



NIETZSCHE . SCHOPENHAUER

metafísica e
significação moral
do mundo
¹
aberturas



RUY DE CARVALHO
GUSTAVO COSTA
THIAGO MOTA
organizadores

Coleção
Argentum nostruM

apoena

grupo de estudos
SCHOPENHAUER
NIETZSCHE

Ed.
UECE 

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

VICE-REITOR

DÁRCIO ÍTALO ALVES TEIXEIRA

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO (DIRETOR)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

EDUARDO NOBRE BRAGA (COORDENADOR)

Coleção
Argentum nostrum

EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

CONSELHO EDITORIAL

AYLTON BARBIERI DURÃO

EDUARDO JORGE O. TRIANDOPOLIS

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ENÉIAS FORLIN

FRANCISCO EVARISTO MARCOS

MANFREDO RAMOS

JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

LOURENÇO LEITE

MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA

MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO

MARLY CARVALHO SOARES

REGENALDO RODRIGUES DA COSTA

SYLVIA PEIXOTO LEÃO ALMEIDA

XESÚS BLANCO-ECHAURI

Ed
UECE

EDITORA

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

CONSELHO EDITORIAL

ANA CAROLINA COSTA PEREIRA

ANA CRISTINA DE MORAES

ANDRÉ LIMA SOUSA

ANTONIO RODRIGUES FERREIRA JUNIOR

DANIELE ALVES FERREIRA

ERASMO MIESSA RUIZ

FAGNER CAVALCANTE PATROCÍNIO DOS SANTOS

GERMANA COSTA PAIXÃO

HERALDO SIMÕES FERREIRA

JAMILI SILVA FIALHO

LIA PINHEIRO BARBOSA

MARIA DO SOCORRO PINHEIRO

PAULA BITTENCOURT VAGO

PAULA FABRICIA BRANDÃO AGUIAR MESQUITA

SANDRA MARIA GADELHA DE CARVALHO

SARAH MARIA FORTE DIOGO

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL



NIETZSCHE . SCHOPENHAUER

metafísica e
significação moral
do mundo
¹
aberturas



RUY DE CARVALHO
GUSTAVO COSTA
THIAGO MOTA
organizadores

1ª Edição
Fortaleza - CE
2024

Coleção
Argentum nostruM

apoena

grupo de estudos
SCHOPENHAUER
NIETZSCHE

Ed.
UECE


NIETZSCHE - SCHOPENHAUER – METAFÍSICA E SIGNIFICAÇÃO MORAL DO MUNDO

© 2024 COPYRIGHT BY RUY DE CARVALHO, GUSTAVO COSTA E THIAGO MOTA

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva dos autores. O download e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos aos autores. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

COORDENAÇÃO EDITORIAL

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

NAYANA PESSOA

PROJETO GRÁFICO E CAPA

GUSTAVO B. DO N. COSTA

PROJETO EDITORIAL

GRUPO DE ESTUDOS SCHOPENHAUER-NIETZSCHE

EDITORACÃO /DESKTOP PUBLISHING

NARCÉLIO LOPES

ILUSTRAÇÃO DA CAPA

AYRTON PESSOA (TEMA: LOGOMARCA PARA OS ENCONTROS NIETZSCHE-SCHOPENHAUER)

REVISÃO TÉCNICA

ENOE CRISTINA AMORIM B. GOMES; JOSÉ ADRIANO SILVA E OLIVEIRA

TRADUÇÃO (DA LÍNGUA ALEMA E FRANCESA)

JAIR BARBOZA, DANIEL F. CARVALHO, LUIS CARLOS SILVA, FABIEN PASCAL LINS.

REVISÃO DE TRADUÇÃO: RUY DE CARVALHO, THIAGO MOTA.

Catologação na publicação elaborada pela Bibliotecária

VANESSA CAVALCANTE LIMA – CRB 3/1166

N257 Nietzsche – Schopenhauer metafísica e significação moral do mundo [livro eletrônico] / Ruy de Carvalho, Gustavo Costa, Thiago Mota (organizadores). – Fortaleza: EdUECE, 2024.

1 v.

280 p.

ISBN: 978-85-7826-962-3

1. Filosofia – Ética. 2. Sexualidade. I. Carvalho, Ruy de. II. Costa, Gustavo. III. Mota, Thiago.

CDD: 170

CMAF

Av. Luciano Carneiro, n. 345

Bairro de Fátima

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE

Tel./Fax.: (85) 3101 2033

cmf@uece.br

Todos os direitos reservados

Editora da Universidade Estadual do Ceará – EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

Editora filiada à



APRESENTAÇÃO à 2ª edição

Nesta segunda edição de *Nietzsche-Schopenhauer: significação moral do mundo, v. 1: desdobramentos*, organizado pelo Apoena – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche, mergulhamos novamente nas profundezas do pensamento filosófico de dois gigantes da reflexão ocidental. Este volume, agora disponível em formato e-book, representa um passo audacioso em nossa missão de disseminar o conhecimento e expandir as fronteiras da discussão filosófica. Ao abandonar as limitações físicas da impressão tradicional, buscamos um público mais vasto, o que possibilita que as visões de Nietzsche e Schopenhauer sobre a moral, o mundo e o sentido da existência ressoem de maneiras mais amplas. Neste mundo cada vez mais interconectado, esta edição eletrônica se torna uma ponte para mentes ávidas, em todos os cantos do planeta, por análises capazes de explorar, à luz dos pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche, os desafios morais que permeiam a condição humana. Que esta obra sirva para inspirar discussões transformadoras, em busca de uma compreensão mais ampla e significativa do nosso lugar moral no mundo.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	8
VOL. 1: ABERTURAS	10
MATTHIAS KÖSSLER: <i>Uma metafísica originariamente ética: metafísica e significado moral na tese de Schopenhauer</i>	11
_____. <i>Eine ursprünglich ethische Metaphysik. Metaphysik und moralische Bedeutung in Schopenhauers Dissertation</i>	29
MARGIT RUFFING: <i>Metafísica imanente, ética empírica: uma filosofia para o mundo?</i>	48
_____. <i>Immanente Metaphysik, empirische Ethik. Eine Philosophie für die Welt?</i>	61
BRIGITTE SCHEER: <i>A suposição schopenhaueriana de uma relação ética necessária do homem com o mundo</i>	76
_____. <i>Schopenhauers Annahme eines notwendig ethischen Weltverhältnisses des Menschen</i>	87
MARIA LUCIA CACCIOLA: <i>Primeira edição da Quádrupla raiz: causa ou ratio?</i>	98
ARNAUD FRANÇOIS: <i>Minha vida como ato livre: a teoria schopenhaueriana do caráter inteligível</i>	109
_____. <i>Ma vie comme acte libre. La théorie schopenhauerienne du caractère intelligible</i>	124
VILMAR DEBONA: <i>A caracterologia como fio condutor dos fundamentos empírico e metafísico da compaixão em Schopenhauer</i>	138
JARLEE SALVIANO: <i>Schopenhauer e a melancolia</i>	158
JAIR BARBOZA: <i>Negação da vontade e significação moral do mundo em Schopenhauer</i>	169
WILLIAM DAMASCENO: <i>Negação da vontade de vida: para além da aparente contradição</i>	183
EDUARDO FONSECA: <i>Sexualidade e morte em Schopenhauer: o abismo insondável da vontade</i>	200

LEO STAUDT: <i>Alegoria religiosa e a alegoria na filosofia de Schopenhauer</i>	218
ANA CAROLINA SOLIVA SORIA: <i>Razão, linguagem e organismo em Arthur Schopenhauer</i>	240
LEANDRO CHEVITARESE: <i>Sobre o fundamento metafísico da dialética erística de Schopenhauer</i>	258

APRESENTAÇÃO

Neste quarto volume, APOENA – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche publica os principais trabalhos apresentados no VI Colóquio Internacional Schopenhauer e no V Encontro Nietzsche-Schopenhauer, que ocorreram simultaneamente de 25 a 29 de novembro de 2013, no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em Fortaleza.

Esta realização resulta de mais um esforço efetuado no sentido da consolidação da pesquisa em filosofia e em ciências humanas no Ceará. Os eventos contaram com a participação de vários pesquisadores brasileiros e estrangeiros de alto nível, que apresentaram conferências, minicursos e comunicações ao longo de cinco jornadas de estudos. Reafirmando seu caráter internacional, o presente volume inclui artigos de três professores alemães, de dois italianos e de um francês.

O VI Colóquio Internacional Schopenhauer e o V Encontro Nietzsche-Schopenhauer tiveram como tema a questão da relação entre *metafísica e significação moral do mundo*. Esta questão forneceu a base para uma abordagem transversal não só da filosofia de Schopenhauer, mas também de diversos outros pensadores. A discussão sobre os diferentes aspectos da filosofia schopenhaueriana, seu diálogo com Nietzsche, bem como a discussão em torno daquilo que eles devem a seus antecessores, e daquilo que seus sucessores devem a eles, têm papel central nos escritos a seguir.

Os textos, imagens e vídeos contidos no site do Apoená (www.apoenafilosofia.org) e, especialmente, na *Revista Lampejo* (revistalampejo.apoenafilosofia.org), onde se encontram os me-

lhores trabalhos apresentados nas seções de comunicações do V Encontro Nietzsche-Schopenhauer, complementam este livro.

Com grande satisfação, o Apoena compartilha os frutos daquelas jornadas memoráveis. Olha, por um instante, para trás. Olha para agora. Logo em seguida, volta a olhar adiante, como é de seu caráter. A caminhada já se vê franqueada novamente. O VI Encontro – mais um! – é seu primeiro passo. Enquanto isso, boa leitura!

APOENA

PARTE 1

ABERTURAS

UMA “METAFÍSICA ORIGINARIAMENTE ÉTICA” METAFÍSICA E SIGNIFICADO MORAL NA TESE (DISSERTATION) DE SCHOPENHAUER

Por Matthias Koßler¹

Tradução: Luis Carlos Silva

Revisão: Ruy de Carvalho

Na “Remissão à Ética”, anexada ao Ensaio *Sobre a vontade na natureza*, 17 anos após a publicação, até então sem repercussão, de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer se expressa publicamente pela primeira vez sobre a sua filosofia. Após, acredita ele, ter estabelecido que sua Metafísica da Vontade foi completamente confirmada através dos mais recentes conhecimentos das ciências da natureza do seu tempo, ele chega a afirmar que “o mais importante, e mesmo o essencial da totalidade da existência... jaz na moralidade da ação”, e que, desse modo, o problema de toda a Filosofia consiste nisso: em “demonstrar a ordenação das coisas como dependente da ordenação moral” (N 336). Isso só seria possível se a própria metafísica fosse concebida como originariamente ética, e isso ele conseguiu na medida em que submeteu o conceito de Vontade à metafísica:

Só a metafísica é real e imediatamente o suporte da ética, pois ela já é por si própria originariamente ética, construída da matéria da ética, a Vontade; por isso, eu poderia intitular a minha metafísica de “ética” com muito mais respaldo do que Spinoza, pois neste, isso

¹ Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, Alemanha.

quase parece uma ironia..., pois só através de sofismas ele conseguiu relacionar a moral a um sistema, do qual ela jamais se elevaria de forma consequente ... (N337)

Para alguém que conhece a Metafísica da Vontade de Schopenhauer mais de perto, essa observação não é completamente óbvia. Pois a Vontade, concebida como a coisa em si, vai além disso, algo que faça com que a vontade de ética seja fundamentada enquanto consciente, livre e responsável: Através de uma “extensão do conceito”, inerente à fundação da metafísica, são subsumidos à Vontade todas as afecções do corpo, sensações, sofrimentos e impulsos, até os fenômenos involuntários no sistema vegetativo. Considerando-se que no núcleo da natureza impulsiva desta Vontade, juntamente com a doutrina de Schopenhauer, de que as ações humanas são universalmente determinadas de acordo com o princípio de razão, então impõe-se, não menos que em Spinoza, a pergunta: como deve ser possível, se é que deve, uma ética com tal metafísica.

Há atualmente interpretações – como a de Rudolf Malter – que mostram que a filosofia de Schopenhauer é, como um todo, ética, por causa dos pensamentos de redenção (*Erlösungsgedanken*) que a determinam. Entretanto, na medida em que a redenção consiste na *negação* da Vontade metafísica, não é dito com isto por que a *Metafísica* como tal é originariamente ética. A redenção é primeiramente redenção do sofrimento; e não é possível admitir simplesmente que o sofrimento deva ser avaliado como ético. Em alguns dos meus trabalhos sobre Schopenhauer, eu tentei mostrar que sua Metafísica da Vontade deve ser vista em conexão com a doutrina do caráter, na qual os momentos de liberdade e necessidade, metafísica e empiria, inconsciente e consciente

estão intensamente ligados com ambos os elementos do caráter inteligível e empírico. O significado ético da metafísica projeta-se além do significado moral do caráter, significado este que, segundo Schopenhauer, consiste no fato de que o sentimento de responsabilidade se explica a partir da liberdade do caráter inteligível. Acrescente-se que o caráter leva a ações, de acordo com o grau no qual ele se define em relação a outros, moralmente bom (tócante à compaixão com reconhecimento do próprio ser nos outros) ou mal (egoísta e rancoroso). Hoje, eu gostaria – também por ocasião do bicentenário da tese de Schopenhauer – de me concentrar no escrito *Quádrupla raiz do princípio da razão suficiente* e apresentar, como já na sua primeira edição, as concessões para isso são colocadas, que a metafísica será vinculada à Doutrina do Caráter e, portanto, pode ser consequentemente caracterizada como originariamente ética. Esta empreitada não está totalmente livre da polêmica, pois, por um lado, no ano 1813, quando a tese surgiu, a Metafísica da Vontade não existia absolutamente; por outro lado, porque Schopenhauer ressalta no texto explicitamente o seu propósito de dele “excluir tudo o que seja estranho e, especialmente, tudo que seja ético...” (Diss. 77). A dificuldade consiste nisso, apontar uma correlação entre metafísica e significado ético baseado em um texto que não contém nenhuma metafísica e que não deve conter nada de ética.

Entretanto, de qualquer modo, Schopenhauer havia anotado nos seus manuscritos, já imediatamente antes ou durante a redação da tese: “Sob minhas mãos e muito mais no meu espírito cresce uma obra, uma filosofia, na qual Ética e Metafísica *deverão ser Um...*” (HN I 55). A Metafísica da Vontade, posteriormente abandonada na obra principal, encontra-se na tese de 1813 em estreita conexão com o capítulo sobre o princípio de razão do agir,

não somente porque versa sobre o querer, senão também porque, já aqui, Schopenhauer fala do “milagre *por excelência* (*kat' exochen*)”, quando ele posteriormente, a partir da “explicação” deste, delimita o conteúdo de toda a obra principal (W I, 145). Na conclusão do questionamento ético, no tratamento do princípio de razão suficiente do agir, ele já aponta para a tese (Diss. 84), e na segunda edição do texto sobre o princípio de razão ele coloca que, assim como a lei de motivação se relaciona com a lei de causalidade, também a vontade se relaciona com a representação, e que esse insight (*Einsicht*) seria a “pedra fundamental” de “toda a sua metafísica” (G 145). Enfim, a isso corresponde também que o princípio de razão do agir, numa visão sistemática, segue imediatamente o princípio da razão do dever, cujo objeto constitui o mundo como representação (Diss. 86 f., G 150): Somente por motivos didáticos estas duas formas do princípio de razão encontram-se no início e no final do texto, na sequência sistemática ficará claro que o princípio de razão do agir complementa a representação, do mesmo modo que a motivação é a causalidade vista desde dentro, (G 145).

De importância capital é a utilização dos conceitos de caráter “inteligível” e “empírico” adotados por Kant, através de Fries e Schelling, que se encontram somente na primeira edição da tese, enquanto ambos os conceitos aparecerão posteriormente apenas na obra principal e nos escritos sobre ética, submetidos aos concursos das academias dinamarquesa e norueguesa (*Ethischen Preisschriften*). No texto sobre o princípio de razão, nenhuma das alterações na segunda edição é tão fundamental e abrangente como a do capítulo sobre o agir, e chama a atenção especialmente o fato de que a doutrina do caráter desempenha um papel central na tese, enquanto na segunda edição ela permanece somente na forma de uma breve menção nas observações gerais (G, 173).

Essa mudança ocorre com uma diferença quase imperceptível na determinação da classe do objeto do princípio de razão do agir, a qual em ambas as edições contém apenas um elemento: na tese, o discurso abrange somente o “sujeito da vontade” e respectivamente o “sujeito do querer”, na segunda edição surge ainda ocasionalmente esclarecedor “a Vontade” (G, 143, cg. 140. 145). Para fazer jus ao significado dessa mudança deve-se partir inicialmente do propósito da tese, a qual Schopenhauer ignora posteriormente em suas referências sobre a tese como propedêutica para *O mundo como vontade e representação*. (O ignorar das mudanças será de resto particularmente claro através do fato de que Schopenhauer ainda referencia a discussão sobre o caráter no texto sobre o princípio de razão na terceira edição de W I, 364, a qual ele já havia excluído na segunda edição).

Com o objetivo de uma melhor caracterização do discurso sobre o fundamento na ciência, Schopenhauer quer mostrar na sua tese que, correspondendo às diferenças dos objetos cientificamente considerados, há quatro figuras diferentes do princípio da razão suficiente. Como tal elas devem revelar, perante todas as diferenças, a forma fundamental do princípio de razão, onde Schopenhauer vê “que todas as nossas representações encontram-se numa ligação regular entre si e definível a priori segundo a forma” (G 41, Diss. 18). No caso do princípio de razão do agir surgem do mesmo modo várias dificuldades: por um lado há, como dito, apenas um único objeto, especificamente o sujeito do querer; assim, a ligação promovida pode compor-se somente com objetos de uma outra classe. Por outro lado, parece questionável o pensamento de uma legitimidade da exteriorização do querer sobre o ato definível a priori. Pois exatamente a decisão para a ação parece ser algo que, em sua espontaneidade, não se submete ao cálculo e à previsibilidade.

A primeira pergunta será respondida, na tese, através da asunção de uma causalidade do querer sobre os atos. Ações pertencem às representações intuitivas, ou seja, à classe dos objetos que se enquadram no princípio de razão do devir. O sujeito do querer, como único objeto enquadável no princípio de razão do agir encontra-se, para estas representações, numa relação de fundamento e consequência. A causalidade do querer mostra-se na decisão. Ao contrário, os desejos interessam ao querer que não será causal. Desejo e vontade são mantidos claramente distintos por Schopenhauer (vgl. W I, XXX, E 17). Mesmo sendo ambos volições (*Willensregungen*), só se pode falar de um querer pleno quando ele, de fato, resulta em uma ação corporal (vgl. E 42). Disso fica claro que a ação não pode ser explicada a partir do princípio de razão do devir: representações plenas são de fato, como fantasias, os motivos das volições, assim como as ações os são para os atos do corpo. Mas não há entre eles nenhuma ligação regular, pois um motivo, apenas através de uma decisão, torna-se causa de uma ação, de outro modo, permanece como um mero desejo. A influência da vontade sobre a representação, entretanto, vai mais além. Na tese, as próprias fantasias, futuros motivos dos desejos ou atos, serão relacionadas às ações da vontade. As fantasias pertencem de fato à classe das representações plenas (Diss. 27), mas “não ... à totalidade da experiência, consequentemente não se encontram submetidas à lei implacável da causalidade, mas àquelas da exteriorização da vontade e da lei de motivação” (Diss. 80; vgl. 27). Assim, as formas de reação a um dado motivo não variam somente entre diferentes indivíduos, mas também o próprio sujeito do querer experimentor, somente a partir da decisão, o que ele realmente quis. Desse modo, a causa de um ato não se encontra simplesmente na representação, no objeto, mas no modo da decisão, em última instância, no sujeito do querer. Por isso é necessário elaborar uma forma própria do princípio de razão para o agir.

Com isso, entretanto, o segundo problema vem à tona, a saber, como se pode chegar, minimamente, a um princípio determinável a priori, conforme a forma de uma decisão em relação à atual ação da vontade. Aqui, Schopenhauer cai desapercivelmente na região dos pressupostos metafísicos: “Assim, nós devemos ver a decisão como algo totalmente incondicionado, não submetido a nenhuma regra, ou pressupor um estado do sujeito do querer como condição necessária para a decisão, a qual nunca podemos perceber, pois é obvio que o sujeito do querer somente enquanto querendo (isto é, na própria ação da vontade) será reconhecido, mas não em qualquer um destes estados precedentes” (Diss. 75). Desse modo, o que deve ser feito não é um reconhecimento das características do sujeito do querer, subjacente ao princípio de razão do agir, mas uma aceitação, caso queira considerar o ato como consequência de razões. Para poder afirmar um princípio necessário a isto, não basta simplesmente aceitar um estado do sujeito do querer; deve ser acrescentado que o próprio estado mostra uma regularidade e que não está sujeito à mudança. Os atos devem, assim continua Schopenhauer, “ser pensados” como expressão “de em estado do sujeito da vontade simultaneamente atemporal e permanente, e sequer cognoscível” (Diss. 76). Esse estado atemporal ele denomina “caráter inteligível”, citando Kant e Schelling (1. Aufl. !). Na defesa da aceitação deste conceito ele exclui o fato de que o modo de agir dos indivíduos, inclusive seu modo de ser e de reagir a motivos dados, mostra uma certa regularidade. Assim, o caráter pode, num certo grau, ser deduzido a partir da observação empírica, porém, ficando como “caráter empírico”, mesmo porque ele foi obtido a partir de observações fragmentárias, numa diferença irrevogável com o caráter inteligível, o qual é apreendido como um estado inteiramente determinado.

O caráter inteligível é introduzido por Schopenhauer com a finalidade de que a ação humana não fique fora do âmbito do princípio de razão – de modo que também aqui se tenha o direito de perguntar “por que”. Caso as ações não pudessem ser subsumidas a uma das figuras do domínio do princípio da razão, então os atos seriam arbitrariedade cega, sem fundamento e sem motivo e, desse modo, não poderiam ser avaliadas moralmente. Se as ações fossem subsumidas ao princípio de razão do devir, de modo que se tornassem desnecessárias uma figura própria do princípio de razão e o emprego da doutrina do caráter, elas seriam determinadas naturalmente e assim também pouco passíveis de julgamento moral (de fato este problema surge na 2ª. Edição). Também não se poderia falar de atos, mas somente de acontecimentos (*Ereignissen*), de uma alteração de estados, conforme a determinação da lei da causalidade (G, 36). Como, em Kant, o caráter inteligível também serve, além disso, para demonstrar a possibilidade da moral, mesmo tendo Schopenhauer, como dito, enfatizado na tese, que nela não deveria ser abordado nada sobre a ética em si. A adoção de um caráter inteligível frente à alternativa de decisões aleatórias é eticamente fundamentada, pois ela é necessária para explicar a responsabilidade e imputação moral dos atos ao sujeito do querer.

Ao adotar o caráter inteligível Schopenhauer cai, como já indicado, imediata e automaticamente no campo da metafísica. Com isso, ele abandona o âmbito do empírico, pois a percepção interna, que segundo ele ainda pertence a este âmbito, concerne somente às ações individuais da vontade no tempo, mas não ao sujeito do querer como um todo. Como ele, ao lado disso, está ciente do estatuto metafísico do caráter, Schopenhauer declara o estado do sujeito não somente como *perene*, mas também como

atemporal. Neste sentido, ele enfatiza que, apenas metaforicamente, pode-se falar de um estado permanente do sujeito “pois estado e permanente existem somente no tempo, mas para o atemporal nenhuma expressão é possível.” (Diss. 76). A conexão entre o metafísico e o atemporal deve ser vista tendo a contraposição entre consciência empírica e consciência melhor como pano de fundo, as quais se encontram de variadas maneiras nas anotações manuscritas de 1812 a 1814 – ou seja, em torno do período de surgimento da tese. A consciência empírica será associada ao temporal enquanto a atemporal “consciência melhor... jaz fora de qualquer experiência” (HN I 23). Na tese o espaço do empírico será delimitado mais precisamente, quando ele é relacionado ao âmbito de vigência do princípio de razão. Como o “mais simples, somente o esquema contendo o essencial de todas as restantes configurações do princípio de razão suficiente” e o “protótipo de toda finitude” surge aqui a sequência temporal (Diss. 86), de modo que é adequado utilizar “temporalidade” para denominar o Mundo da Experiência (Diss. 92), enquanto “atemporalidade”, da mesma forma e inversamente, para o que vai além da experiência, ou seja, o metafísico.

Na tese, a metafísica será, através da doutrina do caráter, não somente completamente preparada, mas já introduzida na forma especial de uma metafísica “imanente”, sobre a qual Schopenhauer afirma, com razão, que se trata de um “pensamento inédito” (W I, 193). Essa metafísica não reivindica dispor de conhecimentos que ultrapassam a experiência; mas ela parte de considerações que retornam indiretamente à empiria e que devem ser pressupostos nesta, para que a “Experiência como um todo” possa tornar-se compreensível (W II, 201). Na tese, isto significa assumir um idêntico sujeito do querer em suas ações. Esse caráter

inteligível acrescentado pelo pensamento (*hinzugedachte*) coloca as ações individuais da vontade em conexão, a qual revela as respectivas ações como pertencentes e imputáveis a este. Desse modo, só serão julgadas moralmente ocorrências relacionadas às ações de uma pessoa, se determinadas pela maneira da pessoa reagir a certas situações e pelas quais a pessoa é moralmente responsável. Assim, o pressuposto metafísico não resulta imperativamente do fato empírico (senão seria mesmo mediado, um conhecimento empírico e não um pressuposto metafísico), mas necessariamente da condição de que as ações humanas têm um significado moral. Se quanto mais eu considero o humano como um ser moral, lhe imputo suas ações e o faço responsável por elas, mais eu preciso do pressuposto de um caráter inteligível. Neste sentido pode-se dizer que a suposição metafísica roça uma interpretação das ações corporais, a partir da qual elas não serão consideradas meras mudanças de estados materiais (ou seja, conforme a determinação da lei da causalidade como realidade empírica), mas como comportamentos baseados nos atos da vontade. Com a Metafísica da Vontade amadurecida, esse modelo humano será transferido para o mundo. Principalmente no capítulo “Sobre a necessidade metafísica dos homens”, no segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer apresentou então, bem tardiamente, suas reflexões metódicas sobre uma metafísica “imanente”, no sentido de uma “interpretação e exegese” da experiência (W II, 203).

Para, na tese, a partir da doutrina do caráter, chegar à Metafísica da Vontade da obra principal foi necessário extrair algumas consequências do estatuto metafísico do caráter inteligível. Se o caráter inteligível, pressuposto como condição necessária para a lei da motivação, é incognoscível, atemporal e consequentemente uma suposição metafísica, então surge aí uma nova dificuldade

para o princípio de razão do agir e seu objeto. Como atemporal, o sujeito do querer não pode absolutamente entrar numa relação de causa e efeito com suas ações, pois a forma fundamental de toda relação de causa e efeito é a sucessão temporal. O que está fora do tempo, também jaz fora de qualquer forma de causalidade. Pertinente, mesmo que ainda assim de forma figurada, seria considerar a partir disto o caráter inteligível como “uma ação da Vontade universal e atemporal”. Schopenhauer também deve reconhecer que o sujeito da vontade só pode ser chamado de objeto “com uma significativa limitação” (Diss. 68), pois objeto, no sentido próprio (o sentido interno), são apenas os atos individuais da vontade no tempo. Na determinação da lei de motivação fica claro como o princípio de razão suficiente, nas ações baseadas numa decisão, é confuso. Pois nele, também quando Schopenhauer fala da causalidade do querer, a vontade não é o fundamento, mas simplesmente o motivo: “O motivo é também razão suficiente da ação para o caráter empírico. Mas são as circunstâncias, que são justamente motivo para a ação, que tornam-se não tanto a causa desta, quanto seu efeito, porque as ações não resultam daquelas, mas do caráter empírico por elas evocado [...]” (Diss. 78). Embora seja, em última instância, até mesmo dito que a ação resulta do caráter, o conceito “Razão/Fundamento (*Grund*)” é atribuído ao motivo. Com isso, a abordagem de uma causalidade do querer é parcialmente retomada para as ações. Além disso, na primeira edição da tese, as diferenças entre o “estado de representação” e o motivo serão muito mais intensas que posteriormente, em que a ação da vontade, a decisão, deve estar contida.

A partir das dúvidas sobre a consistência de uma causalidade da vontade resultam tanto as mudanças radicais na segunda edição do texto sobre o princípio de razão como também a pas-

sagem (*Übergang*) para a Metafísica da Vontade. No local de uma relação causal entre o sujeito da vontade e suas ações surge uma relação independente do tempo, a qual será reescrita por Schopenhauer como “visibilidade” ou “espelho”. O sujeito da vontade não é mais então a causa de suas ações, mas as ações tornam visível o caráter do sujeito. A partir do caráter adquirido e com base nas ações é possível considerar uma lei da motivação, a qual já é muito difícil de definir para o indivíduo em particular e sequer se diferencia da lei da causalidade (princípio de razão do devir), quando a causalidade da vontade cessa. Na tese, Schopenhauer ilustra ainda a relação de ambas as leis com uma analogia, na qual a metáfora a partir do âmbito do visual já é amplamente utilizada:

Pode-se comparar a lei da causalidade com a lei da ótica, segundo a qual o raio luminoso atua sobre corpos transparentes incolores com superfícies paralelas e sobre um espelho incolor: ele transpassa completamente inalterado ou é refletido, de modo que onde ele estava antes estará depois, e é possível prever a última situação a partir da primeira. Mas a lei da motivação assemelha-se àquela conforme a qual o raio luminoso atua sobre corpos coloridos: aqui, um corpo vermelho, um verde ou ainda um preto absolutamente não refletem igualmente um mesmo raio luminoso, e como cada corpo refletiria, não é possível prever pelo conhecimento do corpo nem da luz, mas somente depois de conhecer a percepção do encontro de ambos. Assim, da mesma maneira como ele refletiu na primeira vez ele refletirá em todas as outras, pois ele só reflete um tipo de luz (Diss. 79, vgl. HN I 65).

De acordo com esta analogia, as leis da causalidade e da motivação não são diferentes figuras do princípio de razão, que trazem consigo também diferentes tipos de lei. A causalidade é a mesma, somente o *medium* é diferente, de modo que Schopenhauer dirá na segunda edição e na obra principal: “a motivação é simplesmente a causalidade perpassada pelo conhecimento” (G 63, W 161). Consequentemente, com isso a motivação é colocada como um subtipo da causalidade, sob o princípio de razão do devir – com consequências decisivas na formação da Metafísica da Vontade.

Uma das primeiras consequências é que a motivação não está restrita à consciência humana e pode ser atribuída também aos animais, pois eles também são seres cognoscentes: para poder se falar de “motivo” basta agora a capacidade de ter representações; a decisão, que na tese do desejo (*Dissertation der Wunsch*), por definição, pressupunha a capacidade de reflexão, não tem mais importância. Além disso, subsumir a motivação ao princípio de razão do devir traz consigo a necessidade de se estabelecer uma diferenciação entre diferentes formas de causalidade, o que não ocorre na tese. Com os tipos causa, excitação e motivo também são dados ao princípio de razão do devir momentos definidores (*spezifizierende*), os quais apareciam previamente no princípio de razão do agir somente como caráter. Analogamente à relação entre caráter inteligível e empírico, todas as representações podem então ser interpretadas como manifestações (*Erscheinungen*) independentes no tempo e no espaço de um caráter atemporal. Nesse sentido, Schopenhauer fala posteriormente, então, utilizando “caráter”, de qualidade da matéria (*Materie*) inorgânica (p. Ex. W I, 186).

Desse modo, a motivação não é apenas colocada sob a lei da causalidade, mas é inclusive simultaneamente pensada em analogia com ela. Assim, todo o mundo da representação é somen-

te o tornar-se visível (*Sichtbarwerden*) de uma Vontade efetiva em determinados caracteres; e a filosofia de Schopenhauer pode ser, como formulado na famosa anotação de 1817, “resumida em uma expressão: o mundo é o autoconhecimento da Vontade” (HN I 462, vgl. W I 485). Assim, fica claro que a ilustrativa adição “da vontade” ao “sujeito da vontade”, como objeto do princípio de razão do agir, do qual eu falei antes na comparação da primeira com a segunda edição da tese, leva diretamente à Metafísica da Vontade e, apesar de ter sido discretamente expressada, representa uma mudança conceitual fundamental.

A substituição das relações causais entre vontade e ação pela relação apenas enunciativa e metafórica da “visibilidade” ou do “espelho” pode ser considerada uma “revolução copernicana” na filosofia moral. Assim como na revolução copernicana da teoria do conhecimento de Kant, o conhecimento não mais se orienta pelos objetos, mas, inversamente, os objetos pelo conhecimento, desse modo, segundo Schopenhauer, as ações não são efeito da vontade de um respectivo caráter, mas, ao contrário, tornam o caráter ou a vontade visíveis. A revolução (*Wende*) é a passagem de uma ética científica, isto é, que opera conforme o princípio de razão, para uma ética especulativa: “especulativa”, aqui, é para ser compreendida no duplo sentido de “contemplativa” (*betrachtend*) e “refletora”/“especular” (*spiegelnd*), conforme desenvolvido no pensamento especulativo clássico da antiguidade e da idade média. Por isso Schopenhauer enfatiza que sua ética não contém imperativos, não é prescritiva, mas sim descritiva. Para Schopenhauer, uma ética especulativa só pode ser *metafísica*, pois uma vez que toda experiência está ligada ao princípio de razão, então, somente relações causais são determinantes na natureza. A experiência da vida, à qual pertence também o sentimento de responsabilidade moral, remete a algo

que não pertence à experiência, mas que é visível nela; e nessa Meta-física (*Meta-physischen*) encontram-se as questões da ética, da ação moral e da liberdade da vontade a serem respondidas.

Ligada a esta revolução na filosofia moral encontra-se também uma revolução histórica (*epochemachende Wende*) na metodologia filosófica (*philosophischen Methodik*): A Metafísica da Vontade, a qual se desenvolve a partir das exigências de uma filosofia empírica, que inclui o fenômeno da ação moral, deriva, como já mostrado no exemplo do caráter, de um procedimento hermenêutico (*hermeneutischen Verfahren*). Assim como as ações de um ser humano serão interpretadas e representadas (*ausgelegt*) em relação a um caráter que se exterioriza nele mesmo, também serão interpretados e representados os múltiplos e desconectados fenômenos no mundo em relação à Vontade como coisa em si, Vontade essa que fornece a elas uma conexão e um significado. Com isso, Schopenhauer coloca-se no início de um desenvolvimento que levou à metafísica indutiva e à hermenêutica filosófica no transcorrer dos séculos XIX e XX. Neste contexto, deve-se atentar para a correlação da abordagem hermenêutica com a revolução na ética. A “hermenêutica do mundo” (A. Schmidt) ou a “hermenêutica da existência” (R. Safranski) de Schopenhauer consiste numa transposição (*Übertragung*) das relações entre caráter inteligível e ações para o mundo da experiência como um todo. O que Schopenhauer quer trazer à luz com a chamada “conclusão por analogia” (*Analogieschluß*) ou com o discurso sobre o mundo como um *Makranthropos* (W II, 739) é na verdade uma transferência do procedimento, com o qual nós sempre relacionamos ações a um caráter, para todas as nossas experiências.

A suposição do caráter inteligível foi necessária para dar conexão e, com isso, significado moral a ações desconexas, que

seriam sem isso meras ocorrências (*Ereignisse*). Com essa suposição, a possibilidade da moral é explicada, a possibilidade de imputar ações aos seus autores, torná-los responsáveis e, consequentemente, poder julgá-los por elas. O julgamento (*Beurteilung*) moral em si deve ser diferenciado disto. Quando se fala do significado moral de um caráter, isso não significa que o caráter é bom ou mau, mas somente que ele poderá ser julgado como bom ou mau. O despencar de um coco não pode ser caracterizado como mau, mesmo tendo alguém sofrido uma pancada através dele. Porém, o arremesso proposital de um coco na cabeça de um ser humano pode ser caracterizado como mau, pois, como uma ação que é, pode ser avaliada moralmente. Para considerá-lo ação eu tenho que pressupor um caráter ao qual eu possa imputá-la, mesmo que eu não possa perceber e conhecer imediatamente a correspondente constituição do sujeito do querer. Mesmo assim, a avaliação moral será vinculada ao sujeito, ao caráter, pois as ações são somente sua expressão.

Isto posto, deve ser também entendido da mesma forma quando Schopenhauer fala sobre o significado moral do mundo (P XXX), que representa o ponto central da sua filosofia. Graças a isto, o mundo apresenta significado e sentido, pois as ocorrências e as coisas conectam-se por meio de uma Vontade que se exterioriza através delas mesmas e são com isso colocadas em uma correlação permanente. O conceito Vontade serve como “chave” para a interpretação do mundo, e assim mostra o seu valor, “pois todas as evidências (*Aussagen*) estão em consonância com ele. Pois minha doutrina permite ver concordância e correlação no emaranhado conflituoso dos fenômenos deste mundo e resolve as incontáveis contradições, as quais elas mesmas oferecem, vistas de qualquer outro ponto de vista” (W I, 205 f.). Essa deci-

fração do mundo, na medida em que permanece imanente, como se devesse mostrar seu valor na experiência – especificamente no caráter empírico do mundo –, reforça neste um significado moral, mas ainda não um valor moral. Ele é somente um pressuposto para isso, para que se possa julgar a existência como boa ou má e a vontade tornando-se visível nela como para ser afirmada ou para ser negada. Consequentemente, no capítulo *Sobre a necessidade metafísica do ser humano*, a fundamentação tradicional da metafísica, a partir da admiração a respeito da existência do mundo perante a possibilidade da sua não existência, foi expandida por Schopenhauer para a pergunta: se o mundo e a vida, como eles se apresentam na experiência do todo, são “algo que completamente, absolutamente e de qualquer forma *deveriam* não ser” (W II XXX). A resposta a esta pergunta não provém da metafísica. Ela encontra-se na liberdade do ser humano, na vontade de viver, sobre a qual o mundo foi interpretado metafisicamente, para ser afirmado ou para ser negado.

Conforme o que foi apresentado, que a Metafísica da Vontade foi desenvolvida, na primeira edição da tese, de forma consistente a partir da doutrina do caráter e que a doutrina do caráter, por sua vez, foi ali empregada para comprovar a possibilidade da moral, pode-se definir mais precisamente o sentido das afirmações de Schopenhauer, citadas no início, sobre sua metafísica, especificamente que ela é originariamente ética e que a ordenação física das coisas será comprovada como dependente da ordenação moral. O pensamento sobre a redenção, o qual diz respeito à negação da vontade de viver, não pertence, portanto, à metafísica, pois ele não atinge o significado moral do mundo, mas somente o seu julgamento (*Bewertung*). A metafísica de Schopenhauer é originariamente ética não por causa deste julgamento, que fundamenta

o “pessimismo” de sua doutrina, mas porque ela está inseparavelmente ligada à significatividade (*Bedeutsamkeit*) moral do mundo. Tudo o que nós percebemos como mundo e como vida, e conhecemos através da ciência como necessário e legítimo, não é assim por si mesmo, mas encontra-se sob as condições de uma decisão e da possibilidade de não-ser-assim. O mundo é assim, como nós queremos vê-lo, e como nós o vemos, assim é a nossa vontade. Esse conhecimento não exige a supressão (*Aufhebung*) factual da vida, mas apenas o horizonte do poder-não-ser (*Nichtseinkönnens*), que deve ser interpretado como poder-tornar-se-o-que-não-se-quis (*Nichtgewolltwerdenkönnen*). Mas este horizonte é um pressuposto decisivo para “o mais importante, e mesmo, simplesmente, o essencial de toda a existência”, mais precisamente, a “moralidade da ação”, pois, “então, o pensamento de que o mundo tenha um significado meramente físico e nenhum significado moral é o mais terrível erro, surgido da maior perversidade do espírito.” (P XXX).

EINE „URSPRÜNGLICH ETHISCHE METAPHYSIK“.

METAPHYSIK UND MORALISCHE BEDEUTUNG IN SCHOPENHAUERS DISSERTATION

Von Matthias Koßler¹

In der an die Abhandlung *Über den Willen in der Natur* angehängten „Hinweisung auf die Ethik“ äußert sich Schopenhauer zum ersten Mal nach der ohne Resonanz gebliebenen Veröffentlichung der *Welt als Wille und Vorstellung* öffentlich und aus der Distanz von 17 Jahren über seine Philosophie. Nachdem er meint, dargelegt zu haben, daß durch die seinerzeit neuesten Erkenntnisse der Naturwissenschaften seine Willensmetaphysik in ganzer Linie bestätigt wurde, kommt er darauf zu sprechen, daß „das Wichtigste, ja allein Wesentliche des ganzen Daseyns ... in der Moralität des Handelns liege“, und daß daher das Problem jeder Philosophie darin bestehe, „die physische Ordnung der Dinge als von einer moralischen abhängig nachzuweisen“ (N 336). Dies sei nur möglich, wenn die Metaphysik selbst als ursprünglich ethisch konzipiert werde, und dies habe er dadurch geleistet, daß er der Metaphysik den Begriff des Willens zugrunde gelegt hat:

Nur die Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruiert ist; weshalb ich, mit viel besserem Recht, meine Metaphysik hätte „Ethik“ betiteln können, als Spinoza, bei dem dies fast wie Ironie aussieht ..., da

¹ Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, Deutschland.

er nur durch Sophismen die Moral einem System anheften konnte, aus welchem sie konsequent nimmer hervorgehn würde ... (N 337)

Für jemanden, dem die Willensmetaphysik Schopenhauer etwas näher bekannt ist, ist diese Bemerkung durchaus nicht selbstverständlich. Denn der Wille, wie er als Ding an sich konzipiert wird, geht weit über das hinaus, was als bewußter, freier und verantwortlicher Wille der Ethik zugrundegelegt zu werden pflegt: Durch eine „Erweiterung des Begriffs“, mit der die Begründung der Metaphysik einhergeht, werden dem Willen alle Affektionen des Leibes, Empfindungen, Leidenschaften und Triebe bis hin zu den unwillkürlichen Vorgängen im vegetativen System subsumiert. Nimmt man die im Kern triebhafte Natur dieses Willens zusammen mit der Lehre Schopenhauers, daß die Handlungen des Menschen durchgängig nach dem Satz vom Grunde determiniert sind, so stellt sich nicht weniger als bei Spinoza die Frage, wie mit solch einer Metaphysik überhaupt Ethik möglich sein soll.

Es gibt nun Interpretationen – wie etwa die Rudolf Malterers –, die zeigen, daß die *Philosophie* Schopenhauers als Ganze wegen des sie bestimmenden *Erlösungsgedankens* ethisch ist². Aber insofern die Erlösung in der *Negierung* des metaphysischen Willens besteht, ist damit nicht gesagt, warum die *Metaphysik* als solche ursprünglich ethisch ist. Die Erlösung ist in erster Linie Erlösung vom Leiden; und weshalb das Leiden ethisch zu bewerten ist, ist nicht ohne weiteres einzusehen.

2 Malter, Rudolf: Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers. Darmstadt 1988; ders.: Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. Stuttgart-Bad-Cannstatt 1991.

In einigen meiner Arbeiten zu Schopenhauer habe ich zu zeigen versucht, daß seine Willensmetaphysik im Zusammenhang mit der Charakterlehre zu sehen ist, in der mit den beiden Elementen des intelligiblen und des empirischen Charakters die Momente von Freiheit und Notwendigkeit, Metaphysik und Empirie, Unbewußtem und Bewußtem am engsten verbunden sind³. Die ethische Bedeutung der Metaphysik erschließt sich über die moralische Bedeutung des Charakters, die nach Schopenhauer darin liegt, daß sich das Gefühl der Verantwortlichkeit aus der Freiheit des intelligiblen Charakters erklärt. Hinzu kommt, daß der Charakter nach dem Grad, in dem er sich in Abgrenzung von anderen bestimmt, moralisch gute (auf dem Mitleid als Wiedererkennen des eigenen Wesens im Anderen beruhende) oder schlechte (egoistische und boshafte) Handlungen hervorbringt. Heute will ich mich – auch anläßlich des 200-jährigen Jubiläums der Dissertation Schopenhauers – auf die Schrift *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* konzentrieren und darlegen, wie schon in ihrer ersten Auflage die Weichen dafür gestellt werden, daß die Metaphysik mit der Charakterlehre verknüpft wird und *daher* zu recht auch als ursprünglich ethisch bezeichnet werden kann. Das Unterfangen ist nicht ganz unproblematisch, weil zum einen im Jahr 1813, als die Dissertation erschien, die Willensmetaphysik noch gar nicht existierte, und zum anderen, weil Schopenhauer in der Schrift ausdrücklich seine Absicht hervorhebt, von ihr „alles Fremdartige und namentlich alles Ethische ... auszuschließen“ (Diss. 77). Die Schwierigkeit liegt also darin, anhand einer Schrift, die keine Metaphysik enthält und nichts Ethisches

3 Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters. In: Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000 (Hrsg. D. Birnbacher / A. Lorenz / L. Miodonski). Würzburg 2002, S. 91-110; Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer. In: European Journal of Philosophy 16/2 2008, S. 230-250.

enthalten soll, den Zusammenhang von Metaphysik und ethischer Bedeutung aufzuzeigen.

Immerhin hatte Schopenhauer aber schon unmittelbar vor oder während der Abfassung der Dissertation in seinen handschriftlichen Aufzeichnungen notiert: „Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in *Einem* seyn soll ...“ (HN I 55). Und die später im Hauptwerk niedergelegte Willensmetaphysik steht unzweifelhaft in engem Zusammenhang mit dem Kapitel über den Satz vom Grunde des Handelns in der Dissertation von 1813, nicht nur, weil es in ihm um das Wollen geht, sondern auch, weil Schopenhauer hier schon von dem „Wunder *kat' exochen*“ spricht, als dessen „Erklärung“ er später den Inhalt des gesamten Hauptwerks bezeichnet (W I, 145). Auf den Anschluß der ethischen Fragestellung an die Behandlung des Satzes vom zureichenden Grunde des Handelns weist er in der Dissertation schon hin (Diss. 84), und in der zweiten Auflage der Schrift über den Satz vom Grund legt er dar, daß so, wie sich das Gesetz der Motivation zum Gesetz der Kausalität verhält, sich auch der Wille überhaupt zur Vorstellung verhalte und daß diese Einsicht der „Grundstein“ seiner „ganzen Metaphysik“ sei (G 145). Dem entspricht schließlich auch, daß der Satz vom Grunde des Handelns in systematischer Hinsicht unmittelbar auf den Satz vom Grunde des Werdens, dessen Objekte die Welt als Vorstellung ausmachen, folgt (Diss. 86 f., G 150): Nur aus didaktischen Gründen stehen diese beiden Gestalten des Satzes vom Grunde am Anfang und am Ende der Schrift, bei der systematischen Aufeinanderfolge wird aber deutlicher, daß der Satz vom Grunde des Handelns die Vorstellungen ergänzt, indem „die Motivation ... die Kausalität von innen gesehen“ ist (G 145).

Angelpunkt ist die Verwendung des von Kant über die Vermittlung durch Fries und Schelling übernommenen⁴ Begriffspaares „intelligibler“ und „empirischer Charakter“, die sich nur in der ersten Auflage der Dissertation findet, während die beiden Begriffe später nur noch im Hauptwerk und in den ethischen Preisschriften auftauchen. Nirgends in der Schrift über den Satz vom Grunde sind die Veränderungen in der zweiten Auflage so fundamental und umfassend wie in dem Kapitel über das Handeln, und es fällt besonders auf, daß die Charakterlehre in der Dissertation hier eine zentrale Rolle spielt, während sie in der zweiten Auflage nur eine ganz kurze Erwähnung in den allgemeinen Anmerkungen (G, 173) übrig bleibt. Dieser Wandel geht mit einer kaum merkbaren Differenz in der Bestimmung der Objektklasse des Satzes vom Grunde des Handelns einher, die in beiden Auflagen nur ein Element enthält: In der Dissertation ist nur vom „Subjekt des Willens“ bzw. „Subjekt des Wollens“ die Rede, in der zweiten Auflage tritt noch gelegentlich erläuternd hinzu „der Wille“ (G, 143, vg. 140. 145). Um die Bedeutung dieses Wandels, den Schopenhauer später in seinen Verweisen auf die Dissertation als Propädeutik zur *Welt als Wille und Vorstellung* ignoriert, angemessen zu würdigen, ist zunächst von dem Anliegen der Dissertation auszugehen (Das Ignorieren der Veränderungen wird übrigens dadurch besonders deutlich, daß Schopenhauer noch in der dritten Auflage von W I, 364 auf die Erörterungen zum Charakter in der Schrift über den Satz vom Grunde verweist, die er in deren zweiter Auflage bereits gestrichen hatte).

4 Vgl. Kofler, Matthias: Empirischer und intelligibler Charakter: Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer. In: Schopenhauer-Jahrbuch 76, 1995, S. 195-201

Zum Zweck einer Präzisierung der Rede von Gründen in der Wissenschaft will Schopenhauer in seiner Dissertation zeigen, daß es entsprechend der Verschiedenheit der Objekte wissenschaftlicher Betrachtung vier verschiedene Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde gibt. Als solche müssen sie bei aller Verschiedenheit doch die allgemeine Grundform des Satzes vom Grunde aufweisen, die Schopenhauer darin sieht, „daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen“ (G 41, Diss. 18). Im Fall des Satzes vom Grunde des Handelns treten dabei sogleich mehrere Schwierigkeiten auf: Zum einen gibt es, wie gesagt, nur ein einziges Objekt, nämlich das Subjekt des Wollens; die geforderte Verbindung kann also nur zu Objekten einer anderen Klasse bestehen⁵. Zum anderen scheint der Gedanke einer a priori bestimmbaren Gesetzmäßigkeit der Äußerungen des Wollens auf die Handlungen fragwürdig. Denn gerade der Entschluß zum Handeln scheint doch etwas zu sein, das sich in seiner Spontaneität der Berechnung und Voraussagbarkeit entzieht.

Die erste Frage wird in der Dissertation durch die Annahme einer Kausalität des Wollens auf die Handlungen beantwortet. Handlungen gehören zu den anschaulichen Vorstellungen, also zur Klasse der unter den Satz vom Grunde des Werdens fallenden Objekte. Das Subjekt des Wollens als einziges unter den Satz vom Grunde des Handelns fallendes Objekt steht zu diesen Vorstellungen im Verhältnis des Grundes zur Folge. Die Kausalität des Wollens zeigt sich im Entschluß. Dagegen machen die

5 Einen Übergang der Reihen von Gründen gibt es auch beim Satz v. Gr. des Erkennens; das wird auch von Schopenhauer im § 55 erwähnt, aber nicht als Problem angesehen (z. B. ist der Übergang erlaubt von Erkenntnisgründen zu Werdensgründen, aber nicht umgekehrt). Vgl. die Änderungen in der zweiten Auflage in bezug auf das Ende der Reihe von Gründen beim Handeln.

Wünsche das *nicht* kausal werdende Wollen aus. Wunsch und Wille werden von Schopenhauer deutlich auseinandergehalten (vgl. W I, XXX, E 17). Auch wenn beides Willensregungen sind, so kann von einem vollständigen Wollen nur dann die Rede sein, wenn es sich in der Tat, einer Leibesaktion ausspricht (vgl. E 42). Daran wird deutlich, daß das Handeln nicht aus dem Satz vom Grunde des Werdens erklärt werden kann: Die Motive der Willensregungen sind als Phantasmen zwar vollständige Vorstellungen ebenso wie die Handlungen als Aktionen des Leibes. Aber es besteht zwischen ihnen keine gesetzmäßige Verbindung, da ein Motiv nur durch den Entschluß zur Ursache einer Handlung wird, während es andernfalls beim bloßen Wunsch bleibt. Der Einfluß des Willens auf die Vorstellungen geht aber noch weiter. In der Dissertation werden auch die Phantasmen selbst, die zu Motiven des Wünschens oder Handelns werden, auf Willensakte zurückgeführt. Die Phantasmen gehören zwar zur Klasse der vollständigen Vorstellungen (Diss. 27), aber „nicht ... zum Ganzen der Erfahrung, sind folglich dem in dieser herrschenden Gesetz der Kausalität nicht unterworfen, sondern dem der Willensäußerungen, dem Gesetz der Motivation“ (Diss. 80; vgl. 27). Daher fallen nicht nur bei verschiedenen Menschen die Reaktionsweisen auf gegebene Motive verschieden aus, sondern auch das Subjekt des Wollens selbst erfährt erst aus dem Entschluß, was es wirklich wollte. Die Ursache für eine Handlung ist also nicht allein in den Vorstellungen, den Objekten zu suchen, sondern liegt auf die Weise des Entschlusses letztlich im Subjekt des Wollens. Daher ist es notwendig, für das Handeln eine eigene Gestalt des Satzes vom Grunde einzuräumen.

Damit ist aber das zweite Problem aufgeworfen, nämlich wie man zu einer wenigstens der Form nach a priori bestimm-

baren *Gesetzmäßigkeit* der in den Willensakten zutage tretenden Entschlüsse gelangt. Hier gerät Schopenhauer unversehens in das Gebiet metaphysischer Voraussetzungen: „Wir müssen daher den Entschluß entweder als etwas ganz Unbedingtes, keiner Regel Unterworfenen ansehen, oder einen Zustand des Subjekts des Wollens als nothwendige Bedingung zum Entschluß voraussetzen, den wir doch nie wahrnehmen können, da das *Subjekt des Wollens* eben nur als *wollend* (d. h. in den einzelnen Willensakten) erkannt wird, nicht aber in irgend einem diesem vorhergehenden Zustand“ (Diss. 75). Es ist also nicht eine Erkenntnis von der Beschaffenheit des Subjekts des Wollens, die dem Satz vom Grunde des Handelns zugrunde liegt, sondern eine Annahme, die gemacht werden muß, wenn man Handeln als Folge von Gründen betrachten will. Um die dazu erforderliche Gesetzmäßigkeit behaupten zu können, genügt jedoch nicht die bloße Annahme eines Zustands des Subjekts des Wollens; es muß hinzukommen, daß der Zustand selbst eine Regelmäßigkeit aufweist und nicht dem Wechsel unterworfen ist. Die Handlungen müssen, so folgert Schopenhauer weiter, als Ausdruck „eines gar nicht erkennbaren, außer der Zeit liegenden gleichsam permanenten Zustandes des Subjekts des Willens gedacht werden“ (Diss. 76). Diesen außerzeitlichen Zustand nennt er unter Berufung auf Kant und Schelling (1. Aufl. !) den „intelligiblen Charakter“. Die Berechtigung zu dieser Annahme wiederum entnimmt er der Beobachtung, daß die Handlungsweise der Individuen, also ihre individuell unterschiedliche Weise, auf gegebene Motive zu reagieren, eine gewisse Regelmäßigkeit aufweist. Der Charakter kann so zu einem gewissen Grad aus der empirischen Beobachtung erschlossen werden, doch bleibt dieser „empirische Charakter“, eben weil er nur aus fragmentarischen Beobachtungen gewonnen wird, in unaufhebbarer Differenz zum intelligiblen Charakter, der als *durchgängig bestimmter* Zustand aufzufassen ist.

Der intelligible Charakter wird von Schopenhauer eingesetzt, damit das menschliche Handeln nicht aus dem Bereich des Satzes vom Grunde herausfällt, – damit man auch hier nach dem „warum“ zu fragen berechtigt ist. Könnten die Handlungen nicht unter eine Gestalt des Satzes vom Grunde gebracht werden, so wären sie Akte grundloser blinder Willkür und, da sie ohne Motive wären, auch nicht moralisch zu bewerten. Würden die Handlungen unter den Satz vom Grunde des Werdens subsumiert, so daß sich eine eigene Gestalt des Satzes vom Grunde und der Einsatz der Charakterlehre erübrigen würde, so wären sie naturgesetzlich determiniert und daher ebensowenig moralisch zu bewerten (in der Tat entsteht dieses Problem in der 2. Auflage). Man könnte dann auch nicht von Handlungen sprechen, sondern nur von Ereignissen, d. h. entsprechend der Bestimmung des Kausalgesetzes, von einer Veränderung von Zuständen (G, 36). Wie bei Kant dient also der intelligible Charakter dazu, die *Möglichkeit* von Moral aufzuzeigen, auch wenn Schopenhauer, wie gesagt, in der Dissertation betont hatte, daß in ihr von der Ethik selbst nicht gehandelt werden soll. Die Annahme eines intelligiblen Charakters angesichts der Alternative regelloser Entschlüsse ist ethisch fundiert, denn sie ist notwendig, um die Verantwortlichkeit und die moralische Zurechnung der Handlungen zum Subjekt des Wollens zu erklären.

