

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
MARCELLO GUEDES CAVASIN

SOBRE A MORAL E A ASCESE EM SCHOPENHAUER

Campinas
2012

MARCELLO GUEDES CAVASIN

SOBRE A MORAL E A ASCESE EM SCHOPENHAUER

Monografia apresentada junto ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr.

Campinas
2012

MARCELLO GUEDES CAVASIN

SOBRE A AÇÃO MORAL E A ASCESE EM SCHOPENHAUER

Monografia apresentada junto ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr.

COMISSÃO EXAMINATÓRIA

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr.

Prof. Me. Selma Aparecida Bassoli

Me. Wander Andrade de Paula

Prof. Dr. Enéias Jr. Forlin (Suplente)

Campinas, 18 de abril de 2012

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr. que me auxiliou, questionou, indicou, corrigiu e ensinou, mas que, sobretudo, confiou no meu trabalho e educou com palavras, ainda que limitadas pelas circunstâncias, mais precisas que um bisturi de um neurocirurgião. Sem ele, todos os meus planos de pesquisa seriam frustrados. Em segundo lugar, à minha família e a todas as pessoas que de alguma forma contribuíram com meu trabalho, quer me sustentando financeiramente, quer me incentivando a seguir em frente, ou desafiando a superar os problemas. Essas não só excitaram meu interesse pelo tema da moral, mas possibilitaram meu aprendizado me dando provisões para o corpo e alimento para o espírito, e, por fim, acabaram por me ensinar muito mais filosofia do que pode conter essa monografia.

À Aláís, por tudo...

... cum ignominia dicentes pax pax et non erat pax
(Ieremiae 6, 14)

SUMÁRIO

Resumo.....	08
Introdução.....	09
Capítulo I: Considerações sobre o pessimismo schopenhaueriano.....	12
1.1. Por que “pessimismo”?.....	13
1.2. Pessimismo em que sentido?.....	16
Capítulo II: Sobre a atribuição de valor moral em Schopenhauer.....	23
2.1. Sobre “a” moral schopenhaueriana.....	23
2.2. Sobre o valor moral.....	24
2.3. Sobre a existência de ações morais.....	26
2.4. Sobre o fundamento metafísico.....	29
Capítulo III: Discussão com a teoria moral de Kant.....	32
3.1. “Liberdade”, “dever” e “fato da razão” em Kant.....	32
3.2. A contraposição de Schopenhauer.....	34
Capítulo IV: Caráter e ascese.....	39
4.1. Considerações sobre os caracteres.....	40
4.2. Considerações sobre a ascese.....	49
Conclusão.....	58
Bibliografia.....	61

RESUMO

A moral e a ascese em Schopenhauer aparecem como assuntos no quarto e último livro de sua obra capital, a saber, *O Mundo como Vontade como Representação*, e é a ele que dar-se-á atenção especial. Em suma, a presente monografia foi dividida em quatro capítulos: o primeiro sobre o pessimismo schopenhaueriano, o segundo sobre a definição de ação moral, o terceiro sobre a crítica à ética de Kant e o quarto sobre o caráter e a ascese. Cada capítulo pretende expor os argumentos do filósofo, mas de maneira especial a problematização com as seguintes questões: (i) por que pessimismo e em que sentido esse conceito a aplicado? (ii) O que se considera moral em Schopenhauer? A que se dá valor moral? As ações morais existem? E qual é o fundamento? (iii) Como Schopenhauer se contrapõe à teoria moral de Kant? (iv) Qual a relação do caráter com o agir? Como o caráter se relaciona à ascese? Em que se fundamenta o fenômeno da ascese?

INTRODUÇÃO

A presente monografia se embasa na pesquisa durante meus anos de graduação sob a orientação do professor Oswaldo Giacóia Jr. e a apresento como a obra mais sincera dos meus esforços na interpretação da filosofia de Arthur Schopenhauer; não apenas ao tema a que ela se dirige, a saber, a moral e a ascese, mas ao seu sistema como um todo, pois apesar de se tratar dos assuntos específicos e abordados apenas no quarto e último livro da obra capital do filósofo, a arquitetônica do sistema demanda que assim seja.

E como interpretação, que a apresento, busquei fazer dela, por assim dizer, a mais pessoal possível. Com isso quero dizer que me esforcei em interpretar a obra de Schopenhauer nela mesma, segundo a minha leitura, e não segundo o que se escreve sobre ela. Uma postura, que de certa forma, vejo respaldada na própria obra do filósofo, quando este escreve o primeiro parágrafo dos fragmentos da história da filosofia.

To read all kinds of expositions of the doctrines of philosophers, or generally the history of philosophy instead of their own original works, is as if we wanted to have our food masticated by someone else. Would anyone read the history of the world if he were free to behold with his own eyes the interesting events of ancient times?¹

De modo algum pretendo destituir de importância a história da filosofia e os comentários acerca das obras – o que constituiria um problema para esta dissertação, pois um comentário anticomentários seria paradoxal – mas, tão somente, indicar que o foco de minha atenção esteve nas obras de Schopenhauer e que, apesar de consultar, até mesmo com certa frequência, os comentários, deixei-os em segundo plano, utilizando-os apenas quando julguei o assunto demasiadamente complexo ou não consegui solucionar uma questão com os conhecimentos advindos dos textos de Schopenhauer ou dos textos a que Schopenhauer faz referência. No entanto, se por um lado essa tentativa de analisar os textos de Schopenhauer e buscar as soluções dos problemas dentro dos seus próprios textos me pareceu o caminho mais

¹ Ler todo tipo de exposições das doutrinas dos filósofos ou, de maneira geral, a história da filosofia ao invés de seus próprios trabalhos originais, é como se quiséssemos ter nossa comida mastigada por outra pessoa. Poderia, alguém, ler a história do mundo se ele fosse livre para contemplar com seus próprios olhos os interessantes eventos dos tempos antigos? (SCHOPENHAUER, A.. *Parerga and Paralipomena*. Vol. 1, §1, p.31.) Tradução Livre.

acertado para se compreender adequadamente a obra do filósofo, por outro lado, privou-me de discutir os assuntos com outros intérpretes. E, como se verá, esse é um problema persistente que já me foi apontado não apenas uma vez, no entanto, pretendo solucioná-lo com o tempo de pesquisa.

Outra limitação de minha parte é que os textos de Schopenhauer não foram lidos no original em alemão, graças a falta de domínio da língua. Desse modo, tive de me valer de traduções, as quais nem sempre estavam disponíveis em português, pois o acervo de traduções das obras de Schopenhauer para essa língua ainda é bastante limitado, sendo necessário, portanto, ler as obras em língua estrangeira, o que, a princípio, toma mais tempo do que se gostaria.

Ademais, a exposição que se segue se constitui de um capítulo introdutório sobre o pessimismo e outros três que visam desenvolver o tema da moral e da ascese. No entanto, a linha argumentativa que liga um capítulo ao outro pode parecer obscura. De fato, na tentativa de compreender a moral e a ascese como um todo, as questões sobre o texto foram levantadas e trabalhadas separadamente e não como um único problema de onde os capítulos se seguiriam por dedução. Em verdade, dessa última forma, o trabalho ganha em clareza no conjunto da obra, mas penso que da maneira como a constituí há a possibilidade de tratar as questões sobre o texto de maneira mais específica e evidenciar determinados argumentos e deduções.

Por fim, esta monografia sofre, em alguma medida, do mesmo mal da obra escrita do filósofo tratado. Quer dizer, cada parte pressupõe o conjunto e este não pode ser compreendido sem as partes. Há questões desenvolvidas ao final que estão pressupostas no começo e algumas desenvolvidas no começo que estão pressupostas no final. Esse reflexo, ao meu ver, se dá em muito pela própria forma de exposição de Schopenhauer. No entanto, preferi alterar a ordem argumentativa usada pelo filósofo em seus escritos que, cronologicamente, começa pela crítica da filosofia de Kant, passa pela exposição sobre o caráter e ascese, depois fundamenta a moral e, ao final, posteriormente aos seus escritos, sua crítica ao otimismo é discutida pela posteridade. Já aqui, a discussão do pessimismo aparece em primeiro lugar, sobretudo, porque me parece um conceito fundamental no pensamento de Schopenhauer e que se dissolve em toda sua obra; em segundo lugar, a busca da definição sobre o que se entende por ação moral, em seguida, a discussão com Kant e, por fim, a

questão da ascese, o ápice de sua metafísica na ética e a grande resolução para seu pessimismo.

Após tantas ressalvas sobre as limitações sobre este meu trabalho há de se perguntar se não se trata de um desperdício de papel e de tempo. No entanto, há uma qualidade que talvez possa fazer valer toda essa monografia, a saber, o esforço em interpretar a filosofia de Schopenhauer. Sem dúvida isso não seria novidade, mas os frutos me são agradáveis. Mais do que uma reconstituição argumentativa, buscou-se problematizar, questionar e expor os argumentos, a fonte dos problemas e questões e, na medida do possível, sua resolução. E penso, que, em certa medida, chegou-se a bom fim. Desse modo, só desejo que meu esforço seja profícuo e que dele, o leitor possa fazer bom uso.

CAPÍTULO I

CONSIDERAÇÕES SOBRE O PESSIMISMO SCHOPENHAUERIANO

Por que compreender o conceito de pessimismo deve ganhar destaque nas considerações sobre a moral e a ascese? – poder-se-ia perguntar. E mais grave seria a pergunta se o leitor fosse informado de que em nenhuma das obras publicadas, Schopenhauer denomina sua filosofia como pessimista. Eis uma séria questão, e que, portanto, merece uma séria resposta. Se por conta disso fosse, então, perguntado: “qual é a importância do pessimismo schopenhaueriano em sua teoria sobre a moral e a ascese?”; mais bem nos encaminharíamos para a resposta acerca da questão de por que o destaque. Em nossa interpretação, julga-se o termo “pessimismo” de tal forma fundamental para o estudo da ascese e da moral que dar uma atenção especial ao conceito de “pessimismo” é algo totalmente conveniente. Assim, se se diz que o termo é importante porque é fundamental, há que se mostrar de que maneira o pessimismo aparece à base da filosofia de Schopenhauer.

A percepção de que se trata de um conceito tão importante, pode não advir diretamente dos escritos de Schopenhauer (como já dito, o próprio filósofo não se denomina pessimista em suas obras publicadas), mas aparece para nós quase que inevitavelmente quando nos deparamos com as considerações efetuadas por outros pensadores sobre a teoria de Schopenhauer ou, melhor dizendo, sobre o pessimismo schopenhaueriano. Assim, entender o que motivou a denominarem o pensamento de Schopenhauer como “pessimista”, como “pessimismo”, dentro da obra do próprio filósofo de Frankfurt, ganhou especial destaque no estudo da moral e da ascese.

O termo “pessimismo” como substantivo, ou sua adjetivação, como aparece ligada à filosofia de Schopenhauer, isto é, “pessimista”, é utilizado por parte considerável de comentadores, historiadores da filosofia e por outros filósofos como se tais conceitos fossem de domínio comum, isto é, termos evidentes por si ou, é o mesmo, evidente para todos. Max Horkheimer, apesar de utilizar quase uma dezena de vezes o termo “pessimismo” em seu artigo “Schopenhauer e a sociedade”, não o define sequer uma única vez. Algo semelhante acontece com seu outro artigo intitulado “A atualidade de Schopenhauer”. Nietzsche, por sua

vez, relaciona frequentemente o pessimismo a Schopenhauer em suas diversas obras, mas também é difícil delimitar seu significado; e, como Nietzsche e Horkheimer, outros fizeram o mesmo.

No entanto, a despeito da maneira como o termo é tratado, a única coisa que parece evidente nos textos é que o sentido da palavra “pessimismo” não é o mesmo da empregada pelo senso comum, a citar, uma tendência em julgar que sempre o pior irá acontecer ou o costume de anteciper sempre o fracasso ou algo indesejado. Ao que parece, não é nesse sentido que o pensamento de Schopenhauer se desenvolve, tampouco é assim que o entendem os comentadores, historiadores e filósofos que dele fazem referência. Por isso, questiona-se não apenas o sentido que parece obscuro nos comentários acerca do sistema schopenhaueriano, isto é, pessimismo em que sentido? Não apenas isso, ia dizer, mas por que pessimismo? Como auxiliares na busca por respostas, um artigo de Rudolf Malter intitulado “Il pessimismo: un concetto critico”² e outro artigo de Janaway intitulado “Schopenhauer’s Pessimism”³, especialmente ricos sobre esse tema, foram usados, além, é claro, da própria obra de Schopenhauer.

1.1. Por que “pessimismo”?

Não sendo o pessimismo um conceito delimitado por Schopenhauer em suas publicações, como nos informa Malter, mas apenas relacionado por ele mesmo à sua filosofia nos manuscritos e, apenas duas vezes, adjetivar seu sistema como “pessimista” soa de maneira estranha e nos faz perguntar pelo conceito por trás do termo.. Assim, primeiramente, para tentar elucidar o significado do termo “pessimismo” começamos por uma definição prévia fornecida do termo, e em seguida, por meio dos textos dos filósofos e dos debates com seus intérpretes busquemos compreender porque se aplica os conceitos de pessimismo e pessimista a Schopenhauer. Giacóia, de maneira sucinta, define pessimismo como:

Modo ou tendência de pensamento que enfatiza o aspecto negativo das coisas; descrença num sentido positivo para o curso do mundo e, nele, da história humana; traço característico de todo pensamento que sustenta a prevalência do mal no universo. Oposto a otimismo.⁴

² MALTER, R.. *Il pessimismo: un concetto critico*. p.624-635

³ JANAWAY, C.. *Schopenhauer’s Pessimism*. p.318-343

⁴ GIACÓIA JR., O.. *Pequeno Dicionário de Filosofia Contemporânea*. p.141

De fato, como veremos mais adiante, Schopenhauer se opõe ao chamado otimismo leibniziano, mas opor-se ao otimismo significa, necessariamente, ser pessimista? Antes, o que significa ser otimista? Visto que é a posição a qual o pessimista se opõe. Também o otimismo leibniziano, ao que parece, não deve ser entendido como o “otimismo” do senso comum, quer dizer, a tendência ou costume de julgar que sempre o mais agradável irá acontecer ou que tudo concorre para o melhor. Muito sucintamente, o conceito de otimismo se liga à filosofia leibniziana porque a ideia de um Deus sumamente perfeito torna o mundo o melhor dos mundos possíveis, isto é, esse mundo não é apenas bom, mas recebe a qualificação do superlativo absoluto de bom, ou seja, melhor; em latim *bonus* corresponde a “bom” do português e seu superlativo absoluto é *optimus*, quer dizer, o melhor, daí, então, otimismo. Nas seguintes palavras Leibniz expressa sua teoria na Teodiceia:

(...) C'est, comme la déesse l'expliqua, parce qu'entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se serait point déterminé à en créer aucun ; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encore de moins parfaits au-dessous de lui (...).⁵

De modo semelhante, escreve no início do discurso de metafísica:

La notion de Dieu la plus recue et la plus significative que nous ayons, est assez bien exprimée en ces termes que Dieu est un être absolument parfait, mais on n'en considère pas assez les suites ; et pour y entrer plus avant, il est à propos de remarquer qu'il y a dans la nature plusieurs perfections toutes différentes, que Dieu les possède toutes ensemble, et que chacune lui appartient au plus souverain degré. (...) D'où il s'ensuit que Dieu possédant la sagesse suprême et infinie agit de la manière la plus parfaite, non seulement au sens métaphysique, mais encore moralement parlant, et qu'on peut exprimer ainsi à notre égard que plus on sera éclairé et informé des ouvrages de Dieu, plus on sera disposé à les trouver excellents et entièrement satisfaisant à tout ce qu'on aurait pu souhaiter.⁶

⁵ É como a deusa explicou, porque entre uma infinidade de mundos possíveis, existe [apenas] o melhor de todos. De outro modo, Deus não estaria, de maneira alguma, determinado a criar algum mundo; mas não existe um mundo que tenha perfeição abaixo deste. (LEIBNIZ, G. W.. *Essais de Théodicée* §416). Tradução livre.

⁶ A noção de Deus mais aceita e mais significativa que possuímos é muito bem expressa nestes termos: Deus é um ser absolutamente perfeito. Mas, não se tem considerado, porém, devidamente, suas consequências; e, para aprofundá-las mais, convém notar que há na natureza várias perfeições muito diferentes, e que Deus as possui todas reunidas e que cada uma lhe pertence no grau supremo. (...) De onde se segue que Deus, possuindo a sabedoria suprema e infinita, age da maneira mais perfeita, não apenas em sentido metafísico, mas também moralmente falando, e pode-se dizer, relativamente a nós, que quanto mais estivermos esclarecidos e informados sobre as obras de Deus, tanto mais dispostos estaremos a achá-las excelentes e inteiramente satisfatórias em tudo o que possamos desejar (LEIBNIZ, G. W.. *Discours de Métaphysique*, §1. p.37). Tradução livre.