Mit der Annahme des intelligiblen Charakters gerät Schopenhauer, wie schon angedeutet, zugleich auch in das Gebiet des Metaphysischen. Er verläßt damit den Bereich des Empirischen, denn die innere Wahrnehmung, die nach ihm noch zu diesem Bereich gehört, betrifft nur die einzelnen Willensakte in der Zeit, nicht aber das Subjekt des Wollens als ganzes. Daß er sich dabei der metaphysischen Stellung des Charakters bewußt ist, spricht

Schopenhauer aus, wenn er den Zustand des Subjekts nicht nur als beständigen, sondern als außerzeitlichen bezeichnet. In diesem Sinne betont er die nur gleichnishafte Rede von einem permanenten Zustand des Subjekts, „denn Zustand und permanent sind nur in der Zeit, aber für das Außerzeitliche ist kein Ausdruck möglich.“ (Diss. 76). Der Zusammenhang zwischen dem Metaphysischen und dem Außerzeitlichen ist vor dem Hintergrund der Gegenüberstellung von empirischem und besserem Bewußtsein zu sehen, die sich in vielfacher Weise in den handschriftlichen Aufzeichnungen zwischen 1812 und 1814 – also um die Entstehungszeit der Dissertation herum – findet. Das empirische Bewußtsein wird dabei mit dem zeitlichen gleichgesetzt, während das außerzeitliche „bessere Bewußtseyn ... jenseits aller Erfahrung“ liegt (HN I 23). In der Dissertation wird der Raum des Empirischen genauer abgesteckt, indem er auf den Geltungsbereich des Satzes vom Grunde zurückgeführt wird. Als das „einfachste, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller übrigen Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde“ und der „Urtypus aller Endlichkeit“ tritt hierbei die Zeitfolge auf (Diss. 86), so daß „Zeitlichkeit“ zu Recht als Name für die Welt der Erfahrung genommen werden kann (Diss. 92), das Außerzeitliche umgekehrt ebenso für das über die Erfahrung Hinausgehende, eben das Metaphysische.

Mit der Charakterlehre wird in der Dissertation nicht nur die Metaphysik überhaupt vorbereitet, sondern es wird auch schon in die besondere Gestalt einer „immanenten“ Metaphysik eingeleitet, von der Schopenhauer zu Recht zu Recht behauptet, daß es sich um einen „noch nie dagewesenen Gedanken“ (W I, 193) handelt. Diese Art von Metaphysik behauptet nicht, über Erkenntnisse zu verfügen, die die Erfahrung überschreiten; aber sie geht von solchen Annahmen aus, die mittelbar auf die Em-

pirie zurückgehen, indem sie vorausgesetzt werden müssen, um die „Erfahrung im Ganzen“ (W II, 201) begreiflich machen zu können. In der Dissertation ist es die Annahme eines identischen Subjekts des Wollens in seinen Handlungen. Dieser zu den einzelnen Willensakten hinzugedachte intelligible Charakter bringt sie in einen Zusammenhang, der die entsprechenden Handlungen als ihm zugehörig und zuzurechnen erweist. Damit erst werden Ereignisse zu Handlungen einer Person, die aufgrund der Art und Weise, in der die Person auf bestimmte Motivlagen reagiert, moralisch bewertet werden, und für die die Person moralische Verantwortung trägt. Die metaphysische Annahme ergibt sich also nicht zwingend aus den empirischen Fakten (dann wäre es ja eine, wenn auch vermittelte, Erfahrungserkenntnis und keine metaphysische Annahme), aber sie ergibt sich notwendig unter der Bedingung, daß die Handlungen des Menschen eine moralische Bedeutung haben. Wenn und insofern ich den Menschen als ein moralisches Wesen betrachte, ihm seine Handlungen zurechne und ihn dafür verantwortlich mache, brauche ich die Annahme eines intelligiblen Charakters. In diesem Sinne kann man sagen, daß die metaphysische Annahme auf einer Deutung der Leibesaktionen beruht, aufgrund derer sie nicht als bloße Veränderungen materieller Zustände (also gemäß der Bestimmung des Kausalgesetzes als empirische Realität) betrachtet werden, sondern als auf Willensakten beruhende Handlungen. Mit der ausgereiften Willensmetaphysik wird dieses Modell vom Menschen auf die Welt übertragen. Vor allem in dem Kapitel „Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen“ im zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* hat Schopenhauer dann viel später seine methodischen Überlegungen zu einer „immanenten“ Metaphysik im Sinne einer „Deutung und Auslegung“ der Erfahrung (W II, 203) dargelegt.

Um von der Charakterlehre in der Dissertation zur Willensmetaphysik des Hauptwerks zu gelangen, war es nötig, einige Konsequenzen aus dem metaphysischen Status des intelligiblen Charakters zu ziehen. Wenn der intelligible Charakter, der als notwendige Bedingung für das Gesetz der Motivation vorausgesetzt ist, unerkennbar, außerzeitlich und damit eine metaphysische Annahme ist, so entsteht eine neue Schwierigkeit für den Satz vom Grunde des Handelns und sein Objekt. Als außerzeitliches kann das Subjekt des Wollens gar nicht in ein Grund-Folge-Verhältnis zu seinen Handlungen treten, da die Grundform aller Grund-Folge-Verhältnisse die Zeitfolge ist. Was außer der Zeit ist, liegt auch außerhalb jeder Form von Kausalität. Treffender, wenngleich immer noch bildlich, sei daher der intelligible Charakter als „ein außer der Zeit liegender universaler Willensakt“ zu fassen. Schopenhauer muß auch zugeben, daß das Subjekt des Willens nur „mit einer bedeutenden Einschränkung“ (Diss. 68) Objekt genannt werden kann, denn im eigentlichen Sinne Objekt (des inneren Sinnes) sind nur die einzelnen Willensakte in der Zeit. Wie unklar das Prinzip des zureichenden Grundes beim Handeln aufgrund eines Entschlusses wird bei der Bestimmung des Gesetzes der Motivation deutlich. Denn in ihm ist, wenn Schopenhauer auch von der Kausalität des Wollens spricht, doch der Grund nicht der Wille, sondern allein das Motiv: „Das Motiv ist also dem empirischen Charakter zureichender Grund des Handelns. Doch sind die Umstände, welche eben Motive zum Handeln werden nicht Ursache dieses als ihrer Wirkung, weil die Handlung nicht aus ihnen, sondern aus dem von ihnen sollicitirten empirischen Charakter erfolgt [...]“ (Diss. 78). Obwohl hier zuletzt sogar gesagt wird, daß die Handlung aus dem Charakter erfolgt, wird der Begriff „Grund“ dem Motiv zugesprochen. Damit wird der Ansatz einer Kausalität des Wollens auf die Handlungen schon

halb zurückgenommen. Dennoch wird in der ersten Auflage der Dissertation noch viel stärker als später unterschieden zwischen dem „Zustand von Vorstellungen“ und dem Motiv, in dem das Wirken des Wollens, der Entschluß, enthalten sein muß.

Aus den Zweifeln an der Haltbarkeit einer Kausalität des Willens resultieren sowohl die radikalen Veränderungen in der zweiten Auflage der Schrift über den Satz vom Grunde als auch der Übergang zur Metaphysik des Willens. An die Stelle der Kausalrelation zwischen dem Subjekt des Willens und seinen Handlungen tritt ein von der Zeit unabhängiges Verhältnis, das von Schopenhauer als „Sichtbarkeit“ oder „Spiegeln“ umschrieben wird. Das Subjekt des Willens ist dann nicht mehr Ursache seiner Handlungen, sondern die Handlungen machen den Charakter des Subjekts sichtbar. Mithilfe des aus den Handlungen erschlossenen Charakters läßt sich ein Gesetz der Motivation behaupten, das zwar für das einzelne Individuum nur sehr unscharf zu bestimmen ist, sich aber, wenn die Kausalität des Willens wegfällt, prinzipiell nicht vom Gesetz der Kausalität (Satz vom Grunde des Werdens) unterscheidet. Schopenhauer veranschaulicht noch in der Dissertation das Verhältnis der beiden Gesetze mit einem Gleichnis, in dem die Metaphern aus dem Bereich des Visuellen schon ausgiebig angewandt werden:

Das Gesetz der Kausalität läßt sich ... dem optischen Gesetz vergleichen, nach welchem der Lichtstrahl auf farbenlose durchsichtige Körper mit parallelen Flächen und farbenlose Spiegel wirkt: er wird spezifisch unverändert durchgelassen oder zurückgeworfen, wo er vorher war, ist er auch nachher, und aus der ersteren Beschaffenheit läßt sich die letztere vorhersagen. Das Gesetz der Motiva-

tion aber gleicht demjenigen, nach welchem der Lichtstrahl auf gefärbte Körper wirkt: da wirft denselben Lichtstrahl dieser roth, jener grün, ein dritter, der schwarz ist, gar nicht zurück, und wie ihn jeder Körper zurückwerfen werde, läßt sich nicht aus der übrigen Erkenntnis des Körpers, noch aus der des Lichts, zum voraus sagen, sondern erst nach dem wahrgenommenen Zusammentreffen beider erkennen. So wie er ihn aber Ein Mal zurückgeworfen hat, wirkt er auch alle Mal zurück, weil es nur eine Art des Lichts giebt (Diss. 79, vgl. HN I 65)

Diesem Gleichnis zufolge sind das Gesetz der Kausalität und das der Motivation nicht mehr unterschiedliche Gestalten des Satzes vom Grunde, die auch unterschiedliche Arten von Gesetzmäßigkeit mit sich bringen. Die Kausalität ist dieselbe, nur das Medium ist ein anderes, so daß Schopenhauer in der zweiten Auflage und im Hauptwerk sagen wird: „die Motivation ist bloß die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität (G 63, W 161). Folgerichtig wird damit die Motivation als Unterart der Kausalität unter den Satz vom Grunde des Werdens gebracht – mit entscheidenden Folgen hinsichtlich der Herausbildung der Willensmetaphysik.

Zunächst ergibt sich, daß die Motivation nicht an das Selbstbewußtsein des Menschen gebunden ist und daher auch den Tieren zugesprochen wird, da sie ebenfalls erkennende Wesen sind: Um von „Motiv“ sprechen zu können, genügt jetzt die Fähigkeit, Vorstellungen zu haben; der Entschluß, dem in der Dissertation der Wunsch und damit prinzipiell die Fähigkeit der Reflexion vorausgesetzt war, spielt keine Rolle mehr. Die Sub-

sumtion der Motivation unter den Satz vom Grunde des Werdens bringt darüberhinaus die Notwendigkeit einer Differenzierung von verschiedenen Formen der Kausalität mit sich, wie sie in der Dissertation nicht vorkam. Mit den Formen Ursache, Reiz und Motiv sind auch im Satz vom Grunde des Werdens spezifizierende Momente gegeben, die zuvor nur als Charaktere im Satz vom Grunde des Handelns auftauchten. In Analogie zum Verhältnis von intelligiblem und empirischem Charakter können dann alle Vorstellungen als in Zeit und Raum auseinandergezogene Erscheinungen außerzeitlicher Charaktere gedeutet werden. In diesem Sinne spricht Schopenhauer dann später auch von Qualitäten anorganischer Materie als „Charakteren“ (z. B. W I, 186).

Es ist also nicht nur so, daß die Motivation unter das Gesetz der Kausalität gebracht wird, sondern zugleich wird die Kausalität in Analogie zur Motivation gedacht. Die gesamte Welt der Vorstellungen ist so nur das Sichtbarwerden eines in bestimmten Charakteren wirkenden Willens; und Schopenhauers Philosophie läßt sich, wie es in einer berühmt gewordenen Notiz von 1817 dann heißt, „zusammenfassen in dem einen Ausdruck: die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens“ (HN I 462, vgl. W I 485). Damit zeigt sich, daß der erläuternde Zusatz „der Wille“ zum „Subjekt des Willens“ als Objekt des Satzes vom Grunde des Handelns, von dem ich vorhin im Vergleich der ersten und zweiten Auflage der Dissertation sprach, trotz seiner Unscheinbarkeit Ausdruck eines fundamentalen Konzeptionswandels ist, der direkt zur Willensmetaphysik führt.

Die Ablösung des Kausalitätsverhältnisses zwischen Wille und Handlung durch das nur metaphorisch auszudrückende Verhältnis der „Sichtbarkeit“ oder des „Spiegelns“ kann man als eine ‚kopernikanische Wende‘ in der Moralphilosophie bezeich-

nen. Wie bei Kants kopernikanischer Wende in der Erkenntnistheorie sich die Erkenntnis nicht mehr nach den Gegenständen richtet, sondern umgekehrt die Gegenstände nach der Erkenntnis, so sind bei Schopenhauer Handlungen nicht Wirkungen des Willens bzw. Charakters, sondern umgekehrt machen die Handlungen den Charakter oder Willen sichtbar. Die Wende ist der Übergang von einer wissenschaftlichen, d.h. nach dem Satz vom Grunde verfahrenen, Ethik zu einer spekulativen Ethik: „spekulativ“ ist hierbei zu verstehen in dem doppelten Sinn von „betrachtend“ und „spiegelnd“, wie er sich im klassischen spekulativen Denken in Antike und Mittelalter entwickelt hatte. Daher betont Schopenhauer, daß seine Ethik keine Imperative enthält, nicht präskriptiv, sondern deskriptiv ist. Eine spekulative Ethik kann für Schopenhauer nur *metaphysisch* sein, da ja alle Erfahrung an den Satz vom Grunde gebunden ist, im Physischen also nur Kausalverhältnisse bestimmend sind. Die Erfahrung des Lebens, zu der auch das Gefühl der moralischen Verantwortlichkeit gehört, weist auf etwas hin, was nicht zur Erfahrung gehört, aber in ihr sichtbar wird; und in diesem Meta-physischen sind die Fragen der Ethik, des moralischen Handelns und der Freiheit des Willens zu beantworten.

Mit dieser Wende in der Moralphilosophie ist auch eine epochemachende Wende in der philosophischen Methodik verbunden: Die Willensmetaphysik, die sich aus den Anforderungen einer das Phänomen moralischen Handelns einbeziehenden empirischen Philosophie ergibt, geht, wie schon am Beispiel des Charakters gezeigt, aus einem hermeneutischen Verfahren hervor. Wie die Handlungen eines Menschen auf einen in ihnen sich ausdrückenden Charakter hin gedeutet und ausgelegt werden, so werden die vielfältigen und zusammenhangslosen Erscheinungen

in der Welt auf den Willen als Ding an sich hin gedeutet und ausgelegt, der ihnen einen Zusammenhang und eine Bedeutung verschafft. Schopenhauer steht damit am Anfang einer Entwicklung, die im weiteren 19. und 20. Jahrhundert zur induktiven Metaphysik und zur philosophischen Hermeneutik geführt hat. Dabei ist der Zusammenhang des hermeneutischen Ansatzes mit der Wende in der Ethik zu beachten. Die „Welthermeneutik“ (A. Schmidt) oder „Daseinshermeneutik“ (R. Safranski) Schopenhauers beruht auf einer Übertragung des Verhältnisses zwischen intelligiblem Charakter und Handlungen auf die gesamte Erfahrungswelt. Was Schopenhauer mit dem sogenannten „Analogieschluß“ oder mit der Rede von der Welt als einem „Makranthropos“ (W II, 739) zum Ausdruck bringen will, ist eher eine Übertragung des Verfahrens, mit dem wir immer schon Handlungen auf einen Charakter zurückführen auf alle unsere Erfahrungen.

Die Annahme eines intelligiblen Charakters war erforderlich, um den sonst als bloße Ereignisse auseinanderfallenden Handlungen Zusammenhang und damit moralische Bedeutung zu geben. Mit ihr wird die Möglichkeit von Moral erklärt, die Möglichkeit, Handlungen ihrem Urheber zuzurechnen, ihn für sie verantwortlich zu machen und ihn dementsprechend moralisch zu beurteilen. Die moralische *Beurteilung* selbst ist davon zu unterscheiden. Wenn von einer moralischen *Bedeutung* des Charakters gesprochen wird, dann heißt das nicht, daß der Charakter gut oder böse ist, sondern nur daß er als gut oder böse beurteilt werden kann. Das Herunterfallen einen Kokosnuß kann nicht als böse bezeichnet werden, selbst wenn jemand durch sie erschlagen wird. Aber der gezielte Wurf einer Kokosnuß auf den Kopf eines Menschen kann als böse bezeichnet werden, weil er als Handlung moralisch bewertet werden kann. Um ihn als Handlung betrachten zu können, muß ich einen Charakter voraussetzen, dem ich sie zu-

rechne, auch wenn ich eine derartige Beschaffenheit des Subjekts des Wollens nicht unmittelbar wahrnehmen und erkennen kann. Die moralische Wertung wird dennoch auf das Subjekt, den Charakter bezogen, denn die Handlungen sind nur sein Ausdruck.

In gleicher Weise ist es dann auch zu verstehen, wenn Schopenhauer von der moralischen Bedeutung der Welt (P XXX) spricht, die den Kernpunkt seiner Philosophie ausmacht. Die Welt erhält dadurch Bedeutung und Sinn, daß die Begebenheiten und Dinge in ihr auf einen in ihnen sich Äußernden Willen bezogen und damit in einen durchgängigen Zusammenhang gebracht werden. Der Begriff Wille dient dabei als „Schlüssel“ zur Deutung der Welt, der sich dadurch bewährt, „daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. So läßt meine Lehre Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehen, darbietet“ (W I, 205 f.). Diese „Entzifferung“ der Welt, die insofern immanent bleibt, als sie sich an der Erfahrung – nämlich an dem empirischen Charakter der Welt – bewähren muß, verschafft ihr eine moralische Bedeutung, aber noch keinen moralischen Wert. Sie ist nur die Voraussetzung dafür, daß man das Dasein als gut oder schlecht, den in ihm sichtbar werdenden Willen als zu bejahen oder zu verneinen beurteilen kann. Dementsprechend ist ja in dem Kapitel *Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen* die traditionelle Begründung der Metaphysik aus dem sich Wundern über die Existenz der Welt angesichts der Möglichkeit ihrer Nichtexistenz von Schopenhauer erweitert worden zur Frage, ob die Welt und das Leben, wie es sich als die Erfahrung im Ganzen darbietet, nicht „Etwas sind, was ganz und gar und überhaupt nicht sein *sollte*“ (W II XXX). Die Beantwortung dieser Frage ergibt

sich nicht aus der Metaphysik. Sie liegt in der Freiheit des Menschen, den Willen zum Leben, auf den hin die Welt metaphysisch gedeutet wurde, zu bejahen oder zu verneinen.

Nachdem gezeigt wurde, daß die Willensmetaphysik aus der Charakterlehre in der ersten Auflage der Dissertation konsequent entwickelt wurde, und die Charakterlehre wiederum dort eingesetzt worden war, um die Möglichkeit von Moral zu erweisen, läßt sich der Sinn der anfangs zitierten Äußerungen Schopenhauers über seine Metaphysik, nämlich daß sie ursprünglich ethisch ist und daß die physische Ordnung der Dinge als von der moralischen abhängig erwiesen wird, genauer bestimmen. Der Erlösungsgedanke, der auf der Verneinung des Willens zum Leben beruht, gehört insofern nicht zur Metaphysik, als er nicht die moralische Bedeutung der Welt betrifft, sondern deren Bewertung. Ursprünglich ethisch ist die Metaphysik Schopenhauers nicht wegen dieser Bewertung, die dem „Pessimismus“ seiner Lehre zugrunde liegt, sondern weil sie untrennbar mit der moralischen Bedeutsamkeit der Welt verknüpft ist. Alles, was wir als Welt und als Leben wahrnehmen und durch die Wissenschaften als notwendig und gesetzmäßig erkennen, ist nicht aus sich selbst so, sondern steht unter der Bedingung eines Entschlusses und der Möglichkeit des nicht-so-Seins. Die Welt ist so, wie wir sie sehen wollen, und wie wir sie sehen, so ist unser Wille. Diese Erkenntnis benötigt nicht die faktische Aufhebung des Lebens, sondern nur den Horizont des Nichtseinkönnens, das als Nichtgewolltwerdenkönnen zu deuten ist. Aber dieser Horizont ist eine entscheidende Voraussetzung für „das Wichtigste, ja allein Wesentliche des ganzen Daseyns“, nämlich die „Moralität des Handelns“; denn „eben jener Gedanke, daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der heilloseste Irrthum, entsprungen aus der größten Perversität des Geistes.“ (P XXX).

METAFÍSICA IMANENTE – ÉTICA EMPÍRICA: UMA FILOSOFIA PARA O MUNDO?

Margit Ruffing¹

*Transcrição, a partir do áudio original da conferência, por Luan Correa da Silva
Tradução in locu sequencial da conferência: Jair Barboza*

Já o título da obra principal de Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação*, atesta do que se trata: o ponto de referência é o conceito de “mundo”. Com a ajuda deste conceito deixa-se a sua filosofia posicionar-se historicamente como um sistema tradicional de *metaphysica specialis* cosmológica, apesar dele ter-se desenvolvido após o criticismo kantiano. Ao mesmo tempo, Schopenhauer expõe com esta filosofia do “mundo” uma das primeiras “intuições de mundo” filosóficas do tipo daquelas que meio século depois Wilhelm Dilthey vai descrever. Eu gostaria de tentar, nesta conferência, abordar o conceito metafísico de “mundo”, de Schopenhauer, e a sua filosofia moral empiricamente fundada, e colocar os dois em relação recíproca. A ligação desses dois conceitos, ou seja, o conceito de mundo e de filosofia moral empiricamente fundada, pode ser encontrada na ideia de ser humano.

I. O CONCEITO DE MUNDO

Schopenhauer apoia-se sobre a filosofia transcendental de Kant para definir o centro da sua própria filosofia, ou seja, o conceito de “mundo”, e no apêndice à sua obra principal, *Crítica da filosofia kantiana*, encontramos:

¹ Margit Ruffing é professora da Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, Alemanha.

Ele mostrou que as leis que regem com inexorável necessidade na existência, isto é, na experiência em geral, não devem ser usadas na dedução e explanação da EXISTÊNCIA MESMA, portanto a sua validade é apenas relativa, vale dizer, só começa depois que a existência, o mundo da experiência em geral já está posto e presente; que, em consequência, tais leis não podem ser nosso fio condutor quando passamos à explanação da existência do mundo e de nós mesmos. (W I; Zücher p. 517).

As leis da existência da experiência dizem respeito à ligação das aparências: “tempo, espaço, causa e efeito” são concebidos por Schopenhauer “sob a expressão ‘princípio de razão’”. Kant mostrou que “aquelas leis, e por consequência o mundo mesmo, são condicionadas pelo modo de conhecimento”. As leis do fundamento e do que é fundamentado não podem fornecer um “fio condutor” para a explicação da “existência do mundo e de nós mesmos”.

Leis que ligam a causalmente à totalidade das aparências, àquilo que denotamos com o conceito “mundo”, não permitem, portanto, que expliquemos ou fundamentemos a existência do mundo, o seu princípio e o seu fim: as ciências da natureza que recorrem a essa tentativa esbarram nos seus próprios limites. A solução do “enigma do mundo”, como Schopenhauer se expressa, reside antes no “domínio da metafísica” (cf. W II, Deußen 199). Especificamente interessante é a exigência de Schopenhauer de que o caminho da metafísica tem de conduzir às ciências da natureza – não imediatamente à solução do enigma, mas a uma intelecção negativa no problema:

Todavia, deve-se observar que o conhecimento mais completo possível da natureza é a apresentação corrigida do problema da metafísica: ninguém, por conseguinte, deve aventurar-se na metafísica sem antes ter previamente adquirido um conhecimento de todos os ramos das ciências da natureza, mesmo que seja um conhecimento apenas geral, porém fundamentado, claro e coerente. Pois o problema tem de preceder a solução. (W II, cap. 17; Zürcher WII. 1, 209).

Não se trata do caráter formal da legalidade, na qual se apoia a ciência para fins de uma “cientificização” e assim do domínio das ciências da natureza esse caráter de legalidade é transferido para a metafísica, como é o caso de Kant. Pense-se no projeto de uma metafísica crítica tal como ela é exposta nos *Prolegômenos*. Kant fala ali da natureza como o “continente de todos os objetos da experiência” (cf. *Prol.* § 16). A “essência do mundo” não se deixa, segundo Schopenhauer, encontrar no *conceito* do todo das aparências, mas no todo do mundo da experiência, que nós podemos perceber apenas ordenado de modo espaço-temporal. Seguindo Kant, Schopenhauer permanece apegado ao fato de que nós não podemos conhecer de modo geral o mundo de uma maneira não-espacial ou atemporal; mas, para ele, o mundo permanece estruturado sempre causalmente: causalidade não é nenhum conceito do entendimento, para Schopenhauer, no sentido da categoria kantiana, mas descreve uma conclusão inconsciente do entendimento, com sensação e intuição entendidas como uma conexão de causa e efeito.

Se a legalidade (formal) da natureza não é explicável meta-fisicamente, o são, entretanto, as forças que fazem efeito na natu-

reza como seu “conteúdo” e que determinam o todo do mundo da experiência. As percepções isoladas ligadas causalmente não remetem a intuições e objetos da experiência independentes, ou que precedam essa experiência, isto é, não fornecem o início e a essência de sua existência, mas o mundo da representação em sua totalidade leva para fora de si de uma maneira negativa: nele há apenas relações entre aparências; a causalidade como lei dessas relações, e que condiciona a estas, é uma necessidade de pensamento sem relevância ontológica. As ciências da natureza investigam a totalidade dessas aparências ordenadas causalmente e de maneira sistemática; quanto melhor é a explicação das ciências da natureza mais completa e concordante é a ordenação sistemática delas – todavia uma compreensão da essência não pode ser fornecida nem pela melhor das explicações de uma dessas ciências. Lembremo-nos da passagem do primeiro para o segundo livro de *O mundo como vontade e como representação*: as ciências da natureza chegam ao seu limite, permanecem limitadas ao “por que”, o enigma do mundo permanece irresolvido.

Portanto, a partir dessa situação especial do conhecimento atesta-se, pelo modo da negação e da irrelacionalidade, uma nova necessidade do pensamento, a da consideração metafísica. Exatamente *porque* as ciências da natureza, através da análise dos fenômenos naturais, não podem fornecer nenhuma resposta à pergunta pelo “que” do mundo – e isso depois de tê-lo tentado! –, porque as leis das forças naturais nada mais explicam do que o seu fazer-efeito, essa questão é acolhida pela metafísica: cuja tarefa é a *compreensão* do mundo da experiência, caracterizado pela imediatidade da aplicação e liberdade de conexões causais.

II. CONHECIMENTO METAFÍSICO DO MUNDO E AÇÃO MORAL NO MUNDO

Se o conhecimento completo da conexão causal fosse o pressuposto para a compreensão da significação do mundo, nós jamais poderíamos alcançar essa significação e muito menos estaríamos em condição de encontrar decisões morais ou agir moralmente, pois a pressuposição para isso é, novamente, a compreensão da significação. Schopenhauer escreve:

Mas então a mirada do investigador tem de voltar-se para dentro de si: pois os acontecimentos intelectuais e éticos são mais importantes que os acontecimentos físicos, na mesma medida em que, por exemplo, o magnetismo animal é uma aparência incomparavelmente mais importante que a mineral. Os últimos mistérios fundamentais são carregados pelo ser humano em seu interior, e isto lhe é imediatamente acessível; por conseguinte, apenas em seu interior é que o ser humano pode ter a esperança de encontrar a chave do enigma do mundo e assim apreender num só fio condutor a essência de todas as coisas. O domínio próprio da metafísica reside, portanto, naquilo que se denominou filosofia do espírito. (Ibid.)

De maneira metafórica Schopenhauer fala aqui de uma “chave do enigma do mundo”, do único acesso para os “últimos mistérios fundamentais [*Grundgeheimnissen*]”: a introspecção. Interessante é aqui o emprego do conceito “fundamento” [*Grund*] – que, do contrário, é reservado por Schopenhauer para o uso em conexão com causalidade no “princípio de razão”. O que aqui é

dito são manifestamente os últimos mistérios, aquilo que subjaz ao fundamento do ser e existente, sem uma relação de fundamento com aquilo que está para além disso. O que o ser humano pode encontrar em seu interior, e em verdade de maneira “imediate”, não é a sua determinidade como indivíduo, correspondente a sua autocompreensão como indivíduo biológico no mundo da percepção, mas a “essência de todas as coisas”, respectivamente, um “fenômeno intelectual e ético”. Esses fenômenos intelectuais e éticos são os que contribuem para a solução do enigma do mundo. Essa apreensão de um “fio condutor” ligado a fenômenos intelectuais e éticos não é uma filosofia, mas sua condição, a (nova) determinação do domínio da metafísica a partir da experiência interna.

Essa certeza não fundamentada e não fundamentável daquilo que é intuído internamente é descrita no segundo livro de *O mundo como vontade e como representação* como uma intelecção “imediate” na identidade entre vontade e corpo *in concreto*, que também se deixa transferir para o conhecimento abstrato: a impregnação abstrata dessa certeza até o alcançamento e comunicabilidade do conteúdo de conhecimento num conceito conduz àquilo que Schopenhauer em sua metafísica da vontade denomina “verdade filosófica”. E como isso se dá, Schopenhauer só pode especificar de maneira negativa; *não* se trata de um conhecimento mediado, dedutível, e que estaria contido naquelas rubricas das verdades do princípio de razão, a saber, lógica, empírica, transcendental e metalógica. A interpretação do conhecimento em torno da identidade entre corpo, vontade e essência do mundo, parte do fato de consciência, isto é, de uma intelecção interna não-conceitual, que conduz a uma nova interpretação da metafísica, na medida em que são desenvolvidas hipóteses empíricas que transcendem a

experiência, porém relacionadas a investigações científicas, e que por estas podem ser confirmadas. Dieter Birnbacher caracteriza este novo caminho de Schopenhauer como uma metafísica indutiva (cf. D. Birnbacher: *Schopenhauer*, Stuttgart 2009, p. 12 ss.).

Não se trata aí de, a partir dessa investigação científica, deduzir uma interpretação metafísica ou filosófico-moral, mas antes de uma intelecção metafísica baseada na experiência, e que, apreendida de maneira filosófico-científica no conceito e no sistema, permite a interpretação do todo do mundo. A conexão entre metafísica e ética atesta-se com uma certa necessidade – eu digo: *certa* necessidade porque tal conexão não é livre de pressupostos, na medida em que depende do conteúdo da intelecção – ou seja, a igualdade essencial de todos os viventes como vontade.

Esta conexão deixa-se descrever da seguinte maneira: através da introspecção amplia-se a consciência do indivíduo, ele conhece o mundo, o princípio dos viventes e a si mesmo como idênticos. Esta intelecção alcançada através de um “pensamento intuitivo originário” é não apenas o fundamento da metafísica, mas ao mesmo tempo também a única base da compaixão como sentimento, na qual exprime-se o saber de uma identidade essencial de todos os viventes. Pode-se descrever a compaixão como o sentimento de ser um só com todos os viventes, ou também como um sofrer-conjunto (simpatia), que se contrapõe ao egoísmo natural. No capítulo 47 dos *Suplementos*, Schopenhauer escreve:

Sobre essa identidade metafísica da vontade, como coisa em si, em meio à pluralidade incontável de suas aparências, baseiam-se três acontecimentos, que se pode trazer sob o conceito comum de SIMPATIA: 1) a COMPAIXÃO, que, como demonstrei, é a base da justiça e da caridade, caritas; 2) o AMOR

SEXUAL, com sua escolha caprichosa, amor, que é a vida da espécie, que faz valer a sua precedência sobre a vida do indivíduo; 3) a MAGIA, à qual pertencem também o magnetismo animal e a cura simpatética. Por conseguinte, pode-se assim definir a SIMPATIA: o entrar em cena da identidade metafísica da vontade, através da pluralidade de suas aparências, com o que se dá a conhecer uma conexão, que é completamente diferente daquela conexão intermediada pelas formas da aparência, que concebemos sob o princípio de razão.(Zürcher, W II, 705).

Embora o amor sexual e a magia possam ser vistos como fenômenos moralmente irrelevantes e para o nosso contexto não desempenhem nenhum papel, todavia a compaixão, como base da justiça e da caridade, compaixão que é o primeiro momento nomeado na definição, mostra tomada por si mesma já a “entrada em cena empírica da identidade metafísica da vontade”. “[...] ser justo, nobre, caridoso, não é nada outro senão a minha metafísica traduzida em ações”, assim diz Schopenhauer no mesmo contexto. Na minha opinião encontramos essa conexão em sua plena significação na ideia de ser humano, vale dizer, naquela objetividade intuitiva “ser humano”, apropriada ao ser volitivo, objetividade não redutível à aparência, todavia interior à representação. Eu explicarei isto na próxima parte.

III. A IDEIA DE SER HUMANO

Filosofia, como Schopenhauer a compreende, é “um todo orgânico”. Também as Ideias têm um lugar sistemático e uma função cognitiva (como tratado no terceiro livro de *O mundo como*

vontade e como representação) completamente distinta das relações causais das ciências da natureza. De fato, um pensamento que não é consciente da sua identidade com a objetividade da vontade, identidade objetivada na consciência de um indivíduo capaz de conhecimento, permanece em relações, isto é, toma a ordenação de causa e efeito, de fundamento e consequência, como o princípio essencial dos acontecimentos do mundo e perde de vista a sua totalidade: esse pensamento divide o mundo em eu e não-eu, em vez de encontrar o si-mesmo.

Para Schopenhauer, o modo de conhecimento estético desempenha um papel decisivo, como eu expus em outro lugar. Pois a contemplação estética é a consciência imediata corpóreo-intuitiva otimizada para um estar-consciente desinteressado, livre de fins, da beleza. Ora, também aqui reside uma intelecção da identidade, a identidade de um objeto isolado com a sua representação ideal. Esse momento integrativo, junto com a veracidade da intuição, torna a “doutrina das ideias” o componente de uma teoria do conhecimento ampliada que vai além não apenas da dissertação, e do primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação*, na medida em que torna compreensível o mundo como um autocohecimento, que se materializa e se realiza, do vivente mesmo e assim conduz à “verdadeira intelecção”; mas, a doutrina das Ideias também é pressuposto para a “sabedoria”, com a qual Schopenhauer quer dizer a elucidação filosófica da “verdadeira” compreensão do si-mesmo do ser humano, baseada em clarividência e que produz “bondade da disposição”. Dessa maneira, o terceiro livro de *O mundo como vontade e como representação* é não apenas a soma, a síntese, do primeiro e do segundo livros, mas também a pressuposição necessária para o quarto livro no qual Schopenhauer pela primeira vez traz a sua filosofia, compreendida como

doutrina de sabedoria, para uma conclusão. O conhecimento estético corresponde, formalmente, muito mais ao conteúdo dessa doutrina de sabedoria do que o conhecimento científico; conhecimento científico este que não pode fornecer o “que” do mundo.

Logo que partimos do CONCEITO e raciocinamos, e por ele somos guiados e procuramos antíteses e contrastes, somos DESONESTOS e não-verdadeiros (coquetes em vez de entusiastas), porque o conceito adquire seu movimento só imediatamente da VONTADE. Porém, completamente sozinhos, quando sempre partimos da INTUIÇÃO, somos no todo verdadeiros e honestos e assim imortais: pois só então somos o puro sujeito do conhecimento destituído de vontade (HN III, 112 [Foliant I, Nr. 79]).

Os atributos “honesto” e “desonesto” possuem, sem dúvida alguma, conteúdo moral, não se trata apenas do logicamente formal “verdadeiro” e “não-verdadeiro”. Um ser humano definível por sua faculdade de razão não é *completamente* ser humano, inclusive em termos especificamente cognitivos: o que tem por consequência que é “desonesto e não-verdadeiro”, porque justamente uma parte é tomada pelo todo – pelo menos uma “parte” da força de conhecimento, que é a razão, ou seja, que produz “representações de representações”, e nesta função parece ser a potenciação da vontade metafísica objetivando-se como representação. Que Schopenhauer nesta passagem fundamenta a desonestidade do “raciocinar” em que o conceito adquire “seu movimento imediatamente da vontade”, isto só é plenamente compreensível se aqui se tiver em mente a vontade individual, não a vontade metafísica: o querer individual necessita de um ob-

jeto, e é percebido apenas como “querer algo”, isto é, interessado, afetado, ligado a fins etc., logo, orientado: e é justamente isso o que limita o “conhecimento puro” e o distancia da essência. Sem a consciência dessa limitação, ou até mesmo negando-a, torna a razão, e aquele que se identifica com ela, “desonesta e não-verdadeira”. Sob “honesto” deve-se compreender “autêntico”, “genuíno”; e sob “verdadeiro” deve-se compreender “verídico”, “certo”: todos atributos da intuição, isto é, da sua significação ampliada, através do terceiro livro de *O mundo como vontade e como representação*, a potencial visão das Ideias.

A ideia de ser humano é o querer-conhecer, que em última instância também significa “simpatia”, como Schopenhauer a define. O que é expresso aqui não é a ideia do gênero humano, mas a ideia do indivíduo humano, cuja consciência não conduz a um “raciocinar” abstrato, mas, como consciência contemplativa, conduz à honestidade e à verdade.

Schopenhauer mesmo não considerou a doutrina das Ideias e a teoria do conhecimento das Ideias como o ponto final e a meta de sua filosofia, embora essa doutrina das Ideias, através da sua posição na estética do terceiro livro, tenha uma posição central no seu sistema. Mas, ao mesmo tempo, ela é aí relativizada, pois após o terceiro livro segue-se o quarto, e só este fornece a quintessência filosófica, com a doutrina da negação da vontade, ou seja, possibilita a redenção duradoura do sofrimento e do mundo. Se cada indivíduo, em sua Ideia, como que carrega em si mesmo a humanidade inteira, então está a sua disposição um quase inesgotável potencial de conhecimento no domínio da sua temporalmente limitada existência. Schopenhauer fala de um “tipo de onipresença”, da “capacidade de conhecer ausente, o distante, o futuro” (W II, 705). O ser humano é o único ser no mundo que

pode dar-se livremente a tarefa do autoconhecimento da essência, fazer isto é, na minha concepção, a consequência adequada da filosofia de Schopenhauer, que não precisa de uma continuação ou um ultrapassamento através do conselho para uma condução de vida ascética. Schopenhauer mesmo, com a doutrina da negação da vontade, parece ter extraído uma outra doutrina que parece remeter ao fato de o filósofo renunciar ao ponto de vista do conhecimento para assumir o das criaturas sofredoras. Isto, entretanto, pressupõe que também para a vontade há um outro “ponto de vista”, ou melhor dizendo, uma direção, talvez um fim com o qual pode identificar-se ou contrapor-se, de acordo com o fato de alguém ser produto de “fábrica da natureza”, ou “santo”. A supressão consciente da vontade não é uma condição de seu autoconhecimento, nem garante uma elevação da qualidade de conhecimento; muito menos a renúncia de prazer ou a redução da satisfação das necessidades garante a ausência de sofrimento.

Decisiva é a seguinte passagem: “o mundo é o autoconhecimento da vontade”: que, sem a interpretação da passagem no fim da seção 1, “por um lado o mundo é absolutamente representação, por outro é absolutamente vontade”, não é compreensível. O enigma do mundo está, portanto, resolvido. O mundo é o acontecimento do devir consciente da vontade que em si mesma é cega.

CONCLUSÃO

A exigência de conteúdo desta filosofia, vale dizer, apreender nossa existência no mundo mesmo – através da leitura do “livro do mundo” – corresponde metodicamente a um procedimento empírico: todo fundamentar e explicar está limitado à realidade da experiência e à determinidade espacial e temporal chamada “mundo como representação”, ou seja, exteriormente a essa ex-

periência não há nenhum fundamento, nenhuma causa cognoscível. Para Schopenhauer esses limites da realidade da experiência valem também para o conhecimento metafísico da vontade como essência do mundo; todavia este conhecimento metafísico parte de uma certeza interior que é baseada empiricamente, embora *toto genere* diferente do conhecimento por representação: neste sentido, na medida em que a essência do mundo deixa-se compreender a partir do nosso ser-vivo, essa consideração filosófica atesta uma metafísica imanente – e indutiva – na medida em que a essência do mundo pode ser compreendida, mas não explicada por fundamentos. Trata-se de uma interpretação filosófica do mundo ou intuição de mundo.

O objetivo de Schopenhauer de decifrar o enigma da vida de maneira irrefutável é o único impulso da sua filosofia, não a exigência de influenciar os acontecimentos do mundo. Como algo que apenas pode-se conhecer, mas não se pode intencionalmente mudar de fato o mundo não pode ser o objeto da ação moral – nós não estamos na condição de fazer o mundo melhor. Contra a natureza propriamente dita de todo vivente sem consciência da identidade essencial e de sua interpretação metafísica pode-se, entretanto, mostrar empiricamente que o bom pode ser desejado como clara expressão consciente de autocompreensão humana, e justamente isto é o que constitui a ideia de ser humano.

IMMANENTE METAPHYSIK, EMPIRISCHE ETHIK: EINE PHILOSOPHIE FÜR DIE WELT?

Margit Ruffing¹

Schon der Titel des Hauptwerks „Die Welt als Wille und Vorstellung“ gibt an, worum es Schopenhauer geht: Bezugspunkt ist der Begriff „Welt“. Mithilfe dieses Begriffes lässt sich seine Philosophie historisch als traditionelles System einer kosmologischen *metaphysica specialis* positionieren, mit der Besonderheit, nach oder trotz dem kantischen Kritizismus entwickelt worden zu sein. Zugleich stellt diese „Welt“-Philosophie eine der ersten modernen philosophischen ‘Weltanschauungen’ von der Art dar, wie sie Wilhelm Dilthey ein halbes Jahrhundert später beschreibt. Schopenhauers Nachdenken über das Wesen der Welt hat also durchaus etwas Anachronistisches, erhält aber vielleicht gerade dadurch seine Aktualität.

Ich möchte im folgenden Vortrag versuchen, dem metaphysischen Weltbegriff und der empirisch fundierten Moralphilosophie Schopenhauers nachzugehen und sie in Beziehung zueinander zu setzen; die Verbindung von beidem kann in der Idee des Menschen gefunden werden. Sie ist das, worin sich ein an sich blinder und nur für und in uns erkennender Wille ausdrückt.

I DER WELTBEGRIFF

Schopenhauer stützt sich zunächst auf Kants Transzendentalphilosophie, um das Zentrum seiner eigenen, die „Welt“, zu definieren. Im Anhang zur WWV, der „Kritik der kantischen Philosophie“, heißt es:

¹ Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, Deutschland.

Er [Kant] zeigte, daß die Gesetze, welche im Daseyn, d.h. in der Erfahrung überhaupt, mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit herrschen, nicht anzuwenden sind, um das Daseyn selbst abzuleiten und zu erklären, daß also die Gültigkeit derselben doch nur eine relative ist, d.h. erst anhebt, nachdem das Daseyn, die Erfahrungswelt überhaupt, schon gesetzt und vorhanden ist; daß folglich diese Gesetze nicht unser Leitfaden seyn können, wann wir an die Erklärung des Daseyns der Welt und unserer selbst gehen. (W I, 2; Zürcher S. 517).

Die Gesetze des Erfahrungsdaseins betreffen die Verknüpfung von Erscheinungen, „Zeit und Raum sowohl als Kausalität und Schlußfolge“, und werden von Schopenhauer „unter den Ausdruck des Satzes vom Grunde“ zusammengefasst (ibid.); Kant habe „jene Gesetze, und folglich die Welt selbst, als durch die Erkenntnißweise des Subjekts bedingt“ gezeigt. Einen „Leitfaden“ für die Erklärung des „Daseyns der Welt und unserer selbst“ geben die Gesetze des Grundes und des Begründens demnach nicht ab.

Gesetze, die die Totalität der Erscheinungen kausal zu dem verknüpfen, was wir mit „Welt“ bezeichnen, erlauben es also nicht, diese selbst, ihr Dasein, ihren Anfang und ihr Ende zu erklären oder zu begründen: die auf sie rekurrierenden Naturwissenschaften geraten an ihre Grenzen. Die Lösung des „Räthsel[s] der Welt“, wie Schopenhauer sich ausdrückt, liegt vielmehr im „Gebiet der Metaphysik“ (vgl. W II, Deußen 199). Spezifisch und interessant ist Schopenhauers Forderung, dass der Weg zur Metaphysik über die Naturwissenschaften führen müsse – nicht zur unmittelbaren Lösung des Rätsels, sondern zur negativen Einsicht in das Problem:

Jedoch sei auch andererseits bemerkt, daß die möglichst vollständige Naturerkenntniß die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphysik ist: daher soll Keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Lösung vorhergehen. (WII, Kap. 17; Zürcher WII.1, 209).

Dabei geht es nicht um den formalen Charakter der Gesetzlichkeit, der, Wissenschaft verbürgend, sich zum Zweck der „Verwissenschaftlichung“ aus dem Gebiet der Naturwissenschaft auf das der Metaphysik übertragen lassen soll, wie bei Kant. Man denke an dessen Projekt einer kritischen Metaphysik, wie es in den Prolegomena dargelegt ist. Kant spricht in diesem Zusammenhang von der Natur als dem „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ (vgl. Prol § 16). Das „Wesen der Welt“ lässt sich nach Schopenhauer jedoch nicht im *Begriff* des Ganzen der Erscheinungen finden, sondern im Ganzen der Erfahrungswelt, die wir nur als raum-zeitlich geordnete wahrnehmen können. Darin Kant folgend bleibt Schopenhauer zwar dabei, dass wir eine nicht-räumlich oder unzeitliche Welt ‘objektiv’ überhaupt nicht erkennen können; aber darüber hinausgehend ist für ihn die Welt immer schon auch kausal strukturiert: Kausalität ist dabei kein Verstandesbegriff im Sinne der kantischen Kategorie, sondern beschreibt den unbewussten Schluss des Verstandes, mit dem Empfindung und Anschauung als Ursache-Wirkungs-Zusammenhang verstanden werden.

Wenn auch die (formale) Gesetzmäßigkeit der Natur metaphysisch nicht erklärbar ist, so aber doch die in der Natur wirkenden Kräfte als deren „Inhalte“, die das Ganze der Erfahrungswelt bestimmen. Doch nicht die einzelnen Wahrnehmungen von als kausal verknüpften Anschauungen von Objekten in der Natur weisen etwas von der Erfahrung Unabhängiges oder ihr Vorgängiges auf, das Ursprung und Wesen ihres Daseins angibt, sondern die Welt der Vorstellung in ihrer Totalität führt über sich selbst hinaus, auf negative Weise: In ihr gibt es nur Relationen zwischen Phänomenen; die Kausalität als Gesetz dieser Beziehungen bedingt diese, ist lediglich eine Denknöwendigkeit ohne ontologische Relevanz. Die Naturwissenschaften untersuchen die Gesamtheit dieser kausal geordneten Phänomene systematisch; je besser deren naturwissenschaftliche Erklärung, desto vollständiger und stimmiger die systematische Einordnung – ein Wesensverständnis jedoch kann die beste naturwissenschaftliche Erklärung nicht leisten, wir erinnern uns an den Übergang vom ersten zum zweiten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“: Die Naturwissenschaften kommen an ihre Grenze, sie sind beschränkt auf das „Warum“; das Welträtsel bleibt ungelöst.

Aus dieser besonderen Situation des Erkennens ergibt sich also auf die Weise der Negation und Irrelationalität eine neue Denknöwendigkeit, die der metaphysischen Betrachtung. Gerade *weil* die Naturwissenschaften durch die Analyse der Naturphänomene keine Antwort auf die Frage nach dem Was der Welt geben können – und erst, nachdem dies versucht wurde! –, *weil* die Gesetze der Naturkräfte nichts als deren Wirken als geregelt erklären, richtet sich die Frage „Was ist die Welt?“ an die Metaphysik: Denn ihre Aufgabe ist das *Verstehen* der Erfahrungswelt, gekennzeichnet von der Unmittelbarkeit des Vollzugs und der Freiheit von kausalen Zusammenhängen.

II. METAPHYSISCHE ERKENNTNIS DER WELT UND MORALISCHES HANDELN IN IHR

Wäre die vollständige Kenntnis der Kausalitätszusammenhänge die Voraussetzung für das Verstehen der Bedeutung von Welt, könnten wir dieses niemals erreichen. Und noch viel weniger wären wir in der Lage, moralische Entscheidungen zu treffen oder gar moralisch zu handeln, denn Voraussetzung dafür ist wiederum das Verstehen der Bedeutung. Schopenhauer schreibt weiter:

Dann aber muß der Blick des Forschers sich nach innen wenden: denn die intellektuellen und ethischen Phänomene sind wichtiger, als die physischen, in demselben Maße, wie z.B. der animalische Magnetismus eine ungleich wichtigere Erscheinung, als der mineralische ist. Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Räthsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an Einem Faden zu erfassen hoffen darf. Das eigenste Gebiet der Metaphysik liegt also allerdings in Dem, was man Geistesphilosophie genannt hat. (Ibid.)

Auf metaphorische Weise spricht Schopenhauer hier vom „Schlüssel zum Räthsel der Welt“, vom einzigen Zugang zu den „letzten Grundgeheimnissen“: der Introspektion. Interessant ist hier die Verwendung des Begriffes „Grund“ – ansonsten bei Schopenhauer reserviert für den Gebrauch im Zusammenhang mit Kausalität und dem „Satz vom Grunde“. Gemeint sind hier offensichtlich die tiefsten Geheimnisse, das, was am Grund des

Seins oder dem Seienden zugrunde liegt, ohne in einem Begründungsverhältnis zu dem darüber liegenden zu stehen.

Was der Mensch also in seinem Innern finden kann, und zwar auf „unmittelbarste“ Weise, ist nicht etwa beschränkt auf seine Determiniertheit als Individuum, seinem Selbstverständnis als biologisches Einzelwesen in der Wahrnehmungswelt entsprechend, sondern es ist das „Wesen aller Dinge“; bei der Untersuchung des „Inneren“, des Bewusstseins, stößt der Naturforscher auf „intellektuelle und ethische Phänomene“. Sie sind es, die zur Lösung des Welträtsels beitragen. Das Erfassen des „einen Fadens“, der intellektuelle und ethische Phänomene zusammenbindet, ist zwar noch keine Philosophie, aber ihre Bedingung, die (Neu-)Bestimmung des Gebietes der Metaphysik im Ausgang von der inneren Erfahrung; aus der ‘naturwissenschaftlichen’ Untersuchung von Erkenntnis- und Moralitätsfähigkeit als Bewusstseinsphänomenen werden Metaphysik und Philosophie.

Diese unbegründete und nicht begründbare Gewissheit des innerlich Geschauten wird im 2. Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* als „unmittelbare“ Einsicht in die Identität von Wille und Leib *in concreto* beschrieben, die sich auch in die abstrakte Erkenntnis übertragen lässt: Das abstrakte Durchdringen dieser Gewissheit bis zur Erhaltung und Mittelbarkeit des Erkenntnisinhaltes im Begriff führt zu dem, was Schopenhauer „philosophische Wahrheit *kat'exochen*“ nennt, ausgeführt in der Willensmetaphysik. Wie es dazu kommt, kann Schopenhauer nur negativ angeben; es handelt sich *nicht* um eine mittelbare, abgeleitete Erkenntnis; *keine* der bisher aufgezeigten Rubriken der logischen, empirischen, transzendentalen und metalogischen Wahrheit ist hierfür noch passend.

Die Auslegung des Wissens um die Identität von Leib, Wille und Weltwesen geht von der Bewusstseinstatsache einer

inneren, zunächst begriffslosen Einsicht aus; sie führt zu einem neuen metaphysischen Ansatz, indem auf empirischen Grundlagen Hypothesen entwickelt werden, die die Erfahrung transzendieren, aber auf naturwissenschaftliche Forschungen bezogen und durch sie bestätigt werden können. Dieter Birnbacher kennzeichnet diesen neuen Weg Schopenhauers als „induktive Metaphysik“ (vgl. D. Birnbacher: Schopenhauer, Stuttgart 2009, S. 12ff.). Es handelt sich also nicht darum, dass von der naturwissenschaftlichen Forschung eine metaphysische oder moralphilosophische Deutung der Welt abgeleitet werden soll, sondern um eine erfahrungsbasierte metaphysische Einsicht, die wissenschaftlich-philosophisch in Begriffe und ein System gefasst und ausgelegt wird, und so zu einem widerspruchsfreien Verstehen des Weltganzen führt.

Der Zusammenhang von Metaphysik und Ethik ergibt sich mit einer gewissen Notwendigkeit – ich sage relativierend: *gewissen* Notwendigkeit, weil sie insofern nicht voraussetzungsfrei ist, als sie vom Inhalt der Einsicht – d.h. der Erkenntnis der Wesensgleichheit alles Lebendigen als Wille – abhängt. Dieser Zusammenhang lässt sich folgendermaßen beschreiben: Durch die Introspektion erweitert sich das Bewusstsein des Individuums – es weiß die Welt, das Prinzip des Lebendigen und sich selbst als identisch. Diese durch ‚intuitives Urdenken‘ erlangte Einsicht ist nun nicht nur Grundlage der Metaphysik, sondern zugleich auch die einzig tragfähige Basis des Mitleids als Gefühl, in dem sich das Wissen um die Wesensidentität alles Lebendigen äußert. Man kann es als gefühltes Einssein mit allem Lebendigen beschreiben, oder auch als ein Zusammen-Leiden (*sympathein*), das dem natürlichen Egoismus, somit der falsch, da nicht als erscheinungshaft, verstandenen Individualität entgegensteht. Im Kap. 47 der Ergänzungen zur WWV schreibt Schopenhauer:

Auf dieser metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der Sympathie bringen kann: 1) das Mitleid, welches, wie ich dargethan habe, die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe, caritas, ist; 2) die Geschlechtsliebe mit eigensinniger Auswahl, amor, welche das Leben der Gattung ist, das seinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3) die Magie, zu welcher auch der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren gehören. Demnach ist Sympathie zu definiren: das empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens, durch die physische Vielheit seiner Erscheinungen hindurch, wodurch sich ein Zusammenhang kund giebt, der gänzlich verschieden ist von dem durch die Formen der Erscheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen. (Zürcher, W II, 705)

Wenn auch die Geschlechtsliebe und die Magie als moralisch irrelevante Phänomene angesehen werden müssen und für unseren Zusammenhang keine Rolle spielen, so ist doch das Mitleid als Basis für Gerechtigkeit und Menschenliebe das erstgenannte von drei Momenten in der Definition, von denen jedes auch für sich alleine genommen schon das „empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens“ anzeigt. „[...] gerecht, edel, menschenfreundlich seyn, [ist] nichts Anderes, als meine Metaphysik in Handlungen übersetzen“, so Schopenhauer im gleichen Kontext (W II, 704). Meines Erachtens

finden wir diesen Zusammenhang in der vollen Bedeutung in der Idee des Menschen, das heißt in der dem Willenswesen angemessenen, nicht erscheinungshaften, aber innerhalb der Vorstellung anschaulichen Objektität „Mensch“. Ich erläutere das im nächsten Teil.

III. DIE IDEE DES MENSCHEN

Philosophie, wie Schopenhauer sie versteht, ist per se systematisch, „ein organisches Ganzes“. Auch die Ideen haben einen systematischen Ort und eine Erkenntnisfunktion, die (davon handelt das dritte Buch) von der naturwissenschaftlichen an Kausalbeziehungen orientierten Erkenntnis völlig verschieden ist. Ein Denken nämlich, das sich seiner Identität mit der Objektität des Willens, objektiviert im Bewusstsein des erkenntnisfähigen Individuums, nicht bewusst ist, verharrt in Relationen, d.h. es hält die Ordnung von Ursache und Wirkung, Grund und Folge für das wesentliche Prinzip des Weltgeschehens und verliert die Ganzheit aus dem Blick: es unterteilt die Welt sozusagen in Ich und Nicht-Ich, statt zum Selbst zu finden.

Für Schopenhauer spielt die ästhetische Erkenntnisweise eine entscheidende Rolle, wie ich an anderer Stelle schon dargestellt habe. Denn in der ästhetischen Kontemplation ist das unmittelbare Leib- und Anschauungsbewusstsein zu einem interesselosen, zweckfreien Bewusst-Sein von Schönheit optimiert. Auch hierin liegt die Identitätseinsicht, die Identität eines einzelnen Objekts mit seiner Idealvorstellung, und somit einen ‘noch’ nicht mit sich entzweiten Willen betreffend. Diese begriffslose Einsicht kann von der nachträglichen philosophischen Reflexion aufgegriffen und in sie aufgenommen werden.

Ihr integratives Moment zusammen mit der Wahrhaftigkeit des Anschauens macht die „Ideenlehre“ zum Bestandteil einer umfassenden Erkenntnistheorie, die nicht nur über die der Dissertation und des ersten Buches der WWV hinausgeht, indem sie die Welt als sich materialisierende und realisierende Selbsterkenntnis des Lebendigen selbst, bzw. des lebendigen Selbst, verstehbar macht und zur „eigentlichen Einsicht“ führt. Sie ist zugleich auch Voraussetzung für „Weisheit“, womit Schopenhauer die philosophische Erläuterung des „wahren“ Selbst-Verständnisses des Menschen meint, das auf Besonnenheit beruht und „Güte der Gesinnung“ hervorbringt. So ist das dritte Buch nicht nur die ‚Summe‘, die Synthese, des ersten und des zweiten, sondern auch notwendige Voraussetzung des vierten Buches, in dem Schopenhauer seine Philosophie, verstanden als Weisheitslehre, erst zum Abschluss bringt. Die ästhetische Erkenntnis entspricht formal dem Inhalt dieser Weisheitslehre viel mehr als die naturwissenschaftliche Erkenntnis, die eben das „Was der Welt“ nicht angeben kann:

[110] Sobald man vom B e g r i f f ausgeht und räsonniert, und von ihm geleitet etwa Antithesen und Kontraste sucht, ist man u n r e d l i c h und unwahr (kokett statt begeistert), weil der Begriff seine Bewegung allein unmittelbar vom W i l l e n erhält. Aber ganz allein, wenn man stets von der A n s c h a u u n g ausgeht, ist man durchgängig wahr und redlich und darum unsterblich: denn nur dann ist man reines, willenloses Subjekt des Erkennens[...]. (HN III, 112 [Foliant I, Nr. 79])

Die Attribute „redlich“ und „unredlich“ haben zweifellos frei moralischen Gehalt, es geht nicht nur um das formallogische

„wahr“ und „unwahr“. Ein sich über seine Rationalität definierender Mensch ist nicht *ganz*, auch in erkenntnisspezifischer Hinsicht nicht, was zur Folge hat, dass er „unredlich und unwahr“ ist, weil nämlich ein Teil für das Ganze ausgegeben wird – zudem noch ein „Teil“ der Erkenntniskraft, der „Vorstellungen von Vorstellungen“ hervorbringt, in dieser Funktion geradezu die Potenzierung des sich als Vorstellung objektivierenden – von sich entfremdeten – metaphysischen Willens zu sein scheint.

Dass Schopenhauer an dieser Stelle die Unredlichkeit des „Räsonnierens“ damit begründet, dass der Begriff „seine Bewegung allein unmittelbar vom Willen erhalte“, ist allerdings nur sinnvoll, wenn hier der individuelle Wille gemeint ist, nicht der metaphysische: Das individuelle Wollen braucht ein Objekt, es wird nur wahrgenommen als ‚etwas wollen‘, d. h. als interessiert, affiziert, zweckgebunden bzw. -gerichtet, und genau das ist es ja, was die „reine Erkenntnis“ einschränkt und vom Wesentlichen abhält. Ohne das Bewusstsein dieser Einschränkung, oder sie gar leugnend, wird die Vernunft und derjenige, der sich mit ihr identifiziert, „unredlich und unwahr“. Unter ‚redlich‘ ist demnach zu verstehen: ‚echt‘, ‚authentisch‘; unter ‚wahr‘: ‚wahrhaftig‘ und ‚gewiss‘; alles Attribute der Anschauung in ihrer umfassenden, d. h. durch das dritte Buch zur potentiellen Ideenschau erweiterten Bedeutung, die vollständige „Durchschauung“ des *principium individuationis* vorbereitend.

Die Philosophie oder Metaphysik, wie Schopenhauer sie versteht, braucht also die Idee, die nicht intentionale, auf Anschauung beruhende Einsicht in das Wesentliche, um dieses eine, konzentrierte Bewusstsein der gesamten Welt als Vorstellung zu reflektieren: dazu gehören das Anschauungsbewusstsein selbst samt seiner Inhalte, aber auch das Zusammenwirken von

metaphysischem Sein-Wollen und egoistischem Leben-Wollen im Bewusstsein des menschlichen Individuums, in Form von Motiven, unmittelbaren Willensaffektionen, und Erkenntnis als Durchschauung derselben. Das alles ist nur möglich dort, wo es menschliches Bewusstsein gibt, das selbst wiederum als Idee geschaut werden kann; das ist der Ort, an dem sich die Verknüpfung der beiden „Welten“, der kausal bestimmten und als Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannten Welt als Vorstellung, und der im individuellen Bewusstsein verankerten, aber nicht in ihr aufgehenden Welt als Wille finden lässt: in der Idee des Menschen.

Die Idee des Menschen ist das Erkennen-Wollen, das in letzter Konsequenz auch Ausdruck von „Sympathie“, wie Schopenhauer sie definiert, bedeutet. Gemeint ist nicht die Idee der Gattung Mensch, sondern die des menschlichen Individuums, dessen Bewusstsein nicht als abstraktes „Räsonniren“, sondern als kontemplative Bewusstheit zu Redlichkeit und Wahrheit führen kann. Allein die hier ansetzende – metaphysische – Reflexion kann erkenntnistheoretische Grundlage des philosophischen Systems sein, und sie ist zugleich Möglichkeitsbedingung der moralischen Entscheidung.

Schopenhauer hat die Ideenlehre und die Theorie der Ideenerkenntnis nicht als Endpunkt und Ziel seiner Philosophie angesehen, wenn sie auch schon allein durch die Position der Ästhetik, als drittes der vier Bücher, eine zentrale Stellung im System einnimmt. Dadurch wird sie aber zugleich relativiert, denn auf das dritte folgt das vierte Buch, und erst dieses bietet die philosophische Quintessenz mit der Lehre der Willensverneinung, die dauerhafte Erlösung vom Leiden an der und in der Welt ermöglichen soll. Wenn aber jedes Individuum in seiner Idee gewissermaßen

die gesamte Menschheit in sich trägt, steht ihm ein quasi – im Rahmen seiner zeitlich beschränkten Existenz – unerschöpfliches Erkenntnispotential zur Verfügung; Schopenhauer spricht von der „Fähigkeit, das Abwesende, das Entfernte, ja, das Zukünftige zu erkennen“, einer „Art von Allgegenwart“ (W II, 705) – eine positive Beschreibung von Atemporalität, dem von Zeitlichkeit Nicht-Betroffen-Sein.

Der Mensch ist das einzige Wesen in der Welt, das sich sich ‚freiwillig‘ Selbst-Erkenntnis im Sinne von Wesenserkenntnis (Selbsterkenntnis des Wesens) zur Aufgabe machen kann. Das zu tun, ist m. E. die adäquate Konsequenz aus Schopenhauers Philosophie, die keiner Weiterführung oder Überwindung durch den Vorschlag der asketischen Lebensführung o. ä. bedarf. Schopenhauer selbst hat mit der Lehre von der Willensverneinung eine andere Konsequenz [Askese] gezogen, die darauf zurückzuführen zu sein scheint, dass der Philosoph den Standpunkt der Erkenntnis aufgegeben hat, um den der leidenden Kreatur einzunehmen. Das setzt jedoch voraus, dass auch dem Willen selbst ein „Standpunkt“, oder besser: eine Richtung, möglicherweise sogar ein Ziel, „unterstellt“ wird, mit dem man sich identifizieren oder dem man sich entgegenstellen kann (je nachdem, wäre man nach Schopenhauer der „Fabrikwaare der Natur“ zuzurechnen oder den „Heiligen“).

Ist der Wille aber tatsächlich nichts anderes als Wille zum Dasein, Wille zum Leben, metaphysisches Seinwollen, ist jede seiner Äußerungen gleichwertig, und muss von seinen erkenntnisfähigen Objektivationen als das, was sie zu sein scheint, aufgefasst werden, ohne jegliche Wertung der Bedeutung für die konkrete Existenz des erkennenden Individuums. Die Notwendigkeit der Verneinung des Willens besteht nach Schopenhauer deshalb, weil

ihm zufolge erst die möglichst andauernde Situation der Affekt-freiheit einen Erkenntniszuwachs bis zur vollständigen Wesens-erkenntnis ermöglichen kann. Die Empfindung von Lust und Unlust sind vom übergeordneten Standpunkt der Erkenntnis her gleich anzusehen, einem Standpunkt, der frei ist von Motiven zur Bejahung oder Verneinung von Willensimpulsen, d. h. „frei“ im Sinne von „nicht affektbestimmt“.

Die bewusste Unterdrückung der ‘erkenntnisfremden’ Äußerungen des Willens sind aber weder eine Bedingung seiner Selbsterkenntnis noch garantieren sie eine Steigerung der Erkenntnisqualität; ebenso wenig wie das Versagen von Genuss oder die Reduktion der Bedürfnisbefriedigung aufs Überlebens-notwendige die Abwesenheit des Leidens garantiert.

Entscheidend ist vielmehr die Aussage „[...] die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ (W I, § 71, Deußen 486), die ohne die Auslegung der Aussage am Ende des §1, dass die Welt „einerseits durch und durch Vorstellung, [...] andererseits durch und durch Wille“ ist unverständlich wäre. Das „Rätsel der Welt“ ist also aufgelöst: Die Welt ist das Geschehen von Bewusstwerdung des an sich ‘blinden’ Willens zum Leben.

ZUSAMMENFASSUNG

Dem inhaltlichen Anspruch dieses Philosophierens, unser Dasein in der Welt selbst zu erfassen – durch die Lektüre des „Buches der Welt“ –, entspricht methodisch ein empirisches Vorgehen: Alles Begründen und Erklären wird auf die Erfahrungswirklichkeit und deren räumliche und zeitliche Bestimmtheit, „Welt als Vorstellung“ genannt, beschränkt, darüber hinaus bzw. außerhalb derselben gilt kein Grund, ist keine Ursache erkennbar. Folgerichtig gelten nach Schopenhauer die Grenzen der Er-

fahrungswirklichkeit auch für die metaphysische Erkenntnis des Willens als Wesen der Welt; dennoch geht diese von einer inneren Gewissheit aus, die erfahrungsbasiert ist, wenn auch *toto genere* von der Vorstellungserkenntnis verschieden: Insofern sich das Weltwesen an und aus unserem bewussten Lebendig-Sein verstehen lässt, ergibt dessen philosophische Betrachtung eine immanente – und induktive – Metaphysik; insofern es sich verstehen, aber nicht begründend erklären lässt, handelt es sich um eine philosophische Auslegung der Welt oder Weltanschauung. [Übersetzt mit *intuição de mundo*; ist „Weltanschauung“ kein phil. Terminus? Im Engl. und Frz. wird der deutsche Begriff verwendet, als Fremdwort...].

Schopenhauers Ziel, das Rätsel des Lebens unwiderlegbar zu lösen, ist der eigentliche Antrieb seines Philosophierens, nicht etwa der Anspruch, das Weltgeschehen zu beeinflussen. Als etwas, das man nur erkennen, aber nicht gezielt und absichtlich ändern kann, kann die Welt nicht als solche Objekt des moralischen Handelns sein – wir sind nicht dazu in der Lage, sie zu einer besseren zu machen. Wider die eigentliche Natur alles Lebendigen, das ohne Bewusstsein der Wesensidentität und dessen metaphysischer Auslegung auskommen muss, lässt sich dennoch empirisch zeigen, dass das Gute gewollt werden kann, als Ausdruck bewussten, besonnenen menschlichen Selbstverständnisses. Und gerade das ist es, was die Idee des Menschen ausmacht.

A SUPOSIÇÃO DE SCHOPENHAUER DE UMA NECESSÁRIA RELAÇÃO ÉTICA DO HOMEM COM O MUNDO

Brigitte Scheer ¹

Tradução: Daniel F. Carvalho

Eu gostaria de iniciar com uma citação central de Schopenhauer, a qual eu acredito que seja adequada ao tema geral do nosso colóquio, e por meio dela fornecer um objetivo e uma divisão à minha conferência. Schopenhauer sentia profunda indignação e desprezo por aquelas pessoas que não sentem qualquer relação ética com o mundo ou que conscientemente a negam. No segundo volume dos *Parega*, o Schopenhauer tardio expressa essa indignação com termos de desaprovação incomumente fortes. Ele afirma:

Que o mundo tenha apenas um mero significado físico, sem um significado moral, é o maior, mais pernicioso e fundamental erro, a verdadeira *perversidade* do modo de pensar [*Perversität der Gesinnung*], e talvez seja isso, no fundo, o que a fé personificou como o anticristo, (P II, 214)².

1 Brigitte Scheer é professora da Goethe-Universität, Frankfurt a.M., Alemanha.

2 „Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der größte, der verderblichste, der fundamentale Irrthum, die eigentliche *Perversität* der Gesinnung, und ist wohl im Grunde Das, was der Glaube als den Antichrist personificirt hat.“ (P II, 214) A passagem correspondente encontra-se no capítulo 8 do segundo volume de *Parega und Paralipomena*, intitulado *Sobre a ética*, na página 238 da edição das obras completas de Schopenhauer, volume V. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Editada e comentada por Wolfgang Frhr. von Lohneysen. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft. Erste Auflage, 1986. 5 vols. [NT].

A seguir eu gostaria de interpretar essa citação tendo em vista seus conceitos centrais e suas implicações e com isso estabelecer a razão para esta severa crítica schopenhaueriana.

A seguir eu gostaria de interpretar essa citação tendo em vista seus conceitos centrais e suas implicações e, então, estabelecer a razão dessa crítica mordaz de Schopenhauer.

Schopenhauer é um daqueles filósofos que atribui à totalidade do mundo um significado moral, precisamente na medida em que declara como sua essência [*Wesen*], ou em si [*Ansich*], a Vontade [*Willen*], na qualidade de uma dinâmica de esforço e estímulos cegos. Com isso, é mais ou menos admitida uma base moral geral do processo do mundo, a qual Schopenhauer considera filosoficamente necessária. Em sua obra *Sobre a Vontade na natureza* ele esclarece: “Somente a Metafísica é real e imediatamente o sustentáculo da Ética, a qual já é mesmo originalmente Ética, construída a partir do material da Ética, da Vontade” (Lö. Bd. III, 473)³. Um significado moral do mundo resulta para Schopenhauer, portanto, não de razões religiosas, de acordo com as quais o mundo seria compreendido como a criação de um Deus onisciente e benevolente. Ele também não vê o mundo como o lugar da provação humana para uma vida cheia de graça no além. Schopenhauer se descreve como ateu e coloca-se com isso na tradição do Esclarecimento. Sua forma específica de fundamentação do ateísmo resulta de uma visão pessimista-realista de mundo: seria impensável que um Deus benevolente pudesse ter produzido uma criação tão cheia de dor, miséria e sofrimento como a que nosso mundo apresenta. O ateísmo assim fundamentado também foi

3 „Nur *die* Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruiert ist“. A referência corresponde exatamente às obras completas de Schopenhauer citada por nós na nota 2. [NT]

chamado de “ateísmo protesto” de Schopenhauer [*Schopenhauers Protest-Atheismus*]. O mesmo argumento, derivado do conhecimento do mundo e da negatividade do processo do mundo, é utilizado por Schopenhauer para acertar as contas com o otimismo. Ele diz que “o otimismo” [...] “[é] não apenas um absurdo, mas aparece também como um modo de pensamento verdadeiramente *abominável*, como um escárnio amargo diante dos inomináveis sofrimentos da humanidade” (W I, 384 f.)⁴.

Esse modo de pensamento é defendido, entre outras formas, pelas ciências do século 19, na forma de otimismo do progresso, e representa, também no presente, um momento essencial da consideração científica de mundo. O materialismo francês – Lamettrie, Holbach e outros, por exemplo – preparou o caminho e o positivismo nas ciências finalmente conduziu à consideração do mundo como um mero “mundo de fatos externos”. Para manter de pé a ilusão ou mesmo a convicção de um tratamento [*Behandelbarkeit*] e otimização [*Optimierung*] não problemática desse mundo, as ciências negam-lhe todo significado moral e afirmam que é suficiente explorá-lo em sua presença física.

O assim chamado “erro fundamental”, mencionado na citação do início do texto, é a limitação do conhecimento, com a qual as ciências se comprometem, a determinar os fenômenos segundo as formas do princípio de razão, e aceitar, com isso, que ele não transcenda um conhecimento da simples relação desses fenômenos uns com os outros. A pergunta pela essência das coisas, bem como a pergunta pela essência do homem e dos outros seres vivos, não é, assim, de modo algum levantada. Com isso

4 „der Optimismus“ [...] „nicht bloß eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *nuchlose* Denkungsart erscheint, als bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“. A passagem citada está no parágrafo § 59 de *O Mundo*, página 447 da edição das obras completas de Schopenhauer, volume I. [N.T.]

não pode vir à tona, de acordo com Schopenhauer, o princípio universalmente válido de movimento, a vontade de vida, enquanto essência íntima do mundo. O verdadeiro ponto em comum dos indivíduos e dos fenômenos pesquisados pelas ciências de forma separada, os quais Schopenhauer nomeia, no seu conjunto, “natureza”, permanece oculto. E isso leva não só à limitação do conhecimento, mas também à limitação do sentimento, especialmente da compaixão [*Mitgefühl*] para com aqueles que sofrem, que é uma expressão do reconhecimento da verdadeira *condition humaine*, ou seja, da indissociabilidade de todo vivente no sofrimento. Para a irrefletida perda de humanidade e solidariedade em relação àqueles que, de acordo com o filósofo, estão expostos ao mesmo destino de dependência da Vontade e com isso de disposição ao sofrimento, Schopenhauer declarou o provocante diagnóstico de uma “perversidade do modo de pensar”.

Geralmente se fala de “perversidade” quando se trata de uma monstruosa antinaturalidade (muitas vezes no sexo). Assim essa expressão transporta, conforme a evidente intenção de Schopenhauer, o potencial de indignação necessário para condenar o comportamento antinatural daqueles que querem, contra sua própria natureza, isto é, a vontade de vida e o sofrimento dela resultante, se desconectar dessa consequência de sofrimento. Surge com isso, como Schopenhauer coloca, “o maior, mais pernicioso e fundamental erro”, isto é, um erro que mal interpreta, em seu conjunto, a situação geral de vida do indivíduo e o processo do mundo. No lugar da inteligência dessas relações, efetua-se no otimismo um apaziguamento [*Beschwichtigung*] por meio da ideia de que a vida oferece ao homem a chance de realizar sua felicidade nesse mundo. Que Schopenhauer nomeie essa ilusão como um “erro” fundamental e pernicioso e além disso como um “erro he-

reditário” (W II, 729)⁵, indica que ele antecipa as fatídicas consequências trágicas disso e evidentemente as associa à sua representação na tragédia.

Schopenhauer avaliou as tragédias da literatura mundial como exemplos da mais elevada e sublime arte poética, por que elas são ensinamentos sobre o lado terrível da vida e por tornarem contemplável a verdade sobre a essência do homem. São sublimes por mostrar diante dos olhos dos seus destinatários que há casos raros de elevação [*Erhabensein*] acima da dependência da Vontade, embora talvez apenas através de resignação e morte. Assim como Aristóteles em sua *Poética* (capítulo 13) vê a Hamartia, isto é, a grande falta ou erro, como uma causa decisiva da ação trágica, em função da qual um herói inocente torna-se culpado e perece, Schopenhauer também apresenta o erro sobre a sorte dos homens como provocador essencial do acontecimento trágico, mas retira ao mesmo tempo a tragédia e a culpa do indivíduo agente como tal e converte ambas em desígnio [*Absicht*] metafísico no processo do mundo e na existência dos homens. O mundo e a existência, assim argumenta Schopenhauer, são tão determinados, sob o domínio da Vontade, pelo egoísmo, a dor, o sofrimento e a maldade (prazer com o sofrimento dos outros), que o mundo é algo que de preferência nem deveria existir. Por isso o homem já entra, através de sua mera existência, em um tipo de estado de culpa [*Schuldsein*] de natureza supra pessoal, e sua situação de vida é *eo ipso* de natureza trágica.

Schopenhauer reconhece no mito cristão uma visão semelhante, quando se trata da questão do pecado original. Tudo depende para ele de realizar – o que vale também para outras narra-

5 “angeborenen Irrthum”. O trecho se encontra na página 813 das obras completas de Schopenhauer citadas em nota, volume II, no § 49 do segundo tomo de *O mundo*. [NT]

tivas religiosas – uma tradução das imagens ingênuas em conceito filosófico dotado de experiência. A situação é semelhante com a figura do anticristo mencionado na passagem citada no início do texto, uma figura mítica do fim dos tempos na fé cristã, que forma com o poder do mal uma contrapartida a cristo, o qual no entanto consegue vencê-lo. Esse mito, com o qual Lutero também se confronta, quer mostrar que quem consegue a vitória não é o poder satânico, que quer manter a si mesmo à parte de todo sofrimento, mas sim aquele que assume o sofrimento como Jesus Cristo.

Passo agora a falar do primeiro conceito central mencionado na citação de Schopenhauer, a saber, o conceito de “mundo”. Como se sabe, Schopenhauer subordinou todo seu filosofar à questão: o que é o mundo? Isso no início de um século no qual os resultados das ciências particulares triunfavam e a colocação de problemas metafísicos não tinha uma conjuntura favorável! Schopenhauer não pretende levar adiante a metafísica tradicional de forma acrítica, embora sua colocação do problema pareça fazer isso. Ao contrário, ele reivindica que a sua resposta, segundo a qual o mundo é em sua essência Vontade, está baseada em uma vasta experiência própria com os fenômenos, mas que em última instância ela resulta de uma intuição genial. Ela é conforme seu status uma hipótese que deve servir como paradigma de interpretação para, potencialmente, todo fenômeno do processo do mundo. Sob essa condição, a concepção do mundo como vontade é um conceito totalizante [*Totalisierungsbegriff*], como é natural de toda metafísica. Kant fala nesse caso do mundo como “Ideia” e refere-se com isso a um conceito cujo conteúdo nunca pode ser dado, mas que estaria muito bem “abandonado”, isto é, ele está aberto a uma contínua exploração [*Erschließung*] através da experiência.

No título da obra principal de Schopenhauer encontramos, ao lado do *conceito totalizante* de mundo enquanto Vontade, o seu conceito oposto, que eu gostaria de chamar de *conceito da diversidade* [*Diversitätsbegriff*] do mundo, ou seja, o mundo como representação. Em sua tese de doutorado (§ 18) Schopenhauer define “o mundo *objetivo real*” como uma conexão de representações que compreende tanto o material quanto o formal das aparências sensíveis (G 21). O entendimento aí atuante estabelece a conexão dessas representações, ou seja, a totalidade do conhecimento objetivo e da experiência. Aqui se expressa o interesse filosófico transcendental prioritário do jovem Schopenhauer e com ele a ideia de uma unidade relativa e de uma capacidade universal de comunicação dos dados da experiência do mundo. O Schopenhauer tardio, por outro lado, enfatiza a diversidade factual das concepções de mundo produzidas através da individualidade dos sujeitos, os quais ele designa como “suportes” [*Träger*] de seus respectivos mundos. Ele compreende “a verdadeira sabedoria” do homem (ou seja, a sabedoria do mundo), como “toda forma em que o mundo se apresenta em sua cabeça. Essa forma é tão inteiramente diferente, que por conta dela o sábio não vive no mesmo mundo do tolo, e o gênio vê um mundo diferente daquele de uma pessoa de mente obtusa” (W II, 80)⁶. No contexto dessas observações Schopenhauer está tratando da relação entre conhecimento intuitivo e abstrato. Sem que Schopenhauer fale expressamente sobre isso, percebe-se que a diferente percepção de mundo dos homens possui elevada significação moral: quem restringe a sua intuição das coisas e dos seres vivos não pode ser

6 „die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt“. [...] „Diese ist so höchst verschieden, daß dadurch der Weise in einer andern Welt lebt, als der Thor, und das Genie eine andere Welt sieht, als der Stumpfkopf“. A passagem citada está na página 100 do segundo volume das obras completas de Schopenhauer, no capítulo 7 do segundo tomo de *O mundo*. [NT]

justo com eles em seus julgamentos e ações, pois concepções verdadeiras acerca dos fenômenos do mundo precisam estar baseadas em intuições autênticas [*authentischen Anschauungen*], que são essencialmente próprias a cada um. Resta saber, no entanto, quanta exatidão, atenção e abnegação o homem investe nisso, se ele sustenta um mundo a partir de fontes secundárias, pela mera aceitação de uma opinião alheia ou de uma teoria de outra pessoa, ou se ele adota um mundo construído de forma essencialmente ativa, através da experiência e fundado na intuição. Em todo caso, a representação individual do mundo é uma perspectiva, como Nietzsche posteriormente salientou.

O processo do mundo, na interpretação schopenhaueriana, é o processo do crescente voltar-se sobre si mesma, ou do autoconhecimento, da Vontade, semelhante aos graus individuais de consciência no mundo das mônadas de Leibniz. Pode-se perguntar, então, até que ponto este autoconhecimento da Vontade é alcançado na consciência humana e se ele pode promover a possibilidade de uma ação ética. A inversão schopenhaueriana da relação entre Vontade e Intelecto, contra a tradição, possui extraordinárias consequências para o agir ético humano. Se o intelecto ou alma cognoscente [*erkennende Seele*] é o primeiro substrato constituinte do homem, então a Vontade pode ao menos potencialmente ser controlada pela alma inteligente. Mas se o querer [*das Wollen*] é o verdadeiro “primeiro substrato”, *ordine prior*, como Schopenhauer o caracteriza, então o Intelecto, meramente acrescido, não tem efeito propriamente sobre a Vontade, mas no máximo sobre a escolha dos motivos possíveis da Vontade, cujo motivo mais forte, a cada vez, põe em curso suas ações. Para poder fazer isso a Vontade precisa, antes, adquirir conhecimento dos motivos com a ajuda do Intelecto. De acordo com Schopenhauer, o caráter empírico do homem, moldado em sua estrutura

específica pela Vontade, que é uma imagem do caráter inteligível e determina as ações, é imutável, assim como o próprio objetivo fundamental de esforço [*grundsätzliche Strebens-Ziel*] a ele associado. Mas os caminhos que levam até ele certamente podem ser modificados, ou seja, os motivos usados ou acusados para sua realização. Aqui se abre à educação ou ao aperfeiçoamento ético [*ethischen Vervollkommenung*] um estreito campo de atuação, posto que tais motivos, que supostamente provocam ações éticas, podem ser levados ao conhecimento e à representação. Se, por exemplo, o objetivo imutável de esforço próprio de um homem for conquistar para si um lugar na história, então motivos muito diversos podem funcionar como gatilhos da ação, como as imagens de êxito na condução da guerra, os relatos de invenções de novos métodos de cura, da promoção da paz no mundo, etc.

Depois de tudo o que Schopenhauer expõe acerca do domínio da Vontade sobre a vida, ou seja, sobre o extenso domínio do inconsciente no homem, fica difícil imaginar uma ética que possa ser fundamentada racionalmente. Não obstante, Schopenhauer se vê compelido a responder a pergunta acerca de como o homem pode, sob as condições de ampla falta de liberdade de decisão da vontade, atribuir valor ético às suas ações, por que em si mesmo já existe entre os homens e entre homem e mundo, de antemão, uma relação ética, ou seja, uma relação da Vontade [*Willensbeziehung*]. E a questão é, então, saber até que ponto essa relação pode tornar-se consciente e pode ser moldada.

Schopenhauer descreve o dilema da definição da ética, caso ela necessite ocorrer pelas vias da fundamentação moral tradicional, e apresenta sua resolução para o problema: “uma moral sem fundamentação, mero moralismo, não pode fazer efeito, pois não motiva. Uma moral, no entanto, *que* motiva, só o pode fazer através da ação sobre o amor-próprio. O que dele resulta,

no entanto, não tem nenhum valor moral. Onde se conclui que nenhuma virtude genuína pode em geral fazer efeito através da moral e do conhecimento abstrato, mas sim que, ao contrário, ela precisa surgir do conhecimento intuitivo, o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria” (W I, 434)⁷.

A solução de Schopenhauer consiste, portanto, em encontrar uma contra instância para o vício cardeal, ou seja, o egoísmo, o qual produz todas as demais infrações éticas. A contra instância encontrada por Schopenhauer é a compaixão, o sentir o sofrimento do outro de modo como se ele fosse seu próprio sofrimento, e que por isso pode se tornar um forte motivo para o necessário alívio e remédio do sofrimento alheio. Schopenhauer chama esse acontecimento de “misterioso, pois ele é algo de que a razão não pode dar conta de imediato e cujas razões não podem ser apuradas pela via da experiência” (P II, 229 f.)⁸. A compaixão é o único poder do homem que pode romper o egoísmo das ações e reações determinadas pela Vontade. Somente ela produz ações de valor ético. Para compreender essa capacidade, não se deve entender por compaixão um mero sentimento “sentimental” [*bloßes sentimentales Gefühl*], pois isso permaneceria puro amor próprio. Na compaixão o sofrimento do outro é sentido como seu próprio. Trata-se de um ato espiritual de tradução do outro e da condição

7 „Eine Moral ohne Begründung, also bloßes Moralisiren, kann nicht wirken; weil sie nicht motivirt. Eine Moral aber, *die* motivirt, kann dies nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe. Was nun aber aus dieser entspringt, hat keinen moralischen Werth. Hieraus folgt, daß durch Moral, und abstrakte Erkenntniß überhaupt, keine ächte Tugend bewirkt werden kann; sondern diese aus der intuitiven Erkenntniß entspringen muß, welche im fremden Individuo das selbe Wesen erkennt, wie im eigenen“. A passagem citada está na página 501 do volume I das obras completas de Schopenhauer, no § 66 de *O mundo*. [NT]

8 „mysteriös, denn es ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind“. A passagem encontra-se na página 763 do volume III das obras completas de Schopenhauer citada na nota 2, no § 18 de *Os dois problemas fundamentais da ética*. [NT]

alheia na própria vivência, do reconhecimento de sua identidade. A compaixão é, portanto, um órgão do conhecimento intuitivo, unicamente a partir do qual podem emergir ações solidárias e altruístas, isto é, ações ou omissões significativamente éticas.

Enquanto a resignação, a mais ampla negação da vontade de vida, permanece uma coisa de poucos, de ascetas e santos, Schopenhauer vê ações da compaixão como fenômenos cotidianos frequentemente praticados. O que é importante para provocar a compaixão, no entanto, é o contato com o sofrimento através da intuição, não através do mero raciocínio. Quem, por exemplo, se mantém deliberadamente longe de acontecimentos e imagens de sofrimento no mundo, deixa seus sentimentos de empatia definharem, torna-se um analfabeto emocional. Isso é o que ensina atualmente também, a seu modo, a neurociência, que enxerga determinados neurônios espaciais [*Spiegelneuronen*] do cérebro como indispensáveis para o sentimento de compaixão. Schopenhauer, que foi muito interessado na pesquisa do cérebro e que continuamente tentou demonstrar que sua filosofia era capaz de se conectar a ela e outras ciências, estaria bastante contente com um resultado das neurociências que eu gostaria de compartilhar na citação subsequente e com ela concluir minha conferência:

Se o sistema neural da empatia não é exigido, perde-se - devido à eliminação das sinapses - a capacidade de ser sensível aos sentimentos dos outros seres e de poder desenvolver, sobre esta base, compaixão.⁹

9 „Wird das neuronale System des Mitfühlens nicht gefordert, nimmt – bedingt durch den Abbau von Synapsen – auch die Fähigkeit ab, empfänglich für Gefühle anderer Wesen zu sein und auf dieser Grundlage Mitleid ausbilden zu können.“ Cf. Marie-Christine Beisel: „Mitleid – Neuronales Spiegeln von Gefühlen?“ In: Matthias Kößler, Dieter Birnbacher (Hg.), *Was die Welt bewegt*, 93. *Schopenhauer-Jahrbuch* (2012), S.367-379, hier S.370.

SCHOPENHAUERS ANNAHME EINES NOTWENDIG ETHISCHEN WELTVERHÄLTNISSSES DES MENSCHEN

Brigitte Scheer¹

Ich möchte meinem Vortrag dadurch ein Ziel und eine Gliederung geben, dass ich ein – wie ich glaube – zentrales Schopenhauer-Zitat, passend zum Generalthema unseres Kolloquiums, voran stelle. Schopenhauer hat für diejenigen Menschen, die keinerlei ethischen Bezug zur Welt verspüren oder diesen Bezug bewusst leugnen, eine heftige Empörung und Verachtung empfunden. Im 2. Band der *Parerga* drückt der späte Schopenhauer diese Empörung mit ungewohnt starken Missfallens-Begriffen aus. Es heißt dort:

„Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der größte, der verderblichste, der fundamentale Irrthum, die eigentliche *Perversität* der Gesinnung, und ist wohl im Grunde Das, was der Glaube als den Antichrist personificirt hat.“ (P II, 214)

Im Folgenden möchte ich dieses Zitat hinsichtlich seiner zentralen Begriffe und deren Implikationen auslegen und damit den Grund für Schopenhauers scharfe Kritik aufzeigen.

Arthur Schopenhauer gehört zu den Philosophen, die dem Weltganzen eine moralische Bedeutung zusprechen, und zwar dadurch, dass er ihm als sein Wesen oder sein Ansich den Willen

¹ Goethe-Universität, Frankfurt a.M., Deutschland.

als eine Dynamik des blinden Strebens und Drängens attestiert. Damit ist quasi eine generelle moralische Grundierung des Weltprozesses angenommen, die Schopenhauer für philosophisch notwendig hält. In seinem Werk *Über den Willen in der Natur* erklärt er sogar: „Nur *die* Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruiert ist.“ (Lö. Bd. III, 473). Eine moralische Bedeutung der Welt ergibt sich für Schopenhauer also nicht aus religiösen Gründen, denen zufolge die Welt als die Schöpfung eines allwissenden und gütigen Gottes zu verstehen wäre.. Auch sieht er in ihr nicht den Ort der Bewährung des Menschen für ein gnadenvolles Leben im Jenseits. Schopenhauer bezeichnet sich als Atheist und stellt sich damit in die Tradition der Aufklärung. Seine spezifische Begründung des Atheismus geht aus seiner pessimistisch-realistischen Weltsicht hervor: Es sei undenkbar, dass ein gütiger Gott eine Schöpfung von so viel Leid, Not und Qualen produziert haben könnte, wie sie unsere Welt aufweise. Man hat diesen so begründeten Atheismus auch Schopenhauers ‚Protest-Atheismus‘ genannt. Das gleiche Argument, gewonnen aus der Weltkenntnis und der Negativität des Weltprozesses, nutzt Schopenhauer um mit dem Optimismus abzurechnen. Er erklärt, dass für ihn „der Optimismus“ [...] „nicht bloß eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart erscheint, als bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.“ (W I, 384 f.)

Diese Denkungsart ist unter anderem in der Form des Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts unter den Wissenschaftlern vertreten und stellt auch in der Gegenwart noch immer ein wesentliches Moment der wissenschaftlichen Weltbetrachtung dar. Der französische Materialismus – zum Beispiel Lamettrie,

Holbach und andere – hat hier vorgearbeitet, und schließlich führt der Positivismus in den Wissenschaften dazu, die Welt als eine bloße ‚Faktenaußenwelt‘ zu betrachten. Um die Illusion oder gar die Überzeugung von einer problemlosen Behandelbarkeit und Optimierung einer solchen Welt aufrecht zu erhalten, sprechen die Wissenschaften dieser jede moralische Bedeutung ab und behaupten, dass es genügt, sie in ihrer physischen Präsenz zu erforschen.

Der oben im Zitat genannte „fundamentale Irrthum“, der sich Schopenhauer hierdurch anzeigt, ist die Beschränkung der Erkenntnis, die sich in den Wissenschaften darauf festlegt, die Phänomene nach den Formen des Satzes vom Grund zu bestimmen und hinzunehmen, dass sie so über eine Kenntnis ihrer Relationen untereinander nicht hinaus gelangt. Die Frage nach dem Wesen der Dinge, wie auch die Frage nach dem Wesen des Menschen und der anderen Lebewesen wird hierbei gar nicht aufgeworfen. So kann das Schopenhauer zufolge allgültige Bewegungsprinzip des Willens zum Leben als das innere Wesen der Welt nicht zum Bewusstsein kommen. Die eigentliche Gemeinsamkeit der von der Wissenschaft in getrennter Weise erforschten Individuen und Phänomene, die Schopenhauer in ihrer Gesamtheit auch „Natur“ nennt, bleibt verborgen. Dadurch kommt es nicht nur zur Beschränkung der Erkenntnis, sondern auch zur Beschränkung des Gefühls, insbesondere des Mitgefühls mit den Leidenden, das selbst ein Ausdruck des Erkennens der wahren ‚condition humaine‘ ist, nämlich der Ungetrenntheit allen Lebens im Leiden. Für die gedankenlose Einbuße an Humanität und Solidarität mit denjenigen, die Schopenhauer zufolge dem gleichen Schicksal der Abhängigkeit vom Willen und damit der Leidensbestimmung ausgesetzt sind, hat Schopenhauer die provozierende Diagnose einer „Perversität der Gesinnung“ ausgesprochen.

Von ‚Perversität‘ ist üblicherweise die Rede, wenn es um eine abscheuliche Widernatürlichkeit (nicht selten im Geschlechtlichen) geht. So transportiert dieser Ausdruck, gemäß der offensichtlichen Absicht Schopenhauers, das nötige Empörungspotenzial, um das widernatürliche Verhalten derer zu verdammen, die sich gegen ihre eigene Natur, nämlich den Willen zum Leben und dessen Leidensfolgen, von dieser Leidenskonzessur abkoppeln wollen. Es entsteht dabei, wie Schopenhauer sich ausdrückt, „der größte, der verderblichste, der fundamentale Irrthum“, das heißt ein Irrtum, der die gesamte Lebenssituation des Einzelnen und den Weltprozess insgesamt missdeutet. Anstelle der Einsicht in diese Verhältnisse erfolgt beim Optimisten eine Beschwichtigung durch die Vorstellung, das Leben der Menschen biete die Chance, in dieser Welt ihr Glück zu realisieren. Dass Schopenhauer diese Illusion einen fundamentalen, verderblichen ‚Irrtum‘ und überdies einen „angeborenen Irrthum“ nennt, (W II, 729) weist darauf hin, dass er die schicksalhaften tragischen Folgen hieraus antizipiert und offensichtlich mit deren Darstellung in der Tragödie assoziiert. Schopenhauer hat die klassischen Tragödien der Weltliteratur als Beispiele der höchsten, nämlich erhabenen Dichtkunst eingeschätzt, weil sie Lehrstücke über die schreckliche Seite des Lebens sind und die Wahrheit über das Dasein des Menschen anschaulich machen. Erhaben sind sie, weil sie den Rezipienten vor Augen führen, dass es die seltenen Fälle des Erhabenseins über die Abhängigkeit vom Willen gibt, und wenn auch womöglich nur durch Resignation oder Tod. Wie Aristoteles in seiner *Poetik* (13. Kapitel) die Hamartia, das heißt den großen Fehler oder Irrtum, als einen entscheidenden Auslöser der tragischen Handlung ansieht, bei der ein Held schuldlos schuldig wird und untergeht, so benennt auch Schopenhauer den Irrtum über das Los der Menschen als wesentlichen Provokateur tragischen Ge-

schehens, löst aber zugleich Tragik und Schuld vom handelnden Individuum als solchem ab und überträgt beides in metaphysischer Absicht auf den Weltprozess und das Dasein der Menschen schlechthin. Die Welt und das Dasein, so argumentiert Schopenhauer, sind unter der Herrschaft des Willens so sehr bestimmt vom Egoismus, von Leiden, Qual und Bosheit, das heißt Lustempfindung am Leiden des Anderen, dass diese Welt etwas ist, das eher nicht sein sollte. Daher tritt der Mensch bereits durch sein bloßes Dasein in ein Schuldigsein überpersönlicher Art ein, und seine Lebenssituation ist eo ipso eine tragische.

Schopenhauer erkennt im christlichen Mythos eine ähnliche Einsicht, wenn dort von der Erbsünde der Menschen die Rede ist. Nur kommt es ihm hier – wie bei anderen religiösen Erzählungen – darauf an, eine Übersetzung der naiven Bilder in den erfahrungshaltigen philosophischen Begriff zu leisten. Ähnlich verhält es sich mit der im obigen Zitat erwähnten Gestalt des Antichrist, einer mythischen Endzeitgestalt im christlichen Glauben, die mit der Macht des Bösen einen Gegenpart zu Christus bildet, der ihn jedoch überwindet. Dieser Mythos, mit dem sich auch Luther auseinandersetzt, will zeigen, dass nicht die satanische Macht, die sich selbst aus allem Leiden heraushalten will, den Sieg davonträgt, sondern der, der das Leiden auf sich nimmt wie Jesus Christus.

Ich komme nun auf den zuerst genannten Zentralbegriff im Schopenhauer-Zitat zu sprechen, nämlich auf den Begriff „Welt“. Schopenhauer hat bekanntlich sein gesamtes Philosophieren der Frage unterstellt: Was ist die Welt? Und dies zu Beginn eines Jahrhunderts, in dem die Ergebnisse der Einzelwissenschaften triumphieren und dabei metaphysische Fragestellungen keine Konjunktur haben! Schopenhauer hat nicht vor, die traditi-

onelle Metaphysik unkritisch fortzuschreiben, obgleich seine Fragestellung so aussieht. Er nimmt vielmehr für sich in Anspruch, dass seine Antwort: Die Welt ist ihrem Wesen nach Wille, sich auf eine reiche eigene Erfahrung mit den Phänomenen der Welt stützt, aber letzten Endes aus genialer Intuition hervorgeht. Sie ist ihrem Status nach eine Hypothese, die zum Deutungsparadigma für potenziell jede Erscheinung des Weltprozesses dienen soll. Unter dieser Bedingung ist die Konzeption der Welt als Wille ein Totalisierungsbegriff, wie er aller Metaphysik naheliegt. Kant spricht in diesem Fall von der Welt als „Idee“ und meint damit einen Begriff, dessen Inhalt niemals gegeben sein kann, der aber sehr wohl „aufgegeben“ sei, das heißt einer kontinuierlichen Erschließung durch Erfahrung offen steht.

Im Titel von Schopenhauers Hauptwerk findet sich neben dem *Totalisierungsbegriff* der Welt als Wille der Gegenbegriff, den ich *Diversitätsbegriff* der Welt nennen möchte, nämlich die Welt als Vorstellung. In seiner Dissertation (§ 18) definiert Schopenhauer „die *objektive reale* Welt“ als einen Zusammenhang von Vorstellungen die das Materiale und das Formale der sinnlichen Erscheinungen erfassen. (G 21) Der dabei tätige Verstand stellt den Zusammenhang dieser Vorstellungen her, das heißt das Ganze objektiver Erkenntnis und damit die Erfahrung. Hier drückt sich das vorrangig transzendentalphilosophische Interesse des jungen Schopenhauer aus und damit der Gedanke einer relativen Einheit und allgemeiner Kommunikationsfähigkeit der Erfahrungsdaten der Welt. Der späte Schopenhauer dagegen betont die faktische Diversität der Weltkonzeptionen, erzeugt durch die Individualität der Subjekte, die er die „Träger“ ihrer jeweiligen Welt nennt. Er versteht „die eigentliche Weisheit“ des Menschen (gemeint ist die Weltweisheit) als „die ganze Art, wie sich die Welt in seinem

Kopfe darstellt.“ [...] „Diese ist so höchst verschieden, daß dadurch der Weise in einer andern Welt lebt, als der Thor, und das Genie eine andere Welt sieht, als der Stumpfkopf.“ (W II, 80) Im Kontext dieser Äußerungen geht es Schopenhauer um das Verhältnis von anschauender und abstrakter Erkenntnis. Ohne dass Schopenhauer hier ausdrücklich darauf zu sprechen kommt, zeigt sich, dass die unterschiedliche Weltwahrnehmung der Menschen von hoher moralischer Bedeutung ist: Wer seine Anschauung der Dinge und der lebendigen Wesen verkürzt, kann ihnen auch in seinen Urteilen und seinem Handeln nicht gerecht werden, denn wahre Auffassungen über die Erscheinungen der Welt müssen auf authentischen Anschauungen beruhen, und das sind wesentlich je eigene. Es fragt sich aber, wie viel Genauigkeit, Achtsamkeit und selbstloses Interesse der Mensch jeweils dabei investiert, ob er eine Welt aus zweiter Hand durch die bloße Übernahme fremder Meinung oder Theorie anderer sich vorhält, oder ob er sie wesentlich eigenartig durch Erfahrung und Fundierung in der Anschauung sich zu eigen macht. Auf jeden Fall ist die individuelle Vorstellung der Welt eine je perspektivische, wie Nietzsche später ganz besonders hervorhebt.

Der Weltprozess ist in Schopenhauers Interpretation der Prozess des zunehmenden zu sich selbst Kommens oder der Selbsterkenntnis des Willens, vergleichbar mit den individuellen Abstufungen des Bewusstseins in der Monadenwelt des Leibniz. Es ist zu fragen, wie weit das zu sich selbst Kommen des Willens im menschlichen Bewusstsein gelangt ist und ob es die Möglichkeit ethischen Handelns befördern kann. Schopenhauers Umkehrung des Verhältnisses von Wille und Intellekt gegenüber der Tradition ist von außerordentlicher Konsequenz für ein ethisches Handeln der Menschen. Ist der Intellekt oder eine erken-

nende Seele das erste den Menschen bildende Substrat, so kann der hinzukommende Wille wenigstens potenziell unter die Kontrolle der einsichtigen Seele gebracht werden. Ist aber das Wollen das eigentliche, erste Substrat, „ordine prior“, wie Schopenhauer es charakterisiert, so kann der hinzukommende Intellekt auf den Willen selbst nicht einwirken, sondern höchstens auf die Auswahl der möglichen Motive des Willens, dessen stärkstes Motiv jeweils seine Handlungen in Gang setzt. Um das nämlich tun zu können, muss der Wille mit Hilfe des Intellekts zuvor eine Kenntnis der Motive erlangen. Der in seiner spezifischen Struktur vom Willen geprägte empirische Charakter des Menschen, der ein Abbild des intelligiblen Charakters ist und die Handlungen bestimmt, ist Schopenhauer zufolge unveränderlich, ebenso wie das zugehörige grundsätzliche Strebens-Ziel selbst. Wohl aber können die Wege dahin modifiziert werden, das heißt die dafür eingesetzten oder vorgehaltenen Motive. Hier eröffnet sich der Erziehung oder der ethischen Vervollkommenung ein schmales Feld der Einwirkung, indem solche Motive zur Kenntnis und Darstellung gebracht werden können, die vermutlich ethische Handlungen auslösen. Ist es zum Beispiel das selbst nicht änderbare Strebens-Ziel eines Menschen, sich einen Platz in der Geschichtsschreibung zu erobern, so können sehr unterschiedliche Motive hierfür Handlungsauslösend sein wie etwa die Bilder vom Erfolg in der Kriegsführung, Berichte von der Erfindung neuer Heilmethoden oder von der Förderung des Friedens in der Welt, usw.

Nach allem, was Schopenhauer über die Herrschaft des Willens zum Leben und das heißt über die Herrschaft des weitgehend Unbewussten im Menschen ausgeführt hat, ist eine rational zu begründende Ethik kaum vorzustellen. Gleichwohl sieht sich Schopenhauer genötigt, die Frage zu beantworten, wie der

Mensch unter den Bedingungen weitgehender Unfreiheit der Willensentscheidung seinen Handlungen überhaupt ethischen Wert verleihen kann, denn an sich besteht ja zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Welt im Voraus schon eine ethische Beziehung, das heißt eine Willensbeziehung, und es ist die Frage, wie weit diese Beziehung zum Bewusstsein kommen kann und dadurch auch zu gestalten ist.

Schopenhauer schildert das Dilemma der Definition des Ethischen, falls sie in den Bahnen der herkömmlichen Moralbegründung geschehen soll, und trägt seine Auflösung des Dilemmas vor: „Eine Moral ohne Begründung, also bloßes Moralisieren, kann nicht wirken; weil sie nicht motivirt. Eine Moral aber, *die* motivirt, kann dies nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe. Was nun aber aus dieser entspringt, hat keinen moralischen Werth. Hieraus folgt, daß durch Moral, und abstrakte Erkenntniß überhaupt, keine ächte Tugend bewirkt werden kann; sondern diese aus der intuitiven Erkenntniß entspringen muß, welche im fremden Individuo das selbe Wesen erkennt, wie im eigenen.“ (W I, 434)

Schopenhauers Lösung liegt also darin, eine Gegeninstanz für die kardinale Untugend, nämlich den Egoismus, der alle weiteren ethischen Verfehlungen produziert, zu finden. Die Gegeninstanz ist das Mitleid, das fremdes Leiden auf eine Weise mit-fühlt, als sei es das eigene und daher ein starkes Motiv zur nötigen Linderung und Abhilfe des fremden Leidens werden kann. Schopenhauer nennt diesen Vorgang „mysteriös, denn es ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind.“ (P II, 229 f.) Das Mitleid ist die einzige Kraft des Menschen, die den Egoismus der willensbestimm-

ten Handlungen und Reaktionen durchbrechen kann. Es allein produziert Handlungen von ethischem Wert. Um diese Leistung verstehen zu können, darf man sich unter dem Mitleid kein bloßes sentimentales Gefühl vorstellen; dieses würde ein reines Selbstgefühl bleiben. Gefühlt wird aber das fremde Leiden *als* eigenes. Dies ist ein geistiger Akt der Übersetzung des Fremden, der fremden Befindlichkeit, in das eigene Erleben und die Erkenntnis ihrer Gleichheit. Das Mitleid ist folglich ein Organ intuitiver Erkenntnis, aus dem allein solidarische und altruistische, das heißt ethisch bedeutsame Handlungen oder Unterlassungen hervorgehen können.

Während die Resignation, die weitgehende Verneinung des Willens zum Leben, eine Sache der wenigen, der Asketen und Heiligen bleiben muss, sieht Schopenhauer Taten des Mitleids als häufig praktizierte Alltagserscheinungen. Wichtig ist für das Auslösen des Mitleids jedoch der Kontakt mit dem Leiden durch die Anschauung, nicht durch bloßes Räsonieren. Wer sich zum Beispiel bewusst von den Ereignissen und Bildern des Leidens in der Welt fernhält, lässt seine empathischen Gefühle verkümmern, wird zum emotionalen Analphabeten. Dies lehrt einen die Lebenserfahrung. Dies lehrt aber in der Gegenwart auf ihre Weise auch die aktuelle Neurowissenschaft, die bestimmte Spiegelneuronen im Gehirn als unabdingbar für die Empfindung des Mitleids ansehen. Schopenhauer, der sehr interessiert an der Hirnforschung war und stets versucht hat, seine Philosophie als anschlussfähig an sie und an andere Wissenschaften zu erweisen, wäre sehr erfreut über das Ergebnis der Neurowissenschaft, das ich im folgenden Zitat mitteilen möchte und mit dem ich meinen Vortrag beschließen möchte:

„Wird das neuronale System des Mitfühlens nicht gefordert, nimmt – bedingt durch den Abbau von Synapsen – auch die Fähigkeit ab, empfänglich für Gefühle anderer Wesen zu sein und auf dieser Grundlage Mitleid ausbilden zu können.“²

2 BEISEL, Marie-Christine. „Mitleid – Neuronales Spiegeln von Gefühlen?“ In: Matthias Koßler, Dieter Birnbacher (Hg.), Was die Welt bewegt, 93. *Schopenhauer-Jahrbuch* (2012), S.367-379, hier S.370.

PRIMEIRA EDIÇÃO DA QUÁDRUPLA RAIZ: CAUSA OU RATIO?

Maria Lucia Cacciola¹

A necessidade de diferenciar causa de razão refere-se na primeira edição da Quádrupla raiz de razão suficiente ao uso transcendente da causalidade e à necessidade de coibi-lo, embora não se mencione aí, diretamente, a questão teológica, ou a prova da existência de Deus como causa do mundo, o que será explícito no Mundo e na 2ª Edição. Schopenhauer, quando faz um resumo do que até então se entendeu por princípio de razão suficiente, menciona Descartes, onde não há nenhum conceito distinto de tal diferença² [§7] Ele o cita nas respostas as segundas objeções às Meditações: “Não há nenhuma coisa existente da qual não se possa perguntar a Causa porque ela existe. E isto também se pode perguntar de Deus; não que ele tenha necessidade de uma causa para existir, mas porque a imensidade mesma de sua natureza é a *causa ou a razão* pela qual ele não tem nenhuma necessidade de uma causa para existir”³. Schopenhauer corrige Descartes, dizendo que para respeitar a diferença entre causa e razão de conhecer ele deveria ter dito que “a infinitude de Deus é um princípio do qual resulta que ele não precisa de causa para existir”.⁴ A existência como parte do devir é manifestamente uma questão de cau-

1 Maria Lucia Caciola é doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professora de Filosofia pela mesma universidade.

2 Schopenhauer, A- *La quadruple racine du principe de raisonsuffisante* 1991 - LibrairieVrin, Paris p. 54

3 Descartes, R -2as RéponsesauxMeditationscité par Schopenhauer- idem

4 Schopenhauer-idem , ibidem

sa, ao passo que o princípio de conhecimento é abstrato, a saber, uma razão de conhecimento e nada tem a ver com a causalidade. No texto sobre os dois resultados principais da quádrupla raiz, ao mostrar que “o princípio de razão é uma expressão comum para quatro relações diferentes, baseadas em leis especiais, dadas a priori”. Schopenhauer exige que as distinções entre essas relações deve ser feita por todo filósofo que raciocinar a partir dele, mencionando sempre para evitar a confusão entre ambos, a que espécie se refere.⁵ Mas apesar disso “há inúmeros exemplos em que as palavras razão e causa são aplicadas indistintamente, seja quando falamos de uma razão e daquilo que é fundado numa razão, de um princípio e do que decorre dele, seja duma condição ou do condicionado”, o que leva como foi dito a um uso transcendente desse conceito.⁶ E Schopenhauer menciona o mestre Kant, que na relação que a coisa-em-si mantém com o fenômeno, a toma como sua *razão*, seja como *razão de possibilidade* de todo fenômeno, seja como razão *inteligível*, seja como razão desconhecida da série sensível em geral⁷. Sabemos aqui que Schopenhauer se reporta às conhecidas críticas à coisa-em-si como causa do fenômeno, tanto por parte de Jacobi, como de Schulze. E são ainda mencionadas passagens da Crítica, em que Kant além de falar de uma razão de possibilidade dos fenômenos ou da razão desconhecida da possibilidade da série sensível, refere-se a um objeto transcendental que é a razão dos fenômenos, etc. Schopenhauer sublinha o desacordo delas com a passagem da Crítica onde Kant afirma que da contingência das coisas “enquanto fenômenos não se pode regredir a não ser a algo que seja fenômeno”.⁸ Schopenhauer frisa a

5 Idem ibidem, p. 132

6 Idem, ibidem p.133

7 Idem, ibidem p. 133 Kant -Crítica da Razão Pura, Ak.III379 e Ak.III380

8 Kant-CrV A564/B591 Ak III380

importância desse princípio que impede que passemos das representações para a vontade, e que é o mesmo que o leva a separar a representação e a vontade, ou melhor, os dois lados do mundo.