Em verdade, Schopenhauer se contrapõe a teoria do melhor dos mundos possíveis e até mesmo afirma que esse é o pior dos mundos possíveis, o que poderia ser relacionado a etimologia da palavra pessimismo: superlativo absoluto de *malus*, ou seja, *pessimus*, mas Schopenhauer não constrói argumentos ou uma teoria sobre isso e parece adjetivar esse mundo como o pior dentre os possíveis apenas por questões retóricas, pois, como ficou determinado pela *Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, o mundo existente existe por necessidade e, portanto, é o único possível; por isso, deixamos a referência do pior dos mundos possíveis de lado. Do que foi dito, ao que parece, não é por constituir uma teoria sobre o pior dos mundos possíveis que a filosofia de Schopenhauer é dita pessimista, mas por ser contrária ao otimismo leibniziano, não como teoria sobre o pior dos mundos possíveis e sim como crítica. Então como se deve ligar o conceito de pessimismo à filosofia de Schopenhauer? Ora, como quer Rudolf Malter: como um conceito crítico. E crítico, aqui, não no mesmo sentido da *Crítica da Razão Pura*, isto é, de exame radical, mas no sentido de uma oposição, de um termo que impugna.

Perciò la filosofia di Schopenhauer può essere detta a regione «pessimismo», solo se si intende «pessimismo» come un concetto critico e ciò da un doppio punto di vista formale: 1. Il concetto di «pessimismo» si differenzia come una maniera di intendere il mondo empirico dato, rispetto ad un'altra maniera che – come si deve aggiungere – è da designare da un lato come eudemonismo, dall'altro come ottimismo. Pessimismo è *una* delle maniere nelle quali la ragione riflettente si rivolge all'esperienza del dolore. 2. Il concetto di «pessimismo» dice la maniera *esatta* della concettualizzazione razionale di questa esperienza, gli altri due termini si riferiscono alla maniera falsa di concettualizzare razionalmente l'esistenza del dolore. Pessimismo, perciò, è un concetto di valore: esso parla della comprensione esatta o falsa dell'esperienza concretamente data all'uomo.⁷

Eis aqui uma grande contribuição para a compreensão do termo pessimismo. A experiência é que dita, para Schopenhauer, o grande problema que é a dor. O conhecimento da

⁷ Por isso a filosofia de Schopenhauer pode ser dita, com razão, “pessimismo”, mas só se se entende “pessimismo” como um conceito crítico e assim em um duplo ponto de vista formal: 1. O conceito de “pessimismo” se diferencia como uma maneira de entender o mundo empírico dado, a respeito de uma outra maneira que – como deve-se adicionar – é designado de um lado eudemonismo, e do outro como otimismo. Pessimismo é *uma* das maneiras nas quais a razão reflexiva aplica-se a experiência da dor. 2. O conceito de “pessimismo” relata a maneira *exata* da conceitualização racional dessa experiência, os outros dois termos (eudemonismo e otimismo) se referem à maneira falsa de conceitualizar racionalmente à existência da dor. Pessimismo, portanto, é um conceito de valor: esse diz respeito à compreensão exata ou falsa da experiência concretamente dada ao homem. (MALTER, R.. *Pessimismo: un concetto critico*. p.625 In: La Scuola di Schopenhauer Testi e Contesti). Tradução livre.

dor é conceitualizado por Schopenhauer; e essa conceitualização fundamenta uma posição, isto é, uma postura filosófica, ou melhor, um modo de interpretação que, por sua vez, é contrário ao da interpretação otimista, por isso, oposta, por isso, crítica, por isso, “pessimista”. Ser pessimista é ter experimentado e reconhecido, mas sobretudo, compreendido o quão fundamental e importante é o sofrimento na existência, é ter entendido que a existência é – sofrer.

Ora, se a teoria otimista se embasa na pressuposição da existência de um Deus perfeito, sumamente bom, o qual cria o melhor dos mundos, a filosofia de Schopenhauer pode ser dita pessimista por realizar uma apreciação embasada pela intuição, contrária àquela otimista, quer dizer, não há um Deus pressuposto que garanta que o mundo seja bom, e, ao contrário, a experiência mostra que um mundo, na verdade, é mal, é dor e sofrimento. A experimentação da dor no mundo sem Deus, conduz a uma postura crítica pessimista. Nas palavras de Malter:

Poiché il pessimismo è un atteggiamento teoretico e pratico, che surge dalla riflessione razionale e dalla concreta esperienza del dolore, che rappacifica l'esserci determinato dal principio di ragione, e poiché la forma esplicita di una siffatta riflessione astratta fondata sull'esperienza è la filosofia, il pessimismo è l'atteggiamento genuinamente *filosofico*, nei confronti dell'esistenza temporale.⁸

1.2. Pessimismo em que sentido?

Como apontou Malter, a teoria pessimista de Schopenhauer se embasa em dois aspectos centrais: o primeiro é na crítica à teoria de Leibniz do melhor dos mundos possíveis, isto é, na crítica ao otimismo, e o segundo que, em certa medida, decorre do primeiro é no reconhecimento de que a existência é sofrimento, a dor existe positivamente e o prazer é apenas ausência de sofrimento, e que, como foca Janaway, seria melhor não haver existido, isto é, a crítica ao eudemonismo.

Ao dizer-se de acordo com a estética transcendental de Kant, Schopenhauer assume que o mundo fenomênico, isto é, todas as coisas enquanto objetos estão ligadas à lei de causalidade e que, portanto, não podem ter um primeiro princípio, isto é, terem sido

⁸ Visto que o pessimismo é uma postura teórica e prática, que surge da reflexão racional e da concreta experiência da dor que pacifica o ser determinado pelo princípio de razão, e, visto que, a forma explícita de uma tal reflexão abstrata fundada sobre a experiência é filosofia, o pessimismo é a postura genuinamente filosófica, nos confrontos da existência temporal. (MALTER, R.. *Pessimismo: un concetto critico*. La Scuola di Schopenhauer Testi e Contesti p.627). Tradução livre.

criadas. Em outras palavras, nada criou o mundo! A categoria de causalidade que está presente no entendimento, determina que todas as coisas que existem, enquanto fenômenos, o fazem por meio da lei de causalidade e não há como, sequer, pensar em uma causa primeira, algo que tenha sido incausado. Logo, sem que um Deus as tenha criado, o argumento leibniziano de que este é o melhor dos mundos possíveis por ter sido criado por um Deus absolutamente perfeito é solapado. Sem um Deus que garanta a perfeição do mundo é a intuição que dará a conhecer o mundo e, conseqüentemente, possibilitará sua valoração. O sentido de pessimismo como oposição ao otimismo está dado na negação da Teodicéia, e é praticamente pressuposto na filosofia de Schopenhauer, tendo como causa seu assentimento à estética transcendental de Kant. Muito pouco escreve Schopenhauer sobre o caso, isto é, uma contraposição à teoria de que um Deus criou o mundo, antes deixa que a estética transcendental fale por si. Resta, assim, considerar a crítica ao eudemonismo, ou, em outros termos, à teoria segundo a qual o homem existe para ser feliz.

A primeira consideração a ser feita é acerca da metafísica da Vontade, de que a essência do mundo é Vontade, uma Vontade cega e insaciável. De maneira bastante sucinta, vontade remete à relação de carência, quer dizer, só se quer o que se tem em falta; no entanto, se algo obsta a aquisição daquilo que se deseja, ocorre o sofrimento. Em outras palavras, vontade é carência, portanto falta, e, quando a vontade encontra um obstáculo para sua satisfação, o sentimento de sofrimento é gerado. Como a vida é um fenômeno da Vontade e quem vive quer, basta que haja obstáculos para a satisfação para que a vida esteja inundada de sofrimento, e esses obstáculos não parecem rarear. No entanto, maior problema é que a Vontade não se sacia, pois ela só quer o que lhe falta, não obstante, quando conquista o que queria, o objeto desejado não lhe carece mais, portanto, a vontade não se satisfaz mais com ele e se direciona a outro.

Há muito reconhecemos esse esforço, constitutivo do núcleo, do em-si de toda coisa, como aquilo que em nós mesmos se chama VONTADE e aqui se manifesta da maneira mais distinta na luz plena da consciência. Nomeamos SOFRIMENTO a sua travessão por um obstáculo, posto entre ela e o seu fim passageiro; ao contrário, nomeamos SATISFAÇÃO bem-estar, felicidade, o alcance do fim. (...) Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando,

e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento.⁹

A segunda consideração é que a dor existe positivamente, não o prazer ou a felicidade, pois ela, a dor, provém da vontade mesma, enquanto a satisfação, o prazer, a alegria, provém da vontade que se afirmou, da curta ausência de carência: um período depois de uma vontade ser saciada e antes de outra tomar o lugar daquela.

Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas NEGATIVA, jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós originariamente, por si mesmo, mas sempre tem de ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, isto é, a carência é a condição prévia de todo prazer. Com a satisfação, entretanto, finda o desejo, por consequência o prazer. Eis porque a satisfação ou o contentamento nada é senão a liberação de uma dor, de uma necessidade, pois esta pertence não apenas cada sofrimento real, manifesto, mas também cada desejo, cuja inoportunidade perturba nossa paz, sim, até mesmo o mortífero tédio que torna a nossa existência um fardo.¹⁰

A terceira consideração já se encontra na citação imediatamente acima. O tédio é tão insuportável quanto à dor. A permanência de uma satisfação ou a falta prolongada de um novo querer, frente a um já saciado, gera o sentimento de tédio, o qual torna a existência tão ruim quanto o próprio sofrimento, a satisfação, não transforma a existência em algo bom. Assim, não há escapatória, ou se sofre pela carência, pela dor, ou pelo tédio e, como é expresso na célebre frase de Schopenhauer, a “vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre dor e tédio”¹¹.

A quarta e última consideração contra o eudemonismo é que a Vontade não se expressa no mundo fenomênico de maneira harmônica, mas, ao contrário, se promove um autoflagelo. Cada indivíduo de vontade visa a satisfação e autopreservação própria, isto é, via de regra a lei é o egoísmo. O sujeito pautando-se somente em sua vontade, não medirá esforços para se satisfazer e se preservar, no entanto, se enquanto visto de maneira unitária o egoísmo não parece problemático, quando se vê toda a pluralidade de indivíduos buscando, cada um, sua própria satisfação, o problema é gigantesco, a Vontade crava os dentes em sua própria carne e gera seu próprio sofrimento. Não se trata aqui apenas do homem, mas toda a

⁹ SCHOPENHAUER, A.. *O Mundo como Vontade como Representação*, §56, p.399

¹⁰ *Idem*, §58. p.411

¹¹ *Idem*, §57. p.402

natureza, enquanto fenômeno de uma mesma Vontade, vive e se satisfaz violentando a vontade alheia, ou seja, os fenômenos, ainda que sejam, em essência, a mesma coisa, geram, uns para os outros, sofrimento.

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 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-lo como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isto é impossível, quer, pelo menos, dominar tudo. ‘Tudo para mim e nada para o outro’ é sua palavra de ordem. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. Se fosse dado pois a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria. De acordo com isso, cada qual toma-se pelo centro do mundo, relaciona tudo a si próprio e relacionará aquilo que acontece – por exemplo, as grandes mudanças no destino dos povos – afinal ao *seu* interesse e pensará antes de tudo nele, por pequeno e mediato que seja.”¹²

Em decorrência do que foi dito, percebe-se que vida feliz é apenas uma ilusão passageira, pois não há escapatória para o sofrimento. É nessa crítica ao eudemonismo, que Schopenhauer faz uma problemática asserção: que a não-existência seria preferível à existência. Nenhuma satisfação compensa a dor da existência e qualquer sofrimento anula o valor da vida. Essa é a chamada “teoria da negatividade da satisfação”. Janaway trata com cuidado dessa parte e verifica nela a incidência do mais alto grau de pessimismo schopenhaueriano.

This is the most extreme statement of pessimism: any suffering at all invalidates the whole world. But it is difficult to see why I should reject or think badly of existence simply on the grounds of its containing some suffering. It is true that no happiness I can attain expunges my sufferings or those of anyone else. But then equally, no suffering I undergo can remove, in one sense, whatever happiness there has been and might be once again. Admittedly, present distress can obliterate any experiential access to past happiness and make it seem to count for nothing. But is not the reverse also true? On your happiest day, your worst torments might be forgotten and so seem to lack any significance. Schopenhauer’s conviction that any suffering tips the balance against life depends crucially on the thesis of the

¹² SCHOPENHAUER, A.. *Sobre o Fundamento da Moral*, §14. p.121

negativity of satisfaction.¹³

Assim, não basta dizer que a satisfação é a negação de uma carência, há que se dizer que a satisfação é praticamente nula, ela não vale de nada, e o mundo continua, em sua essência, sofrimento e nenhum prazer, o qual no fundo é uma ilusão, pode alterar isso. A satisfação é como um oásis no deserto, ele alivia o sofrimento e dá forças àquele que o busca, mas quando dele se aproxima, percebe-se que se tratava apenas de uma ilusão, o que restou foi o calor, o cansaço, a sede – o sofrimento; de nada ele valeu, a existência mal pode ser suportada.

Não nos eximimos aqui de uma questão bastante problemática na obra de Schopenhauer, ou melhor, em seu pessimismo, que se apresenta quando ele escreve: “In fact, nothing else can be stated as the aim of our existence except the knowledge that it would be better for us not to exist”¹⁴. Janaway indica aí, com bastante propriedade, a existência do pessimismo no mais alto grau, no entanto há ainda o problema de compreender em “better for us” o significado de “better”, quer dizer, melhor em que sentido? Se entendermos “melhor” como superlativo de bom, o conceito vai aparecer ligado à vontade, à “adequação de um objeto com algum esforço determinado da vontade”, como indicado no §65 do 1º volume de *O Mundo*. E se supuséssemos que a não-existência é o objeto que se adéqua ao esforço da vontade temos, pelo menos, dois problemas: (i) não temos experiência da não existência para preferi-la, o que se conhece dela é apenas um conceito negativo e, portanto, puramente abstrato. E (ii) pensar que a não-existência, na prática, satisfaz a vontade é uma contradição, pois a satisfação depende da existência, isto é, uma vontade não pode se satisfazer se ela mesma não existir, ou seja, dizer que *seria* melhor não existir é um engano. Nesse caso, a conjugação verbal do verbo “ser” da a entender que o sujeito não estaria suprimido na não

¹³ Esta é a mais extrema afirmação de pessimismo: qualquer sofrimento invalida o mundo todo. Mas é difícil de ver por quê eu devo rejeitar ou pensar negativamente da existência simplesmente em razão dela conter algum sofrimento. É verdade que não há felicidade que eu possa alcançar que expurgue meus sofrimentos ou de qualquer outra pessoa. Mas, então, igualmente, nenhum sofrimento que eu passar pode remover, em algum sentido, qualquer que seja a felicidade que houve e que pode haver novamente. Reconhecidamente, a angústia presente pode obliterar qualquer acesso experimental à felicidade passada e fazê-la valer nada. Mas não é o inverso, também, verdadeiro? Em nosso dia mais feliz, seus piores tormentos podem ser esquecidos e então, carecerem de qualquer significado. A convicção de Schopenhauer de que qualquer sofrimento pende a balança contra a vida depende crucialmente da teoria da negatividade da satisfação. (JANAWAY, C.. *Schopenhauer's Pessimism*, In: Cambridge Companion to Schopenhauer. p.332) Tradução livre

¹⁴ De fato, nada mais pode ser afirmado como propósito de nossa existência exceto o conhecimento que seria melhor para nós não existir (A tradução francesa sugere: En fait, on ne peut assigner d'autre but à notre existence que celui de nous apprendre qu'il vaudrait mieux pour nous ne pas exister). (SCHOPENHAUER. A., *The World as Will and Representation*, vol.2. §48, p.605)

existência – o que pode ser considerado verdadeiro tratando-se da Vontade, mas não do sujeito que cessa com o fenômeno. Ademais, segundo o que supomos acima, parece haver, nesse argumento, – de que seria melhor para nós não existir – uma petição de princípio: a vontade, em todos os sujeitos, quer não sofrer, ora, apenas na não existência não se sofre, nem se pode sofrer, independentemente do tempo, do espaço e das circunstâncias. Logo a não existência satisfaz melhor a vontade; em outras palavras, é melhor não existir. No entanto, que o alvo da vontade como um todo seja a ausência de sofrimento é algo que não foi demonstrado. Mesmo no caso do suicídio não é a não existência que se visa, mas a libertação de uma dor insuportável. A ausência de sofrimento é algo indireto, o impeto é pela afirmação da vontade. Todavia, se “melhor” não for considerado superlativo de bom, o problema desaparece, e com ele o significado de “melhor”, uma vez que não há indicação do significado desse termo a não ser da maneira como foi aqui tratado.

Ao que parece, esses dois problemas apontados logo acima não são solucionados e, sequer, percebidos por Schopenhauer em sua obra. Eles nos levam a entender que o grande problema da vida – problema no sentido de algo difícil de se lidar – é a dor, o sofrimento. Não é que a satisfação tenha um valor nulo, é o sofrimento parece ter um valor extremo. Imaginando uma situação bizarra, contraditória e impossível – como há de se notar –, se fosse dado a uma razão pessimista e conhecedora do mundo a possibilidade de escolha entre a sua própria existência ou inexistência nem se precisa dizer em que direção essa “razão pura” apontaria: ela não daria nem um centavo pela vida! Mas nem por um segundo! A dor torna a existência insuportável de tal maneira que, para Schopenhauer, seria melhor não existir – e ao diabo com as contradições!

Com tal interpretação sobre a vida, Schopenhauer ainda desdenha dos otimistas e de suas teorias sobre o melhor dos mundos possíveis. A existência é um tormento, viver é sofrimento, e dizer que um Deus bom fez esse mundo soa como uma piada de muito mau gosto. Na visão de Schopenhauer, basta que se olhe ao redor, olhe as dores e sofrimentos tão abundantes, as carências infinitas, o egoísmo colossal e o quanto tudo é tão caótico. Nossa vida não passa, em verdade, de um itinerário pelo inferno.

Se se conduzisse o mais obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abrissemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso; se, ao

fim, lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ungolino, ele certamente também veria de que tipo é esse *meilleur des mondes possibles*.¹⁵

Assim, sua crítica ao otimismo, em sua parte eudemonológica, traz consigo uma visão bastante acentuada sobre a negatividade da satisfação: não há verdadeira satisfação. O otimismo erra quando tem por premissa a existência de um Deus perfeito que criou o melhor dos mundos possíveis, no qual as pessoas devem ser felizes, se desenvolverem espiritualmente e progredirem juntas a cada dia no amor, na felicidade, na fé, na justiça, etc. A premissa fez desse mundo uma utopia, algo que não pode ser alcançado, pois a própria essência do mundo e das pessoas, a Vontade, não somente impede que ela seja assim, mas determina que as pessoas sejam frustradas e infelizes, se desenvolvam somente o suficiente para perpetuar o sofrimento em uma nova geração, determina também que o egoísmo impere e cada dia, quanto mais pessoas, isto é, mais egoístas houverem, mais ódio, infelicidade, injustiça, em suma, sofrimento haverá. Desta maneira, a existência não parece obra de um Deus bom, poderia ser mais bem concebida como fruto das mãos de um diabo sarcástico.

De resto, não posso aqui impedir-me da assertiva de que o OTIMISMO, caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente IMPIEDOSO: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade.¹⁶

Sem dúvidas, o pessimismo, como uma postura filosófica frente a vida não foi, de maneira alguma, esgotado. Mas com o que foi dito pretende-se mostrar quão importante é compreender o conceito desse termo adequadamente na filosofia de Schopenhauer. E em nossa análise ganha ainda mais destaque, pois a moral, bem como toda a ética e a ascese, se ligam de forma tão íntima ao pessimismo que uma análise do conceito pareceu inevitável.

¹⁵ SCHOPENHAUER, A.. *O Mundo como Vontade e como Representação*, §59. p.418

¹⁶ *Idem*. §59. p.419

CAPÍTULO II

SOBRE A ATRIBUIÇÃO DE VALOR MORAL EM SCHOPENHAUER

Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer admite como critério para que uma ação seja dotada de valor moral “a ausência de toda a motivação egoísta”. Dessa maneira, a asserção “a ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral”¹⁷ é, a bem dizer, uma forma resumida da resposta a questão posta a prêmio pela Real Sociedade Dinamarquesa, à qual “Sobre o fundamento da moral” é escrito concorrente.

2.1. Sobre “a” moral schopenhaueriana.

Um dos principais aspectos da presente análise da moral em Schopenhauer é o de que o conceito de moral, para o filósofo, aplica-se a um fenômeno singular, quer dizer, moral é apenas uma: a moral. Esse aspecto é muito importante e deve ser mantido sempre à mão para que se possa compreender, sobretudo, como Schopenhauer pretende oferecer um fundamento único para tudo aquilo que foi e é denominado moral e que, não obstante, para o filósofo, diz respeito a uma única maneira de agir, a qual é reconhecida pelo princípio no qual está embasada e que ele se propõe a explicitar.

Nesse sentido, a análise de Nietzsche no aforismo 186 de *Para Além de Bem e Mal* na qual considera que os filósofos até então não haviam problematizado a moral, mas, apenas, se preocupado em fundamentá-la, pois a moral mesma já era tida como dada é uma interpretação com a qual estamos de acordo e, na qual Schopenhauer está enquadrado. Pois, como ficará mais claro adiante, Schopenhauer não descreve a moral – a formulação e ordenamento conceitual, a diferença, a variação de valores, seu desenvolvimento, etc. Schopenhauer se refere à moral como algo evidente por si mesmo, se refere à moral como se, de fato, ela já estivesse dada, como se não fosse necessário explicá-la, basta elucidar qual o princípio que está à base de tudo aquilo que se julga moral, pois a própria consciência moral se encarrega de dizer a todo ser racional, ou seja, todo homem, se algo é moral ou não – disso trataremos mais adiante.

Que a moral seja a teoria ou o estudo das ações que se considera boas não

¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, §15 p.131

significa que ela determine o parâmetro para considerar as ações como sendo morais ou não, em outras palavras, a moral, enquanto teoria, não determina quais ações são morais, ela apenas analisa uma espécie de fenômeno, o fenômeno moral. Mas, se ela não determina que ação é virtuosa, é preciso de algo anterior a moral que dê a ela a matéria com a qual trabalha, a citar, é preciso que aquilo que se considera bom ou virtuoso esteja dado ao sujeito para a análise moral. Pois bem, e o que dá ao sujeito o material para sua análise? Qual o instrumento de posse do sujeito que dê a ele conhecer, ou melhor, reconhecer uma ação como sendo moral?

2.2. Sobre o valor moral

Enuncia-se, então, a seguinte questão: qual ação, ou, a que tipo de ação se atribui valor moral? A resposta já foi dada acima, no começo do presente capítulo: o valor moral se atribui às ações motivadas não egoisticamente. Mas vejamos o argumento do §15 de *Sobre o Fundamento da Moral* com cuidado. Logo após afirmar que “a ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral”¹⁸, Schopenhauer acrescenta – prevendo as possíveis contra-argumentações – “pode-se objetar decerto que também as ações por pura maldade e crueldade não são interessadas”¹⁹, pois, de acordo com o próprio critério definido pelo filósofo, tais ações deveriam, também, possuir valor moral, isso porque não visam ao interesse próprio, mas sim ao sofrimento alheio, quer dizer – indiferentemente se isso causará prazer ou sofrimento a si próprio – pois, o “em vista de” da ação, a finalidade, não é, no caso de uma ação puramente má ou cruel, o interesse próprio, mas o sofrimento alheio. Ora, como tipo de ação desinteressada, a maldade e a crueldade devem, também, receber valoração moral. Mas esse não é o caso. Schopenhauer completa: “acrescenta-se, como uma característica bem íntima e não tão evidente das ações dotadas de valor moral, o fato de que elas deixam ficar um certo contentamento com nós mesmos que é chamado de aplauso da consciência. Do mesmo modo, as ações de injustiça e desamor que lhe são contrárias, mormente as de maldade e crueldade, experimentam uma auto apreciação oposta”²⁰. Por fim, é um certo contentamento deixado no sujeito pela ação, um “aplauso de consciência” que dá a última palavra. A intuição desse sentimento que se apresenta na

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

consciência e que se relaciona às ações não recebe alguma atenção especial do filósofo: ela está dada. A consciência moral, *gewissen* no alemão, aparece no primeiro tomo de *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, em I283 como uma balança de precisão, em I354 como aquela que pesa os atos, em I396 como aquilo que cobra o sujeito pelas suas ações. Em I403 temos uma das referências mais precisas, a saber, aquilo que dá significado de algo como sendo justo ou injusto para os homens enquanto homens, e autoconhecimento oriundo do ato de vontade individual, e determina: “autoconhecimento que se chama CONSCIÊNCIA MORAL”. Já em I422 ela é o conhecimento sentido do significado ético da ação; em I433 é aquilo que recebe um espinho quando se dá o autoconhecimento da própria Vontade e de seus graus, em I464 aquilo que, dado a viragem ascética da vontade, não é mais angustiada pelos atos criminosos do passado e, por fim, em I473 aquilo que reconhece no assassinato o pior crime. Mas como a consciência desenvolve o sentimento moral ou em que se funda o valor moral não é algo a que Schopenhauer dê alguma atenção. Inclusive ele estabelece qual o parâmetro que a consciência moral segue, isto é, uma ação sem motivos egoístas e que não vise o mal estar alheio, mas em que se funda esse parâmetro, que é o próprio sentimento, é algo não questionado e que, por conseguinte, faz com que o fundamento da moral apareça como algo autoevidente; um assunto sobre o qual todos, ao final, estão de acordo. A questão aqui não é “por que essa ação é moral?”. Isso é explicado pela consciência moral. Mas “por que a consciência moral dá esse valor e não outro para tal ação?”. Em outras palavras: por que a consciência moral não atribui valor moral, por exemplo, a uma ação egoísta?