Essas passagens da Crítica em que Schopenhauer detecta uma contradição são citadas na 1ª Edição da dissertação. Na edição de 47, porém, Schopenhauer admite que é o próprio Kant que insiste claramente, nas “Respostas a Eberhard”,⁹ em diferenciar o princípio lógico (formal) do conhecimento, que diz que “toda proposição tem que ter sua razão”, do princípio transcendental (material), o qual afirma “que toda coisa tem que ter sua razão”¹⁰. Ao criticar Eberhard, Kant estabelece que o princípio lógico do conhecer está subordinado ao de contradição, ao passo que o princípio transcendental (material) nunca pode ser provado a partir do princípio de contradição, nem em geral “a partir de meros conceitos, sem referência à intuição sensível”.¹¹ Kant nota que a *Crítica da Razão Pura* já tornou manifesto que um princípio transcendental “tem que determinar algo *a priori* sobre os objetos e sua possibilidade” e não apenas como os princípios lógicos referir-se às “condições formais do juízo”¹².

Kant mostra que Eberhard, ao estabelecer para o princípio de razão a fórmula “*Tudo* tem uma razão”, pretende insinuar sob ela o princípio material de causalidade fazendo com que ele também derive do de contradição; o truque para isso consiste no emprego da palavra *tudo* ao invés de *toda coisa*, pois se Eberhard empregasse tal expressão, deixaria transparecer que se trata de um princípio transcendental e material e não meramente lógico

9 Schopenhauer- Vierfache Wurzel (1847) Werke III 129

10 Kant, I *ibidem*, p. 35.

11 Kant, *Iidem*, *ibidem*.

12 Kant, I. *Über eine Entdeckung...* Werke V. Ed. Weischedel, p. 305.

formal. Assim, após examinar a pretensa prova que Eberhard dá do princípio de razão, incluindo seu sentido material, a partir do princípio de contradição, Kant conclui que ele não conseguiu validar o conceito de causalidade em geral, na falta de limitá-lo, como faz a *Crítica*, aos objetos da experiência¹³.

Schopenhauer, citando a passagem mencionada das *Respostas a Eberhard*, mostra a importância que adquire para Kant a distinção entre o “princípio lógico (formal) do conhecimento” e o “princípio transcendental (material)”. Isto é indício do acordo provisório com Kant na edição de 47, que será logo depois rompido no mesmo texto, por ocasião da crítica à prova dada por Kant da aprioridade da lei causal.

É o caso de perguntar diante dessas duas edições se a afirmação, repetida por vários comentadores, de que na primeira edição Schopenhauer está mais preso a Kant, ou seja, é um discípulo mais fiel, é correta sem restrições, pois no que se refere à diferença entre causa e razão, ele menciona na segunda edição o texto fundamental de Kant que corrobora a distinção entre causa e razão: *Sobre uma descoberta segundo a qual toda crítica da razão pura se tornaria inútil* ou *Respostas a Eberhard*. Na primeira edição, no entanto, Schopenhauer fazendo ressalvas à confusão entre causa e razão na *Crítica*, aponta tão somente que a importante distinção entre um princípio formal e um transcendental foi feita na *Lógica* (Jäsche)¹⁴, observação mantida no §13 da 2ª edição.

Outro problema apresentado já na primeira edição da *Dissertação* no que diz respeito à causalidade é, para Schopenhauer, a questão da objetividade do conhecimento. Ou seja, para Kant

13 Idem, ibidem, p.310.

14 Schopenhauer, A Die vierfache Wurzel (1813) W III13-4 La quadruple racine du principe de raisonsuffisante p.59

apenas a sucessão submetida à categoria da causalidade é objetiva, sendo estabelecida por ela qual a causa e qual o efeito por meio do seu esquema, a ordem do tempo. Schopenhauer aponta a sucessão empírica como fidedigna quanto à ordem do devir.¹⁵ Aliás, a crítica de Schopenhauer à Dedução transcendental não se resume à categoria da causalidade, mas se estende a todas as categorias, tanto pela sua derivação, quanto pela sua aplicação ao empírico. As categorias, consideradas como um modo do pensamento abstrato invadir o empírico e descaracterizá-lo irremediavelmente, ela são apenas “janelas cegas”.¹⁶ Afinal a única a ser salva é a causalidade, mas não mais como categoria no estrito sentido kantiano, mas como uma forma do entendimento operar o devir por meio do tempo e do espaço. Mas este tópico de crítica às categorias é mais bem desenvolvido no complemento à primeira edição do Mundo que se intitula *Crítica da Filosofia kantiana*.

A falta de Kant teria sido a mesma que Leibniz cometeu ao intelectualizar das formas da sensibilidade, quando ele, Kant, afirma que só a causalidade é o fio condutor que nos leva ao conhecimento da sucessão objetiva dos fenômenos¹⁷.

Para Kant o entendimento puro pode conhecer apenas um “seguir de” no sentido de “resultar de”...*erfolgen*. A pura sucessão (*folgen*) só é apreendida pela sensibilidade pura, tal como a diferença entre a direita e a esquerda, em que o puro conceito do entendimento não é da menor valia¹⁸. Em contrapartida, para Schopenhauer, a sensação não constitui uma representação e não dá qualquer referência, quer sobre a posição no espaço, quer so-

15 Idem, ibidem. p 76frIII32,-4

16 Schopenhauer, A Crítica da Filosofia kantiana – Ed Abril- Col. Pensadores 1980 p.110

17 Schopenhauer, Die VierfacheWurzel-Werke III198 La quadruple racine p. 82

18 VerKant “*Como orientar se no pensamento*”

bre a sucessão no tempo, sendo para isso necessário o entendimento, por meio da causalidade; o que significa que a sucessão pressupondo já o entendimento fornece a sua própria ordem, não necessitando para isso dos esquemas da categoria de relação.

Para Schopenhauer, Kant teria assim cometido o erro inverso ao de Hume, para quem todo seguir-se... ou resultar de... (*erfolgen*) seria um mero suceder (*folgen*). Para Kant o suceder é um mero seguir-se, pois o entendimento só apreende a sucessão objetiva que é o seguir-se de, por meio da categoria da causalidade. Mas para Schopenhauer o simples suceder é tão inexplicável quanto o “resultar de”... sendo conhecimentos pertencentes a duas faculdades diferentes, a sensibilidade e o entendimento.¹⁹

Como podemos acompanhar, trata-se de uma diferença importante em relação à Kant, que se refere não só às categorias e sua proveniência a partir dos juízos, ou melhor, das funções intelectuais presentes na faculdade de julgar, mas do próprio papel da sensibilidade e de sua ligação com o entendimento.

Kant separa os dois troncos do conhecimento na Crítica da Razão Pura, em sensibilidade e entendimento²⁰. Apesar da sensação já constituir uma representação (ver) o que não é o caso em Schopenhauer, ela não fornece qualquer conhecimento. Por isso Schopenhauer faz com que espaço e tempo como formas sensíveis tenham que interagir com o entendimento por meio da causalidade para que haja qualquer tipo de conhecimento ou representação. Assim, mesmo o conhecimento subjetivo depende dessas formas e da lei causal, à diferença de Kant, para quem o conhecimento objetivo é o que exige as formas a priori do enten-

19 Schopenhauer VW Widem III198, La quadruple racine p.81-2

20 Kant, I CRP A15 B29

dimento.²¹ Vemos aqui desvanecer-se a diferença marcante posta por Kant entre a sensibilidade e o entendimento, condição do projeto crítico de Kant enquanto revolução no modo de pensar, já que condição da objetividade do conhecimento e da constituição da experiência. Ao suprimir de certo modo tal distinção tão nítida, colocando o entendimento a operar já na percepção, como condição da própria representação e ao igualar objeto e representação, Schopenhauer parece desviar-se do projeto kantiano já na primeira hora. Uma das consequências mais notáveis é a de que o fenômeno ou representação passam a serem vistos como ilusões, o que Kant nas observações gerais sobre a estética, parte III, mostrava dever ser descartado, diante da objetividade do conhecimento fenomênico; muito embora tal parte seja um adendo da segunda edição, bastante criticada por Schopenhauer. Diz Kant: “Quando digo que no espaço e no tempo, tanto a intuição dos objetos exteriores, como a intuição que o espírito tem de si próprio representam, cada uma delas, o seu objeto tal como ele afeta os nossos sentidos, ou seja, como aparece, isto não significa que esses objetos sejam mera aparência”²²

Mas podemos perguntar se no âmbito das representações haveria outro conhecimento para Schopenhauer que não o subjetivo, apesar e pelo próprio fato da representação e o objeto serem o mesmo, não havendo uma referência externa para ela. A distinção kantiana nos Prolegômenos entre juízos de percepção e juízos de experiência, objeto de tantas controvérsias, e que é tomada por alguns como contraditória com os resultados da dedu-

21 Ver dedução transcendental da CRP

22 CRPB70; edição Calouste Gulbekian Lisboa, p. 85.

ção da Crítica²³, deve ser pensada aqui à luz da filosofia de Schopenhauer. Esta, critica a dedução das categorias a partir da tábua dos juízos lógicos, descartando a causalidade como uma categoria, transforma-a num modo de operar do próprio entendimento junto com as formas da sensibilidade. Esse processo funda-se assim numa relação mútua entre as formas da sensibilidade, cujas coordenadas se cruzam produzindo um evento ou objeto; assim, de acordo com a classificação kantiana, não resulta daí um juízo de experiência no caso do conhecimento do devir em Schopenhauer, mas meramente um juízo de percepção, isto é, um juízo subjetivo. Os únicos “juízos objetivos” possíveis seriam os formais, os juízos lógicos cuja faculdade é a razão e que apesar de terem de se relacionar às representações intuitivas como sua base, referem-se apenas à série do conhecer racional, que cristaliza o devir em conceitos e palavras, portanto a meras abstrações. A lógica desse modo não pode, para Schopenhauer, preceder o processo intuitivo, como no caso de Kant em que as formas do juízo lógico é que dão origem às categorias que são responsáveis pela determinação dos fenômenos, invertendo o processo de conhecimento que tem de partir das representações intuitivas. No caso de Schopenhauer, a passagem de um juízo subjetivo para um objetivo pressupõe um outro estágio do conhecimento passando-se de uma modalidade do princípio de razão, o do devir, para o do conhecer, e assim para outro tipo de representações, as abstratas, descaracterizando a distinção exigida entre as duas formas, do devir e do conhecer.

23 Duas vias interpretativas são apresentadas por Claudio La Roca numa conferência realizada em Lecce em 2012:

“A primeira recusa uma sucessão temporal entre os juízos de percepção e os de experiência no processo kantiano do conhecimento; nesta via o juízo de percepção é apenas uma abstração, e não a fase que antecede o de experiência, a imagem do que seria um juízo de experiência que não pressupõem já as categorias. Para a segunda, Kant entende, nos Prolegômenos, a relação entre os juízos de percepção e de experiência como uma relação de transformação entre dois estágios e aí apresenta uma teoria não sustentável no quadro mais geral de seu pensamento.”

Consequentemente, se a separação entre entendimento e sensibilidade é minimizada por Schopenhauer, este menciona a dificuldade que Kant teve ao definir corretamente entendimento e razão, por deixar de distingui-los de acordo com as modalidades do princípio de razão do devir, isto é, causalidade, e o do conhecer. Mesmo que a razão não possa determinar os fenômenos, o que é tarefa do entendimento, ela, ao criar ideias que unificam a experiência, estaria indo além de sua verdadeira atribuição, como capacidade de abstração, ao voltar-se para uma possível fonte da legislação no campo prático, por meio de uma capacidade peculiar, a mesma razão pura, enquanto prática.

Nos cadernos de estudo de 1811-1818 no item dedicado a Kant dos Manuscritos Póstumos, diz Schopenhauer:

“Quem não vê que aqui não age uma só e mesma faculdade, mas duas faculdades totalmente distintas, que por isso não deveriam trazer o mesmo nome. O que Kant põe como caráter da razão, o apriorismo, funda-se em que o *Muss* *m* e, com efeito, como incondicionado; mas a incondicionalidade do *Muss* está em que ele só pode ser empregado como o que é condição de todo condicionado; essa condição no entanto é provavelmente condicionada de um modo desconhecido para nós. O *Soll* é porem incondicionado de uma maneira completamente diferente: de tal modo que o entendimento não conseguindo pensar tal incondicionado, moveu céus e terras, desde a eternidade, para torná-lo condicionado. Como poderiam assim esse *muss* e este *soll* serem conhecidos pela mesma faculdade?”²⁴

24 Schopenhauer, A- Die handschriftliche Nachlass Band 2 “Zu Kant”-DTV 1985 München - p. 302 nota.

Aqui ele aponta a suposta necessidade do mandamento moral que, ao invés de ter sua origem na razão, expressa uma ordem divina, prometendo castigo e recompensa²⁵.

Ou seja, em vista do caráter específico da necessidade natural e da necessidade moral, não se pode passar de uma razão teórica para uma razão prática, que fossem ambas uma e a mesma razão, ou melhor, que fossem simplesmente razão como única fonte dessas “necessidades” de tipo diferente, sendo real a primeira e a segunda, falsa.

Este trecho dos manuscritos pela sua datação nos mostra que Schopenhauer, bem antes da segunda edição da *Quádrupla raiz*, já se empenhava no que ele chama de “correções” do seu grande mestre, dando assim um feitiço próprio a sua filosofia. Em suma, esse feitiço se revela principalmente como vimos anteriormente, na questão do estatuto da causalidade e das categorias em geral, e na modulação específica do espaço e do tempo, que constituem uma nova concepção de experiência. Esta, por sua vez, denota uma ênfase no caráter intuitivo das representações que estão na base de qualquer representação abstrata. Com isso não queremos dizer que em Kant a intuição também não represente um aspecto essencial, sem o qual não há conhecimento propriamente dito, haja vista a diferença marcante entre matemática e metafísica²⁶; porém o que incomoda Schopenhauer é a preeminência da lógica ou de uma teoria dos juízos que irá moldar a experiência, invertendo a posição da primazia do intuitivo.

A questão da vontade tal como se define no *Mundo como Vontade e Representação*, ainda nem está posta na primeira edição da *Quádrupla Raiz*, mas vemos como o problema central da dis-

25 Schopenhauer, A - O Fundamento da Moral - Ed Martins Fontes 1995 São Paulo p 80-1.

26 Kant, I CRP p41 A4,5 B8,9.

tinção entre causa e razão, que traz uma nova modulação para a caracterização das faculdades – sensibilidade, entendimento e razão – já aponta nitidamente para a necessidade de uma crítica da concepção da moral em Kant, que Schopenhauer desenvolverá minuciosamente num texto que se chama *Fundamento da Moral* e também em vários outros momentos de sua obra. Essa Vontade submissa em Kant à racionalidade, vai se transformar em Schopenhauer numa vontade contraposta à razão, um ímpeto ou impulso que é a essência das coisas, em franca oposição à concepção de Kant, onde a vontade, no exercício superior da faculdade de desejar é a fonte da moral, desde que se submete ao imperativo categórico, fonte dos atos morais como fato da razão e que se impõe aos impulsos sensíveis. Schopenhauer critica Kant por ter visto a essência humana como razão, deixando de ver nela a vontade, justo onde ele mais se aproxima dela como o “em si”.²⁷

O que quisemos expor, com estas breves considerações, é o fato de que, mesmo tendo sua gênese focada em Kant e no projeto crítico, a filosofia de Schopenhauer traz, desde logo, a marca de uma interpretação diversa do conhecer que terá como resultado um aproveitamento do legado kantiano, embora o deslocando fortemente. Como resultado desse “desvio” está a sua oposição às demais filosofias pós-kantianas, apesar de inúmeros pontos de contato com elas. As marcas dessa postura crítica de Schopenhauer em relação aos “idealistas” apresentam-se claramente no pensamento posterior ao pós-kantismo, tal como os de Nietzsche e Freud, e até mesmo de Marx e Engels. Quanto aos últimos, essa descoberta bastante profícua, é atribuída à Escola de Frankfurt com Horkheimer e, sobretudo, a um de seus continuadores e representantes mais fiéis, Alfred Schmidt, que merece, sem dúvida, nossa homenagem.

27 Schopenhauer – GM WIII 602 *Fundamento da Moral* p.35 ver tb. Schopenhauer – Crítica à filosofia kantiana –ed. Abril- Col Pensadores p. 158.

MINHA VIDA COMO ATO LIVRE. A TEORIA SCHOPENHAUERIANA DO CARÁTER INTELIGÍVEL

Arnaud François¹

O objetivo da presente comunicação consiste em repertoriar os diferentes aspectos da doutrina schopenhaueriana do “caráter inteligível” e de conectá-los uns aos outros da forma mais coerente possível. Tratar-se-á, mais especificamente, de mostrar em que medida essa teoria é devedora à teoria de Kant, mas também em que pontos precisos ela se distingue da mesma. Desta feita, será a originalidade da teoria schopenhaueriana – tanto em seu próprio contexto histórico, quanto no nosso – que procuraremos evidenciar. Ora, para dizê-lo de imediato, nos parece que essa originalidade consiste antes de tudo em fazer da “minha vida” – e não dessa ou daquela ação pontual – um ato livre. Mas, então, isso supõe a elaboração de um novo conceito de liberdade, cuja explicitação também deva constituir – é pelo menos o que esperamos aqui – uma contribuição (*apport*) da nossa participação a presente reflexão acerca da “ordem moral do mundo” em Schopenhauer.

Com efeito, o ponto de partida da interrogação schopenhaueriana acerca do caráter inteligível é bem a questão da liberdade. No término da presente análise, o ato livre será caracterizado enquanto ato meu, noutros termos a liberdade será determinada, se é que podemos assim dizer, como *minhãdade* (em francês: *mienneté*).

¹ Professor da Universidade Toulouse II, Le Mirail, França.

Schopenhauer começa recusando uma dupla definição da liberdade: a liberdade seria um poder de se furtar da causalidade, ou seja, de introduzir indeterminação na natureza; como também seria um poder de se esquivar da evidência racional. Através dessas duas definições, tanto a problemática kantiana da liberdade – como poder de iniciar absolutamente uma série causal –, quanto à problemática cartesiana da liberdade de indiferença encontram-se rejeitadas e consideradas como não pertinentes.

No que concerne ao primeiro ponto, Schopenhauer é firme: minhas ações são determinadas por motivos e o motivo é uma causa, mesmo sendo ele de outra ordem que as causas no sentido estrito². O mesmo ocorre como a liberdade de indiferença: eu faço o que eu quero, mas o que eu quero não depende de mim. Um motivo conduz a minha volição, a não ser que se imagine um obscuro poder criador de conceder o caráter de ser querido por mim à uma ação, se é que se pode assim dizer³. Uma ação sem motivo é, segundo Schopenhauer, ininteligível. Nesse nível, a argumentação de Schopenhauer parece se encontrar no âmbito do mais inflexível determinismo. Mas é importante discernir o sentido exato da dupla recusa das problemáticas operada por Schopenhauer. Ao se recusar em questionar a liberdade em termos de causa e de razão, ele contesta toda representação do sujeito como posto frente às diversas ações possíveis, entre às quais ele apenas teria que optar. Trata-se, pois, de toda característica da liberdade em termos de deliberação e de escolha. Assim sendo, o homem pode:

“Através de sua faculdade de pensar, se fazer presente – em uma ordem qualquer e de

2 Schopenhauer, *La liberté de la volonté*, in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. Christian Jaedicke, Paris, Alive, coll. « Textes philosophiques », 1998, p. 24-27.

3 *Ibid.*, p. 12-21.

modo alternado ou repetido – aos motivos que atuam sobre a sua vontade, no intuito de submetê-los à essa vontade, aquilo que se chama DELIBERAR: ele é, portanto, capaz de deliberação e, em virtude dessa capacidade, ele possui uma ESCOLHA bem mais ampla que os animais. é seguramente o que o torna RELATIVAMENTE LIVRE, ou seja livre do constrangimento imediato dos objetos PRESENTES NA INTUIÇÃO e agindo sobre sua vontade enquanto motivos, constrangimento ao qual o animal é, por excelência, submetido: inversamente, o homem se determina independentemente dos objetos presentes, à partir de pensamentos que são SEUS motivos [...]. No entanto, isso não suprime de modo algum nem [a] CAUSALIDADE [do motivo], nem a NECESSIDADE que ela pressupõe. Apenas as considerações bastante superficiais podem fazer passar essa liberdade relativa e comparativa por uma liberdade absoluta, por um *liberum arbitrium indifferentiae*. Com efeito, a capacidade de deliberar que dela provêm apenas desemboca em um CONFLITO DOS MOTIVOS, muitas vezes penoso, regido pela irresolução e cuja arena é, desde então, o conjunto do espírito e da consciência do homem. Ele, com efeito, deixa os motivos ensaiarem, por diversas vezes, as suas forças contrárias sobre a sua vontade, que por sua vez se encontra, assim, na mesma situação de um corpo sobre o qual forças distintas agem em direções opostas²⁴.

4 *Ibid.*, p. 29-30.

O motivo exerce sobre a vontade uma “causalidade” e uma “necessidade”. Desta feita, Schopenhauer pode enunciar a apresentação mais fisicalista de sua ação. Em caso algum, a escolha e a deliberação introduzem o jogo entre a vontade e os motivos. A constatação do modelo de deliberação é retomada em um excerto do *Mundo*, no qual o Schopenhauer moralista salienta, bem antes de pensadores como Sartre⁵, que somente delibera aquele que já tomou uma decisão⁶. Schopenhauer concebe a imanência do sujeito às suas próprias ações – que resulta do abandono das noções de deliberação e de escolha – à luz da categoria de caráter. Minhas ações são rigorosamente determinadas pelo meu caráter, mas, inversamente, isso significa que meu caráter reencontra-se, num grau certamente mais ou menos elevado, em cada uma das minhas ações. A noção de caráter reencontra assim a sua significação etimológica, que é a de uma marca, de um selo, de uma pegada. Todavia, o próprio abandono das noções de deliberação e de escolha encontra-se sentido em um grau superior de aprofundamento. A liberdade absoluta que, há pouco, Schopenhauer recusava àquele que delibera, não deixa, contudo, de ser por ele concebida sob certas condições:

A liberdade absoluta se encontra justamente naquilo que escapa ao princípio de razão, considerado como princípio de toda necessidade: assim, tal liberdade somente convém à coisa em si e a coisa em si é precisamente a vontade.⁷

5 Sartre, *L'être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p. 505.

6 Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Auguste Burdeau et alii, revue et corrigée par Richard Roos, Paris, PUF, 1966, Supplément XIX « Du primat de la volonté dans la conscience de nous-mêmes », p. 907-908.

7 *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XLIII « Hérédité des qualités », p. 1284.

Se a vontade como coisa em si é livre, é porque ela “escapa ao princípio de razão”, isto é, a causalidade, ao espaço, ao tempo e, assim sendo, à individuação. De forma mais singular, ela escapa à categoria de meta (ou de objetivo) e a todas as noções que, de modo geral, denotam uma ideia de finalidade. Tal seria um dos traços mais decisivos da Vontade schopenhaueriana, entendida como essência do mundo: ela não tem absolutamente nenhuma meta e Schopenhauer ilustra essa concepção através da imagem recorrente da cegueira: assim sendo, « a fonte da [existência do mundo] é formalmente sem razão (*grundlos*): ela, com efeito, consiste em um querer-viver cego (*blinder*), que, enquanto coisa em si, não tem como se submeter ao princípio de razão, forma exclusiva dos fenômenos⁸ ». A Vontade se desdobra independentemente do objetivo e da causa, ela, noutros termos, escapa a toda tomada mecanicista e finalista. Em última instância, Schopenhauer compreende tal desdobramento como “impulso” (*Drang*): a imagem do impulso significa que a Vontade não se move adiante, não é atraída por um objetivo já dado, que nela exerceria uma espécie de causalidade representativa. Ela se move a partir de trás (ou por trás) e, segundo a expressão latina, a força que a move é uma « *vis a tergo* ». Assim:

É apenas em aparência que os homens são atirados para frente. Na realidade, eles são puxados para trás: não é a vida quem os atrai, mas antes a necessidade que os pressiona e os faz andar (*drängt sie vorwärts*). Como toda causalidade, a lei da motivação, é pura forma do fenômeno.⁹

8 *Ibid.*, Supplément XLVI « De la vanité et des souffrances de la vie », p. 1342.

9 *Ibid.*, Supplément XXVIII « Caractère du vouloir-vivre », p. 1087.

Schopenhauer atribui a liberdade, única e exclusivamente, à força que vem de trás, ou seja, à Vontade como tranco ou impulso. Desta feita, se tornar livre consiste em libertar uma impulsão. Inversamente, o termo contraditório da liberdade é a finalidade, a saber, *in fine*, a representação. Do ponto de vista do indivíduo, a significação dessa doutrina seria, pois, a seguinte: você não é livre porque consegue se furtar de toda causalidade, supondo que isso seja até possível; você não é livre porque atualiza ou realiza fins que passaram, com êxito, o exame racional; você é livre no momento em que atualiza ou realiza seu caráter em ações que lhe são absolutamente próprias, isto é: quando você deixa seu caráter se estender no mais alto grau, como força que vem de trás. Como já dizíamos, a liberdade se caracteriza, assim, como “minhãdade” (*mienneté*) e essa “minhãdade” admite diversos graus: eis um dos elementos essenciais da lição schopenhaueriana acerca da liberdade.

Mas, uma dificuldade não deixa aqui de ser patente. A liberdade absoluta é concedida à Vontade como coisa em si, noutros termos, àquilo que se encontra para além do princípio de individuação. Ora, pode-se imaginar uma “minhãdade” que não seja minhãdade de um indivíduo (independentemente, por enquanto, do modo segundo o qual se concebe essa última noção)? Dito de outra forma, uma minhãdade, no sentido de uma semelhança entre um “si” e suas ações, pode certamente ser atribuído à Vontade como essência do mundo; no entanto isso faria mesmo sentido? Poderíamos, com isso, atribuir essa minhãdade aos seres situados aquém do princípio de individuação?

Tal me parece ser o lugar exato no qual se inscreve a noção schopenhaueriana de caráter inteligível; tal seria o problema preciso que dá um sentido schopenhaueriano à esse conceito.

Num primeiro momento, parece óbvio que Schopenhauer retoma Kant:

Cabe agora, diz ele em um trecho d' *A liberdade da vontade*, lembrar a apresentação, já evocada na seção precedente, dada por KANT à respeito da relação entre o caráter empírico e o caráter inteligível e, desde então, da possibilidade de conciliar a liberdade com a necessidade. Apresentação que faz parte daquilo que esse grande espírito, ou até mesmo, daquilo que toda a humanidade já pôde expressar de forma mais bela e mais profundamente pensada¹⁰.

A teoria kantiana do caráter inteligível visa, em parte, explicar de que modo eu posso iniciar absolutamente uma séria causal: esse problema, como já foi visto, pouco inquieta Schopenhauer. A noção de caráter inteligível em Schopenhauer atende, antes, a uma dificuldade que se encontra em seu próprio pensamento. Com efeito, se a liberdade se define como minhãdade, de que modo essa minhãdade poderia ser a de um indivíduo frente à hipótese segundo a qual aquele que se encontra para além do princípio de individuação, também se encontra para além do princípio de razão e, portanto, para além das categorias causais e finalistas?

Schopenhauer tem plena consciência dessa dificuldade:

A individualidade não se firma apenas no *princípio individuationis*, não sendo, pois, absolutamente um puro *fenômeno*; mas ela encontra a sua raiz na coisa em si, na vontade do indivíduo, visto que o próprio caráter desse últi-

10 *La liberté de la volonté*, p. 80.

mo é individual. Qual seria a profundidade até a qual penetram suas raízes? Eis uma pergunta à qual não procuraria responder¹¹.

O fato de Schopenhauer insistir em manter uma individualidade do caráter inteligível – apesar da contradição que ela inscreve no âmago de sua doutrina – é significativo e tende a provar que, para a liberdade, a individualidade não é um mero traço acessório. Isso porque a liberdade é minhãdade. Tudo ocorre como se Schopenhauer tivesse sentido a importância de uma descoberta situada no seio de uma concepção geral, mas que – por razões que ainda precisam ser assinaladas – lhe era heterogênea.

Afirmamos a pouco que era impossível opor as ações realizados por um sujeito ao próprio sujeito que as realiza. Haja vista que, entre a ação e o sujeito, esse tipo de oposição supõe o distanciamento essencial que somente a representação (isto é, no presente contexto: a finalidade) poderia introduzir.

Desde então, a liberdade que costumamos atribuir às ações não pode deixar de recair sobre o sujeito que as realiza. Dito de modo mais preciso, a liberdade das ações e do sujeito formam um todo indissociável que ainda há de ser concebido à luz da categoria de caráter inteligível; e é exatamente isso que Schopenhauer faz. Numa decisiva reviravolta, ele recusa em atribuir uma liberdade às ações que nós, por vez em quando, realizáramos. Livre é meu caráter inteligível. No entanto, ele também é compreendido enquanto ato único e indivisível da liberdade. Adotando um tom crítico, Schopenhauer pode assim avançar que: « no lugar de considerar toda nossa existência como ato úni-

11 Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, t. II, « Éthique », § 116, in *Éthique et politique* (1909), trad. Auguste Dietrich, revue et corrigée par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Le livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 2001, p. 62.

co de nossa liberdade, procuramos reencontrar essa mesma no seio das nossas ações particulares ¹² ». É minha vida, no sentido de meu caráter inteligível, que é um ato livre e aquele que procura a liberdade nas ações isoladas jamais poderá encontrá-la. Tal me parece ser o ponto mais decisivo da teoria schopenhaueriana do caráter inteligível. Ponto decisivo exposto de maneira forte e explícita em um texto d' *A liberdade da vontade*:

Como é fácil prevê-lo, essa via nos leva a procurar a obra de nossa LIBERDADE não mais, à maneira do senso comum, em nossos atos individuais, mas na totalidade da existência e da essência (*existentia et essentia*) do próprio homem que, por sua vez, há de ser pensado como ato livre apresentando-se - para a faculdade de conhecer atrelada ao tempo, ao espaço e à causalidade - apenas sob a forma de uma pluralidade e de uma diversidade de ações; as quais, em contrapartida e precisamente em virtude dessa unidade originária daquilo que nelas se apresenta, devem todas ter exatamente o mesmo caráter e, portanto, aparecer como sendo rigorosamente necessitadas pelos motivos que, a cada vez, as provocam e as determinam individualmente. Deve-se, por conseguinte, estabelecer que o *operari sequitur esse* rege sem exceção o mundo da experiência. Toda coisa opera <*wirkt*> segundo a sua maneira de ser e seu efeito, que prossegue de certas causas, revela essa maneira de ser. Todo homem age <*handelt*> segundo a sua maneira de ser e o ato, cada vez necessário em virtude dessa maneira de ser, é unicamente

12 *Le monde comme volonté et comme représentation*, « Critique de la philosophie kantienne », p. 634, trad. mod.

determinado, em cada caso individual, pelos motivos. A LIBERDADE, que não poderia se encontrar no *operari*, DEVE RESIDIR no *esse*. Atribuir a necessidade ao *esse* e a liberdade ao *operari* não passa de um erro fundamental, um ὅσπερ πρότερον de todos os tempos. Inversamente: É SOMENTE NO *esse* QUE RESIDE A LIBERDADE; mas é dele e dos motivos que procede necessariamente o *operari*: e É PELO O QUE FAZEMOS QUE RECONHECEMOS O QUE SOMOS¹³.

A reviravolta schopenhaueriana toma aqui a forma da inversão do *esse* (o ser) em relação ao *operari* (o agir). Livre é o ser e não o agir, Noutros termos, ser livre é agir em conformidade absoluta com meu ser, é agir de uma maneira que é plenamente minha. Se a liberdade remetesse ao *operari*, logo ela deveria concernir aquilo que minha ação tem em comum com todas as outras ações, sua efetuação física; ela não poderia mais ser minhãdade. Afirmar que liberdade concerne o *operari* é situar, frente à ação, um sujeito indiferente à essa mesma ação, significa inserir um distanciamento entre ambos, distanciamento que a crítica à finalidade aboliu. Todavia, atribuir a liberdade à Vontade, como caráter inteligível, equivale a atribuir a essa última uma sorte de atividade, ou significa, para ser mais exato, fazer (da Vontade) dessa mesma uma atividade que nada tem a ver com o *operari* da representação. Aqui, encontramos novamente uma tese maior de Schopenhauer: « A vontade [...], como coisa em si, nunca é preguiçosa, porém absolutamente incansável e, tendo por essência a atividade (*seine Tätigkeit ist seine Essenz*), ela nunca cessa de querer ¹⁴. » A atividada-

13 *La liberté de la volonté*, p. 81-82.

14 *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XIX « Du primat de la volonté dans la conscience de nous-mêmes », p. 913.

de aqui mencionada não corresponde a um esforço penoso para alcançar um objetivo dado de antemão, mas equivale a uma atividade verdadeira, isto é: o puro deixar-desenvolver-se-uma-força-que-vem-de-trás, que já mencionamos há pouco. No presente contexto, trata-se de uma atividade que, notadamente, deixa de ser a antítese de uma passividade. É porque a Vontade, enquanto coisa em si, é essa tal atividade que a liberdade lhe pode ser concedida. Além de que, se a Vontade define o *esse* (o ser), não é pois surpreendente que o *esse*, como caráter inteligível, receba o predicado de livre. Schopenhauer recusa a liberdade enquanto traço de ações factuais, em proveito de uma doutrina ôntica ou ontológica da liberdade.

Resta compreender a relação entre o caráter inteligível, tal como já o descrevemos, e o caráter empírico. O grande texto da *Liberdade da vontade* parece apresentar um caráter empírico que, necessariamente, estaria desenrolando um programa traçado no caráter inteligível: rigorosamente, *operari sequitur esse*. Tal compreensão certamente não destoa do, já percebido, necessarismo schopenhaueriano. No entanto, um excerto do *Fundamento da moral* refina essa mesma compreensão, pois, ao invés de inserir uma antítese insuperável, ela introduz graus intermediários, ou melhor, ela introduz uma fina transição entre o caráter inteligível e o caráter empírico: a relação entre o caráter inteligível e o caráter empírico se aparenta, pois, à difração progressiva de um simples em um conjunto de partes justapostas. Intentando elucidar a doutrina kantiana do duplo caráter, Schopenhauer recorre à terminologia aristotélica e escolástica do ato e da potência:

Ora, também pode-se elucidar essa doutrina kantiana, assim como a essência <Wesen> da liberdade em geral, atrelando-a à uma verdade

universal cuja expressão mais concisa é esse princípio <Satz> muitas vezes pronunciado pelos escolásticos: *operari sequitur esse*, no sentido em que, no mundo, cada coisa age <*wirkt*> à luz daquilo que é, segundo a sua maneira de ser, na qual todas as suas manifestações já estão contidas *potentia* e se produzem *actu* quando causas exteriores as provocam; revelando, precisamente, essa maneira de ser. Essa última é o CARÁTER EMPÍRICO, cujo fundamento <*Grund*> íntimo, último e inacessível à experiência é, em contrapartida, o CARÁTER INTELIGÍVEL, a saber : a essência EM SI <*Wesen an sich*> dessa coisa¹⁵.

Não se deve, contudo, forçar o texto e dizer aquilo que ele não quer: o caráter inteligível se situa fora do tempo e, por sua vez, o caráter empírico se define precisamente como refração do caráter inteligível através do tempo, do espaço e da causalidade. À maneira de Kant, o sujeito da ação é disjungido em dois regimes de inteligibilidade ou de existência. É essa mesma concepção que se encontra na raiz da dificuldade, supramencionada, acerca do caráter inteligível: não nada fácil conceber o caráter inteligível como sendo individual, haja vista que ele reside para além do princípio de individuação e que, esse mesmo princípio de individuação, é compreendido por Schopenhauer em termos transcendentais: não enquanto manifestação gradual do simples no composto – ponto que, por sinal, merece ser discutido –, mas como uma das condições (indivisíveis enquanto tais) às quais o sujeito apercebe-se como sendo o sujeito de suas próprias representações.

15 Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, p. 154-155.

Porém, esse texto também deixa transparecer uma concepção original do caráter inteligível. Com efeito, se a diferença que existe entre ele e o caráter empírico pode ser formulado em termos de “potência” e de “ato”, logo há de se aceitar todas as – ou, pelo menos, boa parte das – suas consequências: por um lado, talvez, uma certa pré-existência do ato sobre a potência, que implica a primazia da apresentação da ação na experiência em relação ao seu antecedente, cronológico e/ou lógico, na Vontade; por outro lado e sobretudo, uma certa continuidade entre a potência e o ato, representada por aquilo que Aristóteles chamava de “movimento” (κίνησις) e que, segundo a sua natureza, também viria atenuar, deslocar, ou transformar a fronteira transcendental estabelecida por Kant entre o caráter inteligível e o caráter empírico, tal como entre a coisa em si e o fenômeno.

Ora, se na doutrina schopenhaueriana é geralmente a teoria das Ideias que tem a função de operar e, até mesmo, de encarar essa transformação do sentido da questão transcendental kantiana – “sob que condições?” –, será, pois, essa mesma teoria que, tanto no campo da moral (acerca do caráter inteligível), quanto no campo da estética irá novamente emergir, não enquanto acréscimo posterior, mas como o próprio ponto focal, como o próprio núcleo seminal da filosofia de Schopenhauer.

Assim sendo, é a partir da questão da liberdade que Schopenhauer é levado a forjar sua doutrina do caráter inteligível. A análise schopenhaueriana da liberdade parte de diversas recusas: recusa da causa, recusa do motivo racional, recusa da transcendência do sujeito às suas próprias ações e, acima de tudo, recusa da finalidade como representação. Obtemos, assim, um certo conceito de liberdade: a liberdade – que segundo a nossa expressão se torna “minhãdade” – é o caráter mais ou

menos meu de uma força que deixo se desenvolver por trás. Ao mesmo tempo, essa força é um ato indivisível que nomeia a vida de cada indivíduo. Desta feita, tais seriam os aportes do schopenhauerismo à doutrina do caráter inteligível: a noção de caráter inteligível não é compatível com as noções de causa e de fim; ela, pelo contrário, supõe uma interioridade recíproca do sujeito e de suas próprias ações; ela supõe uma definição do sujeito como atividade, mas como atividade, mas como uma atividade que não seria a antítese da passividade; ela, por fim, é correlativa à uma nova noção de liberdade, segundo a qual essa última se deixa definir enquanto minhãdade.

Finalmente, parece-me que podemos tirar um ensinamento negativo de todas essas considerações: vimos que aquilo que faz a dificuldade da teoria schopenhaueriana do caráter inteligível é a separação que ele estabelece, após Kant, entre o tempo e a coisa em si. No entanto, quando, em *O fundamento da moral*, Schopenhauer recorre à distinção aristotélica entre ato e potência, subentende-se que uma continuidade gradual – a de um “movimento” (Aristóteles) que, desde então, se tornaria “atualização” – pode instaurar-se entre os dois regimes de ser e de conhecimento, inicialmente distinguidos por Schopenhauer.

Daí uma tensão que me parece ser irreduzível e que, precisamente, forma a originalidade e fecundidade – para o andamento da história da filosofia – dessa teoria schopenhaueriana do caráter inteligível. Se quiséssemos levar a ideia de uma relação de “atualização” entre o caráter inteligível e o caráter empírico até suas últimas consequências, o tempo – como, certa vez, o observou Schopenhauer de maneira perfeitamente consequente – haveria de ser “um caráter inerente à coisa em si”¹⁶. Trata-se, porém, de

16 *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 55, p. 371.

uma opção que ele justamente recusa, com pleno conhecimento de causa e por razões profundamente enraizadas em seu pensamento (a compreensão do caráter inteligível segundo o modelo da Ideia platônica). Ele recusa essa opção, deixando assim para outros a tarefa de, depois dele, explorar essa via. Via essa que implica o risco de voltar a enfrentar questões – tal como a da irracionalidade de uma ação que se furta dos determinismos causal e irracional – que, por sua vez, Schopenhauer já havia resolvido.

MA VIE COMME ACTE LIBRE

LA THÉORIE SCHOPENHAUERIENNE DU CARACTÈRE INTELLIGIBLE

Arnaud François¹

Le but de la présente communication sera de répertorier, et de relier les uns aux autres avec la plus grande cohérence possible, les différents aspects de la doctrine schopenhauerienne du « caractère intelligible ». En particulier, il s'agira de montrer ce que cette théorie doit à celle de Kant, et sur quels points précis elle s'en démarque au contraire. Dans cette visée, c'est l'originalité, dans son contexte historique et pour le nôtre, de la théorie schopenhauerienne que nous chercherons à mettre en évidence. Or, cette originalité, disons-le d'emblée, tient avant tout, selon nous, à ce qu'elle fait de « ma vie », et non pas, bien au contraire, de telle ou telle de mes actions ponctuelles, un acte libre. Mais alors, cela suppose l'élaboration d'un nouveau concept de liberté, dont la mise en évidence doit, elle aussi, constituer, du moins l'espérons-nous, un apport de notre participation à la présente réflexion sur l'« ordre moral du monde » chez Schopenhauer.

Le point de départ de l'interrogation schopenhauerienne au sujet du caractère intelligible est en effet la question de la liberté. Au terme de cette analyse, l'acte libre sera caractérisé comme acte mien, c'est-à-dire que la liberté sera déterminée, si l'on peut dire, comme mienneté. Schopenhauer commence par récuser une double définition de la liberté : la liberté serait un pou-

¹ Université Toulouse II, Le Mirail, France.

voir d'échapper à la causalité, c'est-à-dire d'introduire de l'indétermination dans la nature, et elle serait un pouvoir de se soustraire à l'évidence rationnelle. À travers ces deux définitions, c'est la problématique kantienne de la liberté comme pouvoir de commencer absolument une série causale et la problématique cartésienne de la liberté d'indifférence qui sont rejetées comme non pertinentes. En ce qui concerne le premier point, Schopenhauer est ferme: mes actions sont déterminées par des motifs, et le motif est une cause, bien qu'il soit d'un autre ordre que les causes au sens strict². Il en va de même à propos de la liberté d'indifférence: je fais ce que je veux, mais ce que je veux ne dépend pas de moi. Un motif entraîne ma volition, sauf à imaginer un obscur pouvoir créateur de conférer le caractère d'être voulable par moi, si l'on peut dire, à une action³. Une action sans motif est, selon Schopenhauer, inintelligible. À ce niveau, l'argumentation de Schopenhauer paraît relever du plus inflexible déterminisme. Mais il importe de saisir le sens exact de la double récusation de problématiques à laquelle se livre Schopenhauer. Ce qu'il conteste, en refusant de poser à la liberté les questions de la cause et de la raison, c'est toute représentation du sujet comme placé face à diverses actions possibles, entre lesquelles il n'aurait plus qu'à choisir. C'est donc toute caractérisation de la liberté en termes de délibération et de choix. Ainsi, l'homme peut,

Par l'intermédiaire de sa faculté de penser, se rendre présent, dans un ordre quelconque, de façon alternée ou répétée, les motifs dont il subit l'action sur sa volonté, afin de les soumettre à cette volonté, ce qui s'appelle DÉ-

2 Schopenhauer, *La liberté de la volonté*, in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. Christian Jaedicke, Paris, Alive, coll. « Textes philosophiques », 1998, p. 24-27.

3 *Ibid.*, p. 12-21.

LIBÉRER : il est donc capable de délibération, et en vertu de cette capacité, il possède un CHOIX beaucoup plus large que les animaux. C'est assurément ce qui le rend RELATIVEMENT LIBRE, à savoir libre de la contrainte immédiate des objets PRÉSENTS DANS L'INTUITION et agissant sur sa volonté en tant que motifs, contrainte à laquelle l'animal est par excellence soumis: l'homme au contraire se détermine indépendamment des objets présents, d'après des pensées qui sont SES motifs. [...] Ceci ne supprime cependant en rien [la] CAUSALITÉ [du motif] ni la NÉCESSITÉ que celle-ci présuppose. Seules des considérations fort superficielles peuvent faire passer cette liberté relative et comparative pour une liberté absolue, pour un *liberum arbitrium indifferentiae*. La capacité de délibérer qui en provient ne débouche en effet sur rien d'autre que sur un CONFLIT DES MOTIFS, souvent très pénible, présidé par l'irrésolution, et dont l'arène est alors l'ensemble de l'esprit et de la conscience de l'homme. Il laisse en effet les motifs essayer, à plusieurs reprises, leurs forces contraires sur sa volonté, laquelle se trouve dès lors dans la même situation qu'un corps sur lequel des forces différentes agissent en des directions opposées⁴.

Le motif exerce, sur la volonté, une « causalité » et une « nécessité », et Schopenhauer peut donner la présentation la plus physicaliste de son action. Le choix et la délibération n'introduisent, en aucun cas, de jeu entre la volonté et les motifs. La con-

4 *Ibid.*, p. 29-30.

testation du modèle de la délibération est reprise dans un passage du *Monde*, où le Schopenhauer moraliste fait observer, longtemps avant des penseurs comme Sartre⁵, que seul délibère celui qui a déjà pris une décision⁶. L'immanence du sujet à ses propres actions, qui résulte de l'abandon des notions de délibération et de choix, Schopenhauer la conçoit sous la catégorie de caractère. Mes actions sont rigoureusement déterminées par mon caractère, mais cela signifie, inversement, que mon caractère se retrouve, à un degré sans doute plus ou moins élevé, dans chacune de mes actions. La notion de caractère retrouve, ainsi, sa signification étymologique, qui est celle d'une marque, d'un sceau, d'une empreinte. Mais l'abandon des notions de délibération et de choix trouve, lui-même, son sens à un degré supérieur d'approfondissement. La liberté absolue que Schopenhauer, plus haut, refusait d'accorder à celui qui délibère, il la conçoit, pourtant, sous certaines conditions:

La liberté absolue consiste justement en ce qu'il y a quelque chose qui échappe au principe de raison, envisagé comme principe de toute nécessité: une telle liberté ne convient ainsi qu'à la chose en soi, et la chose en soi c'est précisément la volonté⁷.

Si la volonté comme chose en soi est libre, c'est qu'elle « échappe au principe de raison », c'est-à-dire à la causalité, à l'espace, au temps et, du coup, à l'individuation. Plus singulièrement, elle échappe à la catégorie de but et à toutes les notions qui,

5 Sartre, *L'être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p. 505.

6 Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Auguste Burdeau et alii, revue et corrigée par Richard Roos, Paris, PUF, 1966, Supplément XIX « Du primat de la volonté dans la conscience de nous-mêmes », p. 907-908.

7 *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XLIII « Hérédité des qualités », p. 1284.

d'une manière générale, dénotent l'idée de finalité. Tel est un des traits les plus décisifs de la Volonté schopenhauerienne, entendue comme essence du monde: elle est absolument sans but, et Schopenhauer rend cette conception par l'image récurrente de l'aveuglement ou de la cécité: ainsi, « la source de [l'existence du monde] est formellement sans raison (*grundloses*): elle consiste, en effet, dans un vouloir-vivre aveugle (*blinder*), qui, en tant que chose en soi, ne peut être soumis au principe de raison, forme exclusive des phénomènes⁸ ». La Volonté se déploie indépendamment du but et de la cause, c'est-à-dire qu'elle échappe à toute saisie mécaniste et finaliste; un tel déploiement, Schopenhauer le comprend, ultimement, comme « poussée » (*Drang*) : l'image de la poussée signifie que la Volonté ne se meut pas vers l'avant, comme attirée par un but déjà donné qui exercerait, sur elle, une sorte de causalité représentative. Elle se meut à partir de l'arrière ou depuis l'arrière, et la force qui la meut est une « *vis a tergo* », selon l'expression latine. Ainsi:

C'est en apparence seulement que les hommes sont attirés en avant; en réalité ils sont poussés par-derrière; ce n'est pas la vie qui les attire, mais c'est le besoin qui les presse et les fait marcher (*drängt sie vorwärts*). La loi de motivation, comme toute causalité, est une pure forme du phénomène⁹.

La force qui vient de l'arrière, c'est-à-dire la Volonté comme poussée, voilà à quoi, et à quoi seul, Schopenhauer admet d'attribuer la liberté. Ainsi, devenir libre consiste à libérer une impulsion et, inversement, le terme contradictoire de la liberté est la

8 *Ibid.*, Supplément XLVI « De la vanité et des souffrances de la vie », p. 1342.

9 *Ibid.*, Supplément XXVIII « Caractère du vouloir-vivre », p. 1087.

finalité, c'est-à-dire, *in fine*, la représentation. Du point de vue de l'individu, la signification de cette doctrine est donc la suivante: tu n'es pas libre lorsque tu parviens à échapper à toute causalité, si tant est que ce soit possible; tu n'es pas libre lorsque tu actualises ou réalises des fins qui ont passé, avec succès, l'examen rationnel; tu es libre lorsque tu actualises ou réalises, dans des actions qui te sont absolument propres, ton caractère, c'est-à-dire lorsque tu laisses celui-ci se déployer, au plus haut degré, comme force qui vient de l'arrière. La liberté est donc caractérisée, disions-nous, comme mienneté, et cette mienneté admet des degrés: voilà un des éléments essentiels de la leçon schopenhauerienne sur la liberté.

Mais une difficulté est patente. La liberté absolue est accordée à la Volonté comme chose en soi, c'est-à-dire à ce qui se trouve au-delà du principe d'individuation; or, peut-on imaginer une « mienneté » qui ne soit pas mienneté d'un individu, quel que soit, pour le moment, le mode sur lequel on conçoit cette dernière notion ? Pour le dire autrement, une mienneté, au sens d'une ressemblance entre un « soi » et ses actions, peut sans doute être attribuée à la Volonté comme essence du monde; mais cela a-t-il même un sens, et peut-on attribuer cette mienneté aux êtres situés en-deçà du principe d'individuation ? Tel est, à mon sens, le lieu exact où s'inscrit la notion schopenhauerienne de caractère intelligible; tel est le problème précis qui donne son sens schopenhauerien à ce concept. Il va de soi, tout d'abord, que Schopenhauer le reprend à Kant:

Il convient maintenant, est-il dit en un passage de *La liberté de la volonté*, de rappeler la présentation, déjà évoquée dans la section précédente, que KANT a donnée du rapport entre le caractère empirique et le caractère intelligible, et par là de la possibilité de concilier

la liberté avec la nécessité, présentation qui fait partie de ce que ce grand esprit, et même de ce que l'humanité a jamais produit de plus beau et de plus profondément pensé¹⁰.

La théorie kantienne du caractère intelligible vise, pour partie, à expliquer comment je puis commencer absolument une série causale: ce problème, avons-nous vu, inquiète peu Schopenhauer. Surtout, la notion de caractère intelligible répond, chez Schopenhauer, à une difficulté propre à sa pensée: si la liberté se définit comme mieneté, comment comprendre que cette mieneté soit celle d'un individu, puisque, par hypothèse, seul ce qui se trouve au-delà du principe d'individuation se trouve, également, au-delà du principe de raison, et donc des catégories causales et finalistes? Schopenhauer a une conscience aiguë de la difficulté:

L'individualité ne repose pas seulement sur le *principio individuationis*, et n'est donc pas absolument un pur *phénomène*; mais elle a sa racine dans la chose en soi, dans la volonté de l'individu, car le caractère même de celui-ci est individuel. Quelle est la profondeur jusqu'à laquelle pénètrent ses racines, c'est là une question à laquelle je n'entreprendrai pas de répondre¹¹.

Le fait que Schopenhauer tient absolument à maintenir une individualité du caractère intelligible, malgré la contradiction que cela introduit au cœur de sa doctrine, est significatif: il tend à prouver que l'individualité, pour la liberté, n'est pas un trait ac-

10 *La liberté de la volonté*, p. 80.

11 Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, t. II, « Éthique », § 116, in *Éthique et politique* (1909), trad. Auguste Dietrich, revue et corrigée par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Le livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 2001, p. 62.

cessoire, et s'il en va ainsi, c'est que la liberté est mienneté; tout se passe comme si Schopenhauer avait senti l'importance d'une découverte au sein d'une conception d'ensemble qui, pour des raisons qui restent à assigner, lui était hétérogène.

Il est impossible d'opposer, disions-nous, les actions qu'accomplit le sujet au sujet qui les accomplit; une telle opposition suppose, entre l'action et le sujet, la distance essentielle que seule la représentation, c'est-à-dire, ici, la finalité, introduirait. Dès lors, la liberté qu'on a coutume d'attribuer aux actions ne peut pas ne pas rejaillir sur le sujet qui les accomplit ou, plus exactement, la liberté des actions et celle du sujet forment un tout indissociable, qu'il reste à concevoir sous la catégorie de caractère intelligible. Voilà, très exactement, ce que fait Schopenhauer. Par un renversement décisif, il refuse d'attribuer la liberté aux actions que nous accomplirions de temps à autre; ce qui est libre, c'est mon caractère intelligible, mais lui-même est compris comme un acte unique et indivisible de liberté. Ainsi, Schopenhauer écrit, sur le ton de la critique: « au lieu de considérer toute notre existence comme un acte unique de notre liberté, nous voulons retrouver celle-ci dans nos actions particulières¹² ». C'est ma vie, au sens de mon caractère intelligible, qui est un acte libre; si on cherche la liberté dans les actions isolées, on ne la rencontrera jamais. Tel est, à mon sens, le point le plus décisif de la théorie schopenhauerienne du caractère intelligible. Il est exposé, avec force, dans un texte de *La liberté de la volonté*.

Comme il est facile de le prévoir, cette voie nous conduit à chercher l'œuvre de notre LIBERTÉ non plus, comme le fait le sens commun, dans nos actes individuels, mais dans la

12 *Le monde comme volonté et comme représentation*, « Critique de la philosophie kantienne », p. 634, trad. mod.

totalité de l'existence et de l'essence (*existentia et essentia*) de l'homme lui-même, qui doit être pensée comme un acte libre ne se présentant, pour la faculté de connaître liée au temps, à l'espace et à la causalité, que sous la forme d'une pluralité et d'une diversité d'actions, lesquelles en revanche, précisément en vertu de cette unité originaire de ce qui se présente en elles, doivent toutes avoir exactement le même caractère et apparaissent par conséquent comme étant rigoureusement nécessitées par les motifs qui, à chaque fois, les provoquent et les déterminent individuellement. Par conséquent, il faut établir que l'*operari sequitur esse* régit sans exception le monde de l'expérience. Toute chose opère <*nirkt*> selon sa manière d'être, et son effet qui s'ensuit de certaines causes révèle cette manière d'être. Tout homme agit <*handelt*> selon sa manière d'être, et l'acte, à chaque fois nécessaire en vertu de cette manière d'être, est uniquement déterminé, dans chaque cas individuel, par les motifs. La LIBERTÉ, qui ne saurait donc se trouver dans l'*operari*, DOIT RÉSIDER dans l'*esse*. C'est une erreur fondamentale, un ὕστερον πρότερον de tous les temps, d'attribuer la nécessité à l'*esse* et la liberté à l'*operari*. À l'inverse, C'EST DANS L'*esse* SEUL QUE RÉSIDE LA LIBERTÉ; mais c'est de lui et des motifs que découle nécessairement l'*operari*: et C'EST PAR CE QUE NOUS FAISONS QUE NOUS RECONNAISSONS CE QUE NOUS SOMMES¹³.

13 *La liberté de la volonté*, p. 81-82.

Le renversement schopenhauerien prend la forme, ici, d'un renversement de l'*esse* – l'être – à l'*operari* – l'agir. C'est l'être qui est libre, non l'agir. Autrement dit, être libre, c'est agir d'une manière qui est absolument conforme à mon être, qui est pleinement mienne. Si la liberté concernait l'*operari*, alors elle concernerait ce que mon action a de commun avec toutes les autres actions, son effectuation physique; elle ne pourrait plus être mien-neté. Affirmer que la liberté concerne l'*operari*, c'est placer, face à l'action, un sujet indifférent à elle, c'est placer, entre eux, une distance que la critique de la finalité a abolie. Mais attribuer la liberté à la Volonté comme caractère intelligible, c'est attribuer, à celle-ci, une sorte d'activité; plus exactement, c'est faire de celle-ci une activité qui n'a rien à voir avec l'*operari* de la représentation. Ici encore, nous retrouvons une thèse majeure de Schopenhauer: « La volonté [...], comme chose en soi, n'est jamais paresseuse; absolument infatigable, ayant pour essence l'activité (*seine Tätigkeit ist seine Essenz*), elle ne cesse jamais de vouloir¹⁴. » L'activité dont il s'agit ici n'est pas effort pénible pour atteindre un but posé d'avance, mais activité véritable, c'est-à-dire le pur laisser-se-déployer-une-force-qui-vient-de-l'arrière dont il a déjà été question; notamment, l'activité dont il s'agit ici cesse d'être l'antithèse d'une passivité. C'est parce que la Volonté comme chose en soi est une telle activité que la liberté peut lui être accordée, et si la Volonté définit l'*esse*, l'être, alors il n'y a rien d'étonnant à ce que l'*esse* comme caractère intelligible reçoive seul le prédicat de libre. Schopenhauer récuse la liberté comme trait d'actions factuelles au profit d'une doctrine de la liberté ontique ou ontologique.

Il reste à comprendre le rapport entre le caractère intelligible, tel que nous l'avons décrit, et le caractère empirique. Le

14 *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XIX « Du primat de la volonté dans la conscience de nous-mêmes », p. 913.

grand texte de *La liberté de la volonté* semble présenter le caractère empirique comme déroulant, avec nécessité, un programme tracé dans le caractère intelligible: rigoureusement, *operari sequitur esse*. Et certes, cette compréhension ne discorde pas avec le nécessitarisme schopenhauerien, déjà perçu. Mais un passage du *Fondement de la morale* la raffine, en introduisant, à la place d'une antithèse infranchissable, des degrés intermédiaires, ou mieux une transition fine, entre le caractère intelligible et le caractère empirique: le rapport entre caractère intelligible et caractère empirique en vient à s'apparenter, dès lors, à la diffraction progressive d'un simple en un ensemble de parties juxtaposées. Schopenhauer recourt, pour élucider la doctrine kantienne du double caractère, à la terminologie aristotélicienne et scolastique de l'acte et de la puissance:

Or on peut aussi élucider cette doctrine kantienne et l'essence <Wesen> de la liberté en général, en la reliant à une vérité universelle dont l'expression la plus concise est ce principe <Satz> souvent prononcé par les scolastiques: *operari sequitur esse*, c'est-à-dire que chaque chose dans le monde agit <wirkt> selon ce qu'elle est, selon sa manière d'être, dans laquelle toutes ses manifestations sont ainsi déjà contenues *potentia*, et se produisent *actu* lorsque des causes extérieures les provoquent, ce par quoi précisément cette manière d'être se révèle. Cette dernière est le CARACTÈRE EMPIRIQUE, dont le fondement <Grund> intime et ultime, inaccessible à l'expérience, est par contre le CARACTÈRE INTELLIGIBLE, c'est-à-dire l'essence EN SOI <Wesen an sich> de cette chose¹⁵.

15 Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, p. 154-155.

Il ne faut pas faire dire à ce texte plus qu'il ne veut: le caractère intelligible est situé hors du temps, et le caractère empirique se définit précisément comme la réfraction du caractère intelligible à travers le temps, l'espace et la causalité. Le sujet de l'action, comme c'est le cas chez Kant, est ainsi disjoint en deux régimes d'intelligibilité ou d'existence. C'est cette conception même qui est à la racine de la difficulté rencontrée plus haut au sujet du caractère intelligible: s'il est difficile de concevoir le caractère intelligible comme individuel, c'est qu'il réside au-delà du principe d'individuation, et que le principe d'individuation est compris, par Schopenhauer, en termes transcendants: non pas comme la manifestation graduelle du simple dans le composé – ce point, d'ailleurs, admet discussion –, mais comme l'une des conditions, indivisibles en tant que telles, auxquelles le sujet s'aperçoit qu'il est le sujet de ses propres représentations. Et cependant, c'est une conception originale du caractère intelligible qui transparait dans ce passage: car si la différence qui existe entre lui et le caractère empirique, admet d'être formulée en termes de « puissance » et d'« acte », alors il faut en accepter toutes, ou au moins une bonne part, des conséquences: d'une part, peut-être, une certaine préexistence de l'acte sur la puissance, qui implique le primat de la présentation de l'action dans l'expérience sur son antécédence, chronologique et / ou logique, dans la Volonté; d'autre part, surtout, une certaine continuité entre la puissance et l'acte, représentée par ce qu'Aristote appelait « mouvement » (κίνησις), et qui viendrait, elle aussi, atténuer, ou déplacer, ou transformer selon sa nature, la frontière transcendantale que Kant établissait entre le caractère intelligible et le caractère empirique, comme entre la chose en soi et le phénomène. Or, si, dans la doctrine schopenhauerienne, c'est, en général, la théorie des Idées qui a pour fonction d'opérer, et même d'incarner en général, cette

transformation du sens de la question transcendantale kantienne – « à quelles conditions ? » –, alors c'est cette théorie, dans le champ de la morale (au sujet du caractère intelligible) comme dans le champ de l'esthétique, qui se révèle une nouvelle fois, non pas comme un ajout après coup, mais bien comme le point focal et le noyau séminal de la philosophie de Schopenhauer.

C'est donc à partir de la question de la liberté que Schopenhauer est amené à forger sa doctrine du caractère intelligible. L'analyse schopenhauerienne de la liberté s'appuie sur plusieurs récusations: récusation de la cause, récusation du motif rationnel, récusation de la transcendance du sujet à ses propres actions et, surtout, récusation de la finalité comme représentation. Il en découle un certain concept de liberté: la liberté, qui, selon notre expression, devient « mienneté », est le caractère plus ou moins mien d'une force que je laisse se déployer à partir de l'arrière. Cette force est, en même temps, un acte indivisible qui nomme la vie de chaque individu. Dès lors, les apports du schopenhauerisme à la doctrine du caractère intelligible seraient les suivants: la notion de caractère intelligible est incompatible avec les notions de cause et de fin; elle suppose, au contraire, l'intériorité réciproque du sujet et de ses propres actions; elle suppose une définition du sujet comme activité, mais comme une activité qui n'est pas l'antithèse d'une passivité; enfin, elle est corrélatrice d'une nouvelle notion de liberté, selon laquelle celle-ci se laisse définir comme mienneté. Enfin, un enseignement négatif peut être tiré, me semble-t-il, de toutes ces considérations: ce qui fait la difficulté de la théorie schopenhauerienne du caractère intelligible, c'est, avons-nous vu, la séparation qu'il établit, après Kant, entre le temps et la chose en soi; mais, par le recours, dans *Le fondement de la morale*, à la distinction aristotélicienne entre la puissance et l'acte, il laisse entendre qu'une continuité graduelle, celle d'un « mouvement »

(Aristote) qui deviendrait dès lors « actualisation », peut s'instaurer entre les deux régimes d'être et de connaissance qu'il a principalement distingués. D'où une tension à nos yeux irréductibles, qui, précisément, forme l'originalité et la fécondité, pour la suite de l'histoire de la philosophie, de cette théorie schopenhauerienne du caractère intelligible: si l'on voulait pousser jusqu'à ses dernières conséquences l'idée d'une relation d'« actualisation » entre les caractères intelligible et empirique, il faudrait, comme le dit une fois, d'une manière parfaitement conséquente, Schopenhauer, que le temps fût « un caractère inhérent à la chose en soi¹⁶ »; mais c'est précisément une option à laquelle, en pleine connaissance de cause et pour des raisons profondément enracinées dans sa pensée (la compréhension du caractère intelligible sur le modèle de l'Idée platonicienne), il se refuse, laissant à d'autres, après lui, le soin d'explorer cette voie, au risque de devoir affronter à nouveau des questions que, telle celle de l'irrationalité d'une action échappant aux déterminismes causal et rationnel, il avait su résoudre quant à lui.

16 *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 55, p. 371.

A CARACTEROLOGIA COMO FIO CONDUTOR DOS FUNDAMENTOS EMPÍRICO E METAFÍSICO DA COMPAIXÃO EM SCHOPENHAUER

Vilmar Debona¹

Os “novos parâmetros” propostos por Schopenhauer (novos principalmente em relação à fundamentação kantiana da ética) para a identificação de ações morais receberam dele uma *dupla fundamentação* que pode ser entendida por duas abordagens distintas da sua noção de caráter (*Charakter*)². 1) A fundamentação empírica, com a qual se observa como age a “diversidade ética” e imutável dos caracteres, em cujas ações natural e preponderantemente egoístas encontra-se, mesmo assim, a misteriosa compaixão como atitude motivada imediatamente pela dor alheia; 2) e uma fundamentação metafísica, com a qual esta mesma espécie de ação misteriosa e desinteressada representaria um rompimento com a multiplicidade aparente que separa o “eu” do “não-eu”,

1 Doutor em Filosofia pela USP e professor adjunto de Filosofia da UFRRJ.

2 Para as noções de “caráter” e de “caracterologia” em Schopenhauer, cf. os seguintes trabalhos: 1) DEBONA, Vilmar. *Um caráter abissal - a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia*. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Vol. 4, Nº 1, 2014, pp. 32-64; 2) KOSSLER, Matthias. *Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer*. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, 76 (1995), pp. 195-20; 3) KOSSLER, Matthias. *Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters*. In: BIRNBACHER, Dieter; LORENZ, Andreas; MIODONSKI, Leon (Hrsg.). *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, pp. 91-110; 4) GURISATTI, Giovanni. *Caratterologia, metafisica e saggezza: Lettura fisiognomica di Schopenhauer*. Presentazione di Franco Volpi. Padova: Il Poligrafo, 2002; 5) CYSARZ, Herbert. *Schopenhauers intelligibler Charakter und die Individualitätsproblematik der Folgezeit*. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, 62 (1981), pp. 91-107; 6) ATWELL, John. *Schopenhauer. The Human Character*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

uma “identificação” com todo ser que padece e um reconhecimento da essência em comum de todos os seres vivos.

1. A “DIFERENÇA ÉTICA DOS CARACTERES”, AS MOTIVAÇÕES DA AÇÃO E O FUNDAMENTO EMPÍRICO DA COMPAIXÃO

A ética descritiva que Schopenhauer elabora em contraposição à moral prescritivo-legislativa de Kant baseia-se na observação daquilo que os caracteres efetivamente *realizam* e não naquilo que estes *podem* ou *devem* realizar³. No entanto, para a consideração desta premissa na fundamentação de sua moral, o pensador não abandona o seu reconhecimento das conquistas de Kant na ética, sendo que a conciliação entre necessidade e liberdade pela perspicaz distinção entre fenômeno e coisa-em-si, que atribui a liberdade ao ser e a necessidade ao agir, é a maior delas. O autor enfatizará isso tanto em *Sobre a liberdade da vontade* (1839) quanto em *Sobre o fundamento da moral* (1840), mas, nestas duas dissertações, acabará por retomar as principais características e atribuições da distinção entre *caráter inteligível* e *caráter empírico*, que já haviam sido estabelecidas em *O mundo como vontade e como representação* e em outros escritos⁴.

No § 10 de *Sobre o fundamento da moral*, o caráter empírico do indivíduo, enquanto fenômeno, é adjetivado como imutável, inflexível, “determinado rigorosamente” pela lei de causalidade (esta enquanto lei da motivação) e expressão do *em-si* do caráter

3 Nesse sentido, J. Atwell destaca que na filosofia schopenhaueriana a questão geral da ética, em face àquela sustentada por Kant, tem de ser reconhecida não em termos de obediência a regras morais ou em vista da realização de certos tipos de ações, mas em termos de certas “pessoas” ou de determinados indivíduos, o que significa dizer que ela tem de se pautar em determinados caracteres. (Cf. ATWELL, John. *Schopenhauer: The Human Character*, p. 7).

4 Cf., por exemplo, parágrafos 28 e 55 de *O mundo*.

no tempo e na sucessão dos atos. Já o próprio caráter inteligível é tomado como inato, fundamento imutável e que determina o caráter empírico, livre em relação ao tempo, à sucessão e à multiplicidade dos atos, natureza fixa que, todavia, é individual, instância na qual mora a responsabilidade e, com ela, a liberdade. Mas para tornar mais compreensível essa doutrina, afirma o pensador, pode-se tomá-la a partir de “uma verdade universal, cuja expressão mais legítima eu reconheço numa das proposições frequentemente expressas pelos escolásticos: *operari sequitur esse* [o que se faz segue-se do que se é]”⁵.

Vale considerar que nas duas dissertações o filósofo enaltece a tese de que um tal caráter imutável e detentor das atribuições supra elencadas “é, todavia, bem *individual* e, em cada um, é outro”, a partir do que “o conjunto dos atos [de cada um], de acordo com suas manifestações exteriores, determinadas pelos motivos, nunca poderia acontecer de outro modo”⁶; por isso, para um indivíduo dado, e frente a um caso dado, é possível tão somente uma única e necessária ação. Na quádrupla adjetivação do caráter, que o toma como individual, empírico, invariável e inato, e que é apresentada no ensaio *Sobre a liberdade da vontade, a diversidade moral* dos caracteres, perceptível pela observação de que a

5 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 95 [646]. Nesta passagem, Schopenhauer cita como fonte desta máxima o pensador renascentista italiano Pietro Pomponazzi (ou Pomponatius, 1462-1525), em sua obra *De animi immortalitate*. Entretanto, na maioria das ocasiões em que o filósofo se remete à formulação *operari sequitur esse*, toma-a como um tópico comum da Escolástica em geral. Com efeito, encontramos-a em Tomás de Aquino (cf. *Summa theologiae*, I, 75 e 83), mas de uma forma mais explícita e acurada na obra do escolástico francês Eustache de Saint-Paul (1573-1640), intitulada *Summa philosophiae quadripartita*, parte III, tratado IV, p. 2: “*Talis est cuiusque rei natura qualis est eius operatio; namque operari sequitur esse*”. A referência à edição original desta obra é: SAINT-PAUL, Eustache de. *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus et metaphysicis*. Paris: BNF, 1609.

6 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 96 [647], grifo meu.

ação de um mesmo motivo é tão diversa de um homem para outro (muito embora existam linhas gerais que formam uma base em comum de todos) é ilustrada pela metáfora de que “a luz do sol embranquece a película e enegrece o cloreto de prata; e o calor amolece a cera e endurece a argila”⁷. Porém, a questão sobre *o que* vem a ser cada um dos caracteres, mesmo quando estes são considerados como objetividade da Vontade impessoal em uma vontade personalística, fica sem uma resposta *a priori*: “só aprendemos a nos conhecer empiricamente e não temos qualquer conhecimento *a priori* do nosso caráter”⁸. Somente o autoconhecimento, que é desenvolvido pelo pensador com a noção de *caráter adquirido* (em cujo conceito não me deterei aqui), pode garantir a consciência do que somos, ou seja, permite a apreensão do que vem a ser cada microcosmos enquanto parte da infundada Vontade macrocósmica. Afora isso, o caráter só pode ser explicado enquanto *afirmação da Vontade*⁹, e, se essa Vontade é *grundlos*, sem-fundamento e “não sabe o que quer”, então o caráter específico de cada indivíduo também é privado de razão, pois é parte integrante daquela essência em comum. Que um indivíduo queira em geral, ou seja, que tenha este caráter e não outro, é impossível de ser explicado, restando ao alcance do entendimento apenas o que ele queira aqui, agora e em determinada ocasião.

Por meio dessa tese, Schopenhauer retoma, agora no § 55 de *O mundo como vontade e como representação*, o tema que já havia abordado, principalmente no § 28 da mesma obra, da diferenciação entre o caráter da espécie e o caráter do indivíduo. Desta fei-

7 SCHOPENHAUER, A. *Über die Freiheit des Willens*, p. 518.

8 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 97 [648].

9 Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 54, p. 336 [369-370].

ta, o argumento pauta-se na consideração de que o *caráter individual* do homem só poder ser identificado com mais nitidez após as tomadas de *decisões*, que, por sua vez, só se verificam com os *atos*: “[...] exclusivamente no homem é a decisão, e não o mero desejo, uma indicação válida de seu caráter, para si mesmo e para os outros [...]. Só o ato é a expressão das máximas inteligíveis de sua conduta”¹⁰. O mero desejo seria indicativo apenas do caráter do *homem em geral* e, assim, do que este seria capaz de fazer, mas não de cada individualidade.

Dessa forma, o *caráter*, na medida em que se expressa e se faz conhecer na empiricidade, é tomado em sua relação a mais estreita possível com a *fundamentação empírica* da autêntica moralidade. Em vista dessa relação, é importante que se considere os seguintes elementos: (I) a partir da observação do que cada caráter é capaz de realizar, a finalidade da ética, segundo Schopenhauer, seria a de “esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral”¹¹; (II) o único caminho que restaria para “a descoberta do fundamento da ética [...], a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir *autêntico valor moral* - que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva [e cuja base seria a compaixão]”¹², seria o caminho empírico. Além disso, (III) para complementar a definição de sua ética “descritiva”, o filósofo considera que a motivação moral tem de ser positivamente agente, portanto, real; e, “como para o homem só o empírico [...] tem realidade pressuposta, a motivação moral tem de ser empírica

10 *Idem*, § 55, p. 338 [354].

11 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 119 [665].

12 *Idem*, *ibidem*.

e, como tal, chegar até nós sem ser chamada”¹³. Por fim, (iv) pelo fato de o caráter ser inato e a ação dos motivos fatais, sempre que se apresentarem as mesmas motivações ao mesmo caráter, este produzirá sempre as mesmas ações de forma necessária e imediata: “[frente aos mesmos motivos] cada caráter sempre reage do mesmo modo, regular e necessariamente”¹⁴, ou seja, é constante.

Para todos esses pressupostos, a consideração da grande “diferença ética dos caracteres”, que consiste na própria *caracterologia empírica* schopenhaueriana, é a matéria (*Stoff*) da ética: mesmo que seja inexplicável quando tomada *em si* mesma, tão somente mediante sua *observação*, por meio da descrição do que cada indivíduo realiza, a moralidade poderia contar com um *fundamento empírico*, somente com o qual ela seria eficaz, efetiva e, por conseguinte, não se restringiria a um “palavrório vazio”, a “bolhas de sabão apriorísticas”¹⁵ ou a “castelos de cartas apriorísticas”¹⁶. O fundamen-

13 *Idem*, p. 51 [613].

14 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 55, p. 388 [354]. Nesse sentido, Schopenhauer defende a possibilidade de conhecermos a admirável diferença entre uma pessoa e outra, assim como o caráter de cada uma delas, mediante o acesso a uma única e quimérica ação que as corresponda. No Vol. II dos *Parerga e paralipomena*, por exemplo, o filósofo argumenta que “um botânico conhece a planta inteira por uma folha, e Cuvier construiu o animal inteiro por um osso [...]. Se alguém mostra em tais situações, por seu comportamento absolutamente inescrupuloso e egoísta, que a disposição para a justiça é estranha ao seu coração, não lhe confiemos, sem grande precaução, nenhum centavo” (SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena* II, Kap. VIII, § 118, p. 74 [252]). Neste ínterim, o pensador considera também a questão sobre o que fariam dois homens que, crescidos na selva e inteiramente sós, se encontrassem pela primeira vez, e cita resumidamente a posição de três outros pensadores: “Pufendorf acreditava que viriam de encontro um ao outro amistosamente; Hobbes, por sua vez, com inimizade; Rousseau, com silenciosa indiferença” (*idem*, § 117, p. 73 [251]). E expõe a sua posição: “justamente ali se revelaria a *imensurável diferença da disposição moral inata dos indivíduos* com tal clareza que aqui também se localizaria a referência e a medida da mesma” (*idem, ibidem*).

15 Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 120 [665].

16 Cf. *idem*, p. 52 [613].

to das ações de valor moral não teria de ser buscado em nenhuma espécie de faculdade pura e em nenhum argumento apriorístico, mas na própria experiência real de vida e das ações humanas.

No entanto, só se tem notícia das diferenças éticas de caracteres pelo contato de cada individualidade com motivações, estas que, como se sabe, são definidas pelo pensador como “motivações originárias” sob três principais classes, o egoísmo, a maldade e a compaixão, às quais corresponderiam a três classes de motivos mais específicos: 1) o bem próprio; 2) o sofrimento alheio; 3) o bem alheio. Sem me deter em uma análise do critério e do conteúdo (portanto, da derivação das virtudes) da moralidade schopenhaueriana, cabe considerar que tal critério define-se como “a ausência de toda motivação egoísta”¹⁷, ou desinteresse, cujas ações teriam por máxima (ou como princípio fundamental da ética) a regra *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!* (Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes), que, por conseguinte, toma a terceira classe como a *autêntica motivação moral*, sendo as outras “motivações antimorais”. Schopenhauer parte do pressuposto de que o egoísmo é a motivação principal e fundamental no homem. Ele se liga o mais estreitamente possível com o ser mais íntimo tanto do homem quanto do animal. “‘Tudo para mim e nada para o outro é a sua palavra de ordem’. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo”¹⁸. Portanto, independentemente de qual seja a razão última de uma ação, “a [sua]

17 *Idem*, p. 131 [674].

18 *Idem*, p. 121 [667]. “O egoísmo, de acordo com sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo. Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-la como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isto é impossível, quer, ao menos, dominar tudo” (*idem*, p. 121 [666]).

motivação é o próprio *bem-estar* e *mal-estar* do agente e, assim, a ação é *egoísta* e, conseqüentemente, *sem valor moral*¹⁹. O único caso em que isso não ocorre, é, no entanto, no “*grande mistério da ética (das große Mysterium der Ethik)*”²⁰, e pode ser resumido da seguinte forma, de acordo com as palavras do filósofo:

[Quando] a razão última de uma ação ou omissão está direta e exclusivamente vinculada ao bem-estar de alguma *outra* pessoa que dela participa passivamente [...]. *Somente esta finalidade* imprime numa ação o selo do *valor moral* [...] e, então, *o seu bem-estar e o seu mal-estar* têm de ser *imediatamente o meu motivo* [...]. Isto exprime nosso problema mais estritamente, a saber: como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar *de um outro* mova imediatamente a minha vontade [...]? Manifestamente, só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo *o fim último* de minha vontade como eu próprio o sou [...]. Isto exige, porém, que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que aquela *diferença* total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau [...]. O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão* [...]. Esta *compaixão* sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum²¹.

O exemplo tomado por Schopenhauer para confirmar este processo como fundamentação de sua *Mitleidsethik* pela experiência, o seu *experimentum crucis* (prova decisiva), é o de dois jovens,

19 *Idem*, p. 134 [677], grifos do autor.

20 *Idem*, p. 136 [679].

21 *Idem*, p. 134-136 [677-678], grifos do autor.

Caio e Tito, que estavam prestes a assassinar seus respectivos rivais em relação às moças pelas quais eram apaixonados, mas que acabam por desistir do plano na iminência de sua prática. As razões que fizeram com que Caio abandonasse o plano poderiam ser de ordem religiosa, devido ao castigo e ao juízo futuros, ou à impossibilidade de a máxima de sua ação valer como lei universal para todos os seres racionais etc. Já Tito poderia ter justificado sua decisão assim: “quando chegou a hora dos preparativos [...], tornou-se-me claro pela primeira vez o que se passaria com ele. Fui tomado pela compaixão e pela misericórdia, tive dó dele e não tive coragem; eu não poderia fazê-lo”²². Qual dos dois, indaga o filósofo, teria desistido pelo motivo mais puro? A compaixão por todos os seres vivos²³ seria seguramente, de acordo com *exemplos cotidianos*, “o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística”²⁴, ela se dá imediatamente de acordo com a disposição de caráter, que é constante frente a motivos que o afetam de forma necessária.

Outra questão posta na esfera da fundamentação empírica da moral, tal como elaborada no § 20 de *Sobre o fundamento da moral*, remete-se novamente à inexplicável diferença ética dos caracteres: por que uma pessoa e não outra é movida pela compaixão desinteressada? Ou então: “Pode a ética, já que descobre a motivação moral, fazê-la atuar? Pode ela transformar um homem de coração duro num compassivo e, daí, num justo e caridoso?”²⁵. A resposta é decididamente negativa: “*por certo não*; a diferença dos

22 *Idem*, p. 136 [678].

23 “A motivação moral por mim estabelecida confirma-se [...] como genuína pelo fato de que ela toma sob a sua proteção também os *animais*, que são tão irresponsavelmente malcuidados nos outros sistemas morais europeus” (*idem*, p. 174 [708], grifo do autor).

24 *Idem*, p. 137 [678].

25 *Idem*, p. 190 [719].

caracteres é inata e indelével”²⁶. Acreditar numa tal espécie de mudança e, com isso, numa ética que pudesse melhorar os homens moralmente, que pressupõe o progresso na virtude, ou que aposta no *liberum arbitrium indifferentiae*, é tido pelo pensador como ilusões e promessas da “infância da filosofia”, contra as quais a experiência e a realidade já provaram suficientemente que, assim como o caráter, a virtude é inata e não resulta de pregação. A caracterologia empírica é, então, evocada específica e detalhadamente por suas receptividades ou capacidades de estímulo próprias:

As três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a compaixão, estão presentes em *cada um* numa relação incrivelmente diferente. Conforme esta for, os motivos agirão sobre ele e as ações acontecerão. Sobre *um caráter egoísta* só terão força os motivos egoístas, e tanto os referentes à compaixão como os referentes à maldade não lhe serão superiores [...]. Algum *outro* fortemente sensível a motivos maldosos não receará, para prejudicar a outrem, grandes prejuízos próprios [...]. Coisas assim a experiência mostrou muitas vezes. Em contrapartida, a *bondade do coração* consiste numa compaixão profundamente sentida e universal por tudo o que tem vida [...]. E também aqui pode-se ir tão longe, em direção contrária, como no caso da maldade, a saber, até o ponto em que *os caracteres de rara bondade* levem mais a peito o sofrimento alheio do que o próprio e, por isso, façam sacrifícios pelo outro [...]. De acordo com essa inacreditavelmente grande diferença inata e originária, cada qual *só* será estimulado predominan-

26 *Idem, ibidem*, grifos meus.

temente pelos motivos para os quais *tem uma sensibilidade preponderante*, do mesmo modo que um corpo só reage aos ácidos, outros só aos álcalis; e, da mesma forma que este, também aquele não muda²⁷.

É assim, pois, que a grande variedade de caracteres se faz presente na base da fundamentação empírica da moral descritiva schopenhaueriana. Os atos se originam da constância e da imutabilidade do caráter frente à fatalidade dos motivos. As ações morais não podem ser ensinadas, assim como não provêm de nenhum conhecimento ou dogma abstrato, mas podem simplesmente ser constatadas nos atos e no decurso de vida de cada indivíduo, para o que, portanto, a própria *experiência* de cada caráter é decisiva.

2. A “IDENTIDADE DOS CARACTERES” E O FUNDAMENTO METAFÍSICO DA COMPAIXÃO

Contra os argumentos do italiano Cassina, que em seu *Saggio analitico sulla compassione*, de 1788²⁸ defendera a possibilidade de a *compaixão* ser explicada como originária de uma ilusão momentânea da fantasia, pelo fato de podermos “julgar pela imaginação” que estaríamos sofrendo no lugar de outrem, Scho-

27 *Idem*, p. 195-197 [722-724], com exceção do grifo quarto, todos os outros são meus.

28 Trata-se do filósofo Ubaldo Cassina (1736-1824). Em sua *Dissertação*, Schopenhauer menciona que o referido ensaio do autor seria de 1788. Talvez o pensador tenha se referido a uma das edições alemã ou francesa da obra, já que a referência para a edição original dela é: *Saggio analitico sulla compassione*. Parma: Stamperia Reale, 1772. Além de receber uma edição em francês, o livro de Cassina foi traduzido para o alemão, por Pockels. O próprio autor admite que o Ensaio se baseia no *Emílio*, de Rousseau, assim como no *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, de Bonnet. De forma geral, a obra propõe uma teoria mecânica do sentimento da compaixão, esta que não seria provocada por nenhum outro motivo senão pelo amor-próprio.

openhauer contesta que a explicação deste fenômeno “não é tão fácil” para ser alcançada apenas pela via psicológica: “só metafisicamente é que ela pode dar bom resultado”²⁹.

Para tanto, o filósofo fará uso de outra expressão escolástica, a de *principium individuationis*, para designar o modo pelo qual reconhecemos, egoística e empiricamente, a multiplicidade e as diferenças numéricas e fenomênicas (portanto, apenas aparentes) de todos os seres, no espaço e no tempo: “É porque o múltiplo de tal espécie são os *indivíduos* que eu chamo espaço e tempo de *principium individuationis*, porque eles tornam possível a *multiplicidade*, sem importar-me muito se este é exatamente o sentido em que os escolásticos tomaram esta expressão”³⁰. Com este mesmo intento, o pensador traduzirá o que, segundo ele, foi o “triunfo de Kant” (e que é de natureza epistemológica) em uma linguagem própria da ética: a idealidade do tempo e do espaço fixada pela Estética Transcendental converte-se, nas mãos de Schopenhauer, em uma ferramenta utilizada para distinguir dois tipos de conhecimento ou duas formas de experiência: o conhecimento puramente fenomênico, sob o domínio do qual identificamos, presos ao Véu de Maja, a *diferença* que separa todos os indivíduos; e o conhecimento ou a “experiência” intuitivos, livre do *principium individuationis* e dado *através* (*Durchschauung*) do “Véu da ilusão”, que reconhece uma unidade ou uma *essência* única em todos os seres. “O espaço e o tempo são [...] estranhos à coisa-em-si, quer dizer, à verdadeira essência do mundo; a *multiplicidade* também o é necessariamente”³¹. Por isso, o que se apresenta como múltiplo só pode pertencer ao *fenômeno*, sendo, no domínio da coisa-em-si, “uma e a mesma

29 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 140 [682].

30 *Idem*, p. 213-214 [737], grifos do autor.

31 *Idem, ibidem*, grifo do autor.

essência que se apresenta em todos os viventes”³². Entretanto, Schopenhauer constata que esta doutrina, segundo a qual a multiplicidade é apenas aparente, seria bem anterior a Kant, pois “é a doutrina principal e fundamental dos mais velhos livros do mundo, os sagrados Vedas”³³, cuja parte dogmática se encontra nas *Upanishads*: “encontramos [a doutrina da multiplicidade e da separabilidade] indicada pelos hindus com o nome de *Maja*, quer dizer, ilusão, engano, fantasma”³⁴. O oposto disso, ou seja, a *supressão da diferença* entre o eu e o não-eu, “é o que encontramos como sendo aquilo que está no *fundamento do fenômeno da compaixão* e mesmo como a expressão real dele. Seria, portanto, a *base metafísica da ética* e consistiria no fato de que *um* indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no *outro*”³⁵.

Mas em que consistiriam aqueles dois tipos de conhecimento acima aludidos? Seriam duas maneiras opostas, que também podem ser tomadas como duas “experiências” diversas, nas quais o *principium individuationis* atua de forma variada, uma contrária e outra correspondente à moral da compaixão. No primeiro

32 *Idem*, p. 217 [740]. Com isso, Schopenhauer faz comparecer na sua fundamentação da ética um aparente “paradoxo da individualidade”. Nas palavras de Cacciola, o “estatuto paradoxal do indivíduo” é assim formulado: “Só o ato individual é que importa para a moral, mas, por outro lado, o próprio fundamento da moral é a superação do *principium individuationis*, ou seja, o reconhecimento da essência como uma e a mesma para todos os seres” (CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 142). Mas este paradoxo se desfaz pela própria adoção e aplicação estratégica da Estética Transcendental como parâmetro de identificação da multiplicidade e da aparência (*Schein*) com a esfera do fenômeno, e da essência ou da unidade com o domínio da coisa-em-si. Ou seja, é a idealidade da multiplicidade proclamada pelo filósofo que permite a superação daquele aparente paradoxo, pois, então, tratam-se de dois planos diferentes dos quais um mesmo caráter participa.

33 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 215 [738].

34 *Idem*, p. 217 [740].

35 *Idem*, p. 217-218 [740], os grifos primeiro e segundo são meus.

caso, a individuação é vista como real, sendo que cada indivíduo vê-se como fundamentalmente diferente de todos os outros, tomando a estes como um não-eu. “Este é o conhecimento de cuja verdade carne e ossos são testemunho, que está no fundamento de todo o egoísmo e cuja real expressão é toda a ação sem amor, injusta ou maldosa”³⁶. No segundo caso, a individuação é mero fenômeno nascido no espaço e no tempo, estes que não passam de formas condicionadas pela faculdade cerebral do indivíduo conhecedor. Neste caso, tal indivíduo sente que a “essência interna verdadeira” (*wahres, inneres Wesen*) de cada ser vivo anuncia-se *imediatamente* para ele em sua autoconsciência. “Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é *tat-tvam-asi*, quer dizer, *isto és tu*, é aquilo que irrompe como *compaixão*, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, isto é, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa”³⁷. A depender de qual for o tipo desses conhecimentos a se impor, “surge entre um ser e outro a *philia* (amor) ou o *neikos* (ódio) de Empédocles. Mas quem, animado pelo *neikos*, penetrasse hostilmente no seu odiado opositor e chegasse até o seu íntimo mais profundo, neste descobriria, para seu espanto, a si próprio”³⁸.

Sublinho, entretanto, que a preponderância de uma ou de outra dessas formas de conhecimento revelaria não apenas um tipo específico de ação, mas uma disposição (*Stimmung*) de caráter: “[O caráter mau] sente, em toda a parte, uma barreira entre si e tudo o que está fora de si. O mundo é para ele um *não-eu* absoluto [...]. O bom caráter, ao contrário, vive num mundo exterior homogêneo a seu ser: os outros não são para ele nenhum não-eu,

36 *Idem*, p. 218 [741].

37 *Idem*, p. 219 [741], grifos do autor.

38 *Idem, ibidem*.

mas ‘*eu mais uma vez*’³⁹. É isto o que mais importa observar aqui: assim como no caso do fundamento empírico, Schopenhauer pauta em grande medida o que chama de “fundamento metafísico” da misteriosa ação compassiva na sua *characterologia*, mas, desta vez, esta última é frisada a partir de uma linguagem e de um parâmetro específicos: há caracteres que reconhecem uma grande diferença entre si e os outros, entre o *eu* e o *não-eu*, e há caracteres para os quais tal diferença é muito pequena, a ponto de chegar a ser totalmente superada:

Esta *diferença* é muito grande aos olhos *do caráter malvado*, para quem o sofrimento alheio é um prazer imediato e que por isso o procura, mesmo sem maior vantagem própria. A mesma *diferença* é suficientemente grande aos olhos *do egoísta*, pois ele, para conseguir uma pequena vantagem para si, utiliza a si mesmo como meio de grandes prejuízos a outrem. Para esses dois há portanto entre o *eu*, que se limita à sua própria pessoa, e o *não-eu*, que encerra o mundo restante, um abismo imenso, uma diferença potente [...]. Em contrapartida, para *o homem bom* esta diferença não é de nenhum modo tão grande, e, mesmo nas ações generosas, ela aparece como suprimida, uma vez que se favorece o bem alheio às custas do próprio e que, portanto, o eu alheio é equiparado ao próprio [...]⁴⁰.

Assim, se a diferença ética dos caracteres carece de fundamento, a dimensão da diferença que cada individualidade oporá ou desconhecerá em relação ao “eu alheio” depende quase to-

39 *Idem*, p. 220 [742], grifos do autor.

40 *Idem*, p. 211-212 [735-736], os grifos segundo, quarto e sétimo são meus.

talmente apenas do próprio caráter dado, radicado na Vontade, e apenas ocasionalmente dos padecimentos de outrem enquanto motivações. Nesse sentido, o que denomino aqui de “identidade dos caracteres” é, pois, a própria condição, descrita por Schopenhauer e possibilitada pelo (re)conhecimento da essência em comum que une a todos, vislumbrada toda vez que um caráter rompe com o *principium individuationis* e com o “véu ilusório” dos fenômenos, algo que ocorre imprevisível e imediatamente. Destaco, entretanto, que essa imprevisibilidade e esse imediatismo são de tal modo inóspitos que nem mesmo aquela espécie de regularidade – e, por isso, previsibilidade – quanto ao que cada caráter pode realizar, frisada pelo próprio Schopenhauer (mas já admitida por Kant), serviria como previsão razoável. Isto é, nem sequer a imutabilidade e a constância de cada *esse*, observadas pela regularidade do *operari*, como, por exemplo, o que um caráter mau ou um caráter bom geralmente realiza, podem servir como metro para prever ações morais. Isso leva à admissão de que mesmo um caráter maldoso e sanguinário pode chegar, inesperadamente e por um conhecimento imediato e intuitivo, a uma ação caridosa, compassiva, ou até mesmo a uma conversão que, misteriosamente, inaugura em tal indivíduo um novo modo de agir. Um dos exemplos fornecidos pelo filósofo toma o caso de um caçador que, ao matar a tiros um macaco, “não pôde esquecer o olhar que o animal lançou-lhe ao morrer e, desde então, nunca mais atirou em macacos”⁴¹. A constatação da imprevisibilidade e

41 *Idem*, p. 179 [712]. Outro caso relatado pelo filósofo é o seguinte: “Assim também Wilhelm Harris, um verdadeiro “Nembrod” [...], em sua viagem [pela África a fim de gozar o prazer da caça], publicada em Bombaim, em 1838, conta ele que, depois de haver matado seu primeiro elefante, que era fêmea, e procurado o animal morto na manhã seguinte, todos os outros elefantes tinham fugido do lugar, e só o filhote do animal tinha passado a noite ao lado da mãe morta; esquecendo todo o medo, este veio então de encontro ao caçador, com a mais viva e clara demonstração de sua dor inconsolável,

da misteriosidade na qual a ação moral estaria envolta seria uma interessante forma de se entender a escolha feita pelo pensador dos motes de suas duas dissertações concorrentes a prêmio, que, como expressa o próprio título da obra que posteriormente as reuniu, tratar-se-iam dos *Dois problemas fundamentais da ética*. Em *Sobre o fundamento da moral*, “pregar a moral é fácil, fundamentar a moral é difícil”⁴², em *Sobre a liberdade da vontade*, a máxima de Malebranche: *La liberté est un mystère*.

Diante disso, cabe destacar como a relevância da noção de caráter no contexto da fundamentação (empírica e metafísica) da *Mitleidsethik* schopenhaueriana pode ser notada pelo papel que este conceito desempenha independentemente se o caminho que leva ao fundamento último de tal moralidade é o *sintético* ou o *analítico*. Pelo primeiro (sintético), partir-se-ia “de uma *metafísica dada* e admitida como verdadeira [...], com o que a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente”⁴³. Apesar de não ser este o caminho trilhado por Schopenhauer em *Sobre o fundamento da moral*, mesmo que tivesse sido, a noção de caráter não deixaria de ser central, pois o *caráter inteligível* seria a própria garantia da presença de uma tal “metafísica dada”: a “metafísica da Vontade” na medida em que aquele objetiva esta última como microcosmo, e em cujas ações, espelhadas pelo caráter empírico, constata-se a compaixão. Este, no entanto, é o caminho seguido no Livro IV da obra magna, no qual se considera o “fenômeno ético originário” a partir de um “sistema completo de filosofia”, pois naquele contexto, so-

e enlaçou-o com a sua pequena tromba para pedir socorro. Nisto, diz Harris, ele foi tomado de verdadeiro remorso por sua ação e sentiu-se como se tivesse cometido um assassinato” (*idem, ibidem*).

42 “*Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer*”, mote que o próprio autor já havia elaborado no ensaio *Sobre a vontade na natureza*.

43 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 8 [579].

bretudo quando comparado com o da Dissertação, o filósofo não teve de se preocupar, como ele mesmo admite, em não “ultrapassar demais os limites da questão proposta” pela Sociedade Real Dinamarquesa⁴⁴. Pelo segundo caminho (analítico), que (conforme lemos no início do escrito não premiado⁴⁵) teria sido “imposto” pela Sociedade Real por meio da exigência da separação entre ética e metafísica, “parte-se dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência”, fatos estes que não deixariam de reconduzir, posteriormente, “à última raiz na mente do ser humano [...] como fenômeno originário”⁴⁶. Ou seja, também neste caso o caráter é central: a partir da ideia de uma diferença ética de caracteres, observa-se *o que* cada individualidade realiza e, posteriormente, infere-se um fundamento metafísico para isto, este que, segundo o filósofo, não poderia ser nada mais do que o reconhe-

44 Conforme observa Alain Roger, “a questão da Sociedade Real incomodou Schopenhauer menos por seu tamanho e por sua complexidade do que por impor, segundo ele, um procedimento analítico [...]. No caso, é particularmente penoso ter de se privar de princípios metafísicos declarados, dos quais se deduziria com facilidade o fundamento buscado; é até mesmo (e Schopenhauer voltará a isso na última parte da sua memória) uma ‘dura necessidade’ (*harte Notwendigkeit*), um verdadeiro *tour de force*, que a Sociedade Real não soube apreciar em seu justo valor, pois criticou o autor por seu método (*forma disserendi*) e, cúmulo da ironia, por ter relegado ao apêndice ‘a parte de sua dissertação em que expõe o nexo dos princípios da ética, por ele estabelecidos, com a sua metafísica [...] embora fosse exigida, de todo modo, a discussão do tema em que o nexo da metafísica e da ética seria o principal assunto a ser considerado” (ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer*. Trad. Eduardo Brandão. In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. LIII-LIV).

45 A formulação completa é esta: “A partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira atingir-se-ia o fundamento da ética pelo caminho *sintético*; assim, este seria construído a partir de baixo, e, conseqüentemente, a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente. Em contrapartida, com a separação, posta nesta tarefa como necessária, entre a ética e a metafísica, nada mais resta senão o procedimento *analítico*, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 8 [580], grifos do autor).

46 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 8 [580].

cimento, até então ignorado pelo agente ético, da unidade e da essencialidade caracterológica, ilustradas pelo *tat-tvam-asi*, das quais todos os seres comungam e a partir das quais agem. Essa unidade é, nesse sentido, uma “identidade de todos os caracteres”, constatada por ocasião do misterioso compadecimento frente às dores e aos sofrimentos alheios.

REFERÊNCIAS

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Edição hitórico-crítica de Paul Deussen. 16 Vol. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: “*Schopenhauer im Kontext III*” - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1/2008).

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. In: *Sämtliche Werke*, Bd. I.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Über die Freiheit des Willens*. In: *Sämtliche Werke*, Bd. III.

_____. *Über die Grundlage der Moral*. In: *Sämtliche Werke*, Bd. III.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. 2ª ed. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Parerga und Paralipomena*. Tomo II. Tradução brasileira dos capítulos 1 a 7 (*Sobre a filosofia e seu método*) e dos capítulos 8 a 15 (*Sobre a ética*) de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

ATWELL, John. *Schopenhauer. The Human Character*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

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

CYSARZ, Herbert. *Schopenhauers intelligibler Charakter und die Individualitätsproblematik der Folgezeit*. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, 62 (1981), pp. 91-107.

DEBONA, Vilmar. *Um caráter abissal - a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia*. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Vol. 4, Nº 1, 2014, pp. 32-64.

GURISATTI, Giovanni. *Caratterologia, metafisica e saggezza: Lettura fisiognomica di Schopenhauer*. Presentazione di Franco Volpi. Padova: Il Poligrafo, 2002.

KOSSLER, Matthias. *Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer*. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, 76 (1995), pp. 195-201.

_____. *Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters*. In: BIRNBACHER, Dieter; LORENZ, Andreas; MIODONSKI, Leon (Hrsg.). *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, pp. 91-110.

ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer*. Trad. Eduardo Brandão. In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. 2ª ed. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER E A MELANCOLIA

Jarlee Salviano¹

O conceito de melancolia² na obra de Schopenhauer aparece sempre vinculado ao conceito de jovialidade³ (alegria serena) em sua argumentação sobre a natureza angustiante e sofredora do homem de Gênio, na qual o filósofo procura mostrar que a melancolia é uma afecção rara, característica de espíritos excepcionais, e que se diferencia fundamentalmente do sofrimento comum – a *Hypochondrie* (*spleen*), *Traurigkeit*, *Verdrießlichkeit*, *Verdruß*, *Ärger*, que podem ser traduzidos por hipocondria, tristeza, desgosto, aborrecimento, dissabor.

Em um pequeno enigmático aforismo do segundo volume dos *Parerga e Paralipomena*, no capítulo 26 intitulado *Observações Psicológicas*, Schopenhauer apresenta a tese de que a melancolia **atrai**, ao passo que, contrariamente, o desgosto (ou hipocondria) **repele**. Diz ele:

Desgosto (Verdrießlichkeit) e melancolia (Melancholie) situam-se distantes um do outro: o caminho da jovialidade (Lustigkeit) para a melancolia é muito mais curto do que o caminho do desgosto. Melancolia atrai; desgosto repele. A hipocondria (Hypochondrie) atormenta

1 Jarlee Salviano é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor adjunto da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

2 *Melancholie* ou *Trübsinn* – o termo *Schwermut*, outro sinônimo para melancolia, não é utilizado pelo filósofo.

3 *Frohsinn*, *Heiterkeit* ou ainda *Lustigkeit* (que também pode ser vertido por alegria, diversão, prazer).

não apenas com aborrecimentos (*Verdruß*) e dissabores (*Ärger*) fúteis a respeito de coisas presentes, não apenas com angústias sem fundamento a respeito de casos de infelicidade artificial projetadas no futuro, mas também com censuras injustas sobre nossas próprias ações do passado. O efeito imediato da hipocondria é uma ânsia e uma cisma constantes, com as quais se aborrece e se angustia facilmente. A *causa* é um desânimo interno doentio, aliado frequentemente a uma intranquilidade interior resultante do temperamento: se ambos atingem o mais alto grau, conduzem ao suicídio.⁴

A princípio, uma distinção é clara no aforismo citado: por um lado, há uma tristeza comum, que conduz imediatamente à ânsia, ao aborrecimento e à angústia, e que pode resultar em suicídio caso o desânimo doentio esteja aliado a um certo temperamento depressivo; por outro, há uma tristeza de índole totalmente diferente, a melancolia, que conduz à alegria jovial. Como podemos conceber, pois, esta estranha aproximação entre a melancolia e a jovialidade? Como o filósofo fundamenta tal aproximação? E, afinal, por que a melancolia “atrai” e o desgosto “repele”?

As respostas a esses questionamentos encontramos em sua obra magna, *O Mundo Como Vontade e Representação*.

No parágrafo 36 do terceiro Livro, Schopenhauer estabelece como características do Gênio a melancolia, o sofrimento e uma perigosa aproximação com a loucura.

A original explicação da loucura na filosofia de Schopenhauer oferece importantes elementos para entender sua concepção da atividade intelectual do Gênio, que está relacionada com

4 Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, p 691-2, § 322.

sua metafísica da Vontade e a inclusão das Ideias platônicas em sua filosofia da arte: a loucura está ligada a um problema de memória. Esta não está ausente no louco, mas o “fio da memória” que liga os fatos isolados do passado é rompido, deixando com isto lacunas, que são preenchidas aleatoriamente pela imaginação:

Cenas isoladas acontecidas lá se encontram corretamente, bem como o presente individual, mas na lembrança se encontram lacunas, as quais são preenchidas com ficções que ou são sempre as mesmas, caso em que se tornam ideias fixas, ilusão fixa, melancolia [*Melancholie*], ou mudam continuamente, são casos efêmeros, quando se tem a demência (*fatuitas*).⁵

A loucura é uma forma de proteção encontrada pela natureza para salvar o indivíduo de uma dor esmagadora, um pensamento atormentador, insuportável, diante da qual ele sucumbiria. Como a amputação de um “membro gangrenado”, que é substituído por uma prótese, esta realidade insustentável na memória é apagada, o fio causal dos acontecimentos é interrompido, daí o preenchimento aleatório das lacunas.

Também o indivíduo genial, na arte, perde o “conhecimento da concatenação das coisas”, ou seja, não conhece mais os objetos tal como aparecem no tempo e no espaço, regidos pelo princípio de causalidade, mas vê além do *princípio de individuação*, contempla intuitivamente os objetos em sua essência, em si mesmos e não em relação com os outros objetos ou com o querer do sujeito: capta a Ideia de sua espécie e não mais manifestações fenomênicas individuais. Devido ao seu comportamento atípico, o gênio sofre, como os loucos, a ação maldosa dos astutos. Nos

5 Idem, *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 262.

Suplementos a *O Mundo* Schopenhauer afirma (num tom fisiologista, como é comum neste escrito) que a serenidade do Gênio transparece na face, enquanto sua melancolia é visível na boca⁶.

Contudo, é no último livro de *O Mundo* (§ 57), que encontramos a chave do enigma, em que se encontra a explicitação da tese do caminho natural entre a melancolia e a jovialidade. Ao expor sua visão de mundo pessimista, a tese de que o princípio ontológico da realidade é alheio a qualquer elemento lógico-racional, consistindo em uma força cega, irracional, um impulso inextinguível pela busca de satisfação, ao qual o filósofo deu o nome de Vontade, e que por isto a vida é em sua essência carência, portanto dor e sofrimento, Schopenhauer conclui que o grau de sofrimento aumenta à medida que percebemos uma maior sofisticação na composição fisiológica nos seres, chegando ao seu extremo no ser humano. E neste, o homem de Gênio “é que mais sofre”, pois o conhecimento intuitivo mais desenvolvido o eleva deste mundo fenomênico para as Ideias platônicas, colocando-o mais próximo do mundo como Vontade, fonte de todo sofrimento.

Pode-se então concluir, lembrando a bem conhecida sentença de sua metafísica da morte (“a morte é a musa da filosofia”), que o sofrimento tem relação semelhante com a arte – como asseveram os versos do poeta cearense Patativa do Assaré, em seu poema *Cante lá que eu canto cá*⁷.

6 Idem, *Le monde comme volonté et comme représentation* (*Suppléments*), p. 192-3.

7 Poeta, cantô de rua,
Que na cidade nasceu,
Cante a cidade que é sua,
Que eu canto o sertão que é meu.
(...)
Você é muito ditoso,
Sabe lê, sabe escrevê,
Pois vá cantando o seu gozo,
Que eu canto meu padecê.

Para cada indivíduo, diz o filósofo, há uma medida de dor pré-determinada, uma quota – na dor excepcionalmente intensa, esta quota estaria sendo gasta em grande quantidade. Sendo assim, sofrimento e bem-estar não seriam, de fato, determinados pelo exterior: o acréscimo ou decréscimo desta dor dependeriam, em última instância do *temperamento* ou grau de sensibilidade de cada um – o que Platão teria designado, mostra Schopenhauer, pelos conceitos de *eukholos* e *dyskholos*, sensibilidade fácil ou difícil. Em seus *Aforismos para a Sabedoria da Vida*, do primeiro volume dos *Parerga*, Schopenhauer sentencia: “se a individualidade é de má qualidade, então todos os deleites são como vinhos deliciosos numa boca impregnada de fel”⁸.

Inquanto a felicidade
 Você canta na cidade,
 Cá no sertão eu infrento
 A fome, a dô e a misera.
 Pra sê poeta diversa,
 Precisa tê sofrimento.

Sua rima, inda que seja
 Bordada de prata e de ôro,
 Para a gente sertaneja
 É perdido este tesôro.
 Com o seu verso bem feito,
 Não canta o sertão dereito,
 Porque você não conhece
 Nossa vida aperreada.
 E a dô só é bem cantada,
 Cantada por quem padece.

(...)

Aqui findo esta verdade
 Toda cheia de razão:
 Fique na sua cidade
 Que eu fico no meu sertão.
 Já lhe mostrei um ispeio,
 Já lhe dei grande conseio
 Que você deve tomá.
 Por favô, não mexa aqui,
 Que eu também não mêxo aí,
 Cante lá que eu canto cá.

8 Idem, *Aforismos para a Sabedoria da Vida*, p. 15.

Em apoio a tal teoria, pode-se pensar em como o aparecimento de grandes sofrimentos tornam insignificantes as pequenas mazelas e em como estas se agigantam na ausência daqueles. Se, portanto, o sofrimento ou bem-estar são subjetivamente determinados, não pelas circunstâncias externas, mas pelo “estado interior”, podemos concluir que:

A jovialidade de ânimo (*Frohsinn*) ou a melancolia (*Trübsinn*) não são obviamente determinadas por circunstâncias externas, riqueza ou posição social, visto que ao menos encontramos tantas faces joviais entre os ricos quanto entre os pobres. Ademais, os motivos que induzem ao suicídio são tão extremamente variados que não podemos mencionar nenhuma infelicidade suficientemente grande a poder produzi-lo com elevada probabilidade em cada caráter, bem com há poucas entre as menores infelicidades que ainda não o tenham provocado.⁹

É mera ilusão o pensamento de que a supressão de determinada circunstância que nos provoca dor acarretaria necessariamente bem-estar e contentamento: “a medida de nossa dor e de nosso bem-estar já está (...) de antemão determinada subjetivamente no todo e em cada instante do tempo”¹⁰.

O motivo externo da tristeza, diz Schopenhauer, nada mais é do que aquilo que para o corpo é o sistema **vesicatório**, “o qual atrai para si todos os humores ruins que, do contrário, espalhar-se-iam pelo organismo”¹¹. Ou seja, a dor essencial inata

9 Idem, *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 407-8.

10 Idem, *ibidem*, p. 408

11 Idem, *ibidem*.

presente em cada indivíduo, necessita das causas exteriores que acompanham o sofrimento, para que ela não se disperse e se espalhe através do organismo na forma de infindáveis infortúnios, de uma miríade de pequenas contrariedades, o que tornaria a vida ainda mais insuportável. A dor essencial encontra assim, naquele motivo externo uma boa *válvula de escape* em que pode dar vazão de forma concentrada e eficaz.

É preciso observar ainda que um infortúnio vivido presentemente, quando solucionado, dá lugar imediatamente a outro, “cujo material inteiro já preexistia”, mas ainda inconscientemente, pois a consciência não tinha a capacidade para suportar:

Semelhante material de preocupação apenas pairava como uma escura e imperceptível nuvem no horizonte extremo de nossa consciência. Agora, entretanto, com o lugar vazio, esse material já pronto aparece de imediato em primeiro plano e assume o trono da preocupação regente do dia (πρὸτανευουσα). E mesmo que seja, segundo sua matéria, muito mais leve que o material da preocupação desaparecida, ainda assim conseguirá inflar a si mesmo até atingir a aparência da sua grandeza, e, dessa forma, ocupa por inteiro o trono da preocupação principal do dia.¹²

No fundo, é a expectativa do futuro de uma dor ou bem-estar que promovem nossa felicidade ou infelicidade, não exatamente pelo contexto presente, diz estoicamente Schopenhauer: tudo depende da natureza do sujeito, de seu temperamento inato. Trata-se de elaborar o cálculo correto. O engano da expectativa de que podemos encontrar um contentamento definitivo, é

¹² Idem, ibidem, p. 408-9.

uma ilusão que traz consigo inevitavelmente um tormento ainda maior. A desilusão se assemelha, diz ele, “a uma altura da qual só podemos descer ao cair”¹³.

Contudo, a quem agrada a ingestão deste “amargo remédio”, a consciência da inevitabilidade da dor e sofrimento essenciais? Seria esta a razão da afirmação schopenhaueriana de que “o desgosto repele”? De fato, somente desse modo poder-se-ia evitar os extremos da exaltação desesperada e o infortúnio desmesurado. A busca cega pela satisfação sempre obstada do querer inesgotável nos coloca diante do tonel das Danaides¹⁴.