Além disso, se nosso juízo moral se funda na motivação egoísta ou não da ação, como a consciência moral pode atribuir ou não valor moral a algo para fora do critério previamente estabelecido? E mais, se é, a consciência moral – por meio do sentimento de contentamento, o “aplausos da consciência” –, capaz de determinar o valor moral das ações, qual é, então, o fundamento deste sentimento moral, quer dizer, o que está na base da consciência moral?

2.3. Sobre a existência das ações morais.

Adotemos, pois, o critério dado ao nosso juízo para a atribuição de valor moral às ações, qual seja, a ausência de motivação egoísta; e, adotemos também, a regulação da consciência moral, e privemos de valor moral as ações de pura maldade e crueldade, que são

as que têm o mal-estar alheio como último fim. Determinemos, agora de maneira positiva, que possuem valor moral apenas as ações de pura justiça espontânea e caridade desinteressada. Esse tipo de ação existe de fato? Não seria toda generosidade, toda justiça, toda caridade, toda honestidade, apenas convencionais e, portanto, egoístas?

Schopenhauer concebe o egoísmo como potência de tal forma arrebatadora que o define como “a motivação principal e fundamental”²¹ tanto no animal quanto no homem. Assim o egoísmo ocorre quando a vontade age visando a própria satisfação. Mas, o que é mais natural à vontade do que ser o ímpeto à sua própria satisfação? Tendo isso em vista, há, ainda, possibilidade de se agir moralmente? Não seriam toda justiça e caridade apenas ações egoístas mascaradas, isto é, ações que aparentemente visam ao bem alheio, mas que se fundam, sobretudo, no interesse e bem-estar do próprio sujeito da ação?

A isto Schopenhauer responde:

Quanto à maioria das ações justas, isto é realmente verdadeiro e certo (...). Que também seja verdadeiro quanto à parte considerável das ações caritativas, não resta dúvida, pois elas muitas vezes provêm da ostentação e muitas vezes da crença numa retribuição futura elevada ao quadrado e mesmo ao cubo, deixando ainda de lado outros motivos egoístas. Mas também é certo que há ações feitas por caridade desinteressada e por justiça espontânea. Referindo-me apenas à experiência e não aos fatos de consciência, são provas dessas últimas ações os casos isolados mais indubitáveis em que, não havendo nem o perigo da perseguição legal nem também da descoberta e de qualquer suspeita, foi, não obstante, dado pelo pobre ao rico o que lhe pertencia.²²

Atentando ao período “referindo-me apenas à experiência e não aos fatos de consciência”, vemos que Schopenhauer indica que a certeza da existência das ações caritativas não são “fatos de consciência”, ou seja, não se trata de conhecimento imediato, mas apenas um dado da experiência, portanto, conhecimento empírico. No entanto, a experiência externa da ação não dá a conhecer a intenção íntima da vontade do indivíduo; outras palavras, a via empírica não expressa – de maneira imediata – o que motivou o agente da ação, ou seja, não há como se ter certeza, pois o motivo está oculto e se for passível de ser conhecido só o é pelo sujeito. Como, então, é possível deduzir dessa via empírica a certeza indubitável da ocorrência

²¹ *Idem.* p.120.

²² *Idem.* p. 114.

de ações morais? A que a ciência moral pode recorrer para garantir que existem de fato ações morais? Segundo Schopenhauer, no tomo I, livro I de *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, referindo-se ao método científico:

Esse caminho de conhecimento, próprio às ciências, de descer do universal ao particular, torna necessário que por ele muita coisa seja fundamentada por dedução a partir de princípios precedentes, logo, por demonstrações, o que ocasionou o velho erro de que só aquilo que é demonstrado é completamente verdadeiro, e cada verdade exigiria uma demonstração. Antes, ao contrário, cada demonstração precisa de uma verdade indemonstrável que em última instância sustenta a ela ou à sua demonstração.²³

Dessa maneira, a ciência moral deve estar fundada sobre uma verdade indemonstrável que, como afirma o texto mais adiante, é dada pela intuição, seja ela pura e, portanto, *a priori*, seja ela empírica e, portanto, *a posteriori*. Como parece indicar o filósofo, a ciência moral aparece fundamentada sobre a intuição empírica da ocorrência de ações morais, quer dizer, a ciência moral está fundamentada sobre a verdade indemonstrável de que a moral está dada empiricamente. No entanto, se a moral como verdade indemonstrável advém a nós por meio da experiência, contestamos ainda: no âmbito fenomênico, qual é a prova do fato?

Insistamos na pergunta: o que garante que existe ao menos um justo nesta imensa Sodoma que é o mundo? Schopenhauer, convencido pela experiência empírica, declara: “há de fato pessoas verdadeiramente honestas como há também realmente trevos de quatro folhas”²⁴. E mais, o filósofo simplesmente não admite a possibilidade de que não haja ações morais e, mais à frente no texto, escreve: “(...) se alguém persistisse em negar a ocorrência de tais ações, então a moral segundo esse alguém seria uma ciência sem objeto real, igual à astrologia e à alquimia, e seria tempo perdido discutir mais sobre seu fundamento. Eu pararia de falar com ele e continuaria falando com aqueles que admitem a realidade do fato”²⁵...

Sejamos, pois, céticos com relação a esse argumento. O que mostra que a moral está dada na intuição empírica como verdade indemonstrável? Como a vontade do indivíduo pode deixar de ter em vista a satisfação própria, para visar à satisfação alheia, quer dizer, como o sujeito pode deixar de querer o que ele quer para querer o que outro sujeito quer?

²³ SCHOPENHAUER, A.. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. p. 115-116.

²⁴ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre o fundamento da moral*. p. 114-115.

²⁵ *Idem*. p.130

Pois, como já sabemos, se ele for movido pelo interesse próprio a ação é egoísta e não possui valor moral.

Além disso, o trecho da última citação acima, no qual Schopenhauer escreve: “a moral segundo esse alguém seria uma ciência sem objeto real”, pode ser interpretado da seguinte maneira: “existe um objeto real, porque existe uma ciência desse objeto”, o que se caracteriza como uma *petitio principii*, pois a proposição “existe ação moral” está pressuposta implicitamente na premissa dada como válida, a saber, “existe ciência moral”; para usar termos lógicos, o conseqüente está pressuposto implicitamente no antecedente e, portanto, não há prova do conseqüente, apenas sua pressuposição. Desse modo, dizer que a ação moral existe porque existe ciência da moral é tão verdadeiro quanto dizer que existe a pedra filosofal porque existe alquimia.

Finalmente, questionemos não mais o argumento de Schopenhauer de que existe ação dotada de valor moral e ela está dada pela experiência empírica, mas, desta vez, diferentemente do que fizemos com o critério de determinação de atribuição de valor moral, não concedamos o argumento e inquiramos, em última análise, o seguinte: qual é a chave de interpretação que permite Schopenhauer assumir a existência de ações dotadas de valor moral?

Ora, se o fundamento da ação de pura caridade e justiça não pode ser dado pela experiência empírica – e Schopenhauer indica isso²⁶ – o que pode, então, nos dar a certeza de tais ações? O fundamento último e a garantia de que existe ação moral deve estar na metafísica.

Certamente este processo é digno de espanto e até misterioso. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo. Vemos neste processo a supressão da parede divisória que (...) separa inteiramente um ser de outro ser, e vemos o não-eu tornar-se numa certa medida o *eu*.²⁷

2.4. Sobre o fundamento metafísico.

Admitindo que à base do fenômeno da ação a que se atribui valor moral está a metafísica da Vontade, Schopenhauer indica que o que determina a ação moral não é um

²⁶ Cf. por exemplo SCHOPENHAUER, A.. *Sobre o fundamento da moral* p. 210.

²⁷ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre o fundamento da moral*. p. 136.

fenômeno, mas a essência por trás desse fenômeno.

Pode-se interpretar que o filósofo perfaz o caminho entre ação moral e a metafísica de duas maneiras: a primeira pode ser dita sintética, pois parte do universal para determinar o particular; e a segunda maneira pode ser dita analítica, pois parte do particular sendo determinado pelo universal. Importante ressaltar que as duas maneiras de argumentar rezam sobre um e mesmo fenômeno: a ação moral. Não há duas formas de se agir moralmente, apenas duas maneiras de explicitar como o fenômeno da ação moral se fundamenta sobre a metafísica. Tanto uma maneira quanto a outra estão presentes em *Sobre o Fundamento da Moral* e no tomo I de *O Mundo como Vontade e como Representação* na mesma seqüência, a saber, sintética e analítica.