Como escapatória desta problemática, e para voltar ao enigma apresentado no aforismo dos *Parerga*, Schopenhauer apresenta uma saída que, entretanto, é rara “e pressupõe uma certa força de caráter”. Ao nos depararmos com um desejo que “não pode ser satisfeito ou suprimido”, encontramos então aquilo que procurávamos como o *vesicatório* para o sofrimento; aquilo que

A todo momento poderíamos acusar, em vez do nosso próprio ser, como a fonte dos sofrimentos, que nos divorcia de nossa sorte, porém nos reconcilia com a nossa existência, na medida em que novamente temos conhecimento de que, a ela mesma, o sofrimento é essencial e a satisfação verdadeira é impossível. A consequência dessa última forma de desenvolvimento é uma certa disposição melancólica (*melancholische*), o sustento contínuo de uma única, grande dor, que faz desdenhar todos os sofrimentos ou alegrias pequenos; por conseguinte um fenômeno muito mais digno que a frenética correria por sempre novas formas de ilusão, coisa muito mais usual.¹⁵

13 Idem, *ibidem*, p. 409.

14 Personagens da mitologia grega que foram condenadas pelos deuses a encherem com água por toda a eternidade um tonel furado.

15 Arthur Schopenhauer, *O Mundo Como Vontade e Representação*, p. 410-11.

Deveríamos, pois, entender esta “reconciliação” operada no sentimento da melancolia como sendo aquela “atração” de que fala Schopenhauer no seu aforismo dos *Parerga*? Tudo indica que sim, que a melancolia atrai porque ela representa esta intuição rara da realidade não coberta pelo *vén de Maia*, que nos conduz (ou atrai) para além do *principium individuationis*, que se percebe na atividade do homem de Gênio, de modo incompleto, e de forma definitiva no asceta, no fenômeno da negação da vontade. Por outro lado, o homem comum se vê *repelido* desta mesma realidade pelo desgosto, aborrecimento, dissabor de uma busca em vão pela satisfação nunca alcançada de uma ilusão arquitetada pela Vontade cega: permanecemos então mergulhados neste mundo de infortúnio, como as Danaides, eternamente, a encher vasos furados.

Parecendo compreender bem a índole da discussão promovida por Schopenhauer sobre a melancolia, o jovem Nietzsche de 1871, compôs um poema intitulado *Para a Melancolia* (*An die Melancholie*), talvez confessando que já sofrera esta afecção, mas que se encontra em adiantado processo de “cura”:

Não me leve a mal, Melancolia,
Que eu aguço a pena, para te louvar,
E que eu não me sente, como um ermitão, sobre um cepo,
Com a cabeça dobrada sobre os joelhos.
Tu me vias assim com frequência, ainda mesmo ontem,
No sol quente, dos raios orientais:
Ávido gritou o abutre no vale,
Ele sonha com o cadáver sobre o mourão morto.

(...)

Assim eu me sentava muitas vezes, em profundo ermo
Dobrado sem jeito, como os bárbaros que se sacrificam,
A ti devotado, Melancolia,
Um penitente, nos anos juvenis!
Assim sentado eu me alegro com o vôo do abutre,
Com o sinal do trovão da avalanche que se arroja,
Tu me dizes, incapaz do engano dos homens,
Deveras, com apavorantes gestos severos.

Tu, deusa rude, da natureza selvagem dos rochedos,
Tu, amiga, gostas de surgir perto de mim,
Com ameaças mostra-me então os sinais do abutre,
E o prazer da avalanche em me anular.
Ao redor suspira, mostrando os dentes, desejo criminoso:
Avidez cheia de tormento de se forçar a vida!
Sedutora sobre o prazer fixo do penhasco
Anela a flor por borboletas

(...)

Não me leva a mal, deusa má,
Que eu te envolva elegantemente com rimas.
Treme, quem de ti se aproxima, figura pavorosa,
Palpita aquele a quem tu atinges, a má sentença.
Estremecendo balbucio aqui canto após canto,
E vibro em figuras rítmicas:
A tinta flui, a pena aguçada faísca –
Então, deusa, deixe-me deusa – deixe-me acender!

REFERÊNCIAS

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a Sabedoria da Vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

_____. *Le monde comme volonté et comme représentation (Suppléments)*. Trad. A. Burdeau. 7. Ed. Paris, Félix Alcan, s/d.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo, Editora da Unesp, 2005.

_____. *Parerga und Paralipomena II*. In: *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. Löhneysen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. Vol. 5.

NEGAÇÃO DA VONTADE EM SCHOPENHAUER

Jair Barboza¹

*para a Gleisy
e a Selma...
beckerianetes
companheiras de diálogo*

I.

O conceito de negação da vontade em Schopenhauer de certo tem, em seu “pensamento único”, um direito de cidadania bastante questionado, tornando-o de difícil compreensão. Talvez porque que ali se tente por vezes dizer o que não pode ser dito, mas apenas indicado, apenas mostrado; contrariando assim o que o próprio autor estabelece, de modo bastante claro, ao expor a sua concepção de mística: o místico se mostra, não se diz.

Não à toa, Schopenhauer sente-se mais seguro em recorrer às artes plásticas, em especial à pintura, em vista de tentar mostrar o que seria a negação da vontade. É esse, por exemplo, o papel desempenhado pela pintura de Ruysdael, pois via neste “maravilhoso neerlandês” um monumento duradouro à “paz de espírito”, cuja obra apresenta-nos “o calmo e sereno estado de espírito do artista *livre de vontade* [itálico JBJ]”. Ruysdael e muitos outros pintores neerlandeses, diz Schopenhauer, “frequentes vezes pintaram temas paisagísticos extremamente insignificantes”, mas ainda assim produziram todo um efeito consolador de paz de espírito. Algo semelhante o filósofo alemão vê na obra de Rafael e Correggio, nas quais encontra-se “*manifesto à intuição* [itálico JBJ]” a negação da vontade.

¹ Jair Barboza é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Em seus rostos, especialmente nos olhos, vemos a expressão, o reflexo do modo mais perfeito de conhecimento, a saber, aquele que não é direcionado às coisas isoladas, mas às Ideias, portanto que apreendeu perfeitamente a essência inteira do mundo e da vida, conhecimento que, atuando retroativamente sobre a vontade e ao contrário do outro orientado para as coisas isoladas, não fornece MOTIVOS para a vontade, mas, torna-se um QUIETIVO de todo querer, do qual resultou a resignação perfeita – que é o espírito mais íntimo tanto do cristianismo quanto da sabedoria indiana –, a renúncia a todo querer, a viragem, a supressão da vontade e, com esta supressão, a da essência inteira do mundo, portanto a redenção. Assim, aqueles mestres imortais da arte expressaram intuitivamente em suas obras a sabedoria suprema. Ali encontra-se o ápice de toda arte... (Schopenhauer, 2005, pp. 309-10).

Note-se: trata-se aqui de uma, por assim dizer, estética do quietivo, de modo que poderíamos falar, na fruição estética, de negação da vontade, caso concedamos que o artista empresta seus olhos ao espectador, que, assim, pode fruir a sua obra, já que pelo sentimento estético em si despertado pode reconhecer o que foi exposto pelo artista; do contrário, sem esta possibilidade, não apreenderia o sentido profundo da obra.

Todavia, a exegese mais detalhada em torno do tema da negação da vontade, ancorada em Schopenhauer mesmo, parece desencorajar-nos a pensar em graus de negação da vontade, ou seja, no caminho para a negação da vontade, identificada emble-

maticamente na ascese, não haveria graus menores de negação, como no estado estético e na ação compassiva. É nesse sentido que o filósofo se expressa numa carta de 23/08/1844 a seu discípulo Becker:

“Mediante tal ‘visão através’ [do *principium individuationis*, na *compaixão*] a negação da vontade é de fato preparada, mas não provocada, portanto, não se dá por graus. Mas apenas depois que aquela ‘visão através’ atingiu o grau mais elevado (que pode ser comparado ao ponto de ebulição da água), pode, como um acontecimento completamente novo, entrar em cena a negação da vontade, na medida em que o ser humano, de uma só vez, apreende o sofrimento do mundo inteiro como o seu próprio sofrimento, – ou então pelo *δεύτερος πλοῦς* [segundo caminho], quando apreende o seu próprio sofrimento como o do mundo inteiro.” [Schopenhauer, 1989, pp. 231-2].

Esta é a palavra final do filósofo, maduro, orientador intelectual do seu discípulo Becker.

Todavia, o que teria a dizer-nos a ortodoxia dos textos do primeiro Schopenhauer, no tomo I de *O mundo como vontade e como representação*, publicado em 1818?

II.

1. Na abertura do livro III, dedicado à metafísica do belo (e este é o bloco de citações que mais me interessa aqui, porque mais significativo em seus termos que apontam a negação da vontade), o autor fala explicitamente de uma *Aufhebung der Individualität*, supressão,

revogação, da individualidade na fruição da Ideia – ou seja, do belo artístico ou natural – pelo sujeito cognoscente, que se torna puro, isto é, destituído de vontade. Na contemplação estética, diz o texto, o espectador “se perde” no objeto contemplado; quem contempla torna-se uma coisa só com o que é contemplado, o que equivale a dizer que a Ideia do objeto contemplado preenche por inteiro a consciência de quem o contempla: é o chamado “estado estético”, *ästhetische Zustand*. Em realidade, quem contempla nesse estado abençoado dos deuses, diz o jovem autor, é o “puro sujeito do conhecimento destituído de vontade”, ou, o “claro olho cósmico”; e é indiferente se os olhos de quem contempla pertencem a um mendigo ou a um rei, se a visão se dá a partir de um palácio ou de uma prisão: puro, aqui, significa (conforme a letra do texto) impessoal, “destituído de vontade”. Romantismo? Vale a pena prosseguir na consulta à ortodoxia do texto:

1.1 “Resta apenas o mundo como representação; *o mundo como vontade desapareceu* [itálicos JB].”

No original: “Die Welt als Vorstellung ist dann allein noch übrig, und *die Welt als Wille ist verschwunden* [JB]. [W I, § 38]

1.2 Pois, no instante em que, *libertos do querer* [JB], entregamo-nos ao puro conhecimento *destituído de vontade* [JB], como que entramos num outro mundo, onde tudo o que excita a nossa vontade e, assim, tão veementemen-

te nos abala, não mais existe. [...] Note-se o quão próximo de nós pode sempre encontrar-se um domínio em que podemos nos furtar por completo à nossa penúria! Mas quem tem a força para nele se manter por longo tempo?

No original: Denn in dem Augenblicke, wo wir, *vom Wollen losgerissen* [JB], uns dem reinen *willenlosen* [JB] Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo Alles, was unsern Willen bewegt und dadurch uns so heftig erschüttert, nicht mehr ist. [...] So nahe liegt uns beständig ein Gebiet, auf welchem wir allem unserm Jammer gänzlich entronnen sind; aber wer hat die Kraft, sich lange darauf zu erhalten? (W I, § 38)

1.3 “Em conformidade com o dito acima, a pura objetividade da intuição, devido à qual não se conhece mais a coisa isolada enquanto tal, mas a Ideia da sua espécie, é condicionada pelo fato de o contemplador não estar mais consciente de si mesmo, mas exclusivamente dos objetos intuídos, permanecendo pois a própria consciência apenas como sustentáculo da existência objetiva desses objetos. O que dificulta semelhante estado, e por conseguinte o torna raro, é que nele, por assim dizer, o acidente (o intelecto) domina e *suprime* [JB] a substância (a vontade), embora só por um breve instante. Aqui também reside a analogia e até mesmo o *parentesco* [JB] deste estado com a *negação da vontade* [JB] exposta no final do próximo livro.” (W II § 30)

No original: Dem Obigen zufolge ist die reine Objektivität der Anschauung, vermöge welcher nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die Idee seiner Gattung erkannt wird, dadurch bedingt, daß man nicht mehr seiner selbst, sondern allein der angeschauten Gegenstände sich bewußt ist, das eigene Bewußtseyn also bloß als der Träger der objektiven Existenz jener Gegenstände übrig geblieben ist. Was diesen Zustand erschwert und daher selten macht, ist, daß darin gleichsam das Accidenz (der Intellekt) die Substanz (den Willen) bemeistert und *aufhebt* [JB], wenn gleich nur auf eine kurze Weile. Hier liegt auch die Analogie und sogar *Verwandschaft* [JB] desselben mit der am Ende des folgenden Buches dargestellten *Verneinung des Willens* [JB].

2. Na ética da compaixão, ou pequena ética – ou etiqueta, já que a ética em sentido estrito é a da negação da vontade praticada pelo asceta (ou por aquele que apreende o próprio sofrimento como o do mundo inteiro) – Schopenhauer também observa que o indivíduo vê através do *principium individuationis* (espaço + tempo). Há na ação movida pela compaixão um esquecimento da própria individualidade do agente, pois este sentimento leva quem age a suspender a aplicação do princípio de individuação na realidade, princípio que separa o eu do não-eu e tornando as outras singularidades separadas umas das outras. Contudo, pela ação compassiva, o agente vê através da pluralidade espaço-temporal, e restabelece

a unidade da vontade, essência do mundo, turvada pelo véu de *māyā* da ilusão do mundo que aparece. “Visão através” que costumeiramente o ser humano não consegue, devido à mola impulsora fundamental do egoísmo, que quase invariavelmente guia as nossas ações tendo em mira apenas o nosso próprio si-mesmo. Mas, ao contrário, quem ajuda, confunde-se com quem é ajudado, embora quem ajuda saiba a todo momento que o sofrimento é de outrem, e assim sofre com esse outrem. Ora, semelhantemente ao estado estético, há na ação compassiva uma “visão através” do princípio de individuação, pois quem ajuda também “se perde” em quem é ajudado, ou seja, quem ajuda pode ir até o ponto em que perde a própria vida, e isto para salvar a vida de uma pessoa que sofre. Portanto, temos aqui uma negação da vontade, individual que seja, embora esta negação resulte na afirmação de uma vontade alheia.

Numa passagem decisiva, agora do tomo II da sua obra magna, o autor assume implicitamente, pelo contraste dos termos “momentâneo”/”permanente”, a possibilidade de graus de negação da Vontade: “... assim a ação virtuosa é uma passagem *momentânea* [JB] pelo ponto, ao qual o *permanente* [JB] retorno é a negação da vontade de vida.” (W II § 48)

No original: “... so ist die tugendhafte Handlung ein *momentaner* [JB] Durchgang durch den Punkt , zu welchem die *bleibende* [JB] Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist.”

3. Por fim, no livro IV do tomo I de sua obra magna, na sua grande ética, Schopenhauer apresenta-nos o que seria a negação da vontade em sentido estrito. E esta se dá por dois caminhos, mencionados naquela carta a Becker de agosto de 1844: 1) na ascese, que toma o sofrimento do mundo inteiro como sendo o próprio sofrimento; 2) na renúncia à vida, pela pessoa que sente um sofrimento extremado, e que toma o próprio sofrimento como sendo o do mundo inteiro. Foi com a sua grande ética em mente que Schopenhauer esclareceu o seu discípulo Becker, no sentido de que só na grande ética haveria negação da vontade, que, como diz o livro IV da sua obra capital, como que chega de fora voando, significando este voo a entrada da liberdade na aparência: algo assim como o reino da graça: tratar-se-ia do “bom supremo”. O conhecimento não funcionaria mais como motivo, mas como “quietivo” do querer. Ao contrário de Schiller, para quem a “beleza é liberdade na aparência”, o Schopenhauer maduro e trocador de missivas com os seus discípulos, vê apenas nesses dois citados caminhos a entrada em cena da liberdade na aparência; logo, não haveria graus de negação da vontade na experiência estética e na compaixão, que seriam apenas experiências preparatórias para a negação na ascese, isto é, degraus para esta. Mas, consultemos mais uma vez a ortodoxia do texto do jovem filósofo. Ali encontramos acerca da renúncia da sexualidade:

3.1 “Já foi examinado que a primeira e mais simples afirmação da Vontade de vida é apenas afirmação do próprio corpo, isto é, exposição da vontade através de atos no tempo, na medida em que o corpo, em sua forma e finalidade, já expõe essa mesma vontade espacialmente, e não mais. Essa afirmação mostra-se como conservação do corpo no emprego das próprias forças. À afirmação liga-se imediatamente a satisfação do impulso sexual, que pertence sim a ela, visto que os genitais pertencem ao corpo. Eis por que a renúncia VOLUNTÁRIA da satisfação desse impulso, não baseada em MOTIVO algum, *já é negação da Vontade de vida* [JB]; trata-se de uma autossupressão voluntária do querer mediante a entrada em cena de um conhecimento que atua como QUIETIVO. Em conformidade com o dito, a negação do próprio corpo já se expõe como uma contradição da vontade com a sua aparência, pois, embora também aqui o corpo objetive nos genitais a vontade de propagação, esta, no entanto, não é desejada.” (W I, § 62).

No original: Es ist bereits auseinandergesetzt, daß die erste und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur Bejahung des eigenen Leibes ist, d. h. Darstellung des Willens durch Akte in der Zeit, in so weit schon der Leib, in seiner Form und Zweckmäßigkeit, denselben Willen räumlich darstellt, und nicht weiter. Diese Bejahung zeigt sich als Erhaltung des Leibes, mittelst Anwendung der eigenen Kräfte desselben. An sie knüpft sich unmittel-

bar die Befriedigung des Geschlechtstriebes, ja gehört zu ihr, sofern die Genitalien zum Leibe gehören. Daher ist freiwillige und durch gar kein Motiv begründete Entsagung der Befriedigung jenes Triebes *schon Verneinung des Willens zum Leben* [JB], ist eine, auf eingetretene, als Quietiv wirkende Erkenntniß, freiwillige Selbstaufhebung desselben; demgemäß stellt solche Verneinung des eigenen Leibes sich schon als ein Widerspruch des Willens gegen seine eigene Erscheinung dar.

3.2 “Totalmente diferente do suicídio comum parece ser outro bem especial e que talvez ainda não tenha sido suficientemente constatado. Trata-se da morte livremente escolhida por inanição, resultante do mais elevado *grau de ascese* [JB], cujo fenômeno, todavia, sempre foi acompanhado por diversos delírios religiosos e até mesmo fanatismos, e desse modo obscurecido. Parece, no entanto, que *a completa negação da Vontade pode atingir o grau* [JB] em que falta até mesmo a vontade necessária para a conservação da vida vegetativa do corpo por ingestão de alimento. Muito longe de resultar da Vontade de vida, tal tipo de suicídio provém simplesmente de o asceta, já por inteiro resignado, cessar de viver, simplesmente porque cessou por inteiro de querer.” (W I, § 69).

No original: Vom gewöhnlichen Selbstmorde gänzlich verschieden scheint eine besondere Art desselben zu seyn, welche jedoch vielleicht noch nicht genugsam konstatirt ist. Es ist

der aus dem höchsten *Grade der Askese* [JB] freiwillig gewählte Hungertod, dessen Erscheinung jedoch immer von vieler religiöser Schwärmerei und sogar Superstition begleitet gewesen und dadurch undeutlich gemacht ist. Es scheint jedoch, daß die *gänzliche Verneinung des Willens den Grad* [JB] erreichen könne, wo selbst der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch Ausnahme von Nahrung, nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß diese Art des Selbstmordes aus dem Willen zum Leben entstände, hört ein solcher völlig resignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen.

Portanto, Schopenhauer fala claramente de graus de negação da vontade no interior da grande ética; e trata-se, inclusive, de gradação internamente à negação, ou seja, o conceito de negação da vontade é trabalhado por ele associado ao conceito de grau, logo, de intensidade. Essa dificuldade levou Malter a fazer uma distinção entre, de um lado, a compaixão (não cita o estado estético), e, de outro, a absoluta negação da vontade: de um lado haveria uma vontade limitada, de outro uma vontade voltada contra si mesma (cf. ainda Malter, 1991, p. 398; Bassoli, 2010, pp. 12-3; Picoli, 2013, dissert. mestrado Unicamp). Porém, o próprio Malter, depois de propor essa leitura que descreve a “viragem da vontade” pela passagem da virtude para a ascese, volta a falar de um processo que conduz à passagem da volitiva “negação parcial” à “negação total”, *partiellen zur totalen Willensverneinung* (cf.

Malter, 1991, p. 400), e, dessa forma, volta a trabalhar com a noção de grau de negação da vontade, ou seja, haveria um grau de negação parcial na compaixão, e um grau total na ascese.

III.

De tudo o que foi dito, pergunte-se: há em Schopenhauer um simples problema de linguagem, ou seja, uma oscilação no emprego da noção de “negação” da vontade, que depois, com o refinamento da linguagem, é resolvida e torna-se um problema de superfície, de expressão, ajustando-se aos termos adequados, ou temos ali um problema teórico?

No meu entendimento, a ortodoxia no texto recém-exposta mostra-nos que de fato o primeiro Schopenhauer, ainda com o pé no idealismo – em relação ao qual deve muito, e aqui pensamos em Schiller e Schelling – fala de momentos estéticos e compassivos que permitem ao leitor divisar graus de negação da vontade, haja vista que aqui entram em cena, no caso da contemplação do belo, o *puro* sujeito do conhecimento destituído de vontade, e, no caso da ação compassiva, um agente que renega a própria individualidade: em ambos os casos, tanto o contemplador do belo, quanto o agente compassivo têm uma “visão através” do princípio de individuação. Ora, este tipo de conhecimento é exatamente o que faz o asceta operar a sua viragem, e assim praticar a sua redenção pelo conhecimento. Neste sentido, o asceta como que amplia a compaixão ao mundo inteiro. Contudo, com o tempo – talvez devido a sua ampla guinada fisiológica – o autor restringe a sua proximidade com o idealismo e valoriza o fisiologismo, com o que os antes possíveis graus de negação da vontade

tornam-se problemáticos na estética e na compaixão, mas não na ascese, na qual o *corpo* é a sua condição explícita (bem como na negação pelo segundo caminho, o do sofrimento intenso). Não há ascese sem forte presença de um corpo ascético, isto é, que pratica expiações, jejuns, renúncia à sexualidade, macerações etc.: o asceta precisa constantemente autopunir-se no corpo para manter a negação.

Desse modo teríamos em Schopenhauer uma filosofia primeira, acentuadamente idealista, e uma filosofia segunda, acentuadamente fisiológica. Em sua filosofia, à medida que o corpo é descoberto como elemento fisiológico da negação da vontade, o asceta, que inclusive pode dar fim ao próprio corpo por inanição, melhor mostra essa negação, coisa não tão evidente na estética e na pequena ética. Chegamos assim ao ponto em que o idealismo de Schopenhauer torna-se *idealismo fisiológico*; expressão esta que, convenhamos, é um belo oxímoro!

Por fim, ao recordar que em Schopenhauer “o conceito só tem a validade que a intuição lhe confere”, não teria ele, apesar dos alertas que faz a partir desta máxima sistemática, pagado o seu tributo ao orgulho maior dos filósofos, a saber, a linguagem e a fala, e dessa forma endividou-se, vale dizer, tentou dizer o que não poderia ser dito, mas só mostrado: o mistério da negação da vontade?

Todavia, sabemos, não combina com um filósofo ficar em silêncio. Foi esse filósofo quem alertou: “Se, todavia, se insistisse absolutamente em adquirir algum conhecimento positivo daquilo que a filosofia só pode exprimir negativamente como negação da vontade, nada nos restaria senão a *remissão* [JB] ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita negação da vontade e que se cataloga com os termos êxtase, enlevamento,

iluminação, união com Deus etc. Tal estado, porém, não é para ser denominado propriamente conhecimento, porque ele não possui mais a forma de sujeito e objeto, e só é acessível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado. [JB]” (Schopenhauer, 2005, pp. 517-8).

Tentou Schopenhauer comunicar-nos a negação da vontade, não resistindo estoicamente à dor maior de um filósofo, ficar em silêncio?

REFERÊNCIAS

BASSOLI, S. “*A negação da vontade e o ponto de ebulição da água*”. In: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* – 1º semestre 2010 – Vol. 1 – nº1 – pp. 6-18.

MALTER, R. *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

PICOLI, G. *Projeto schopenhaueriano de soteriologia*. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 2013.

SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Haffmans, 1988. W I.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

_____. W II.

_____. *Philosophie in Briefen*. Herausgegeben von Angelika Hübscher und Michael Fleiter. Frankfurt am Main: Insel, 1989.

NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA: PARA ALÉM DA APARENTE CONTRADIÇÃO

Francisco William Mendes Damasceno¹

Dentre os muitos temas presentes na filosofia de Schopenhauer, um em especial é de difícil trato, refiro-me à *negação da vontade de vida* alcançada pelo santo-asceta, a supressão do querer, que liberta permanentemente o sujeito em relação aos desejos que acionam e movimentam a vontade e que levam à oscilação contínua entre dor e tédio, as duas expressões do sofrer. A tese é alvo de diversas críticas de tipos diversos. Citando como exemplo apenas Nietzsche, encontramos críticas de tipo psicológico: o *ideal ascético*, longe de ser um impulso que nega a vida, é a afirmação de um tipo de vida especial, que requer, para existir, o desprendimento das preocupações do mundo vulgar, sendo-lhes indispensável

Estar livre de coerção, perturbação, barulho, de negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e voo do pensamento; um bom ar, fino, claro, livre, seco, como é o ar das alturas, em que todo animal torna-se mais espiritual e recebe asas; paz em todos os subterrâneos; todos os cães bem amarrados às correntes; nenhum latido de inimizade e de cerdoso rancor; nenhum verme roedor de ambição ferida; vísceras modestas e submissas, diligentes como moinhos, mas distantes; o coração alheio, além, futuro, póstumo – em

¹ William Damasceno é doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e professor substituto de Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará.

suma eles pensam no ideal ascético como o jovial ascetismo de um bicho que se tornou divino e ao qual nasceram asas, que antes flutuava sobre a vida do que nela pousa. (NIETZSCHE, 2004, p. 98).

Assim, o asceta “não nega com isso ‘a existência’, antes afirma a sua existência, apenas a sua existência” (ibidem, p.97), não se tratando de uma mortificação da vontade, mas da sua afirmação mais forte, mais egoísta. Encontramos também críticas do tipo fisiológico: ao contrário do que é pregado o ascetismo não é a negação da vida, mas um artifício para a preservação de um tipo de vida decadente que luta com a morte para sobreviver: “está claro que uma contradição como a que se manifesta no asceta, ‘vida *contra* vida’, é, considerada fisiologicamente, não mais psicologicamente, simplesmente um absurdo” (ibidem, p.109).

Tentaremos aqui argumentar contra um outro tipo de crítica talvez menos importante mas de nível mais fundamental, que vejo como sendo do tipo lógico. Aquela que acusa a tese schopenhaueriana da *negação da vontade de vida*, ou o ascetismo no mais alto grau, de ser uma contradição em termos, pois para que a vontade negue a si mesma é necessário “querer”, o que leva ao acionamento e reerguimento da vontade, justamente o que se pretende negar. Entretanto, veremos que quando a questão é analisada a partir de sua estrutura complexa, considerando os diversos componentes envolvidos no processo, o que à primeira vista parece contradição, o é apenas de uma perspectiva parcial que não engloba todos os elementos, e que, portanto, é uma perspectiva insuficiente.

Na *negação da vontade de vida* ocorre, como nos diz Schopenhauer, uma contradição do fenômeno com sua essência. Do indivíduo restou apenas o *puro ser cognoscente*, sustentado pelo débil cor-

po que se mantém com o limite das forças para mantê-lo vivo, um fenômeno que a Vontade não mais “preenche”, uma “casca vazia”.

O caminho da “redenção” exposto até aqui, é o mais raro, e tem sua origem na representação, no conhecimento intuitivo acerca do mundo. Neste caso, para que o indivíduo, pelo simples poder do intelecto, torne-se um asceta, é preciso uma predisposição interna, um caráter tal que tenha dotado o indivíduo de um intelecto poderoso, que facilite a apreensão das Ideias para além do *princípio de individuação*. Estes homens são como que escolhidos da natureza, pois o caráter, como Ideia, é a priori, portanto inato.

Existe ainda, segundo Schopenhauer, um outro caminho possível e mais comum, por meio do qual alguns homens alcançam esta “libertação”. É aquele em que a vontade é quebrada pelo sofrimento vivido na pele. Quando grandes ou contínuos infortúnios chocam-se contra a vontade ao ponto de levá-la à completa resignação. O caminho pelo qual o indivíduo alcança a total resignação diante da vida, chegando à completa negação da *vontade de vida* simplesmente por meio do conhecimento intuitivo acerca da essência dos fenômenos, é alcançado pelos poucos que a natureza dotou com um caráter excepcional.

Por outro lado, o sofrimento em geral, como é trazido pelo destino, se torna um segundo caminho para atingir a negação. Sim, podemos assumir que a maioria dos homens só chega ao mencionado fim por esta via; logo, que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que com mais frequência produz a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte. [...]. Por conseguinte, na maioria dos casos a Vontade tem de ser quebrada pelo mais intenso sofrimento pessoal, antes de a sua autonegação entrar em cena. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 496)

É por esta via não contemplativa, que se torna possível a real conversão também daqueles de caráter mau, que, apesar de movidos pelo mais intenso egoísmo, resignam-se após grandes sofrimentos. Entretanto, não vejamos nisto uma contradição em relação ao restante da doutrina, por esta afirmar a impossibilidade da mudança do caráter, que enquanto Ideia é a priori e imutável. O que ocorre neste caso é, não uma mudança, mas uma supressão do querer (caráter). Não há, aqui, uma mudança da Vontade, mais a sua supressão. Apesar de o caminho percorrido ser diferente daquele que se faz pelo puro conhecimento, o ponto de chegada permanece o mesmo: a negação da Vontade, que retira o homem da determinação dos motivos e da sujeição do sofrimento, alcançando-se a *redenção*, a libertação. Apenas a supressão da Vontade, seja por quaisquer das duas vias, retira o indivíduo da sujeição à *lei de motivação*, ao transformá-lo em *puro ser cognoscente*, e assim o subtrai da necessidade causal reinante no mundo fenomênico, quando então se torna livre.

Levanta-se em relação ao ascetismo schopenhaueriano, objeção semelhante a que foi feita à sua fundamentação do princípio moral, colocando a questão de se o ascetismo é realmente isento de egoísmo. Caso a conduta ascética tenha origem no egoísmo, haveria um retorno ao eudemonismo. Diriam os críticos de Schopenhauer: o asceta, ao buscar a supressão da vontade, e com esta a libertação do sofrimento, busca a felicidade e, portanto, age egoisticamente. Entretanto, é possível ver na obra de Schopenhauer argumentos que isentam o filósofo desta acusação.

O primeiro, e que pode ser tomado como argumento principal por ajustar-se ao todo da filosofia de Schopenhauer, e que encontramos, sobretudo, no livro IV de *O mundo*, é a tese que afirma a independência da atitude ascética em relação à *lei de*

motivação, e, portanto, totalmente estranha ao egoísmo e ao eudemonismo. Os dois caminhos possíveis pelos quais um homem é levado à total resignação e à negação da Vontade – tanto o que se dá pelo puro conhecimento, quanto aquele que quebra a vontade individual por meio dos sofrimentos – são, ambos, alheios à deliberação, independentem da existência de motivação, seja ela egoísta ou compassiva, apesar de esta última favorecer o ascetismo. Em relação à primeira via do ascetismo, o que desencadeia a resignação no seu mais alto grau e leva à total negação da Vontade de vida é um conhecimento distinto daquele submetido ao *princípio de razão*, pois este é típico do caráter egoísta. É o conhecimento capaz de enxergar o máximo possível para além do *vêu de Maia*, em que o sujeito, ao contemplar o mundo, vê nos fenômenos não as relações que os constituem como objetos particulares, mais as Ideias eternas nas quais tais fenômenos participam e das quais são objetivações imperfeitas. Tal conhecimento é independente da servidão da vontade, e, por isso, não relaciona os objetos ao próprio querer, que é como estes se tornam motivos, unicamente na relação que mantêm com a vontade individual. Aqui, o conhecimento da essência do mundo como Vontade e o reconhecimento do sofrimento essencial à vida servem como quietivo para a Vontade, e não como motivos, que a excitariam.

Assim, enquanto o conhecimento é envolto no *princípio individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é também irresistível; quando, entretanto, se olha através do *princípio individuationis*, quando as Ideias, sim, a essência da coisa-em-si, é imediatamente reconhecida como a mesma Vontade em tudo e, a partir desse conhecimento, resulta um quietivo universal do querer, então os motivos individuais se tornam sem efeito, porque a forma de conheci-

mento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 509).

A Vontade, “ao reconhecer a si mesma no espelho da representação”, negaria a si, de modo que o indivíduo que alcança este autoconhecimento deixa de querer do modo como queria cegamente. Mas tal supressão é possível apenas porque surge de um conhecimento livre da relação com a Vontade, e que, por ser apenas puro conhecimento, e não motivo, não a aciona, não a desperta, e impede que os objetos apareçam para o sujeito como motivos. Por outro lado, em relação à segunda via pela qual se alcança a ascese, trata-se, obviamente, de um caminho acidental, no qual o indivíduo é conduzido por sofrimentos que se dão independentemente e contra a sua vontade, por circunstâncias desfavoráveis e fora do seu controle. Não se chega à santidade por escolha. No primeiro caso se nasce asceta, no segundo, o ascetismo é concedido pela sorte.

Fica claro que a libertação do sofrimento alcançada pelo asceta não é o mesmo que a felicidade buscada pela satisfação dos desejos. Apesar de a felicidade ser de caráter negativo, como a negação da Vontade de vida realizada pelo asceta, a primeira é buscada deliberadamente, tendo por móvel os motivos que inflamam a Vontade e contribuem para sua afirmação. A negação da Vontade, pelo contrário, tem sua origem em algo exterior à vontade individual e que provoca a sua supressão, seja um grande sofrimento ou um conhecimento intuitivo provindo de um intelecto poderoso desvinculado do serviço da Vontade. O asceta, o santo, não busca a cessação da dor, pelo contrário, ele até mesmo à procura, como mostram os testemunhos de autoflagelação. O

que ele busca, nos momentos em que busca, não é felicidade, no sentido de um estado de satisfação (realização de desejos), mas sim a cessação do querer, e com isso afasta-se tanto do sofrimento quanto da felicidade. Se esta libertação do sofrimento vem, é simplesmente como “efeito colateral” do processo de negação da Vontade, que surge inesperadamente, como uma graça “concedida dos céus”, ou da natureza, ou como queira o santo justificar sua conduta para a própria consciência, de acordo com o credo que professa.

Há, entretanto, um problema que permanece, e que se constitui num desafio para os interpretes de Schopenhauer, como também é o maior alvo das críticas à sua ética, inclusive por parte do seu “discípulo” mais ilustre, Nietzsche. Referimo-nos à possível, ou aparente, contradição de como a Vontade pode negar a si própria. Como o indivíduo pode querer não querer? Em outras palavras, para que o indivíduo, fenômeno da Vontade, negue a si, é preciso querer negar-se, mas o simples ato de querer já é uma afirmação do próprio querer.

Este problema não existiria se o estado ascético não fosse reversível, mas algo realmente permanente. Se o estado de santidade alcançado não possibilitasse um reerguimento do ímpeto volitivo. Mas esta impossibilidade da vontade ressurgir se estabelece apenas com a morte do corpo onde reside o resquício enfraquecido da Vontade de vida. Enquanto isso, a possibilidade persiste. Apesar de Schopenhauer utilizar várias vezes o termo “completa supressão” da Vontade, o que ocorre, na verdade, é uma oscilação entre aquele estado de ataraxia e os momentos em que a Vontade tenta reanimar-se. As seguintes passagens ilustram essa oscilação na teoria de Schopenhauer: primeiramente ele nos diz em relação àquele que alcançou a completa resignação:

Sentimos que toda satisfação de nossos desejos advinda do mundo assemelha-se à esmola que mantém hoje o mendigo vivo, porém prolonga amanhã a sua fome. A resignação, ao contrário, assemelha-se à fortuna herdada: livra o herdeiro **para sempre** de todas as preocupações. (Schopenhauer, 2005, p. 494, Grifo nosso).

Daí podermos supor quão bem-aventurada deve ser a vida de um homem cuja vontade é neutralizada não apenas por instantes, como na fruição do belo, mas **para sempre**, sim, inteiramente extinguida, exceto naquela última chama que conserva o corpo e com o qual será apagada. (Schopenhauer, 2005, p. 495, Grifo nosso).

Já na página seguinte, ainda em relação a este estado de libertação, expressa algo diverso:

Contudo não se deve imaginar que, desde a negação da Vontade de vida ter entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se pode para sempre permanecer nela como numa propriedade herdada. Não, antes a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Pois, visto que o corpo é a Vontade mesma apenas na forma da objetividade ou como fenômeno do mundo como representação, segue-se que toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade. Por isso ao encontrarmos na vida

de homens santos aquela calma e bem aventurança que descrevemos apenas como a florescência nascida da constante ultrapassagem da Vontade, vemos também como o solo onde se dá esta floração é exatamente a contínua luta com a Vontade de vida: pois sobre a face da terra ninguém pode ter paz duradoura. [...] Consequentemente, também vemos os que uma vez atingiram a negação da Vontade de vida se manterem com todo empenho neste caminho através de todo tipo de renúncias auto-impostas, mediante um modo de vida duro, penitente e procura do desagradável: tudo tendo em vista suprimir a Vontade que renovadamente se esforça. (Schopenhauer, 2005, p. 496).

Como pensar um estado de paz imperturbável que se mantém por luta constante? Os problemas que surgem destas passagens podem ser formulados de diversas maneiras. Colocaremos da seguinte forma: como pode o santo libertar-se da determinação do *princípio de razão* (como lei de motivação), por meio de uma busca deliberada, se toda deliberação pressupõe a determinação dos motivos sobre a vontade? Em outras palavras, como posso livrar-me dos motivos por meio de ações motivadas?

A solução para esta contradição parece consistir na compreensão de que esta libertação é possibilitada e realizada por duas formas de conhecimento distintas acerca do mundo como representação: 1) o conhecimento intuitivo acerca da essência dos fenômenos, que conhece para além do *princípio de individuação*, e 2) o conhecimento abstrato surgido a partir deste, que possibilita ao sujeito considerar a totalidade do mundo como essencialmente sofrimento e algo a não ser desejado.

Como Schopenhauer afirma, no homem, as faculdades cognitivas, *entendimento* (intuição) e *razão* (abstração), apoiam-se mutuamente. A negação da Vontade tem sua origem, sua fonte, no conhecimento intuitivo liberto da servidão da Vontade. Esta forma de conhecimento leva à resignação por fornecer à Vontade uma visão de si própria que, ao contrário de excitar, aquieta, devido a uma repulsa da Vontade ao reconhecer a sua própria natureza egoísta. Esta forma de conhecimento é uma via de negação não motivada, e seu poder de suprimir a Vontade reside na presentificação do sofrimento; requer a contemplação do sofrimento alheio, que enquanto presente leva a Vontade a resignar-se. Obviamente, nenhum homem tem a todo instante esta visão permanente da dor, e é no momento em que o sofrimento alheio é apenas uma vaga lembrança na mente do expectador, que a vontade volta a reanimar-se. É então que o conhecimento abstrato, reflexo daquele conhecimento essencial adquirido intuitivamente, traz à mente do sujeito a consideração do sofrimento essencial à totalidade do mundo, e lembra-o de que a existência não vale a pena, fazendo-o permanecer no estado de indiferença. Leva-o, então, a buscar os meios de impedir que a sua vontade, antes suprimida, se fortaleça novamente. Tais meios consistem em infligir dor a si próprio. Porém, este conhecimento abstrato acerca da essência do mundo, ao contrário do primeiro, é uma via de negação da Vontade que se faz pela motivação, já que as representações abstratas que direcionam as ações são também sempre motivações.

Encontramos agora um segundo argumento pelo qual se pode refutar a acusação de um eudemonismo disfarçado, e que consiste no fato de que a conduta ascética não busca a felicidade própria, mas sim o seu contrário, a dor própria. O santo-asceta não procura a própria dor como um meio de alcançar satisfa-

ção, mas com o objetivo de afastar-se tanto da felicidade como do sofrimento. Assim, a conduta ascética despoja-se daquilo mesmo que define o eudemonismo, que é a busca da felicidade. Este segundo argumento, diferentemente do primeiro, estabelece uma via de negação da Vontade que se faz pela *motivação*. Ambas as formas de conhecimento complementam-se mutuamente, de modo que apenas juntos são capazes de levar à real libertação. Este conhecimento abstrato é, na verdade, a *quarta motivação* moral, admitida tímida e discretamente por Schopenhauer em uma nota de rodapé nos *Complementos* (1844) a *O mundo como vontade e como representação* (1819; 1844).² Na referida nota, Schopenhauer afirma que:

Na medida em que se dê validade ao ascetismo, haveria que acrescentar um quarto móvel aos três móveis da ação humana que apresento em meu escrito concorrente a premio *Sobre o fundamento da moral*, a saber: 1) prazer próprio [egoísmo], 2) dor alheia [maldade], 3) prazer alheio [compaixão]. O quarto seria: dor própria [ascetismo]: observo isto de passagem, simplesmente pelo interesse da coerência sistemática. Ali, dado que a pergunta do concurso se havia colocada no sentido da ética filosófica predominante na Europa protestante, este quarto móvel teve de ser omitido em silêncio. (2005, p. 663)

A negação da Vontade parte do conhecimento intuitivo, mas se mantém por meio deste conhecimento abstrato, que possibilita a busca constante desta mortificação da Vontade por meio da dor autoinfligida. A motivação ascética é exatamente o

2 Acerca das consequências desta nota de rodapé para a *Metafísica dos costumes*, cf. BACELAR, Kleverton. **Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer**. In: Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010.

que diferencia o caráter do gênio-artista em relação ao caráter do santo-asceta. Ambos têm acesso ao conhecimento intuitivo acerca da essência do mundo, porém apenas no segundo este conhecimento desencadeia a negação da Vontade de vida e a libertação duradoura do sujeito, enquanto no primeiro este conhecimento é expresso, não na conduta, mas na produção artística, e a libertação alcançada é apenas momentânea e pontual, nos momentos de “arrebatamento” contemplativo.

Se, tanto o gênio quanto o santo conhecem para além do princípio de individuação, por que a conduta é diferenciada? Podemos pensar duas explicações. Uma explicação possível é que há entre ambos uma diferença de grau neste conhecimento intuitivo, de modo que no santo-asceta a visão acerca da essência dos fenômenos seja mais clara e intensa, provocando a repulsa da Vontade em relação a si mesma, enquanto que no gênio-artista este conhecimento não chega a tal ponto, mas apenas até possibilitar a apreensão das Ideias, que depois são expressas nas obras e objetos de arte. Uma outra justificativa, que pode somar-se à primeira, é a de que no santo, não apenas a faculdade intuitiva (entendimento) seja excepcional, mas também a faculdade conceitual (razão) responsável por construir e fornecer as representações abstratas que o motivam à austera vida ascética, já que a partir do momento em que o santo sai da pura intuição contemplativa, e passa a agir buscando manter-se na indiferença, tais ações são mediadas pelo conhecimento abstrato da razão como motivos. Nesta segunda alternativa a diferença entre o gênio e o santo não estaria apenas na faculdade intuitiva, mas também na faculdade conceitual (exercícios espirituais; ascese como disciplina). Assim, a motivação ascética constitui-se numa disposição surgida da relação da vontade com o conhecimento abstrato originado a partir

do conhecimento intuitivo acerca da essência dos fenômenos, e encontra-se apenas no santo.

Mas como podemos entender exatamente o que sejam estas *motivações*? Podemos entendê-las como disposições surgidas da relação entre a vontade individual e o conhecimento, tanto intuitivo como abstrato. Como a Vontade, essência de todos os fenômenos, é por princípio sempre egoísta – portanto má, já que o egoísmo é a fonte de todo sofrimento – a definição do caráter moral de cada homem individualmente se dá pelo maior ou menor grau de sujeição do intelecto à vontade. A bondade do compassivo e, em maior grau, do santo, não provém de uma fraqueza da Vontade, mas do fato de que, nestes indivíduos, o intelecto é poderoso ao ponto de libertar-se da servidão da Vontade e, a partir disso, possibilitar ao indivíduo o conhecimento para além do *princípio de individuação*. Conhecimento que lhe serve de quietivo. Por outro lado, o caráter egoísta e o maldoso, são aqueles em que o intelecto está em maior grau submetido à vontade e ao *princípio de individuação*. Tais homens veem os demais fenômenos como algo totalmente diferente si. Por não enxergarem para além das relações do *princípio de razão* e da ilusão do *princípio de individuação*, não compreendem que todas as coisas são na verdade uma e a mesma coisa essencialmente, uma única Vontade.

O que possibilita a realidade paradoxal de que a “vontade queira não querer” é o divórcio, no homem, do fenômeno com sua essência, ou seja, do intelecto com a Vontade. O intelecto capaz de emancipar-se da servidão do querer, pode direcionar a Vontade contra si própria até suprimi-la. Mas como já exposto, tal feito não é objeto de escolha, pois, segundo Schopenhauer, todos os homens surgem no mundo já com seu caráter predestinado de forma a priori. O *caráter empírico* de cada um nada

mais é do que o reflexo fenomênico do seu *caráter inteligível*, Ideia eterna e imutável. O pensamento acerca de uma possível escalada intencional nos graus da vida ética é algo totalmente impossível para Schopenhauer. O simples conhecimento conceitual, sem o conhecimento intuitivo acerca da essência dos fenômenos e surgido de um intelecto superior emancipado do querer, é sempre ainda servo da Vontade e submetido ao princípio de individuação, tendo, portanto, sua origem no egoísmo. Por isso, o homem que parte simplesmente de conceitos, enquanto um conhecimento submetido à vontade, ao contrário de seguir na direção da “salvação”, ou libertação, na verdade segue a direção oposta, e nada procura senão a felicidade. Como já dito, esta libertação é dada de fora, seja dotando o indivíduo de um caráter a priori ou impondo-lhe um destino repleto de sofrimentos.

A salvação é algo completamente alheio à nossa pessoa, e aponta para uma negação e supressão necessária à salvação dessa pessoa. As obras e a observância das leis enquanto tais nunca podem justificar, porque sempre são um agir a partir de motivos. LUTERO exige (em *De libertate christiana*) que, após a fé ter entrado em cena, as boas obras se seguem naturalmente dela, como se fossem seus sintomas, seus frutos. Certamente não como algo que em si mesmo vise à vantagem, à justificação, à recompensa, mas que acontece de maneira completamente espontânea e gratuita. Assim, vimos que, pela visão cada vez mais límpida através do *principii individuationis*, primeiro resultam a justiça espontânea, em seguida aquele amor que vai até a supressão completa do egoísmo, por fim a resignação ou negação da Vontade. (Schopenhauer, 2005, p. 514)

A Metafísica da Vontade, segundo o próprio Schopenhauer, expressa em conceitos o que as metafísicas populares (religiões) expressam apenas em dogmas e mitos. Disto advém também a sua concordância em relação à liberdade, afirmando que esta independe de nossas escolhas, e é dada a alguns poucos, como uma “graça concedida”.

REFERÊNCIAS

Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de conhecer a si mesmo*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.

_____, *A arte de ser feliz*. Tradução Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. *El mundo como voluntad y representación II*. Traducción Pilar Lopéz de Santa Maria. Madrid: Editorial Trota S.A., 2005b.

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

_____, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción Pilar Lopéz de Santa Maria. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A., 2002b.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001a.

_____. *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. *Metafísica do amor/metafísica da morte*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural Ltda. 1999.

_____. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción Leopoldo-Eulogio Palácios. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1998.

_____. *Parerga y paralipomena II – Escritos filosóficos menores. Parte I-Volume II*. Traducción Edmundo González Blanco. Granada: Editorial Agora, 1997.

_____. *Parerga y paralipomena I – Escritos filosóficos menores. Parte I-Volume I*. Traducción Edmundo González Blanco. Granada: Editorial Agora, 1997a.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

OUTRAS REFERÊNCIAS

BACELAR, Kleverton. Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve. *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

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

_____. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2001.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda, 1998.

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

CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Rio de Janeiro, 2005. Doutorado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

MATTOS, Andréia Andrezza Lopes. Schopenhauer e a metafísica da dor. In: *cadernos filosóficos*. UECE, v.5, n.1. Fortaleza, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Tradução Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

RAMOS, Flamarion Caldeira. Religião e crítica da religião na filosofia de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve. *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

RODRIGUES JÚNIOR, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. São Paulo, 2011. Doutorado em Filosofia, Universidade Católica de São Paulo.

SEXUALIDADE E MORTE EM SCHOPENHAUER

O ABISMO INSONDÁVEL DA VONTADE

Eduardo Ribeiro da Fonseca¹

“Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines.”

(Chamfort)²

Os temas da sexualidade e da morte são de fundamental importância para situar a filosofia de Schopenhauer no contexto das investigações psicanalíticas de sua obra, em especial no que concerne ao tema da condição humana, o que está ligado, por sua vez, à intersecção entre o mundo como Vontade e o Mundo como Representação na obra do filósofo de Frankfurt. Tal importância não passou despercebida a Freud, e, de acordo com a suspeita de muitos pesquisadores antes de mim, teve profunda ressonância na elaboração teórica da experiência psicanalítica, especialmente naquilo que resta de insondável na caracterização de

1 Eduardo Fonseca é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), psicanalista e professor de filosofia e ética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).

2 “Quando um homem e uma mulher sentem uma paixão muito forte um pelo outro, sempre me parece que sejam quais forem os obstáculos que os separem, como o marido ou os pais, os dois amantes pertencem um ao outro por natureza e por direito divino, apesar das leis e convenções humanas”. (*Maximes*, cap. VI, p. 64) [Tr.]

nossa vida íntima, diante desses seres quase mitológicos, os impulsos ou pulsões inconscientes, que estão na base da compreensão psicanalítica tanto do fundamento das ações humanas, quanto de nossa linguagem e cultura.

Freud, exatamente como Schopenhauer, fala do eu inconsciente relacionado aos impulsos como um poderoso senhor em relação ao qual o eu consciente precisa prestar o seu serviço, e que só não o faz, parcialmente, em condições muito específicas que estão ligadas, especialmente, ao deslocamento dos alvos pulsionais da satisfação direta e irrestrita dos desejos para uma satisfação sublimada, que resultaria nas maiores realizações culturais do ser humano, em especial aquelas que dizem respeito aos campos da filosofia e da arte.

Neste sentido, a referência indireta a Schopenhauer acompanha o psicanalista desde 1900, com o livro sobre a *Interpretação dos Sonhos* e segue assim, de modo cada vez mais prenhe, a cada reelaboração das teses freudianas.

Um dos exemplos mais marcantes dessa persistência referência a Schopenhauer se dá na *Conferência 32, Angústia e vida pulsional*, das *Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise*, escritas em 1932 e publicadas em 1933, no qual Freud reafirma a sua nova tese da dualidade de *Eros* e *Tânatos*, para, em seguida, como que prevendo um ataque, defender-se previamente da comparação com o filósofo da Vontade:

Não há nada que já não tenha sido dito, e coisas parecidas tinham sido ditas por muitas pessoas, antes de Schopenhauer. E mais, o que estamos dizendo não é nem mesmo Schopenhauer autêntico. Não estamos afirmando que a morte é o único objetivo da vida; não estamos desprezando o fato de que

existe vida, assim como existe morte. Reconhecemos dois impulsos básicos, e atribuímos a cada um deles a sua própria finalidade.³

Curiosamente, ao contrário do que o psicanalista vienense imagina, o sentido da referência a Schopenhauer precisaria ser também acrescido pela referência à complementaridade, exatamente como o próprio psicanalista postula naquele momento, pois o filósofo encara nascimento e morte como correlatos: “Nascimento e morte, dois acidentes que pertencem igualmente à vida; eles se equilibram mutuamente; eles são, mutuamente, a condição um do outro.”⁴ Ou seja, de acordo com o que está escrito neste parágrafo 54 do Tomo I de *O Mundo como Vontade e Representação*, na tradução de Jair Barboza, a semelhança é maior do que a suposta por Freud.

Se o filósofo não postula um impulso de morte em sentido próprio, ainda assim diz que os resíduos do corpo e o envelhecimento são antecipações da morte, sendo esta apenas secreção à segunda potência, um excremento da Vontade, e, portanto, apenas parte da estrutura maior que engendra a vida individual. A circularidade, no âmbito das forças que se enraízam no abismo insondável do corpo orgânico e que é uma das particularizações fenomenais da Vontade, tornaria o medo da morte tão absurdo quanto seria o medo de nascer.

Sem dúvida, o comentário do psicanalista destaca corretamente uma diferença, quando ele escreve que a Vontade descrita por Schopenhauer é una e essencial do ponto de vista do Em-si, mas ignora sua excisão do ponto de vista físico ou fenomênico, e que a Vontade, segundo o filósofo, não é nenhum fundamento.

3 ESB XXII, p. 109. BN III, p. 3161.

4 WWV, SW I, p. 381. I/R, p. 358.

Se, por um lado, o sentido do comentário chama a atenção para o dualismo freudiano, ao mesmo tempo escamoteia as relações entre as teorias do *Todestrieb* freudiano e a metafísica da morte. Lacan literalmente não percebe que em ambos os casos a **destruição** e o **retorno ao inorgânico** são igualmente parte indissociável da efetividade, na forma de um conflito primordial entre tendências ao mesmo tempo antagônicas e complementares.

Sobre este tema, Cacciola comenta que “a interpretação da Vontade em Schopenhauer que privilegia seu aspecto uno, deixando de lado o **caráter de luta e discórdia**, é que foi responsável pela tendência da filosofia contemporânea em ampliar a dissociação entre Schopenhauer e Nietzsche, como é o caso em Deleuze, e entre Schopenhauer e Freud, como se dá em Lacan”.

⁵ A autora observa que o psicanalista francês confunde a Vontade com um fundamento absoluto, “como um **substrato real da representação**, não suscetível de determinação através do conflito,” ⁶ e é por isso que ele recusa a existência de afinidades entre a metafísica da morte de Schopenhauer e a noção de *Todestrieb* de Freud. No entanto, “a afirmação do querer-viver contrapõe-se positiva e autonomamente à morte e à própria negação da Vontade”, ficando claro então que, para a intérprete, a afinidade é maior do que o próprio fundador da psicanálise testemunhou em sua obra oficial. Segundo Cacciola, “a atitude afirmativa guarda sua independência e especificidade para quem for capaz de aceitar a vida com todas suas vicissitudes.” ⁷

Além disso, a aproximação entre Schopenhauer e Freud no âmbito da teoria do *Trieb* “não anula suas diferenças, marca-

5 CACCIOLA, *As pulsões/ A Vontade e a Pulsão em Schopenhauer* (1995), p. 61.

6 *Idem*, p. 61.

7 *Idem*, p. 62.

das por suas destinações específicas.”⁸ Segundo a autora de *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, o pensamento de Schopenhauer está próximo dos afetos e desejos humanos, mas ainda assim pretende ser uma “verdade cosmológica e existencial”, enquanto que a psicanálise, apesar da metapsicologia e de sua referência especulativa, “volta-se para o mundo humano e suas relações, dominada pela preocupação terapêutico-científica”⁹.

Logo se vê que o reconhecimento de Freud em relação às antecipações de Schopenhauer não anula as diferenças entre os autores, que, ainda por cima, são hipertrofiadas por medo do vínculo com a Filosofia.

Uma ilustração da alteridade de pontos de vista, que passa pelas destinações dos discursos, está na *Metafísica do amor sexual* (1844), onde o filósofo da Vontade vai sugerir que o instinto sexual e os *Triebe* ligados à sexualidade genital adulta são correlatos do “querer-viver”. Por isso ultrapassariam o sentido da existência individual, colocando uma dobra do sujeito no plano metafísico do gênero humano, cujo sentido é dinamicamente inconsciente e não visa felicidade individual, a não ser como um ardil para a perpetuação da humanidade. O propósito consciente é suplantado pelo objetivo inconsciente equivalente ao querer da espécie. A partir desse quadro que expõe a excisão da consciência, a individuação marcada pela sexualidade e pela morte corresponde a um triplo sofrimento relacionado ao desejo: a) Aquele que corresponde ao período em que o desejo permanece insatisfeito; b) satisfeito o desejo, o sofrimento que resulta da percepção de uma nova falta e c) caso o indivíduo realize a sua missão fundamental, a perpetuação da espécie, nasce um novo ser, que também será envolvido nos ardis do querer, sofrendo e fazendo sofrer. O círculo vicioso do querer scho-

8 *Idem*, p. 63.

9 *Idem ibidem*.

openhaueriano, para quem o sofrimento é o fundo de toda a vida, é derivado da percepção da atividade constante da Vontade, do permanente deslizar do desejo em torno de objetos de satisfação.

Essa articulação que leva da sexualidade ao querer metafísico serve como advertência de que, para Freud, Schopenhauer não consegue superar a idiossincrasia filosófica, pois “os fatos têm por finalidade última e inseparável induzir conclusões metafísicas explicitamente enunciadas” no texto.¹⁰ Tais conclusões seriam, por exemplo, a indestrutibilidade de nosso ser em si, a colocação da essência do homem no âmbito da espécie e do sofrimento como pano de fundo da individuação.¹¹ De acordo com *Além do princípio de prazer*, Freud parece separar dessas teses apenas o que permite pensar sobre as questões clínicas às quais está vinculado como psicanalista.

Se o vínculo do inconsciente com os *Triebe* e o controle das representações já está enunciado na filosofia de Schopenhauer, resta problemático o caráter teleológico da ideia da “espécie” animal, que determina que a reprodução seja o alvo inconsciente do indivíduo sexualizado. Este, iludido pelo querer inconsciente, pensa escolher o objeto amoroso a partir de um gosto e de uma finalidade conscientes. É o querer ilusionista acenando com um alvo à consciência, quando na verdade visa uma satisfação de outra ordem, que, no fundo, jaz inacessível no abismo insondável da Vontade.

10 ASSOUN, P. L., *Freud: A filosofia e os filósofos, segunda parte*, p. 185.

11 Freud vai acrescentar a esta noção de sofrimento a ideia de satisfação. Se o sofrimento é também satisfação dos *Triebe*, ocorre um arranjo ou deslizamento entre prazer e desprazer. Segundo LACAN (1964, p. 158), “o que temos diante de nós, em análise, é um sistema onde tudo se arranja, e atinge seu tipo próprio de satisfação”. Para o psicanalista francês, “sofrer demais é a única justificativa de nossa intervenção” e “é no nível da pulsão que o estado de satisfação deve ser retificado”. LACAN, J. *O Seminário*, Livro 11, tradução citada, p. 158.

Em Schopenhauer, “todo querer (*Wollen*) nasce de uma necessidade (*Bedürfnis*), portanto de uma carência (*Mangel*), logo, de um sofrimento (*Leiden*)”.¹² Segundo Cacciola (1995), é “somente como sujeitos do querer” que estamos “submetidos ao ímpeto dos desejos”. Portanto, ao se objetivar como corpo, “a vontade é fonte de dor e sofrimento”¹³ na recorrência ou *nunc stans* do presente.

O autor de *Sobre a Vontade na Natureza* pensa a série histórica no contexto perene do ser da espécie. Por isso compara a humanidade a um caleidoscópio (*Kaleidoskop*), que mostra uma nova configuração (*neue Konfiguration*) a cada vez, mas é formada com os mesmos elementos que já tínhamos antes diante dos olhos. A vontade de viver manifesta a si mesma em uma “atualidade sem fim” (*endloser Gegenwart*), porque o presente é a forma da vida da espécie (*Form des Lebens der Gattung*), que se mantém sempre jovem e nesse sentido possui uma imortalidade temporal (*Zeitliche Untersblichkeit*).¹⁴

Essa perenidade da espécie se dá na alternância do ser da espécie entre vida e morte: a morte (*Tod*) é para a espécie, o que o sono (*Schlaf*) é para o indivíduo (*Individuum*), e o que o piscar (*Winken*) é para os olhos.¹⁵ Isto significa que os liames que conduzem uma determinada espécie no transcorrer do tempo são o seu meio de reprodução — um “ilusório impulso” (*illusorischen Trieb*)¹⁶ — e o seu modo próprio de morrer:

12 WWV, SW I, p. 279. VR, 266.

13 CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 114.

14 WWV, E., SW II, § 41, *Über den Tod*, p. 611-2.

15 *Idem ibidem*.

16 WN, SW III, p. 426.

Assim como a noite faz desaparecer o mundo, sem que este deixe por isto de existir um só instante, o homem e o animal desaparecem com a morte, ainda que sua verdadeira natureza íntima continue a existir sem perturbação. Então se imagine aquela **alternância** entre nascimento (*Geburt*) e morte (*Tod*) como se fossem **vibrações infinitamente rápidas** (*unendlich schnellen Vibrationen*), e teremos diante de nós a persistente (*beharrliche*) objetivação da Vontade (*Objektivation des Willens*), as permanentes Idéias dos seres (*bleibenden Ideen der Wesen*), imóveis como o **arco-íris** (*Regenbogen*) sobre uma **cachoeira** (*Wasserfall*).¹⁷

Essa imagem de vida e morte como uma vibração ou piscar de olhos da existência perene da espécie nos dá uma imagem do que Schopenhauer entende por metafísica: o pensar acerca da persistente objetivação da Vontade, primeiro fora do tempo (Representação incondicionada, cuja imagem é o arco-íris imóvel), e depois no tempo (Representação condicionada ou individuação, descrita na imagem das gotas que caem da rumorejante cachoeira).

De fato, a perspectiva lógica da evolução não implica necessariamente na perspectiva natural da adaptação ao longo da história dos organismos, com as espécies animais saindo umas das outras, no transcorrer do tempo, como ocorre em Lamarck. Na visão de Cacciola (1994), “se há [para Schopenhauer] uma *unité de plan* e uma hierarquia das formas naturais, ela excluiria a temporalidade e o transformismo”.¹⁸ Para Schopenhauer, o conjunto da natureza é de fato um sistema de fins recíprocos, ao qual está

17 WWV, E., SW II, § 41, *Über den Tod*, p. 612. A mesma metáfora é usada novamente cinco páginas adiante (p. 617) e também em: WWV, E., § 19 e § 54; WWV, § 30; E I, III.

18 CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 80.

subordinado todo mecanismo natural. No entanto, “cada domínio da natureza, o dos fenômenos mecânicos, o dos químicos e dos eletromagnéticos, têm suas próprias leis originárias, que não podem remeter-se a leis mais universais”.¹⁹ Disso surge uma lacuna que precisa ser preenchida, portanto, por algo que não esteja submetido às leis materiais, mas as pressuponha como sua Representação no espaço e no tempo.

O pensamento que rege a história natural de Schopenhauer guarda certa similaridade com a noção de adaptação, no sentido de que a forma do organismo sempre diz respeito à sua funcionalidade entendida como a exposição biológica das tendências de caráter que ali se relacionam aos motivos que o excitam.²⁰ Uma função orgânica, uma singularidade anatômica, a interação entre os órgãos e também a subjetividade são formas de expressão desse caráter peculiar que define o indivíduo de uma determinada espécie animal.

Schopenhauer situa a atividade orgânica no âmbito do querer-viver, isto é, na relação entre a forma inata do organismo e o seu modo de atividade específico que, por definição, é independente da consciência.

O exemplo que melhor ilustra a atividade do querer ligado ao corpo é a ação vegetativa do sistema ganglionar. Desse modo, primeiro o caráter se exprime na totalidade do organismo, na constituição e na reciprocidade dos órgãos, depois como atos voluntários ou involuntários deste organismo no tempo e no espaço.

O erro de Lamarck consistiria, desse ponto de vista, em tentar fundamentar a coisa em si no material (*Stoff*). Segundo Schopenhauer, o materialismo não pode esclarecer o enigma do mundo adotando essa estratégia. Além disso, filosofia deve as-

¹⁹ *Idem*, p. 84.

²⁰ WWV, SW I, p. 264. VR, p. 253.

sumir o desafio de resolver este enigma “para além do mero conhecimento interior da Vontade, ou seja, precisa fornecer a chave para a solução dos fenômenos externos do mundo”.²¹

Nesse sentido, a relevância do tema da satisfação da necessidade sexual se dá, entre outras coisas, porque esta ultrapassa a afirmação da existência particular, afirmando o querer-viver em toda sua amplitude, pois tem como consequência a geração de um novo ser. A adesão à vida, isto é, a procriação, perpetua, porém, o padecimento humano.²²

Como coisa-em-si, a Vontade do procriador e a do procriado não são diferentes (*nicht verschieden*), pois apenas o fenômeno, não a coisa-em-si, está submetido ao *principio individuationis*. Ora, naquela afirmação, que vai além do próprio corpo até a exposição de um novo, também co-afirma-se sofrimento e morte como pertencentes ao fenômeno da vida.²³

Schopenhauer considera então que **a sexualidade é o assunto mais sério** ²⁴ da humanidade, a característica mais decisiva da animalidade em geral. Em concordância com isto, os órgãos

21 E FW, SW III, p. 536. Pode-se dizer que esse problema schopenhaueriano fornece um dos sentidos do interesse freudiano a respeito de Schopenhauer: A consciência “forma a **ponte** entre mundo interior e mundo exterior, que senão permaneceriam separados por um abismo sem fundo”. Esse será um tema freudiano importante e que adquire nítidos contornos schopenhauerianos em O Eu e o Isso, que se relaciona diretamente ao modo como Schopenhauer descreve as relações da Vontade com o intelecto.

22 É uma peculiaridade da interpretação schopenhaueriana do desejo esta extensão do fisiológico-comportamental para o moral. Depois, veremos que Nietzsche perceberá nisto apenas um sintoma, uma idiossincrasia do “caso Schopenhauer”. Por outro lado, a estrutura do pensamento do filósofo de Danzig é indelével sob as máscaras do *Trieb* de Nietzsche. É sempre uma miríade de tendências psíquicas que se combatem, recobrem e buscam satisfação.

23 WWV, SW I, p. 450. VR, p. 422.

24 WWV, SW II, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, § 44, p. 682. VR II, p. 7.

genitais são considerados o “foco”²⁵ da Vontade.²⁶ Para Schopenhauer, a importância do amor é correlativa “à seriedade e ao ardor dos impulsos” (*Erns und Eifer des Treibens*).²⁷ Desse modo, fica esclarecida a importância dramática que a sexualidade assume para o autor, pois o filósofo amplia o conceito para os mais variados interesses das pessoas,²⁸ antecipando as noções freudianas de sublimação e a de destinos do impulso.

Vida e sexualidade aparecem aqui unificadas, como nunca se viu antes na história da filosofia. A atividade sexual é a mais importante finalidade da vida humana, e como que uma síntese desta, especialmente devido à interdependência entre a existência individual e a vida da espécie. Ressalte-se que toda linguagem, toda cultura, no fundo giram em torno do interesse sexual.²⁹

A existência das gerações futuras é condicionada pela satisfação do impulso sexual em relação a um objeto determinado do sexo oposto, fruto de uma escolha particular. O que resulta do conjunto de escolhas possíveis é a própria composição da espécie, não apenas atual, mas também a dos tempos vindouros. É nesse único elemento, segundo o filósofo, que repousa “o patético e o sublime das questões amorosas” (*das Pathetische und Erhabene der Liebesangelegenheiten*).³⁰

Desse modo, ele vê no querer-viver, e no desejo sexual que a expressa, a possibilidade de estabelecer uma passagem do gêne-

25 *Idem*, *LG*, § 42, p. 656.

26 *Idem*, § 44, p. 682. VR, p. 7.

27 WWV, E. SW II, p. 682. VR II, p. 8.

28 *Idem ibidem*.

29 É essa a reflexão mais importante acerca do *Geschlechtstrieb* e aquela que fornecerá as armas a Nietzsche (e também Freud) para extrair consequências e estruturar um pensamento muitas vezes aparentemente oposto ao de Schopenhauer, sem, no entanto, escapar dessa interpretação do psiquismo humano fundamentado no querer inconsciente e do qual a vida consciente é um reflexo.

30 *Idem*, p. 683. VR II, p. 8.

ro para o individual, no âmbito da sucessão de inúmeras gerações, que, se por um lado estão submetidas à causalidade das escolhas por motivos, por outro expressam, em seu conjunto, o interesse maior da própria espécie, espelhando a Vontade mesma. Isso quer dizer que a perpetuação da espécie humana depende sempre do enamoramento dos indivíduos uns pelos outros. Esse interesse determinado de um indivíduo, que transcende à necessidade de conservação da própria vida, é capital para a manutenção da espécie.

Daqui se desdobram dois pontos de vista distintos: em primeiro lugar, o que se anuncia na consciência individual (*individuellen Bewußtsein*) como “impulso sexual em geral” (*Geschlechtstriebe überhaupt*)³¹ que não se dirige especificamente a um determinado indivíduo do outro sexo, é considerado um correlato da “Vontade-de-vida em si mesma (*Wille zum Leben schlechthin*)”, e, portanto, “fora do fenômeno (*außer der Erscheinung*).”³² Por outro lado, o que aparece na consciência como impulso sexual já orientado para um indivíduo determinado é a Vontade “enquanto querer viver de um indivíduo determinado”.³³ Schopenhauer não diz simplesmente que a Vontade quer viver *através* do surgimento de um novo indivíduo da espécie; o que ele diz é que no próprio enamoramento do casal já está prefigurada a Vontade de um novo ser, que anseia por nascer, pois a Vontade se afirma já ali. Uma vontade sem conhecimento e que se estende entre as gerações.

Assim, a reprodução é a finalidade mais importante de todo organismo e seu instinto³⁴ mais forte. Porém, apenas a es-

31 *Idem*, p. 684. VR II, p. 10.

32 *Idem ibidem*.

33 *Idem ibidem*.

34 O termo instinto aqui é bem aplicado, pois se trata de uma vontade da espécie expressa no indivíduo. Não é o enamoramento peculiar por um indivíduo determinado, mas um imperativo à reprodução.

pécie, como ato originário da Vontade, possui continuidade dentro da infinita sucessão de indivíduos possíveis. Desse modo, a morte não atinge a Vontade, que em sua unidade dispõe de todos os seres possíveis: o fim atinge meramente o indivíduo fenomênico. É para assegurar a reprodução e, conseqüentemente, a manutenção da espécie, que o impulso sexual está colocado quase inteiramente fora do controle da mente e do raciocínio individual, muitas vezes iludindo a consciência: “pois a natureza precisa desse estratagema para atingir seus fins” (*Denn die Natur bedarf dieses Strategems zu ihren Zwecken*).³⁵ O indivíduo pensa no ato sexual como um bem para si, quando é, de fato, um bem para a espécie, “de modo que ele a serve enquanto pensa servir a si mesmo”.³⁶ Essa ilusão é precisamente o instinto, o sentido implacável da conduta da espécie, que, diante da vontade individualizada, utiliza “a máscara de uma admiração objetiva” (*Maske einer objektiven Bewunderung*), muito embora o impulso sexual seja uma “necessidade subjetiva” (*subjektives Bedürfnis*): “O arrebatamento vertiginoso que toma o homem quando ele vê uma mulher cuja beleza é para ele das mais adequadas, e lhe preludia a união com ela como supremo bem, é justamente o sentido da espécie” (*der sinn der Gattung*).³⁷ Por mais “objetivo e sublime” que pareça o enamoramento, ele tem em mira apenas a “procriação de um indivíduo de uma determinada índole”, o que faz com que o essencial não seja a correspondência amorosa, mas sim a posse física, o gozo.³⁸

35 WWV, E. SW II, MG, § 44, p. 684. VR II, p. 10.

36 *Idem*, p. 688. VR II, p. 16.

37 *Idem*, p. 689. VR II, p. 17.

38 *Idem*, p. 684. VR II, p. 10.

Assim, para Schopenhauer, “**é o desejo** (*Wunsch*) que **constitui** (*ausmach*) **a natureza do homem**” (*das Wesen des Menschen*).³⁹ O filósofo de Frankfurt diz que nenhum outro prazer repara a privação da satisfação sexual, e encontra manifestações da sexualidade onde antes não se havia suscitado que existissem.⁴⁰

Schopenhauer conclui o trecho dizendo que os órgãos genitais são o foco (*Brennpunkt*) da Vontade, e que o impulso sexual sozinho perpetua e conserva (*perpetuiert und zusammenhält*) a humanidade. Para o autor, cada indivíduo humano é “impulso sexual concreto” (*konkreter Geschlechtstrieb*).⁴¹ Sua origem está no ato sexual e seu maior desejo dentre todos os possíveis (seja ele confesso ou não) é viver a sua sexualidade do modo mais pleno possível. Assim, enquanto o corpo exerce a plenitude de um desejo efêmero, é assegurada, em contrapartida, a continuidade da espécie. O filósofo diz que o impulso sexual sozinho perpetua e une a completude do fenômeno (*dieser Trieb allein seine ganze Erscheinung perpetuiert und zusammenhält*) da existência humana, ainda que apenas como uma etapa do esforço para manter a espécie: “Esse último esforço precisa ser mais intenso na proporção em que a vida da espécie ultrapassa aquela do indivíduo em duração, extensão e valor”.⁴² Por essa razão, o impulso sexual é a mais completa manifestação do querer-viver e de acordo com isso está a sua primazia sobre todos os desejos possíveis.

Para o filósofo da Vontade, toda sexualidade é parcialidade, somos permanentemente cindidos por esse fenômeno do mesmo modo que Orfeu foi despedaçado pelas bacantes embriagadas.

39 WWV, E. SW II, LG, § 42, p. 655.

40 *Idem*, p. 656.

41 *Idem ibidem*. Note-se que Schopenhauer estende o conceito de sexualidade para muito além do ato sexual, fato reconhecido com admiração por Freud.

42 *Idem ibidem*.

O amor, guiado pelo gênio da espécie, é o nosso impulso mais forte e aquele que apresenta o alvo mais determinado e exigente. Por isso, a perda amorosa é uma dor superior a todas as outras, na medida em que ela é de natureza transcendente, isto é, não apenas afeta apenas o indivíduo específico, mas ataca o próprio ser ou *essentia aeterna*, justamente na vida da espécie, para cujo serviço ele foi convocado através de um querer peculiar.

Portanto, a honra, o dever, e a lealdade, depois de terem resistido a todas as outras tentações, **até mesmo à ameaça de morte**, cedem apenas ao amor. Da mesma maneira, na vida privada, em nenhum outro ponto a consciência se torna tão rarefeita e tendenciosa como neste. Às vezes, a consciência é posta de lado nesta situação até mesmo por pessoas que seriam honestas e justas em outros casos, e o adultério é cometido de forma imprudente quando o amor passional (ou seja, o interesse da espécie) toma posse delas. O interesse do gênio da espécie é superior aos interesses dos indivíduos.

Para o filósofo, quem estiver inclinado a se indignar com isto deve ser lembrado da indulgência de que deu provas o Salvador no *Evangelio* em relação à mulher apanhada em adultério, já que ele presume simultaneamente a mesma culpa para todas as outras pessoas. Partindo deste ponto de vista, a maior parte do *Decameron* aparece diante do filósofo como um mera zombartia e escárnio por parte do gênio da espécie em relação aos direitos e interesses dos indivíduos que são pisoteados por ele.

A missão da Vontade, objetivando-se na espécie, apresenta-se à consciência do amante sob a máscara da antecipação de uma felicidade infinita que ele iria encontrar na união com este indivíduo do sexo oposto. No mais alto grau de enamoramento essa quimera se torna tão radiante que, se ela não pode ser alcan-

çada, a própria vida perde todo o encanto e parece tão triste, monótona e intragável, que o desgosto proveniente da desilusão é para ele superior até mesmo ao medo da morte, de modo que às vezes a vida é interrompida voluntariamente.

Assim, a vontade dessa pessoa que ama foi aprisionada no turbilhão da Vontade da espécie, ou esta obteve tão grande ascendência sobre a vontade individual que, se a pessoa não puder trabalhar em benefício da espécie, esta também se nega a agir em benefício do indivíduo. Nesse caso, o indivíduo seria então um vaso demasiado fraco para ser capaz de suportar a pressão infinita da Vontade da espécie, concentrada em um objeto definido. Portanto, neste caso, a questão é resolvida através do suicídio, e, por vezes, como no caso de Romeu e Julieta, através do duplo suicídio dos amantes, a menos que, para salvar a vida, a natureza possa permitir que intervenha a loucura, que envolve com seu véu a consciência daquele estado desesperado. Esta é uma história recorrente da Comédia Humana e que apresenta, por isto mesmo, um interesse extraordinário para o clínico da Psicanálise.

Desse modo, quem diz que ama, como na canção de Noel Rosa, não sabe o que é o amor, pois “amar jurando nunca foi jurar amando”, ou seja, este é o terreno dos ardis, das vaidades, das desilusões, das falsas promessas, das promessas sinceras porém não cumpridas, dos equívocos e do sombrio desespero daquele que é abandonado ou sofre a perda do ser amado por outros motivos.

Em *O Mal Estar na Cultura*, Freud menciona o amor como um de nossos métodos para a obtenção da felicidade, aquele que mais nos promete, mas que, por ser uma aspiração tão elevada e difícil de obter ou de manter, resulta na falta mais radical e na maior certeza de infelicidade do que todos os outros, o que sem dúvida corrobora, já em idade avançada, aquilo que já disse Scho-

penhauer quase cem anos antes. Do mesmo modo, Lacan ironiza o amor como a pátria do desencanto, já que o amante late e a amada pia e ambos pensam estar falando a mesma linguagem. E isso resultaria na curiosa situação de que não há verdadeiramente uma *relação* sexual. De verdade, amamos o amor, mas não compreendemos que os universos dos amantes, seus mundos particulares, apesar da ilusão do assim chamado “gênio da espécie”, não se resolve jamais no tipo de encontro almejado, senão através de uma ilusão, que cedo ou tarde se dissipa, para tristeza dos amantes. Assim, como escreve Byron, citado pelo filósofo no capítulo XIX dos *Complementos*, o amor é “*Such as we know is false, yet dread in sooth, because the worst is ever the nearest truth.*” (Byron, *Lara*, i, 28)⁴³ Portanto, o *Amor* e o *ódio* falsificam inteiramente nosso julgamento. Em nossos inimigos, só vemos defeitos. Mas, em nossos amores, apenas qualidades e até mesmo os seus defeitos parecem amáveis para nós.

Nossa *vantagem*, por mais ilusória que seja, exerce um similar poder secreto sobre nosso julgamento. O que está de acordo com ela nos parece certo, justo e razoável; mas, o que a ela se opõe nos é apresentado com toda a seriedade como algo injusto e escandaloso, ou impróprio e absurdo. Disso decorrem muitos preconceitos de posição social, patente, profissão, nacionalidade, seita e religião. Uma hipótese, concebida e formada, nos dá olhos de lince para tudo o que a confirma e nos cega para tudo o que a contradiz. Mas, do ponto de vista do amor, devido ao gênio da espécie, o que nos parece vantajoso é na verdade um ardil para fazermos o que é do interesse de nosso desejo inconsciente ligado ao gênio da espécie, o qual não tem compromisso com nossa fe-

43 “Algo que sabemos ser falso, ainda que o tomemos por verdadeiro, pois o pior está sempre mais próximo da verdade”. [Tr.]

licidade, mas sim com a perpetuação da humanidade, o ser em si do organismo mortal e que é, por sua vez, o que há de verdadeiramente perene na existência.

REFERÊNCIAS

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

FREUD, S. **Die S Freud-Studienausgabe**. S. Fischer Verlag, 1980. *Org.*, 11 vols., Munique, DTV/ de Gruyter, 2ª ed., 1999.

SCHOPENHAUER, A. **Sämtliche Werke**, ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt, 1986, 5 vols.

_____. **Schopenhauers Sämtliche Werke**, Piper Verlag, München 1911-1926, Bd. I-VI.

_____. **Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen**, [O Mundo Como Vontade e Representação: Complementos] – 1844 (2ª ed.); 1859 (3ª ed.).

_____. **Über den Willen in der Natur**, Sobre a Vontade na Natureza – 1836.

ALEGORIA RELIGIOSA E A ALEGORIA NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Leo Afonso Staudt¹

CONSIDERAÇÃO INICIAL

Na obra do filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860) não encontramos uma filosofia da religião como disciplina filosófica no sentido estrito da expressão, nem a sua filosofia é uma filosofia religiosa. A sua vida, como filho de um rico comerciante da alta burguesia alemã e de uma romancista, também não é marcada por uma formação e prática religiosa, como foi caso da maioria dos filósofos do Idealismo Alemão. Mesmo assim as suas ideias sobre a religião despertaram a atenção de M. Horkheimer, A. Schmidt, além de concentrar a maior parte das críticas de Nietzsche.

Consideramos que há duas maneiras de abordar o tema da religião no pensamento de Schopenhauer. A primeira é destacar as convergências da sua metafísica e ética com tradições religiosas. Neste sentido, se destacam, sobretudo, as abordagens da compaixão, da ascese e da santidade. Elas estão presentes ao longo de toda sua obra, mas principalmente no Livro IV do *Mundo com Vontade e Representação*. Esta presença das abordagens típicas da religião na sua obra não deve, contudo, ser entendida como defesa do cristianismo ou de uma confusão entre os limites da fi-

¹ Leo Afonso Staudt é doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS) e professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

losophia e teologia. A sua filosofia se afasta dos dogmas das religiões, como bem destaca Horkheimer, “pois a origem do mundo não é para ele nenhum deus bondoso, e sim a insensata vontade, o impulso latente para a existência e a vida”.

A segunda maneira de abordar o tema da religião é a partir de dois textos em que expõe as suas ideias sobre a religião: *sobre a necessidade metafísica do homem*, cap. XVII, dos suplementos da sua obra principal, e *sobre a religião*, cap. XIX, do vol. II, dos *Parerga e Paralipomena*. Este é o propósito do presente texto.

1. SOBRE A NECESSIDADE METAFÍSICA: A ORIGEM E O CAMPO COMUM DA FILOSOFIA E DA RELIGIÃO

A origem da filosofia a partir da metafísica da natureza, ou seja, da objetivação da vontade na natureza, está expressa no primeiro parágrafo do Livro I: *O Mundo como Vontade e representação*. “<O mundo é minha representação.> Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então nele aparece a clarividência (*Besonnenheit*) filosófica.” (Schopenhauer, 2005, p. 43). A vontade objetivada na natureza inorgânica permanece no estado de inconsciência, como mera força, energia. Força e energia estendidas sempre a partir da vontade como impulso cego, destituído de conhecimento. No mundo orgânico, reinos vegetal e animal, temos a identificação do vivo e orgânico. A vida é o movimento constante do tornar-se visível da vontade, mudança da matéria que mantém constante a forma. No reino animal, o conhecimento é acrescido à vontade, e o intelecto junto com a vontade são as forças internas. Nos animais, o intelecto sempre oferece os motivos no interesse da afirmação da

vontade. O animal, portador somente do caráter da espécie, não tem conhecimento da morte. Somente nos seres humanos aparece a individualidade. A consciência da morte surge com a individualidade e a morte está restrita ao indivíduo. Só o indivíduo nasce e morre. É a partir do interior do indivíduo humano que se tem um caminho para chegar à vontade como o em si de todos os seres. Cada movimento do corpo é um ato da vontade, um manifestar-se, um exteriorizar-se, um objetivar-se da vontade. Só no indivíduo humano, considerado o estágio mais perfeito de sua objetivação, a vontade se torna consciente de si mesma. Esta compreensão do surgimento da filosofia no contexto da sua metafísica da vontade, nós também encontramos no seu escrito *sobre a necessidade metafísica do homem*². “Com exceção do homem, nenhum ser admira-se de sua própria existência; para todos eles esta é uma coisa que se entende por si só, de tal forma que não se dão conta. Na tranquilidade do olhar dos animais, fala ainda a sabedoria da natureza; porque neles a vontade e o intelecto não estão ainda separados suficientemente, para poderem se surpreender mutuamente em seu confronto.” (*Sämtliche Werke*, vol. II, p. 206) Esta consciência de si junto com o desenvolvimento mais elevado da inteligência no ser humano³, com o advento da razão, faz surgir a pergunta pelo que cada um é e a admiração com as próprias obras. Mas a verdadeira admiração filosófica, como necessidade metafísica, surge não apenas do desenvolvimento intelectual superior, mas também com a consciência da finitude da existência, da morte e da inutilidade de todo esforço diante do sofrimento e miséria do mundo. “Se nossa vida fosse infinita e sem sofrimen-

2 Cap. 17 dos suplementos, volume 2 do livro *O Mundo como vontade e representação*.

3 Para Schopenhauer quanto mais primitivo o intelecto do homem, menos enigmática lhe é a existência, e menos intenso o sofrimento. A intensidade do sofrimento é proporcional ao grau de desenvolvimento intelectual.

to, a ninguém ocorreria perguntar-se por que o mundo existe e porque é tal como é; mas tudo se compreenderia por si mesmo.” (*Sämtliche Werke*, vol. II, p. 208). A metafísica não simplesmente parte da existência do mundo, mas do fato de que este mundo é um mundo de dor. Esta condição produz na humanidade uma inquietação que nem o ceticismo e nem o cristianismo conseguem dissipar. A questão da finitude da vida individual faz com que a imortalidade seja de tanto interesse, tanto na filosofia, quanto na religião⁴. Nos sistemas religiosos, a existência dos deuses aparece como o mais importante, mas somente porque o dogma da vida depois da morte sempre vem associado a eles. Segundo Schopenhauer, o que importa mesmo é assegurar a imortalidade. Chega mesmo a “profetizar” de que se fosse demonstrada a impossibilidade da imortalidade em lugar da fé reinaria indiferença em relação aos deuses, ou se a vida após a morte fosse incompatível com a existência dos deuses “então as religiões os sacrificariam e fariam uma cruzada a favor do ateísmo” (*Sämtliche Werke*, vol. II, p. 208).⁵ Também por não apresentarem a possibilidade da vida depois da morte, os sistemas materialistas e cétricos nunca conseguiram uma influência geral e duradoura. Neste sentido, na filosofia de Schopenhauer encontramos a importância da sua metafísica da morte, cujo objetivo é demonstrar a indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser com a morte.

4 É este o sentido a afirmação “difícilmente se teria filosofado sem a morte” (Schopenhauer, 2000, p. 59), com que inicia o texto da *Metafísica da Morte*.

5 Desta forma, a existência de Deus é decorrente da religião. A concepção de religião não parte de existência de Deus. É este sentido de religião que Horkheimer destaca em Schopenhauer. “Embora a certeza em um positivamente absoluto, divino lhe aparecesse com razão problemática, ele explicou pormenorizadamente a dinâmica sócio-psicológica de credos religiosos e seculares.” (Horkheimer, 2008, p. 118) Se afasta do dogma das principais religiões, segundo Horkheimer. “Pois a origem do mundo não é para ele nenhum Deus bondoso, e sim a insensata vontade, o impulso latente para a existência e a vida.” (Idem)

Somente o homem é um ser metafísico, pois considera que a sua existência não é algo que se entende por si mesmo. Para ele a própria vida é problemática, por isso necessita de uma compreensão geral da existência e do mundo. Ao admirar-se das coisas habituais⁶ é levado “a considerar o universal dos fenômenos como o seu problema” (*Sämtliche Werke*, vol. II, p. 207). A partir da admiração brota a filosofia que busca retratar a essência do mundo em conceitos, mas tendo sempre presente que a filosofia é um saber de conceitos, contudo não de meros conceitos.

O mesmo sentimento que faz brotar a admiração filosófica, a necessidade metafísica de todo ser humano, é também a origem da religião⁷. Schopenhauer situa a religião também no âmbito da coisa em si. Por isso os conteúdos da religião, daquilo que falam, se distanciam do entendimento comum e da ciência. Esse conhecimento permaneceria inacessível ao “povo” se as religiões não o comunicassem de forma alegórica. Este é o valor do conhecimento que Schopenhauer reconhece nas religiões, sobretudo das mais antigas. Mas ele nunca abandona o ponto de vista privilegiado, superior da filosofia em relação à religião, mesmo ao afirmar que se as religiões pudessem assumir o caráter meramente alegórico das suas verdades, filosofia e religião poderiam viver harmonicamente. As diferenças entre elas são abordadas principalmente a partir do *diálogo sobre a religião*⁸.

6 Neste ponto, Schopenhauer faz referência a Aristóteles, para quem o homem começa a filosofar por causa da admiração.

7 A relação entre necessidade metafísica e a capacidade metafísica de satisfazê-la remonta à origem da religião e a origem desta não está na revelação ou nos deuses, mas na capacidade intelectual humana de seus criadores.

8 Capítulo 15 dos *Parerga e Paralipomena* II.

2. DUAS FORMAS DE SATISFAZER A NECESSIDADE METAFÍSICA

Assim como o ser humano é denominado “animal metafísico”, o homem é também o único ser que possui religião. Desta forma, para Schopenhauer a religião surge de uma necessidade antropológica. Como ser metafísico, todo indivíduo, diante do sofrimento da existência e da consciência da morte, tem necessidade de uma concepção geral do sentido da vida e do mundo. É como satisfação da necessidade metafísica individual que surgem as religiões positivas, como bens muito apreciados pelos povos. “Templos e Igreja, Pagodes e Mesquitas são testemunhas, em esplendor e magnitude, em todos os países e em todos os tempos da necessidade metafísica do homem, a qual se segue forte e inexoravelmente à necessidade física.” (*Sämtliche Werke*, vol. II, p. 208) Essa necessidade metafísica, forte e predominante de cada indivíduo, faz com que a vida seja compreendida, sobretudo, em seu significado metafísico e tudo deduzido a partir dele. Para satisfação dessa necessidade metafísica, Schopenhauer afasta a ideia “de que cada um deveria ser o fundador da sua própria religião” (Schopenhauer, 2012, p. 214), pois esta satisfação é feita a partir de um sistema de metafísica popular, isto é, religião⁹. “Por mais entranho que soe em vista da incerteza de todos os dogmas, o principal para o homem que crê é a concordância nas concepções metafísicas fundamentais.” (Schopenhauer, 2012, p. 214) Com isso, a religião, que faz partilhar as mesmas convicções, serve também de base para a unidade da sociedade, dos povos e do Es-

9 Esta é a relação entre a necessidade metafísica de todo indivíduo e a existência de religiões positivas. A origem das religiões, bem como a sua necessidade, está na necessidade metafísica de todo indivíduo. O sentido comunitário, gregário das religiões contraste como a mística e ascese da ética de Schopenhauer bem como com a condição solitária do gênio.

tado.¹⁰ E complementa: “nunca faltaram pessoas que fizessem da necessidade metafísica do homem a base de seu sustento, explorando-a ao máximo possível”. De modo geral, em todos os povos os sacerdotes monopolizam e conduzem o ensino do sistema metafísico popular, a religião, pois detêm o direito de ensinar seus dogmas na primeira infância, antes que o juízo estivesse maduro. Mas também filósofos tiram seu sustento da necessidade metafísica do homem, aqueles que vivem da filosofia. Entre os gregos, os sofistas e, entre os modernos, os professores de filosofia. “Via de regra, a filosofia universitária não passa de uma farsa: seu real objetivo consiste em imprimir nos estudantes, no mais fundo de seu pensamento, a orientação intelectual que seja adequada às intenções do Estado a que os professores estão vinculados.” (*Sämtliche Werke*, vol. II, p. 211) A indignação de Schopenhauer para com aqueles sacerdotes e filósofos que buscam, acima de tudo, vantagens pessoais, com a sua atividade se baseia que, além de prejudicar o surgimento e desenvolvimento da verdadeira filosofia, explora o indivíduo naquilo que para ele é mais importante e, por estar além de toda a possibilidade da experiência, a ciência nada lhe pode dizer. “Pois, se há alguma coisa no mundo que é desejada, tão desejada que mesmo os espíritos mais rudimentares e insensíveis, em seus momentos de consciência, valorizam mais que prata e ouro, é que um raio de luz caia sobre a escuridão de nossa existência e nos dê alguma compreensão sobre o enigma de nossa vida, na qual só são claras a sua miséria e sua nulidade.” (*Sämtliche Werke*, vol. II, p. 211).

10 Para Schopenhauer, “os povos se identificam mais de acordo com as religiões do que segundo os governos ou mesmo os idiomas.” (Schopenhauer 2012, p. 214)

Como um dos exemplos cita a Europa como confederação *cristã* de estados: o cristianismo é a base de cada um de seus membros e o vínculo comunitário de todos. A Reforma, a separar a Alemanha da comunidade fé, fez com que a unidade teve que ser restaurada artificialmente, por meros vínculos políticos.

Depois que a humanidade saiu da barbárie, a grande diferença natural de capacidade intelectual associada à diferença da educação faz com que seja impossível uma metafísica adequada a todos. Dessa maneira, nos povos civilizados, geralmente, se encontram dois tipos de metafísica, que levam à distinção entre filosofia e religião. Schopenhauer as denomina respectivamente de doutrinas de persuasão, pois tem sua autoridade em si e procede por meio de palavras e escritos, e doutrinas de fé, pois tem sua autoridade fora de si e emprega como armas o ferro e o fogo, e ambas se distanciam da ciência¹¹. “Como os sistemas metafísicos da primeira classe demandam reflexão, instrução, tempo livre e juízo para o reconhecimento de autoridade, sendo acessíveis apenas a uma quantidade muito pequena de pessoas, surgindo e se mantendo apenas em povos com significativo grau de civilização. Por outro lado, para a maior parte das pessoas, que não são aptas a pensar e não são suscetíveis à argumentação, mas somente à au-

11 A existência das duas formas de metafísica traduz a separação entre saber e fé, que, de acordo com Schopenhauer, para o bem de ambas tem que permanecer separados. A filosofia lida com aquilo que se pode saber e a fé com aquilo que não se pode saber. A fé seria inútil se um dogma pudesse ser fundamentado no domínio da matemática. A fé é exigida não em revelações de seres não humanos, em fontes sobrenaturais, mas nas revelações dos pensamentos dos sábios. “O segredo fundamental e a astúcia original de todos os padres (Pfaffen) em toda terra e em todos os tempos, sejam eles brâmanes ou muçulmanos, budistas ou cristãos é o seguinte. Eles conheceram corretamente e compreenderam bem a grande força e a indestrutibilidade da necessidade metafísica do homem: alegam então ter como satisfazer a mesma pelo fato de ter chegado até eles diretamente e, por via extraordinária, à chave do grande enigma.” (Schopenhauer, 2012, p.237) O personagem do diálogo, Filaeto, claramente apresenta o ponto de vista iluminista, ao recorrer às imagens das traves, da escuridão ao falar das religiões, sobretudo das questões relacionadas ao destino humano, ao fato de existimos sem saber de onde, para onde e para quê... “Um certo grau de incerteza é a condição geral de todas as religiões.” (Schopenhauer, 2012, p. 216) Por isso considera as doutrinas da fé adequadas para a infância da humanidade, que posteriormente continuam separadas e “podemos observar que fé e saber se relacionam como os dois pratos de uma balança: na medida que um sobe, o outro desce”. Num mesmo indivíduo também não convivem bem fé e razão.

toridade, para esta são reservados exclusivamente os sistemas da segunda classe.” (*Sämtliche Werke*, vol. II, p. 212) Esses últimos são sistemas de metafísica popular, conhecidos como religião. Sopesar.

3. BENEFÍCIOS E MALEFÍCIOS DA RELIGIÃO.

Avaliar se os supostos benefícios da religião compensam os seus malefícios é o foco do diálogo de Schopenhauer sobre a religião. Cada um dos personagens mantém o olhar apenas em uma das duas faces possíveis: *Demopheles* (sedutor do povo) adota uma posição amigável e *Philalethes* (amante da verdade) adota uma posição sombria. Qual dos personagens incorpora o pensamento de Schopenhauer? O diálogo termina sem uma solução para a questão. Mas parece não restar dúvida de que para Schopenhauer, a filosofia sempre permanece como instância autônoma perante a religião, e a indefinição ao final do diálogo *sobre a religião* está de acordo com o que considera apropriado para um diálogo, como gênero literário na filosofia. “Como forma de comunicação de pensamentos filosóficos, o diálogo escrito somente é apropriado quando, sobre o objeto em questão, se podem admitir dois ou mais pontos de vista bem diferentes, ou mesmo opostos, sobre os quais cabe ao leitor o juízo, ou que, tomados em conjunto, conduziriam à compreensão completa e exata da questão.” (*Schopenhauer*, 2010, p. 34).

No desenrolar do diálogo, podemos constatar que os benefícios das religiões são, sobretudo, do ponto de vista prático. Do ponto de vista teórico, do conhecimento da verdade, Schopenhauer partilha da crítica iluminista. O uso e a justificativa do uso da alegoria na religião, devido à incapacidade intelectual de um conhecimento puramente conceitual da maioria da humanidade, seria sinal de certo primitivismo da civilização, mas não manifes-

ta uma crença otimista de sua superação total com o tempo. Nas civilizações mais avançadas sempre há existência de dois tipos de metafísica. Se a filosofia surge nos graus mais elevados da civilização, a origem da religião está próxima da origem da espécie humana, e Schopenhauer manifesta uma preferência pelas religiões mais antigas, pois o desenvolvimento da razão afasta da verdade mais intuitiva, original. Nos tempos primevos, a capacidade metafísica estava mais próxima da necessidade metafísica. “Nos tempos primevos da superfície terrestre, aqueles que estavam mais próximos que nós da origem da espécie humana e da fonte da natureza orgânica ainda tinham, por um lado, faculdades mais potentes de conhecimento intuitivo e, por outro, uma disposição mais adequada de espírito, que os faziam capazes de uma concepção mais pura e imediata da essência da natureza, por meio do que podiam satisfazer a necessidade metafísica de uma forma mais digna: assim surgiram entre os ancestrais dos Bhãmanes, os Richis, as concepções quase sobre-humanas, as quais mais tarde iriam com os Upanichades dos *Vedas*.” (*Sämtliche Werke*, vol. II, p. 209).

Do ponto de vista teórico, podemos ainda ressaltar sua preferência pelas religiões pessimistas, por estarem mais de acordo com a sua doutrina, ao atribuírem ao mundo apenas uma existência onírica e considerarem a nossa vida consequência de nossa culpa. Entre as religiões pessimistas destaca o budismo e o cristianismo. Do budismo aponta a convergência, sobretudo, na ética. Ao cristianismo, a principal crítica é dirigida ao judaísmo, por seu realismo e otimismo, frutos do teísmo “que apresenta o mundo material como absolutamente real e a vida como um agradável regato feito para nós.” (Schopenhauer, 2012, p. 257) A influência do judaísmo ainda atribui o tratamento não ético para com os animais no mundo ocidental.

Ainda, quanto ao cristianismo, diz preferir o novo testamento ao antigo. Do antigo testamento, faz referências a doutrina do pecado original e da culpa. Enaltece o espírito ético do cristianismo de origem oriental. “O Novo Testamento, pelo contrário, há de ter alguma procedência hindu: isso atesta sua ética plenamente hindu, cuja moral conduz ao ascetismo, da mesma forma seu pessimismo e seu avatar. Mas justamente por isso ele está em decidida e íntima contradição com o Velho Testamento, de modo que somente a história do pecado original fornece um ponto que poderia conectá-los.” (Schopenhauer, 2012, p. 259).

A partir de pontos de vista antropológicos e históricos, que Horkheimer chamou de dinâmica sócio-psicológica, Schopenhauer fala das contribuições do cristianismo para a comunidade europeia. Foi o cristianismo, a partir de sua origem oriental, que trouxe para a Europa “a verdade fundamental de que a vida não poderia ser um fim em si mesmo, mas o verdadeiro propósito da nossa existência está além dela.” (Schopenhauer, 2012, p. 218) Entre os gregos e romanos, chamados de pagãos cegos¹², se havia perdido este significado da vida, colocando “o seu propósito inteiramente *na* própria vida.” (Schopenhauer, 2012, p. 218) Esta é a razão porque as virtudes enumeradas por Aristóteles, tendo o amor à pátria como o maior deles, são tão diferentes das virtudes cristãs. O cristianismo, além da justiça, prega a caridade, a compaixão e a humildade. Ressalta ainda que para o cristianismo o mundo e o mal são sinônimos, pois o cristianismo “ensina que o mundo é feito do mal e que nós necessitamos da redenção: por isso prega o desprezo do mundo, a negação de si, castidade,

12 Chama o paganismo de uma metafísica do povo, mas uma religião pueril e um fenômeno insignificante. Não tem uma ética claramente formulada, é “antes um jogo da imaginação e uma fabricação de poetas a partir de contos populares e, no melhor dos casos, uma personificação evidente das forças naturais.” (SR, p. 237)

renúncia da própria vontade, isto é, afastamento da vida e seus prazeres enganosos.¹³” (Schopenhauer, 2012, p. 219) Os homens religiosos têm a sua consciência marcada pela culpa. Essa visão correta da vida, segundo Schopenhauer, já existia independente do cristianismo há milhares de anos na Ásia, e é nova na Europa porque “a população da Europa provém de raças asiáticas oprimidas e extraviadas que foram chegando pouco a pouco e em sua vasta peregrinação perderam a religião original de sua terra e com isso a visão correta da vida.” (Schopenhauer, 2012, p. 219) A migração dos povos, e não o cristianismo, é também a causadora da violência, fanatismo, feudalismo, martírios, fogueiras da Idade Média. “O declínio das instituições antigas, assim como das artes e ciências do mundo antigo, porém, se deve imputar, como dito, a invasão dos bárbaros estrangeiros.” (Schopenhauer, 2012, p. 223) O cristianismo é o princípio oposto ao da rudeza, e a Igreja foi apenas o meio para refrear e por limites “à rudeza e à barbárie daqueles que detinham o poder físico”. Acima de tudo está a tendência ética do cristianismo que “não é tanto tornar esta vida agradável, mas nos tornar dignos de uma outra melhor. A nova religião ensinava a buscar a salvação eterna em vez da temporal, preferia simplicidade de coração ao saber da inteligência e era contrária a todos os prazeres mundanos, aos quais as ciência e as artes também serviam. Não obstante, quando estas últimas se tornaram úteis para a religião elas foram fomentadas e alcançaram certo florescimento.” (Schopenhauer, 2012, p. 223)

Este é o sentido quando Schopenhauer fala que a religião não é mentira, ilusão, logro, mas “ela é a verdade e a mais importante de todas as verdades.” (Schopenhauer, 2012, p. 211) Portanto, a religião não é contrária à verdade, mas ela mesma expressa e

13 É a esta concepção do Cristianismo que Nietzsche dirige, sobretudo, a sua crítica e inclui Schopenhauer na sua crítica da metafísica cristã.

ensina a verdade de forma alegórica e mítica. Isto também é válido em relação ao cristianismo. Ele é uma alegoria que representa um pensamento verdadeiro, mas o verdadeiro não é a alegoria em si mesma. Desta maneira, ela é adequada ao povo. O erro dos racionalistas é tomar a alegoria como verdade em si mesmo.

Ilusão, para Schopenhauer, também é considerar o mundo dos fenômenos como o verdadeiro mundo, ou afirmar que o mundo só tem um sentido físico¹⁴. Schopenhauer critica o naturalismo e o materialismo das ciências. No que se refere ao mundo como representação, ele segue a filosofia transcendental de Kant, com críticas e diferenças, limitando o conhecimento regido pelo princípio da razão aos fenômenos. Certo menosprezo às ciências faz parte do pensamento do Schopenhauer, principalmente à matemática e à história, porque, na sua concepção, as ciências estão limitadas aos conhecimentos dos fenômenos, ao desenrolar dos fatos submetidos à causalidade. O limite da representação é a causalidade e a causalidade está limitada à representação. Com isso, elimina as provas de Deus do âmbito científico da representação, nem a prova ontológica, nem a prova cosmológica da existência de Deus tem validade¹⁵.

14 No vol. I do *Parerga*, sobre a ética, considera este pensamento não só um erro, mas uma perversidade do modo de pensar. E conclui: “no fundo é aquilo que a fé personificou como o anticristo”. Schopenhauer, 2012, p. 39

15 Schopenhauer liga a prova cosmológica ao teísmo, ao deduzir da existência do mundo sua não existência anterior, e deste modo o consideram algo contingente. Mas para Schopenhauer a não existência do mundo é, não só concebível, mas preferível à sua existência. “Assim, nosso assombrar se converte logo em sombria meditação sobre essa *fatalidade*, o que é o que constitui a existência, e em virtude da qual a força incomensurável que requerem a produção e conservação de um mundo constituído de um modo tão contrário aos nossos interesses.” (*Sämtliche Werke*, Vol. II, p. 222) Quando contemplamos somente a grandeza, a ordem e a perfeição do mundo físico, não percebemos o espetáculo do mal e da dor da terra do qual nasce a filosofia. “A dor e o mal devem ter sua origem na natureza mesma do mundo.”

Schopenhauer inicia sua obra principal com a frase “o mundo é minha representação”, mas ao afirmar que a representação, além de não ser a única face do universo, é a sua casca, superfície. Pressupõe que há um núcleo, uma essência íntima que não é acessível através do princípio da razão e constitui o verdadeiro enigma do universo. E esse é o objeto da filosofia. Chama-o pela expressão kantiana de coisa em si ou vontade, por referência ao nome de sua objetivação mais perfeita, a vontade humana.

Schopenhauer defende a metafísica das críticas de ter feito poucos progressos. Diz que a metafísica pode ter feito poucos progressos e não ter alcançado os seus fins, mas ao menos tem se esforçado para pôr limites tanto à metafísica privilegiada (a religião), e dificultado que o naturalismo e o materialismo apareçam como reações e soluções contra aqueles excessos. Boa parte do escrito *sobre a necessidade metafísica*, que trata da filosofia e da religião como satisfação da necessidade metafísica, se preocupa em mostrar a insuficiência do naturalismo¹⁶, que consiste em considerar que a simples explicação dos fenômenos particulares pelas suas causas é suficiente para esgotar a natureza do mundo, ou que pelo método científico alcançamos a total explicação do mundo. Isto seria, para Schopenhauer, elevar o fenômeno à categoria de coisa em si, além de desconhecer que todo objeto está sempre condicionado pelo sujeito que conhece¹⁷. Classifica o naturalismo de uma filosofia primária e ingênua, e, sobretudo, o especialista quando explora um campo especial das ciências naturais não tem

16 Schopenhauer considera como naturalismo a concepção que afirma que a explicação dos fenômenos particulares por causas e do fenômeno geral por forças é suficiente para esgotar a natureza do mundo. O naturalismo também desconhece também que todo objeto é condicionado pelo sujeito que conhece.

17 Diz que toda filosofia deveria começar pela investigação da faculdade do conhecimento, o entendimento: suas formas e leis, validade e limites. Essa é a verdadeira filosofia primeira.

o sentimento imediato do grande enigma metafísico que envolve os grandes problemas da física. Ironicamente conclui: o especialista se contenta em dormir sossegadamente com sua criada eleita na casa de Ulisses, com todos os seus pensamentos para com Penélope adormecidos. (*Sämtliche Werke*, vol. II, p. 230)

Ainda quanto ao ponto de vista teórico, Schopenhauer não deixa de apontar as possíveis influências negativas dos ensinamentos religiosos em idade precoce para o livre desenvolvimento intelectual da humanidade, e também os prejuízos para a filosofia com a submissão do seu ensino à Igreja e ao Estado. Esse é o foco de toda sua crítica à filosofia universitária.

Do ponto de vista prático, sem dúvida, o maior benefício da religião é o consolo que representa face aos sofrimentos que acompanham a existência. “Uma má metafísica é melhor que nenhuma.” Na ausência de uma autêntica filosofia se aceita qualquer doutrina filosófica ou religiosa que tenha eficácia. Isto se explica pelo fato de que a função primeira do intelecto não é o conhecimento da verdade das coisas, mas de ser um meio dos motivos para a vontade. Mesmo assim, o consolo oferecido pelas religiões aos indivíduos, face ao sofrimento da existência, assume mais importância para Schopenhauer, pois, conforme afirma em *metafísico do amor*, a natureza não se importa com o sofrimento do indivíduo, só se preocupa com a preservação e a saúde da espécie. Isso faz com que a relação da religião com a política seja considerada secundária. No pensamento de Schopenhauer, religião e política são campos originariamente autônomos¹⁸, mas que historicamen-

18 Temos aqui uma forma peculiar de entender o fenômeno moderno da secularização. Em Schopenhauer a modernidade não diz tanto respeito aos fenômenos de separação Igreja e Estado, Sagrado e Profano, mas uma nova maneira de entender a imanência. Isto marca o seu entendimento de religião e política também. Apresenta uma concepção secularizada de religião, que não tem só um sentido teórico, mas diz relação com a vida

te encontramos muitas relações, tanto com a presença de instituições religiosas no Estado, na política, quanto com a interferência política na religião. Ele cita também períodos históricos em que a política estava totalmente independente da religião. Para Schopenhauer, o Estado não tem sentido moral e a função da política é apenas afastar as consequências indesejáveis do egoísmo. Para esse fim, a relação da política e do Estado com a religião, às vezes, tem sido eficaz. Os motivos religiosos, aliados aos morais, têm freado e educado os impulsos e as paixões e evitado a criminalidade. Isso é mais necessário, para Schopenhauer, para indivíduos e civilizações incapazes de compreender a verdade de modo puramente conceitual. Dessa maneira, a influência religiosa pode favorecer a unidade e a ordem sociopolítica¹⁹. Mas essa influência não é necessária. Cita como exemplo os romanos que em períodos de ausência da religião na política não levaram ao estado de anarquia.

de cada um como satisfação das necessidades metafísicas e consolo para o sofrimento e não se volta para a sacralização do político. Esta dimensão secundária da política faz parte da sua concepção de que o mundo não tem só um sentido físico. Por isso Horkheimer elogia o conceito de ciência e de religião de Schopenhauer a fazer a crítica ao positivismo. “A teoria pessimista de Schopenhauer é um consolo.” Em contraste com a mentalidade atual, sua metafísica oferece a mais profunda fundamentação da moral, sem entrar em contradição com o conhecimento científico e, sobretudo, sem recorrer à representação de espíritos sobrenaturais, eternos, bons e maus. Schopenhauer fundamentou filosoficamente o amor ao próximo, à criatura em geral, sem tocar nas hoje questionáveis afirmações e prescrições das religiões. Seu pensamento não é, de modo algum, tão pessimista quanto à absolutização da ciência. (Horkheimer, p. 127-8).

19 Schopenhauer não desconhece certas atrocidades que as religiões trouxeram ao mundo, considera-as influências desmoralizantes. Cita Las Casas para falar dos cristãos na América, dos assassinatos de milhões de nativos até ao ponto de considerarem que “quem não era cristão não era visto como homem”. E em outros escritos critica os que em nome da necessidade metafísica em vez de oferecer uma satisfação na realidade praticam um abuso.

4. ALEGORIA RELIGIOSA E A ALEGORIA NA FILOSOFIA

Se há um ponto sobre o qual os personagens do diálogo *sobre a religião* concordam, é sobre o sentido alegórico das verdades da religião, não firmados em argumentos, mas na fé e na autoridade. Todos os sistemas filosóficos pretendem e têm o dever de serem verdadeiros *stricto sensu et próprio* enquanto ensinam, pois se dirigem ao pensamento e à persuasão. Por seu lado, a religião, destinada às multidões incapazes de exame e reflexão, não precisa ser verdadeira mais do que num sentido alegórico.

A dificuldade está em que as religiões não podem confessar sua natureza alegórica, pois isso as “privaria de todo respeito e logo de toda eficácia”. (Schopenhauer 2012, p. 200) Se veem obrigadas a apresentar-se como verdadeiras *sensu* próprio. Esse não reconhecimento da sua natureza alegórica também faz com que invadam o terreno da filosofia e vivam em conflito com os naturalistas e racionalistas. A religião querer entrar na seara das incertezas da filosofia só lhe pode trazer prejuízos, pois a natureza alegórica dispensa as religiões das demonstrações e do exame crítico que a filosofia é obrigada a oferecer. Lembra a expressão do fideísmo, atribuída a Tertuliano: creio por ser absurdo. Uma posição de oposição entre fé e saber.

Para Schopenhauer, não pode haver verdade na religião no sentido literal, mas apenas através da retórica e da alegoria. A sua crítica se dirige quando ela quer ser diretamente verdadeira e não apenas alegoricamente. Mas Schopenhauer, através do personagem Demófilo, procura atenuar esta separação entre filosofia e religião. Além do mais, os mistérios envolvidos nas religiões, os dogmas que não se podem pensar claramente, nem serem verdadeiros literalmente e apreendidos pela razão, são também sinais

da sua natureza alegórica²⁰. Ele aproxima o sentido de alegoria religiosa com o de mistério e este “contém uma verdade em si mesma inteiramente incompreensível ao entendimento comum da massa rude.” (Schopenhauer, 2012, p. 200) Só esta não percebe a natureza alegórica das verdades religiosas, pois então indicadas claramente. E acrescenta que mesmo a filosofia se utilizou do mistério com Pascal e Malebranche, por exemplo. O próprio Schopenhauer não apenas considera a compaixão como o grande mistério da ética, mas fala também de mistério quando insiste na insuficiência da física para a explicação última das coisas. “Fisicamente tudo é explicável, mas ao mesmo tempo nada se explica desse modo. Apesar de todas as explicações físicas, a essência imanente de toda expansão no espaço, da impenetrabilidade, do movimento, do peso e da elasticidade, seguem sendo um mistério tão profundo como o do pensamento.” (Sämtliche Werke, vol. II, p. 225) E expressando a concepção da unidade de todos os seres da natureza, conclui: “Tão misteriosas como a vida de um ser animado são as propriedades de um corpo orgânico, porque a explicação física vem a chocar sempre com um obstáculo metafísico, ante o qual deixa de ser explicação.” (Idem)

Assim, podemos também identificar o uso da alegoria na filosofia de Schopenhauer. Se a necessidade da alegoria na religião está ligada à incapacidade intelectual da maioria das pessoas para compreender a verdade em estrito senso²¹, a necessidade da ale-

20 “De uma maneira geral, o cristianismo é inteiramente de natureza alegórica, pois o que se denomina alegoria nas coisas profanas, nas religiões se chama mistério”. Schopenhauer, 2012, p. 238.

21 Para Horkheimer, os conceitos da filosofia de Schopenhauer não estão mais longe do entendimento comum do que a linguagem religiosa. “Também a filosofia de Schopenhauer, na medida em que ultrapassa o positivismo, sua doutrina sobre o significado metafísico, sobre o sentido objetivo da compaixão e da simpatia (*Mitfreude*) que aponta para o transcendente, não é menos questionável, para o intelectual médio, do

goria na filosofia está ligada à limitação da razão e da linguagem ao mundo como representação nos limites do princípio da razão suficiente. Como aborda no Livro III, até na arte, que tem como objeto o conhecimento das ideias, a razão e o conceito não têm utilidade. Por isso, a necessidade da alegoria na poesia.

A alegoria é criticada nas artes plásticas. “Uma alegoria é uma obra de arte que significa algo, outro que o exposto nela.” (Schopenhauer, 2005, p. 314) Como a obra de arte expõe a Ideia diretamente, sem mediações, a alegoria passa a ter um significado que está além da exposição pictural. Sobretudo, através da alegoria, um conceito é delineado e, com isto, o espírito contemplador é afastado da representação intuitiva para outra diferente, abstrata, não intuitiva. A alegoria exige memória e esta é um desdobramento da razão. Agora, se a alegoria desvirtua a arte plástica, que tem que ser intuitiva, separada da abstração, da imitação, com a poesia o sentido da alegoria é diferente. “Se ali é condenável, aqui é admissível e conveniente.” Por exigir imaginação, fantasia dos criadores e leitores, o poeta lida com a alegoria. Na poesia, a alegoria é a ponte entre o abstrato e o intuído. E o intuído é a Ideia. A diferença do sentido da alegoria nas artes plásticas e na poesia, exposta no Livro III, *O Mundo como Vontade e Representação*, nos oferece uma possibilidade de entender a natureza alegórica das verdades da religião e a presença da alegoria na filosofia. Assim como os poetas, os santos e os místicos têm algo importante a expressar. E a tradução de uma experiência em conceitos é sempre imperfeita, mesmo na filosofia. A negação da vontade é ilustrada com a vida dos ascetas.

que a crença no Deus-pai e em todos os conceitos a ele ligados.” (Horkheimer 2008, p. 126-7).

Por fim, Schopenhauer ao separar o fenômeno da coisa em si, e ao ressaltar o aspecto subjetivo no conhecimento do fenômeno, faz com que os mais importantes conhecimentos da natureza procedam da consciência de si mesmo, e o olhar do pensador deva voltar-se para o interior, pois os fenômenos intelectuais e morais são mais importantes que os físicos. Por que o interior do homem é o caminho para desvendar os segredos da natureza? Por que o homem contém em si os maiores segredos e por si tem acesso a eles e também só por este caminho pode chegar a penetrar o segredo de todas as coisas. Por isso a metafísica é também o saber da experiência e não pode ser constituída a priori. Mas não é a experiência externa a única fonte dos conhecimentos da metafísica, mas também a experiência interna.

5. CONSIDERAÇÃO FINAL

Está claro que a relação de filosofia e religião para Schopenhauer, com suas convergências e diferenças, está marcada pela importância que a metafísica tem no seu pensamento. Ele toma uma posição clara frente ao naturalismo e materialismo, não só com a sua filosofia, mas também com as verdades da religião manifestadas alegoricamente. A partir do idealismo transcendental, define e delimita o âmbito do conhecimento das ciências, mas o mundo não é visto apenas como fenômeno. Schopenhauer repete em várias obras que é um erro considerar que o mundo tem só um sentido físico. O destino do homem se situa na dimensão metafísica. Aqui aparecem, lado a lado, filosofia e religião como formas de satisfazer a necessidade metafísica do homem. A necessidade metafísica em cada indivíduo é tão real como a necessidade física. Para os que não aceitam a metafísica de Schopenhauer, a começar por Nietzsche, Schopenhauer tem uma posição próxima

e favorável à religião. Mas é preciso considerar que Schopenhauer não concentra sua abordagem da religião nos aspectos institucionais e doutrinários, nem parte das revelações divinas ou dos atributos de um ser divino, mas parte de uma necessidade antropológica e constata a existência da religião em todos os povos como o bem mais precioso. Como sistema metafísico popular, ela fornece uma interpretação da vida adequada à compreensão das massas e aponta para o grandioso sentido da existência. Quanto ao futuro da religião, Schopenhauer é pessimista quanto à realização do ideal iluminista para todos, mas o mantém para poucos, os que nasceram numa civilização avançada, com capacidade intelectual superior e educação privilegiada. Por isso a religião sempre continuará existindo e sendo necessária para os indivíduos, se constituindo o bem mais precioso dos povos. Sem dúvida esta é uma posição ambivalente em relação à religião, pois, apesar de expor e defender a importância da religião, predomina na sua filosofia o seu ateísmo. Na sua metafísica não há um Deus ordenador ou vontade superior consciente, e o sentido maior está na obra do gênio, solitário, fruto da sua capacidade intelectual superior, que, acima de tudo, pensa por si e para si mesmo. É desta maneira que a essência do mundo pode se revelar e se tornar consciente de si no intelecto humano, genial, do filósofo e do artista.

REFERÊNCIAS

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearb. und hrsg. Von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP. 2005.

_____. *Metafísica do amor e Metafísica da morte*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

_____. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

Horkheimer, Max. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*. IN: Cadernos de filosofia alemã. N. 12 – p.115-128 – jul-dez 2008.

MARCOS, Manuel Suances. *Artur Schopenhauer; religion y metafísica de la voluntad*. Barcelona: Herder, 1989.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. Wilian Lagos. São Paulo: Geração editorial; 2011.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O anticristo*. São Paulo: Martin/Claret, 2003.

ZILLES, U. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

RAZÃO, LINGUAGEM E ORGANISMO EM ARTHUR SCHOPENHAUER¹

Ana Carolina Soliva Soria²

Em *As palavras e as coisas*, mais especificamente no capítulo “Os limites da representação”, Foucault analisa o já célebre argumento de que a filosofia kantiana coloca uma questão nova para o pensamento ocidental, qual seja: a da finitude do saber humano. É no interior de uma analítica da finitude que Kant descobre um novo campo da filosofia – na expressão de Foucault: o “campo transcendental” (1966, p. 320). Esse novo espaço aberto no pensamento permite a Kant interrogar-se acerca das condições de possibilidade das representações – já não se trata mais de mais condições homogêneas, que dão ocasião para estabelecer um quadro de clareza representativa que possibilitaria conhecer o infinito, o ser e a verdade da coisa (tal como, segundo Foucault, o saber era determinado no século XVII). Nos anos finais do século XVIII, a possibilidade geral do conhecimento não estará mais na clareza com que o objeto se apresenta ao nosso olhar; ao contrário, é no sujeito que encontramos as condições formais dessa possibilidade. A filosofia transcendental inaugurada pelo filósofo de Königsberg trabalhará o limite e terá como questão encontrar a legitimidade de cada limite que institui (seja ele em relação ao

1 Este texto foi apresentado no *VI Colóquio Schopenhauer* originalmente com o título *Corpo e vontade em Arthur Schopenhauer*. Gostaria de agradecer aos professores Maria Lucia Cacciola e Fabio Ciraci pelas sugestões feitas na ocasião da apresentação oral desse escrito, incorporadas à presente publicação.

2 Ana Carolina Soliva Soria é doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professora do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos (DFMC/UFSCar).

que posso conhecer, seja em relação ao que devo fazer ou ao que me é permitido esperar). As condições formais da experiência em geral não são dadas pelo objeto com o qual o sujeito se relaciona. Para Kant, é o sujeito quem “determina na sua relação com um objeto = X todas as condições formais da experiência em geral” (Foucault, 1966, p. 320). Esse sujeito, uma vez que fornece tais condições da experiência, não é ele mesmo jamais dado empiricamente (não é, portanto, um sujeito empírico). Ao mesmo tempo, ele é limitado: Kant restringe, no campo especulativo, o alcance da razão (*Vernunft*) ao domínio da experiência e a estrutura, por sua vez, segundo as formas *a priori* da sensibilidade. A intuição seria assim condicionada por representações forjadas no e pelo próprio sujeito, e jamais poderiam ser dadas imediatamente pelo objeto. Não há, desse modo, qualquer possibilidade de *intuição intelectual*.

Conhecido na história da filosofia como o *sujeito transcendental*, o sujeito kantiano, ainda segundo Foucault, aparecerá na história do pensamento ocidental no momento em que se desloca do objeto para o sujeito a totalidade das possibilidades da representação. Com Kant, essa possibilidade não é mais oferecida pelo objeto, mas por aquele que pensa, julga e conhece. Contudo, nota o autor de *As palavras e as coisas*, o que as metafísicas da vontade pós-kantianas (na qual se inclui a filosofia de Schopenhauer) farão é devolver ao objeto (e no caso de Schopenhauer um *objeto* muito entre aspas) o campo das condições de possibilidade da representação. Se para o sujeito kantiano, a intuição é sempre condicionada por formas *a priori* do juízo lógico, e tudo o que o mundo intuitivo pode oferecer sem tal mediação é posto para fora do terreno da crítica, Schopenhauer por sua vez falará da precedência da vontade sobre tais condições de possibilidade e fará menção a uma *intuição intelectual*. Retorno a uma filosofia pré-crítica? Foucault responderá que apenas na aparência. Enraizados na crítica kantiana, os

“transcendentes objetivos” (para usarmos os termos do filósofo francês), dos quais a Vontade e a Vida são exemplos, somente são possíveis na medida em que o campo da representação é previamente limitado. Circunscrito este domínio, o fenômeno é dado à experiência somente mediante um fundamento que, por sua vez, está livre de qualquer submissão ao espaço, ao tempo e à causalidade – ou seja, livre das formas que condicionam o fenômeno.

A esse respeito, em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, Cacciola afirma que com a introdução do conceito de Vontade tal como feita pelo filósofo de Frankfurt:

[...] a consciência perde o poder unificador que lhe é atribuído na filosofia de Kant (ao fundar-se na *unidade originária da apercepção*)³, tornando-se um produto de dois fatores de origens distintas: o conhecimento, fonte de representação, e o querer, impulso cego. É na convergência deles que se constitui a consciência, por isso mesmo incapaz de impor uma racionalidade ao mundo e às ações humanas. Neste ponto referimo-nos a Foucault, que n’*As Palavras e as Coisas*, ao elaborar uma analítica da finitude, mostra a ligação entre os saberes positivos que surgem no século XIX e as metafísicas da Vontade e da Vida do período pós-kantiano. Para Foucault, essas metafísicas, mesmo quando introduzem o “impen-sado”, estranho à racionalidade kantiana, têm

3 Vale lembrar que no § 16 da Dedução dos conceitos puros do entendimento (na *Crítica da razão pura*), Kant escreve que não sendo um sujeito empírico, ao sujeito transcendental é conferida a condição formal de identidade da consciência mesmo na modificação do tempo (identidade esta que permite a Kant falar em uma *unidade transcendental da consciência de si*). Essa consciência gera a representação *Eu penso*, que acompanha todas as outras representações e que, por sua vez, não é acompanhada de nenhuma outra. Ela é, assim, condição da experiência, sem ser, ela própria, objeto de experiência alguma (Kant, 1950 p. 110).

seu solo comum no kantismo, pois se movem no âmbito do limite imposto à representação, transferindo para o objeto as determinações que, em Kant, cabiam tão somente ao sujeito transcendental e, a partir daí, caracterizam o homem em sua finitude, como um “duplo empírico-transcendental”. (Cacciola, 1994, p. 22).

Não queremos entrar no mérito de se Cacciola concorda ou não com a leitura de Foucault quanto à ideia de um “transcendental objetivo”. O que nos interessa ressaltar aqui do que ambos, Foucault e Cacciola, expõem é que com a filosofia kantiana abre-se a possibilidade para que o homem seja não apenas o lugar do conhecimento, mas também do *desconhecido*. Mesmo quando parece se afastar totalmente de Kant, por exemplo, na ocasião em que Schopenhauer nomeia Vontade a incógnita da fórmula objeto = X, ele ainda permanece dentro da tradição iniciada pelo filósofo de Königsberg, pois o fato de nomeá-la não torna a Vontade completamente acessível ao conhecimento. Dito de outro modo, designá-la não lhe dá o caráter de um saber propriamente dito, pois não se relaciona em nada com o conhecimento racional. Aliás, como nos mostra Cacciola, em conjunto com o exame da finitude do campo representacional tal como exposta por Kant, é também a própria noção de consciência que é revista por Schopenhauer – revisão que, certamente, não extrapola os limites impostos pela crítica. A consciência, também limitada, jamais apreende a Vontade de modo absoluto; ao contrário, é apenas no encontro entre o querer e o conhecer que a consciência é produzida. A clareza representativa da filosofia pré-crítica (tal como exposta por Foucault) não será recuperada por Schopenhauer. O objeto não dissipa a opacidade da representação – o querer é um *impulso cego*, que não se deixa capturar pelo princípio de razão.

Devemos notar, contudo, que mesmo não dissipando a opacidade da representação, Schopenhauer dá uma positividade à metafísica kantiana, e isso tendo como ponto de partida o corpo. Nossa pergunta se coloca, então, no seguinte sentido: sendo a vontade não condicionada pelo princípio de razão, como Schopenhauer pode expô-la ao seu leitor sem corrompê-la? Na tentativa de responder a essa questão, nosso texto examinará a concepção de corpo e linguagem tal como expostas pelo filósofo frankfurtiano. Veremos que os impasses nos quais a razão recai para expor o seu pensamento único – apresentado como uma unidade textual orgânica – são os mesmos que encontramos para se dizer a relação entre o corpo em ação e a produção de representações, ou ainda, entre querer e conhecer. Mediante o exame das dificuldades da linguagem em expor em um texto organicamente ordenado a unidade do mundo e a unidade do sujeito (como sujeito do querer e do conhecer, isto é, como corpo em ação e como produtor de representações), nossa intenção é apontar para um possível ponto de contato entre as concepções de *pensamento único* e *corpo vivo* e mostrar que a razão é incapaz de expor, pela linguagem, a coesão orgânica de ambos.

* * *

Para se abordar o problema da construção de um corpo conceitual que apresente o que venha a ser a Vontade é imprescindível, até onde podemos entender, examinar a relação entre a razão, que produz conceitos, e a exposição desses conceitos pela linguagem. No § 6 d’*O mundo como vontade e representação*, o autor escreve que a razão (*Vernunft*), mediante a qual temos conceitos abstratos (representações de representações) é a faculdade responsável por tornar claro o conhecimento forjado no entendimento – isto é, por esclarecê-lo, ou ainda, “colocá-lo na posição de os

outros lhe interpretarem, lhe atribuírem significado” (1986 a, p. 55). A razão dá, assim, comunicabilidade aos dados do entendimento, e permite expô-los ao entendimento de outro homem, de tal modo que tenham sentido para este. Essa exposição é feita sempre a partir dos dados do entendimento, pois a razão se serve desses dados que nunca são produzidos por ela mesma. Sem razão não existe, desse modo, linguagem, não existe comunicação.

Essa relação entre razão e comunicabilidade é reforçada pelo fato de Schopenhauer indicar o parentesco estreito em língua alemã entre os termos *Vernunft* e *vernehmen*. Segundo o autor, este último termo significa não apenas perceber/escutar, mas também compreender o que um homem dotado de razão diz a outro. Em uma nota à tradução de *Fragmentos para a história da filosofia* (Schopenhauer, 2003, p. 101), Cacciola faz referência à relação entre as duas palavras:

Schopenhauer, em *Sobre o fundamento da moral*, § 6, nos diz que tais filósofos [os da teologia especulativa], ao explicarem que a palavra *Vernunft* (razão) origina-se no verbo *vernehmen* (perceber), traduziram-na como percepção e, no caso, até mesmo como percepção do supracensível. Ora, Schopenhauer nos adverte que *Vernunft* (razão) provém de fato de *vernehmen*, mas que esta palavra quer dizer não apenas escutar, mas compreender “não o que se passa na cucolândia das nuvens, mas o que um homem razoável diz ao outro”.⁴

4 Cf. Schopenhauer, 1986c, p. 674-75. Em *A crítica da razão no pensamento de Schopenhauer* (1981, p. 85), Cacciola ressalta que a estreita relação entre as palavras razão e linguagem não se dá apenas em língua alemã. Escreve ela: “Já na 1ª edição do Mundo como vontade e representação, Schopenhauer vincula razão e linguagem, ao frisar a etimologia da palavra alemã ‘Vernunft’ que provém do verbo ‘vernehmen’ e que significa ‘compreender pensamentos comunicados através de palavras’. Além disso, ele chama a atenção para o

Ora, ao deslocar o fenômeno, a consciência e a razão para segundo plano (tal como dito acima), Schopenhauer não estaria também dando em sua filosofia um lugar secundário para a linguagem? Ao nomear Vontade a coisa em si, o filósofo encontra uma brecha no interior da filosofia crítica de Kant para a introdução de uma segunda metade do mundo, jamais submetida às condições formais da experiência e, conseqüentemente, impossível de ser capturada inteiramente pela razão e pela linguagem. Com isso, não é apenas o mundo fenomênico que se encontra limitado, ou ainda, não nos encontramos apenas n' "os limites da representação" (para fazer referência ao título do capítulo de *As palavras e as coisas* acima citado), mas também no do próprio discurso/razão, incapaz de esclarecer completamente o mundo, ou ainda, de expor ao entendimento de outro o lado não representável do mundo. Este divide-se, assim, em duas metades (indissociáveis uma da outra): de um lado, temos o fenômeno, dado à experiência mediante a submissão às formas *a priori* do entendimento (ao espaço, ao tempo e à causalidade), passíveis de elaboração pela razão (*Vernunft*); de outro, a Vontade, livre das formas que condicionam a representação, isto é, do princípio de razão (*Satz vom Grund*), dita por Schopenhauer *sem fundamento* (ou *sem razão* - *Grundlos*).

Em *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer reconhece que dizer a essência das coisas, isto é, dizer o seu querer (que se encontra fora das condições formais do conhecimento), mediante a linguagem (condicionada a essas formas) nos leva a certos impasses ou paradoxos que só podem ser vencidos mediante um poder de tradução (*Übersetzung*) e interpretação (*Deu-*

fato de que, em grego e italiano, é a mesma palavra que expressa a razão e a linguagem – 'logos' e 'discurso'. Todas as realizações da razão humana só se tornam possíveis através da linguagem. Assim as artes, a filosofia e a religião procedem do mesmo tronco". Cf. Schopenhauer, 1986a, p. 75.

tung) daquele que a nomeia: do ponto de vista da representação, a linguagem parece circular e não fazer referência a nenhuma realidade fora dela mesma; do ponto de vista da coisa em si, o paradoxo se dissipa, pois para além da representação não há multiplicidade nem contradição. Seu pensamento encontra nesse outro lado, isto é, na Vontade, sua unidade.

E sendo a Vontade livre de toda determinação do entendimento, como expor ao leitor a positividade de sua metafísica sem instaurar o fracasso em seu próprio cerne e reduzi-la a pó já desde o seu início? Esse problema é abordado na primeira página do *Prefácio à primeira edição d'O mundo*. Schopenhauer escreve:

O que deve ser comunicado por ele [pelo livro] é um pensamento único. [...] Um *sistema de pensamentos* tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por ela sustentada; em que o cimo é sustentado, sem sustentar. Ao contrário, *um pensamento único*, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente. – Um livro tem de ter, entretanto, uma primeira e uma úl-

tima linha; nesse sentido, permanece sempre bastante dessemelhante a um organismo, por mais que a este sempre se assemelhe em seu conteúdo. Consequentemente, forma e estofo estão aqui em contradição (Schopenhauer, 2005, p. 19-20).

A exposição de seu pensamento único não pode se dar senão numa linha sucessiva, que obriga a apresentação da unidade em partes – a saber: em 4 divisões principais de um pensamento único. Dada essa dificuldade própria da linguagem (já que a linguagem se dá no tempo e o tempo é dividido em partes), cabe ao autor dispor as partes de tal modo que o seu leitor possa interpretar e descobrir o seu sentido. E qual é esse sentido? É o de que a coesão de seu pensamento não é feita como arquitetônica (em que uma parte sustenta as demais e estas não sustentam aquela, em que haveria uma dissociação entre parte e todo, e entre uma parte e as demais) – vale dizer ainda que sua coesão não é possibilitada por uma parte do texto que precede e rege a reunião das demais. Sua unidade não se dá, assim, aos moldes de um agregado. Ao contrário, a coerência de seu pensamento se dá numa perfeita unidade, em que as partes e o todo se conservam mutuamente, não havendo a precedência de uma parte sobre as demais, das partes sobre o todo ou do todo sobre as partes. Schopenhauer denomina essa coesão de *orgânica*⁵ – coesão que por sua vez não é alcançada plenamente na construção de seu corpo textual (pois, como vimos, “um livro tem de ter, entrementes, uma primeira e uma última linha”, permanecendo, assim, “sempre bastante dessemelhante

5 Méry refere-se a um método orgânico de exposição da filosofia schopenhaueriana. A esse respeito, ele escreve: “método orgânico, isto é, procedimentos de pensamento que se efetuam com a espontaneidade, a unidade interna de um organismo e que definem a própria Filosofia.” (Méry, 1948, p. 6).

a um organismo”). O autor deve se contentar apenas em indicar o sentido de sua construção, cabendo ao leitor a tarefa de ler o texto mais de uma vez para compreender o arranjo dos múltiplos aspectos de seu escrito numa coesão orgânica ampla e única.

As dificuldades de exposição de seu pensamento não pararam por aí: Schopenhauer reconhece que os próprios termos utilizados para se tratar da Vontade vão se revelando inadequados. Ao lado do exercício do entendimento no conhecimento do fenômeno (que o condiciona às formas da representação), o corpo próprio de cada indivíduo pode ser conhecido como *objeto imediato*, sem a interposição do espaço, tempo e causalidade, identificando-se assim com a Vontade. No § 6 d’O *mundo*, contudo, Schopenhauer adverte que nesse caso, a palavra *objeto* não deve ser tomada em sua acepção estrita, isto é, como uma representação que existe apenas para e pelo entendimento. Mais uma vez, a linguagem falha ao tentar dizer a Vontade. Além disso, devemos notar que o termo *imediato* (*unmittelbar*), da expressão *objeto imediato*, tem parentesco com o termo *comunicar* (*mitteilen*), podendo ser traduzido também por incomunicável, inaudito. Desse modo, é apenas por intermédio do entendimento e da razão que a tal *objeto* pode ser atribuído um nome e tornar-se comunicável. Mas comunicar o incomunicável, o inaudito, já é perdê-lo no que ele tem de mais próprio. O termo *objetividade* (*Objektivität*), forjado por Schopenhauer, é uma tentativa de escapar da confusão que poderia causar com o termo já conhecido em língua alemã (*objetividade*), termo este que esvaziaria o caráter inconsciente da imediatez do ato da Vontade assim como a sua opacidade. Dada a insuficiência das palavras correntes, Schopenhauer cria uma nova que aponte para o seu leitor em direção a algo anterior ao tornar-se fenômeno, anterior à apreensão pelo entendimento.

Ao que nos parece, Schopenhauer está trabalhando no limite da linguagem. Ao colocar-se na fronteira entre duas partes distintas do mundo, a linguagem acaba por cair em becos sem saída, em paradoxos: ao mesmo tempo em que diz que é, tem de dizer que não é – ou seja, o filósofo tem de mostrar ao seu leitor a insuficiência da própria linguagem ao dizer a Vontade (ele fala, como vimos, de um objeto que ao mesmo tempo não é objeto na acepção estrita do termo). Em *Sobre filosofia e ciência da natureza* (1986d, p. 167), Schopenhauer reconhece que dizer a essência, subtraída do princípio de razão, mediante a linguagem (que condiciona tudo a princípios) requer, como já exposto, uma tradução (*Übersetzung*). Se a linguagem nos leva a certos impasses, a solução desses impasses está na manutenção da separação entre fenômeno e coisa em si. Levado em consideração apenas o fenômeno, o paradoxo permanece e seu argumento parece circular; tomado o ponto de vista da coisa em si, o paradoxo se dissipa, pois do lado de lá da representação não há espaço, tempo e causalidade, portanto, não há multiplicidade nem contradição. É nesse outro lado que o seu pensamento encontra a sua unidade. Porém, esta só pode ser apreendida pelo leitor quando este também compreendeu que a linguagem adotada por Schopenhauer está no limiar entre dois pontos de vista distintos do mundo. Se permanecer apenas do lado da representação, está só o leva a contradições. E como alcançar o outro lado do mundo? Segundo Schopenhauer, pela intuição imediata que cada indivíduo tem de seu próprio corpo em ação.

É curioso notar que o limite da linguagem ou a zona fronteira com a qual ela trabalha (seus impasses e a maneira de superá-los) nos parece semelhante ao que é exposto sobre o corpo de cada indivíduo. Ele nos é dado de modo duplo: como objeto mediato (isto é, por intermédio das formas *a priori* do entendimento) e como objeto imediato (sem a mediação de tais formas), no cor-

po em ação. Dito de outro modo, nosso corpo nos é dado tanto como representação quanto como vontade. Como vontade, não está submetido ao princípio de razão. Ele é intuído imediatamente (e, portanto, é incomunicável e inaudito). Fora desse contexto, é apreendido como uma representação igual a qualquer outra.

Para melhor compreendermos essa relação entre vontade e representação, retomemos a referência que Schopenhauer faz a duplicidade do sujeito, isto é, ao sujeito do querer e do conhecer. Este último, como a parte que conhece, é desconhecido para si mesmo. Caso pudesse se tornar conhecido, deixaria de ser sujeito do conhecimento para tornar-se seu objeto. O conhecimento de si recai, deste modo, apenas sobre o sujeito do querer, e a autoconsciência revela-se um conhecimento relativo, pois o que é conhecido é apenas o querer, manifesto no corpo em ação, em seus apetites e impulsos. São estes ímpetus vindos do corpo que dão ao sujeito do conhecimento a ocasião de conhecer o sujeito do querer como um impulso sem consciência, enraizado no corpo. O ponto de contato e de indiferenciação entre ambos os sujeitos, mediante o qual o sujeito se conhece como um querer cego, denomina-se *eu*. Este encontro entre o querer e o conhecer é denominado pelo filósofo um *mistério*, pois encontra na coincidência entre ambos os sujeitos o *limite* da consciência e da própria linguagem em dizer a unidade de duas faces distintas do mundo: a vontade e a representação.

Segundo Schopenhauer, o enraizamento do sujeito do conhecimento no sujeito do querer tem como consequência o fato de que toda atividade intelectual, da qual a linguagem faz parte, tem de ser antes de mais nada um ato corporal e ter sua origem em um lugar do corpo, qual seja: o cérebro. A atividade corporal, inconsciente em sua essência, está na base das representações

criadas pelo entendimento. O entendimento ganha assim uma dimensão fisiológica, já que suas representações nada mais são do que o resultado de uma atividade do próprio cérebro.

As considerações do filósofo frankfurtiano a respeito do próprio corpo do indivíduo e do enraizamento do sujeito do conhecer no do querer parecem nos levar novamente àquele limite e aos paradoxos no qual a linguagem recaía ao expressar o seu pensamento único: se, por um lado, todo o mundo fenomênico (do qual o cérebro, por sua natureza corpórea, faz parte) é mera representação do sujeito; por outro, as representações do sujeito são produtos de sua atividade cerebral. O argumento de Schopenhauer é, desse modo, circular: o cérebro tem sua fonte na representação e a representação sua fonte no cérebro. Conhecido como “paradoxo de Zeller”, esse problema aponta novamente para um impasse (ou ainda, para usarmos os termos do filósofo, para uma antinomia da faculdade de conhecer [Schopenhauer, 1986a, p. 66]). O filósofo não pretende eliminar o paradoxo; ao contrário, ele ressalta a sua necessidade no campo fenomênico e aponta uma saída para ele fora do campo da representação. Para isso, ele mantém a mesma distinção proposta por Kant na resolução das antinomias da razão, a saber: a distinção entre fenômeno e coisa em si. Ao se tomar apenas o mundo como representação, o sujeito do conhecimento é sua causa e seu resultado, e o paradoxo permanece insolúvel; considerando-se o mundo como vontade, fora do espaço, tempo e causalidade, desaparecem a particularidade, a sucessão e a diferença entre sujeito e objeto – próprias do mundo fenomênico –, pondo fim à relação causal que ocasionava o impasse à teoria representacional. É apenas fora dessa contradição do mundo como representação que a vontade pode ser interpretada como una e o pensamento de Schopenhauer encontrar sua coesão.

Vale notar mais uma vez que também aqui o leitor deve ir além daquilo que é dado pela representação. Há um resto, uma lacuna que a linguagem não pode transpor, e que é indicada por Schopenhauer, mas nunca preenchida. Essa indicação, por sua vez, nos é dada pela ligação orgânica das partes num todo: não se atribui um valor absoluto nem ao sujeito do querer nem ao do conhecer; nem à vontade nem à representação; ou ainda, nem ao corpo como um objeto como outro qualquer nem ao corpo em ação. As partes estão sempre uma em relação à outra, de tal modo que ambas conservam-se mutuamente numa totalidade orgânica.

A respeito da relação da parte com o todo, gostaríamos de acrescentar uma última informação, encontrada em *Sobre a vontade na natureza* (no capítulo intitulado *Astronomia física*). Nesse texto, Schopenhauer trata daquilo que caracteriza o corpo vivo (isto é organizado). Ele afirma que a vida está em um princípio não determinado de organização interna ao corpo (ao contrário dos agregados mecânicos, em que seu princípio é dado por uma lei geral, homogênea e fixa – tal como as leis da física e da química. Por exemplo, a lei da gravidade). Segundo o autor, a organização do corpo vivo não é regida por uma parte determinada do ser (o cérebro ou o coração, por exemplo), ou por um princípio ou força que estaria em uma parte do organismo (tal como o sistema circulatório). Para Schopenhauer, a vida se apresenta igualmente em cada uma das partes que compõem o corpo – ou ainda, está em um acordo mútuo entre as partes e destas com o todo. Diferenciam-se, assim, para ele agregado ou composto – que caracterizam os corpos tratados pela física e química – de organismo. Nos suplementos ao *Mundo* lemos também: “Ora, todo organismo é de parte a parte orgânico, é orgânico em todas as suas partes, e em nenhuma delas, mesmo em sua menor partícula, é composto por agregado inorgânico.” (Schopenhauer, 1986b, p. 383).

Em outro capítulo também de *Sobre a vontade na natureza*, intitulado *Anatomia comparada*, Schopenhauer apresenta uma importante informação sobre esse princípio não determinável de organização do corpo vivo: a organização de tal corpo, sendo regida pela vontade, não provém de fora, mas de dentro do próprio corpo, como uma força que se exerce a partir de dentro. O touro não dá cabeçadas porque tem chifres, mas tem chifres porque quer dar cabeçadas (1986e, p. 361). Mesmo antes de ter chifres, ele já exerce esse ímpeto à cabeçada. Os macacos não se agarram a galhos porque tiveram o corpo previamente forjado para isso; ao contrário, a vontade, querendo se agarrar a galhos, representou-se como macaco. Ora, e o que se pode tirar de proveitoso disso para a nossa exposição? Para Schopenhauer, não é o órgão que dita o aparecimento da função, mas a função que permite o aparecimento do órgão. Emprestando o termo de Lamarck, o autor falará, além disso, em uma *unidade da composição* (ou seja, uma unidade da vontade em sua expressão anatômica). Essa unidade não é, tal como afirma, mecânica (que simplesmente propõe a subordinação das demais partes a uma parte principal), mas orgânica (no acordo e conservação mútua da parte e do todo). Sendo assim, se o autor reconhece uma uniformidade do elemento anatômico no reino orgânico (uma unidade do plano de composição), e se fala de uma vontade única, o reconhecimento da uniformidade deve ir mais longe e alcançar também o inorgânico. A gravidade, por exemplo, é uma força que age nos fenômenos da natureza, da pedra ao homem.

Ora, apresentada a unidade orgânica da composição dos corpos, retomemos o que diz Schopenhauer no *Prefácio* d'*O mundo*, agora à luz dessa informação (isto é, de que a função precede o órgão, e não o contrário, ou ainda, de que o órgão é a apresen-

tação fenomênica do querer e de que a vida é um acordo entre parte e todo): ali no prefácio, o autor afirma que mesmo exposto em partes, seu pensamento único não deve perder a sua coesão orgânica. O conteúdo exposto deve ser interpretado como uma unidade desse tipo, contudo, a forma de sua exposição é dessemelhante àquela do organismo⁶. Queremos concluir o presente texto com algumas questões acerca da aproximação do conteúdo exposto em *O mundo como vontade e representação* e a ideia de corpo organizado e vivo. Vamos apenas colocar as perguntas, sem a intenção de respondê-las (isto é, vamos concluir essa exposição abrindo-a para outras questões): o problema da constituição das estruturas corporais, de sua organização e do que vem a ser um organismo ou um órgão não se coloca também no início do pensamento schopenhaueriano, expresso no prefácio de sua obra? A unidade da composição textual do filósofo não apontaria para a sua concepção de vida? E sendo a vida um acordo entre as partes, não estando especificamente em parte alguma do corpo, não seria o texto algo vivo? Além disso, se pudermos aproximar as concepções de forma e função, que função precederia a feitura do corpo textual do filósofo?

6 Acerca da relação entre forma e estofa nos corpos orgânico e inorgânico, escreve Schopenhauer: “No corpo *inorgânico*, o essencial e durável, por conseguinte, aquilo sobre o qual sua identidade e sua integridade se baseia é o estofa (*Stoff*), a *matéria* (*Materie*); a parte não essencial e variável é, ao contrário, a *forma* (*Form*). No corpo *orgânico* se passa exatamente o inverso: pois é justamente na modificação constante do *estofa* (*Stoff*) sob a permanência da *forma* que consiste sua vida, isto é, sua existência (*Dasein*) enquanto orgânico”. (Schopenhauer, 1986b, p. 383).

REFERÊNCIAS

SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV). In: *Sämtliche Werke*. Vol. I. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 a.

_____. Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV). In: *Sämtliche Werke*. Vol. II. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 b.

_____. Über die Grundlage der Moral. In: *Sämtliche Werke*, vol. III. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986c.

_____. Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften II. In: *Sämtliche Werke*, vol. V. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986d.

_____. Über den Willen in der Natur. In: *Sämtliche Werke*, vol. III. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 e.

_____. *De la volonté dans la nature*. Paris: Quadrige / PUF, 1996.

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

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

_____. *Crítica da razão no pensamento de Schopenhauer*. 1981, 125 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.

CIAMARRA, L. *L'antropologia di Schopenhauer*. Loffredo: Napoli, 1996.

KANT, E. *Critique de la raison pure*. Paris: PUF, 1950.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1966.

MÉRY, M. *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*. Paris: Vrin, 1948.

SOBRE O FUNDAMENTO METAFÍSICO DA DIALÉTICA ERÍSTICA DE SCHOPENHAUER

Leandro Chevitarese¹

A **Dialética Erística** (*Eristische Dialektik*) de Schopenhauer é um texto de Schopenhauer que faz parte do legado manuscrito do autor, publicado postumamente. O que me motiva a tratar desta obra é, acima de tudo, certo entendimento que me parece equívoco acerca dos propósitos de tal texto. Alguns leitores parecem compreender que Schopenhauer, ao elaborar um conjunto de 38 estratégias ordinariamente empregados em disputas intelectuais, teria como proposta apresentar uma espécie de “manual de patifaria”, ou seja, uma orientação para como “ven- cer um debater sem precisar ter qualquer razão”. Todavia, não me parece ser esta a melhor compreensão do texto em questão e, por isso, gostaria de oferecer outra leitura que possa fomentar nos- sa reflexão sobre o problema em pauta. Além disso, gostaria de demonstrar uma possibilidade de articulação deste texto com o conjunto de obra do filósofo, a partir de uma análise do que seria o *Fundamento Metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer*.

Vejamos então a definição que Schopenhauer apresenta acerca de tal arte da discussão:

A Dialética Erística é a arte de disputar, mas precisamente a arte de disputar de maneira tal que se fique com a razão, portanto, *per fas et*

1 Professor Adjunto de Filosofia do Departamento de Educação e Sociedade IM/ UFRRJ, e do Programa de Mestrado em Filosofia da UFRRJ. Membro do Núcleo de Sustentação do GT Schopenhauer na ANPOF.

nefas [com meios lícitos e ilícitos]. De fato, é possível ter razão objetiva na questão em si e, no entanto, aos olhos dos presentes, por vezes mesmo aos próprios olhos, não ter razão (Schopenhauer, 2001, p. 3).

Diante disso, a hipótese que gostaria de apresentar é a seguinte: Schopenhauer *não* elabora um manual de recomendações para garantir a vitória em debates intelectuais, mas, pelo contrário, constrói uma *paródia*; ou seja, redige “elogio”, apresentando um conjunto das melhores prescrições de como poderíamos “vencer debates” exatamente para caricaturar tais acontecimentos, sugerindo como é vã e tola a demandas por tal coisa. Tal recurso de estilo facilitaria o propósito de evidenciar a inutilidade das discussões que se caracterizam pela pretensão de estabelecer um “vencedor acerca da verdade” – como se a “verdade” pudesse ser objeto de alguma contenda. Trata-se de evidenciar tal absurdo, pois, para Schopenhauer, a Verdade é apenas o que é.

Para que sejam factíveis os propósitos em pauta, cabe, primeiramente, evidenciar que a respeito deste tema Schopenhauer dialoga com Aristóteles. Para o Estagirita havia quatro artes do discurso: Poética, Retórica, Dialética e Analítica (lógica). Dessas ciências (ou artes), somente a Retórica e a Dialética lidariam diretamente com a arte da discussão. Cabe salientar que, para Aristóteles, a Sofística e a Erística deveriam ser compreendidas como “degradações” destas respectivas artes mencionadas. A Sofística seria uma “degradação” da Retórica, do mesmo modo que a Erística seria uma forma de “decadência” da Dialética.

Todavia, é importante evidenciar que Schopenhauer, por sua vez, afasta a Dialética de qualquer pretensão à verdade – característica da concepção aristotélica – e a aproxima enormemen-

te da Erística e da Sofística. Para enfatizar sua compreensão, ele denomina seu objeto de “Dialética Erística”. No entendimento de Schopenhauer: “Aristóteles não define o objetivo da dialética de modo tão rigoroso como eu: embora ele dê a disputa como finalidade principal, indica ao mesmo tempo a descoberta da verdade” (Schopenhauer, 2001, p.8). Parece claro que para o filósofo de Danzig, não há como aproximar o exercício da Dialética da pretensão de acessar a Verdade...

De fato, para Schopenhauer, a Arte da Dialética em nada se relaciona com a “verdade” – que seria um assunto da “lógica” – como ele procura enfaticamente demonstrar:

A fim de apresentar claramente a dialética, devemos, independente da verdade objetiva (que é assunto da lógica), contemplá-la simplesmente como *a arte de ficar com a razão*, o que sem dúvida será tanto mais fácil quando se tiver objetivamente razão. (Schopenhauer, 2001, p.15).

Tal concepção aparece muito bem explicitada no texto manuscrito, certamente com aspectos poéticos, pela afirmação de que se trata de uma “*arte da esgrima*”, sem qualquer relação com a Verdade:

A dialética não deve, portanto, aventurar-se na verdade, do mesmo modo como o mestre de esgrima não leva em consideração quem de fato está com a razão no litígio que causou o duelo: acertar e defender, eis o que interessa. O mesmo vale para a dialética: ela é uma esgrima intelectual (Schopenhauer, 2001, pp. 16/17).

Pode-se verificar como estamos também bem distantes da concepção de “Dialética” apresentada na leitura de Kant, definida então como uma “Lógica das Aparências”. Trata-se, sem dúvida, de uma compreensão bem estranha a Schopenhauer, pois, neste caso, tal “arte” teria emprego apenas no domínio e na defesa de proposições indemonstráveis, de caráter meramente especulativo. Todavia, para o filósofo esta seria um “arte de disputar” sobre que quer que seja, não importando qualquer discussão sobre o limite do que pode ser conhecido ou demonstrado.

Se aprofundarmos a discussão, podemos ainda perguntar: qual o fundamento metafísico de tais afirmações? Ou ainda: qual o *Fundamento Metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer*? O próprio filósofo parece nos oferecer a pista para tais respostas:

De onde se origina isso? Da maldade natural do gênero humano. (...) Mas agora vem o principal. A vaidade inata, particularmente suscetível no que concerne à inteligência (...) Porém, à vaidade inata, associam-se, na maioria dos indivíduos, uma verbosidade e uma desonestidade também inata. (Schopenhauer, 2001, p. 4)

A vaidade e a maldade humanas surgem como sintomas da essência do mundo. A Decifração Metafísica empreendida por Schopenhauer nos revela que, no fundo de tudo que há, surge apenas a vontade como fundamento de significação do sentido do mundo. Em nossa essência encontra-se uma vontade cega, faminta e insaciável, na base de todo o querer mostra-se apenas necessidade e carência. A vontade faz-se presente por sua objetivação em toda manifestação empírica, e seu mais alto grau de expressão é na condição humana. Deste modo, as manifestações

volitivas que se exteriorizam a partir do caráter de cada indivíduo tornam-se decisivas para entendimento do que realmente acontece em qualquer discussão. Discutimos por que queremos, por que ansiamos por vitória e conquista; discutimos por que amamos e desejamos, por que sentimos e sofremos – e isto em nada se relaciona com a busca da verdade. A primazia da vontade sobre o intelecto nos torna reféns de nossos desejos mais egoístas e perversos, ainda que possamos não ter consciência de tal fato.

Desse modo, as fraquezas de nosso intelecto e a perversão de nossa vontade apoiam-se reciprocamente. Por conseguinte, aquele que disputa, de maneira geral, não luta pela verdade, mas em defesa de sua própria tese, agindo como que *pro ara et focis* [pelos altares e pelos lares] e *per fas et nefas*, pois como demonstramos, **não pode proceder de outro modo** (Schopenhauer, 2001, pp. 5/6, meus grifos).

Ressalte-se o trecho final desta citação: “não pode proceder de outro modo”. Aqui Schopenhauer não se refere somente à natureza volitiva do caráter humano, ou a toda configuração predominantemente egoísta de cada um de nós, mas também à compreensão da imutabilidade do caráter dos indivíduos. Talvez seja oportuno lembrar que em seu premiado *Ensaio sobre a Liberdade da Vontade* (*Preisschrift über die Freiheit des Willens*), o filósofo define resumidamente os quatro aspectos constituintes do caráter humano. Vejamos: (1) o caráter é individual, pois, embora configurações gerais do caráter formem a base comum de todos os homens – o que explica a presença de características comuns a toda a humanidade, tais como vaidade e a maldade –, o caráter é individual e garante singularidade a cada um de nós; (2) O caráter é empírico, visto que somente por meio da experiência podemos

chegar a conhecê-lo – não é possível prever exatamente qual será a decisão de um homem diante de uma dada situação: “nossa resolução final permanece um mistério para nós mesmos” (Schopenhauer, 1913, p. 99); (3) o caráter é invariável, “permanece o mesmo durante toda duração de sua vida” (Idem, p. 102); (4) o caráter é inato, é obra da natureza, não se produzindo ao acaso ou por meio de circunstância externas.

Deste modo, tem-se que a decifração metafísica acerca do caráter humano, concebido como presentificação da vontade, confere a ele não somente as configurações gerais pelas quais reagirá em debates argumentando “*per fas et nefas*”, mas também sinaliza, dada sua invariabilidade, a tendência a persistir neste comportamento. Em outras palavras: discutir do modo como ordinariamente fazemos é apenas uma expressão de nossa natureza, um modo de demonstrar o que somos.

Pode-se então questionar: mas qual o propósito então de uma *Dialética Erística*? É interessante observar que ainda que a lógica não possa dispor propriamente de nenhuma **utilidade prática**, a Dialética, sem dúvida, pode tê-la. (Schopenhauer, 2001, p.7). O primeiro e mais evidente sentido de tal utilidade revela-se na capacidade de autodefesa diante de argumentos mal intencionados, como o próprio autor destaca:

A Dialética, enquanto tal deve apenas ensinar como se defender de ataques de qualquer espécie, em particular os desonestos, e igualmente como se pode atacar o que o outro afirma sem contradizer a si mesmo e sobretudo, sem ser refutado” (Schopenhauer, 2001, p. 15)

No conjunto de 38 Estratagemas listados por Schopenhauer identificam-se claramente alguns sofismas clássicos, já bem conhecidos pelo menos desde Aristóteles, como o próprio autor faz questão de evidenciar, citando amplamente os *Tópicos*. Dentre eles pode-se citar, por exemplo, a *ex homonymia*, a *ignotatio elenchi*, a *petitio principii*, a *fallacia non causae ut causae*, o *retorsio argumenti*, etc. Todavia, o que parece se destacar na análise de Schopenhauer é uma significativa ênfase para os argumentos que, digamos, “afetam à vontade”. Trata-se da orientação explícita presente no Estratagema 35: “(...) em vez de agir sobre o intelecto por meio de fundamentos, deve-se agir sobre a vontade por meio de motivações” (Schopenhauer, 2001, p. 69). Vejamos alguns trechos de outros Estratagemas que podem ser bastante ilustrativos de tal ênfase:

Provocar raiva no adversário, pois tendo raiva, ele não estará em posição de julgar corretamente nem de perceber a própria vantagem [Estratagema 8, p. 37].

Se percebermos que seremos vencidos, devemos fazer uma digressão [que] (...) deve ser realizada com insolência.

[Estratagema 29, pp. 54/55].

Um modo prático de afastar ou pelos menos colocar sob suspeita uma afirmação do adversário contrária a nós é o de submetê-la a uma categoria odiada, ainda que a relação entre elas seja de uma vaga semelhança ou de total incoerência.

[Estratagema 32, p. 67].

Pois aquilo que nos é desvantajoso geralmente parece absurdo ao intelecto

[Estratagema 35, p. 71].

Mas, sem dúvida, o exemplo mais notório desta estratégia de deslocar-se dos fundamentos teóricos para “afetar à vontade” é o famoso “*argumentum ad hominem*”, muito bem ilustrado no último Estratagema:

Quando percebemos que o adversário é superior e que não ficaremos com a razão, devemos nos tornar ofensivos, insultantes, indelicados. O caráter ofensivo consiste em passar do objeto da contenda (pois nele o caso está perdido) para o contendor, atacando de alguma maneira a sua pessoa. (...). Tornamo-nos, portanto, insolentes, maliciosos, insultantes, indelicados. Trata-se de uma apelação das forças intelectuais àquelas do corpo ou à animalidade. (Schopenhauer, 2001, pp.74/75).

Mas como escapar de tal estratagema, se a vaidade desesperada do vencido recorre a ela como último recurso? Certamente, não se pode simplesmente escapar desta situação por mera cortesia de nossa parte, explicando ao interlocutor que tal coisa não diz respeito ao assunto e procurando mostrar-lhe sua falta de razão, pois é evidente que diante da vontade enfurecida, todos os argumentos se esvaem. Diante de tal contexto, Schopenhauer afirma: “ter muito sangue-frio, entretanto, pode ser de grande ajuda nesta situação (...)”. Isto, no entanto, não é dado a qualquer um” (Schopenhauer, 2001, pp.76/77). Gostaria de observar que talvez estejamos aqui diante de uma sinalização do filósofo em relação à importância da conquista uma **Sabedoria de Vida**, que nos garantiria certo “sangue frio” para o enfrentamento de tal adversidade. Por esta perspectiva de interpretação, seria possível sugerir um segundo sentido para **utilidade prática** da *Dialética Erística*. Vejamos.

De fato, diante de uma situação de grave ofensa, tal como descrita no último Estratagema, Schopenhauer afirma que a única regra segura é aquela que já era apontada por Aristóteles em *Tópicos*:

“(...) não disputar com o primeiro, com o melhor de todos, mas somente com aqueles que conhecemos e dos quais sabemos que possuem juízo suficiente para não apresentar coisas tão absurdas a ponto de serem expostos à humilhação; e que sejam capazes de disputar com fundamentos e aceitá-los; e, por fim, que prezem a verdade, gostem de ouvir bons fundamentos, mesmo quando provêm da boca do adversário, e possuam a quantidade necessária de equidade para suportar a perda da razão quando a verdade permanecer do outro lado. Consequentemente, de cem pessoas, talvez haja uma com quem valerá a pena disputar. Aos restantes deixemos falar o que bem entenderem, pois *desipere est juris gentium* [não ter juízo é um direito humano] (Schopenhauer, 2001, pp. 77/78).

Ora, parece que estamos aqui diante de certa dificuldade teórica. Consideremos: se existir tal pessoa, com todas as qualidades descritas por Schopenhauer, seguindo Aristóteles, a prática a *Dialética Erística* seria de muito pouca importância, pois seria possível dialogar, ouvir, compreender, reconhecendo-se eventualmente equivocado, etc; se, por outro lado, não estamos diante de tal pessoa, com todos os atributos e virtudes descritas, então certamente não vale a pena discutir e, deste modo, a *Dialética Erística* não seria necessária.

É possível que esta dificuldade teórica tenha se tornado mais clara para o filósofo posteriormente, pois, como se sabe,

esta obra não foi publicada integralmente. Todavia, ao justificar a retomada apenas parcial do texto, em 1851, no segundo volume de *Parerga e Paralipomena*, Capítulo 2, que trata de “Lógica e Dialética” (*Zur Logik und Dialektik.*), Schopenhauer afirma:

Porém, na revisão ora empreendida desse meu trabalho passado, acho que um estudo tão exaustivo e minucioso das vias indiretas e dos truques que se vale a natureza humana para ocultar seus defeitos não é mais conforme meu temperamento [*Gemütsverfassung*] e, por isso, deixo-o de lado. (Schopenhauer, 2000, § 26, p. 27).

É um dado interessante que Schopenhauer se refira a sua mudança de “temperamento”, ou “estado de espírito” [*Gemütsverfassung*], para não mais publicar o texto. O que realmente mudou? Por um lado, deve-se observar que quando Schopenhauer escreve seu manuscrito na juventude ele afirma: “de cem pessoas, talvez haja uma com quem valerá a pena disputar”. Talvez sua compreensão acerca deste tema tenha se modificado com a idade, enfim, talvez para ele não haja mais ninguém com quem “valha a pena disputar”. Por outro lado, podemos enfatizar também esta mudança de “estado de espírito” a qual ele se refere. De fato, ainda que o caráter seja imutável e inato, “embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos”. (Schopenhauer, 2005, MVR § 55, p. 391). Esse conhecimento só pode ser produzido pela experiência de vida, visto que só conhecemos nosso caráter empírico através de nossos atos, temporalmente. Neste sentido, é possível constituir o que Schopenhauer denomina caráter adquirido (*erworbenen Charakter*): “o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por

não o ter” (Schopenhauer, 2005, MVR § 55, p.391). Este “auto-conhecimento” que é atributo do *caráter adquirido*, ou seja, o conhecimento pela experiência de nosso querer *pode*, efetivamente, *modificar nosso encaminhamento na vida*. Para que se conquiste esse caráter adquirido, “um homem também precisa *saber* o que se quer, e *saber* também o que se pode fazer. Tão somente assim mostrará caráter, para então poder consumir algo consistente.” (MVR § 55, p. 385, pp. 392/393). Conhecendo bem *o que quer e o que pode*, cada indivíduo tem a chance de “aprender a lidar com o que é”, evitando que se desgaste em tentativas inócuas, pressionando seu caráter além de suas possibilidades e aumentando com isso sua carga de sofrimento. E, em geral, vale frisar, tal amadurecimento só se faz através de muitos tropeços e equívocos.

Parece plausível considerar que seja esta a conquista que Schopenhauer obteve ao afirmar que a exposição dos Estratagemas que compõem a *Dialética Eristica* “não é mais conforme meu temperamento” [*Gemütsverfassung*]:

“Eu havia, portanto, reunido e desenvolvido cerca de quarenta desses estratagemas. Mas pôr-me agora a ilustrar todas essas escapatórias da limitação e da incapacidade, irmãs da obtusidade, da vaidade e da desonestidade, causa-me náuseas; por isso, detenho nesses ensaios e ressalto com energia ainda maior as razões alegadas acima, para que se evitem discussões com pessoas como quase todas são” (Schopenhauer, 2000, § 26, p. 31).

Considerando esta hipótese de interpretação, seria pertinente afirmar que a maturidade de Schopenhauer, e a conquista de um “caráter adquirido”, não lhe permitiu mais desenvolver exaustivamente tais estratagemas.

Nessa perspectiva de leitura, é viável ainda obter outra conclusão a respeito do papel da *Dialética Erística*, aproximando-a dos textos que compõem o legado de Schopenhauer para a *Sabedoria de Vida*, ou Eudemonologia – particularmente o parágrafo 55 de *O Mundo como Vontade e como Representação* e os *Aforismos para Sabedoria de Vida*.

Talvez precisemos conhecer a natureza de tais estratégias, não simplesmente para que possamos nos defender de argumentos mal intencionados, ou sustentar uma tese em uma discussão, mas principalmente **para que possamos não usar tal Dialética**, evitando controvérsias e conflitos que, dada a compreensão metafísica do caráter humano, não apresentam nenhuma significativa importância. Deste modo, poderíamos considerar que a principal “utilidade prática” da Dialética Erística é, acima de tudo, evitar quaisquer discussões, polêmicas ou disputas intelectuais.

Enfim, isso significa que ser hábil em tal Dialética, conjuntamente à apreensão de uma lucidez positiva de enfrentamento da vida, ou seja, articuladamente à conquista da *Sabedoria de Vida*, **nos ensina, fundamentalmente, que não devemos fazer uso de tal arte**. E por isso mesmo ela é tão importante...

REFERÊNCIAS

SCHOPENHAUER, A. *Die welt als wille und vorstellung*. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. SP: UNESP, 2005.

_____. *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000.

_____ *Essai sur le Libre Arbitre* [Preisschrift über die Freiheit des Willens]. Trad. Salomon Reinach. Paris: Librairie Félix-Alcan, 1913.

_____ *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Jair Barboza. SP: Martins Fontes, 2002.

_____ *A Arte de ter Razão* [Eristische Dialektik]. Trad. Franco Volpi. SP: Martins Fontes, 2001.