Deixando o método de lado por um instante e seguindo a linha argumentativa do filósofo, podemos encontrar a definição de bom e mau, as quais aplicadas às ações denotam a presença ou ausência de valor moral respectivamente. Assim, bom é “tudo aquilo o que está de acordo com os desejos de alguma vontade individual”²⁸. No entanto, se bom é aquilo que está de acordo com uma vontade particular, como é possível algo ser definitivamente bom? Em outras palavras, como se passa da definição “homem que realiza boas ações” para “bom homem”? A resposta é: quando a essência daquele homem é boa, ou seja, quando o que é bom não está apenas de acordo com o particular, mas está assim definido pelo universal, ou seja, pela Vontade em si.

Logo, um bom homem é aquele que pratica boas ações por que isso está na sua essência, no seu caráter. Dessa forma, não é por praticar boas ações que alguém é bom, mas por ser bom é que se pratica boas ações. Não obstante, resta perguntar: o que determina o caráter? Ora, o que mais além de sua essência? Eis, pois, que é a própria Vontade em si que constitui o caráter de determinada maneira e é a isso que se deve o modo de agir do indivíduo.

Assim, alguém pratica boas ações – que são aquelas a que se atribui valor moral²⁹ –, pois isto está em seu caráter que é constituído e determinado pela Vontade em si. Esse modo de argumentar pode ser dito sintético porque parte do universal para o particular, no seguinte sentido: a Vontade em si, que constitui a essência do mundo constitui também o caráter do indivíduo fazendo com que este seja mais sensível a praticar ações morais. Desse modo, o que garante que existem ações que visam ao bem-estar alheio é a determinação do

²⁸ *Idem.* p. 211.

²⁹ *Cf. Idem.* §65

caráter dada pela Vontade em si.

Por outro lado, agora do modo que se pode dizer analítico, e, portanto, partindo do fenômeno particular, o homem age visando apenas à satisfação alheia – não apenas de modo aparente, mas uma ação moral de fato –, quando reconhece os outros indivíduos como sujeitos da mesma Vontade. De tal forma isso ocorre que o sujeito se identifica com o outro e sofre com ele, vale dizer, sente o sofrimento do indivíduo alheio no indivíduo alheio, mas, no entanto, sofre conjuntamente. E, para estancar a fonte do sofrimento, age de modo benéfico para com o indivíduo alheio, tendo em vista a cessação do sofrimento sentido em conjunto; “o sofrimento é dele, mas eu também o sinto” diria o agente; e ainda “eu sofro o sofrimento dele com ele”. Mas, se ele também sofre e age de modo com que esse sofrimento cesse, essa ação não visaria ao interesse próprio? Não! Pois o sujeito da ação não sofre por si, mas sofre com o outro porque se identifica com ele. Todavia, não basta reconhecer o outro como um sujeito que possui vontade – alguém que quer e sofre por isso – para que haja a identificação, o sujeito que age tem de reconhecer no indivíduo alheio a mesma Vontade que há em si, o que é impossível pela via fenomênica, onde reside toda a diversidade entre indivíduos. Assim, para que o sujeito reconheça a vontade que sente em si mesmo, com a vontade presente no indivíduo exterior a ele como fenômenos distintos de uma mesma essência, faz-se necessário uma intuição imediata, que mostra ao sujeito que ele e o outro são a mesmíssima Vontade e que toda diferença entre eles reside apenas no fenômeno.

Dessa maneira, o que garante a existência de fato da ação moral é a identificação que ocorre entre o *eu* e o *não-eu*, ou ainda, entre o sujeito da ação e o indivíduo alheio, na qual aquele se vê idêntico a este, não como fenômeno, mas como Vontade em si, por meio de um conhecimento intuitivo e imediato, ao qual não se pode ser indiferente, isto é, a posse desse conhecimento, inevitavelmente, determina a realização de boas ações.

Esse argumento pode ser dito analítico no sentido de que ele parte do indivíduo que se identifica com outro na medida em que reconhece neles a mesma Vontade.

Os argumentos aos quais atribuímos a qualidade de sintético e analítico dizem respeito a uma e mesma coisa, a saber, à fundamentação da moral na metafísica, tendo como única diferença o caminho argumentativo percorrido para tal fundamentação. Apesar de ser possível separá-los em dois movimentos, o fenômeno é o mesmo. No movimento argumentativo sintético é a Vontade que determina o caráter que, por sua vez, determina o agir

moral; assim, o que liga o universal ao particular é o caráter. Já no movimento argumentativo analítico o sujeito age moralmente porque se identifica com um outro indivíduo na medida em que reconhece neles a mesma Vontade; assim o que liga o particular ao universal é a identificação. No entanto, na ação moral, caráter e identificação não são separáveis, um e outro são o mesmo fenômeno visto de ângulos diferentes.

Assim, em última instância é, novamente, a metafísica da Vontade que está na base desses fenômenos, e que se mostra como a chave interpretativa que possibilita a existência da ação a que Schopenhauer atribui valor moral, o que equivale a dizer: a existência de toda ação a que se atribui valor moral depende da determinação metafísica.

Em resumo do que foi dito, uma vez estabelecido o critério para se atribuir valor moral, a saber, a ausência de motivação egoísta, Schopenhauer recorre à consciência moral para livrar da atribuição moral as ações maldosas. Questionou-se, qual, então, é o critério da consciência moral na atribuição de valor. A resposta não está aparente e precisamos adotar o critério para só depois compreendê-lo. Questionou-se o que determina a existência da ação a que se atribui valor moral, apesar da convicção do autor em afirmar que a experiência empírica as apresenta indubitavelmente. Seguimos a diante com a indicação de Schopenhauer de que todo esse fenômeno se fundamenta na metafísica. Finalmente, chegamos a conclusão de que é a metafísica da Vontade que determina que certas ações não sejam motivadas pelo bem-estar do sujeito que age, mas de acordo com a vontade alheia, o que não só garante sua existência, mas também possibilita a atribuição de valor moral à ação, não pelo que é na aparência, mas pelo que é na essência. A resposta à questão do critério se apresenta aqui: a boa ação a que se atribui valor moral não possui seu fundamento no fenômeno, mas na metafísica da Vontade que determina o caráter, e este que a ação do sujeito tenha em vista unicamente a satisfação de outro indivíduo. Admitindo-se o critério de atribuição de valor moral percebe-se que o fundamento de toda atribuição desse tipo de valor está na metafísica da Vontade e dela não pode prescindir.

CAPÍTULO III

DISCUSSÃO COM A TEORIA MORAL DE KANT

A moral schopenhaueriana, em verdade, não brota da cabeça do filósofo qual Atena da de Zeus. Além das influências de Platão e dos Upanixades, Schopenhauer constrói uma longa discussão com aquele que julga seu antecessor direto no campo da filosofia: Kant. Desse modo, critica a ética kantiana, analisando dos alicerces ao acabamento e discorda veementemente de praticamente toda teoria moral do filósofo de *Königsberg*. Tendo em vista essa longa discussão, uma análise da moral de Kant em seus próprios escritos parece inevitável. Aqui a questão não é: qual é a moral de Kant e qual é a moral de Schopenhauer? Mas: como e em que a moral de Schopenhauer se contrapõe a de Kant?

3.1. “Liberdade”, “dever” e “fato da razão” em Kant.

Na célebre terceira antinomia, Kant expõe um conflito da razão no que diz respeito à causalidade. Pelo que ficou definido pela analítica transcendental, a categoria de causalidade está *a priori* no sujeito do entendimento e permite parte da relação entre os diversos. Graças à categoria de causalidade o espírito humano compreende que para cada efeito há uma causa e que de determinada causa suficiente provém determinado efeito. No entanto, a terceira antinomia expõe um limite da razão quando pensa em uma causa suficiente: um primeiro termo não pode ser pensado. No entanto, segundo Kant, é possível que uma série de eventos se inicie sem uma ligação com uma causa precedente. Assim, duas espécies de causalidades são apresentadas: a “causalidade por natureza” e a “causalidade por liberdade”. Graças a “causalidade por liberdade” é que se pode então falar, em algum sentido, de liberdade. A liberdade consistiria no seguinte: iniciar uma série causal sem que a causa primeira tenha relação causal com algo anterior, ou seja, que uma causa absoluta inicie uma série causal. No entanto, a liberdade não fica estabelecida como existente e comprovada aos moldes científicos, ela é apresentada na *Crítica da Razão Pura* como algo possível de ser pensado. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* reserva um capítulo para indicar que a liberdade deve ser pressuposta para que se pensar na moral tendo em vista o dever. Da

seguinte maneira Kant expressa que a liberdade está pressuposta:

Acabamos de referir, afinal, o conceito determinado de moralidade à ideia da liberdade; mas não pudemos demonstrar esta como algo real nem sequer em nós mesmos e na natureza humana; vimos somente que temos de *pressupô-la* se quisermos pensar um ser como racional e com consciência da sua causalidade a respeito das acções, isto é, dotado de uma vontade, e assim achamos que, exactamente pela mesma razão, temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a ideia de sua liberdade³⁰

Ora, e porque deve-se pressupor a liberdade? A filosofia moral de Kant se assenta sobre o que vem a seguir. O conceito de dever é o que pode ser dito como conceito fundamental da moral kantiana, é a pedra de toque de sua filosofia moral. Com isso, quer se dizer que, em Kant, para verificar se uma ação possui ou não valor moral, ela deve ser pensada na perspectiva do dever, ou seja, ela tem de ocorrer por dever. Não basta que alguém aja conforme o dever, só é moral a ação motivada pelo dever. Em outras palavras, não basta que o sujeito não minta, ele tem de ser motivado pelo imperativo “não debes mentir” para que sua ação seja dotada de valor moral. Tanto é assim, para Kant, que não importa como as pessoas agem, o que importa é que elas sabem como *deveriam* agir. O dever se apresenta em cada um dos seres racionais pautado por uma lei, a lei moral, que possui necessidade absoluta, dada pela própria razão pura, e, logo, sobre a qual todo ser de razão está de acordo.

Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: «Não debes mentir», não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há-de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura (...).³¹

Assim, segundo a própria definição de Kant, “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”³². Ademais, pelo que ficou dito a respeito da liberdade, para que uma ação seja moral, o indivíduo tem de começar absolutamente uma série causal movido pelo dever. Mas, ora, para agir por dever há que se ter consciência da lei moral a qual se respeita. Eis,

³⁰ KANT, I.. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. p.103. Grifo nosso

³¹ *Idem*. p. 15-16

³² *Idem*. p.31-32

então, que passamos ao conceito de “fato da razão” que nada mais é que a consciência dada pela própria razão pura da lei moral. Assim, a lei moral é dada ao sujeito pela própria razão pura quando esta toma consciência das leis morais que estão *a priori* nela mesma. Nas palavras de Kant:

Também a lei moral é dada quase como um *factum* da razão pura, do qual somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, na suposição de que também na experiência não se podia descobrir nenhum exemplo em que ela fosse exatamente seguida.³³

Dessa forma, ficam dispostos três conceitos os quais julga-se centrais na filosofia moral de Kant. A liberdade está pressuposta, pois sem ela não há escolha e, por conseguinte, ação por dever. Agir por dever é, exatamente, o critério para que uma ação seja dotada de valor moral. Esse dever é dado pela lei moral que está já no sujeito e a consciência *a priori* dessa lei é o fato da razão.

Na sequência veremos os argumentos de Schopenhauer contra a moral kantiana.

3.2. A contraposição de Schopenhauer.

Seguindo a sequência dos conceitos expostos segundo a filosofia de Kant, trataremos primeiramente da crítica feita ao conceito de “liberdade”, depois ao de “dever” e como não há uma crítica bem delimitada ao conceito de “fato da razão”, explorar-se-á como a consciência moral em Schopenhauer determina outra forma de valorar moralmente e como essa maneira de valorar destitui de todo valor moral as ações feitas por dever.

Como se sabe, Schopenhauer reduz todas as doze categorias do entendimento dadas por Kant a uma só: causalidade. Em Schopenhauer, a causalidade rege todas as relações fenomênicas, sem, no entanto, necessitar pressupor uma causalidade por liberdade, pois, para o filósofo de Frankfurt, o limite racional que se tem ao pensar a completude das condições para que uma causa seja suficiente, não determina que tenha de haver um primeiro termo na série causal. De fato, para que uma causa seja eficiente, ou seja, para que ela gere o efeito é preciso, sim, que haja uma completude das condições causais, mas essa completude, por si só, não implica que a série tenha de ser fechada, ou seja, que tenha de haver uma causa primeira. Pensar em uma causa incausada, em uma causa absoluta, seria impossível para Schopenhauer,

³³ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, §8, II, p.75-76

pois estaria fora das determinações dadas pelo próprio entendimento do sujeito. Assim, a vontade do sujeito também tem uma causa e todo seu agir é regrado pelas relações de causalidade. Logo, a moralidade não se pauta em uma pressuposição de liberdade. No apêndice de *O Mundo Como Vontade e Como Representação* intitulado *Crítica da Filosofia Kantiana*, referindo-se à terceira antinomia, Schopenhauer escreve:

O argumento da terceira tese é um sofisma extremamente sutil (...). Quer-se demonstrar a finitude da série das causas a partir do fato de que uma causa, para ser SUFICIENTE, tem de conter a soma completa das condições, da qual resulta o estado seguinte, o efeito. Nessa completude das determinações, presentes SIMULTANEAMENTE no estado que é causa, o argumento introduz a completude da SÉRIE das causas que primeiro se tornou realidade só por meio daquele estado mesmo; e, porque completude pressupõe um estado de estar-fechado, e este por sua vez finitude, o argumento infere daí uma primeira causa que fecha a série, portanto uma causa incondicionada. Mas o truque é patente (...). Que aquela pressuposição se encontre na assertiva de uma causa como RAZÃO SUFICIENTE, é portanto astucioso e falso (...).³⁴

Assim, tendo em vista que toda relação no mundo fenomênico seja regrada pela causalidade, o conceito de liberdade como um principiar uma nova série causal é desfeito. De fato, Schopenhauer não admite que haja algum tipo de liberdade moral ou escolha livre. No entanto, há de haver moralidade ainda que não haja uma escolha livre para a ação.

A crítica de Schopenhauer, feita no ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, ao conceito de dever kantiano é ainda mais incisiva. O próprio conceito de ética kantiano é contraposto de forma veemente por se ligar de forma basilar às leis morais e, por conseguinte, ao dever.

O “proton pseudós” [primeiro passo em falso] está no seu conceito da própria ética que encontramos exposto do modo mais claro (p.62): “Numa filosofia prática não se trata de dar fundamento daquilo que acontece, mas leis daquilo que *deve acontecer, mesmo que nunca aconteça*”. Isto já é uma “petitio principii” decisiva. Quem nos diz que há leis as quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que *deve acontecer o que nunca acontece?*³⁵

De certo, se estas duas últimas perguntas fossem feitas a Kant, este poderia

³⁴ SCOPENHAUER, A.. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. Apêndice. p.621

³⁵ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre o Fundamento da Moral*. §4. p.23

responder: “É a razão pura que dá ao sujeito o conceito *a priori* de lei. É, pois, um fato da razão, a lei moral, da qual, a obediência, é o que se chama dever, e o qual se pressupõe como obrigatório para a ação a que se atribui valor moral. Portanto, cabe tão somente à razão em sua forma pura determinar o que é moral; e, de fato, o faz na forma de lei da qual possuímos uma consciência *a priori* dada pela razão pura que prescreve essa lei como um fato objetivo e não um mero conceito proveniente dos fenômenos”. Não obstante, o questionamento de Schopenhauer se dirige ao conceito de lei e questiona a origem desse conceito, sobre o qual não distingue outro se não o da *lex*, lei civil, portanto empírico. E não apenas isso. Em seguida, ao analisar o conceito de dever, Schopenhauer vê como uma *contradictio in adjecto* a relação que Kant estabelece no conceito de “dever absoluto”: o dever sempre se liga ao sentimento de constrangimento ao seu descumprimento e ao incitamento do que nele está determinado; não há dever pelo qual alguém aja sem estar consciente da contrição por descumprir ou da satisfação por seguir a determinação. Portanto, o sujeito que age por dever, age de acordo com sua própria satisfação.

Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim, para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente *hipotético* e jamais, como ele afirmou, *categórico*. Se tais condições forem abstraídas, o conceito de *dever* fica vazio de sentido. Por isso o dever absoluto é simplesmente uma “*contradictio in adjecto*”. É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo. Mas, assim, a obediência em relação a ela mesma, que, de acordo com as circunstâncias, pode ser esperta ou tola, será sempre, todavia, em proveito próprio e portanto sem valor moral.³⁶

E sem valor moral não apenas segundo a filosofia moral proposta por Schopenhauer, mas sem valor moral segundo a própria filosofia moral de Kant, pois se quem age por dever, não age pelo dever em si, mas pela aversão à ameaça ou pelo interesse, então quem age por dever age por egoísmo.

O que ocorre, para Schopenhauer, é uma inversão da ordem de análise e introdução dos conceitos na tese com relação a ordem da moral teológica que estava presente na filosofia antes de Kant. Quer dizer, se antes de Kant a existência de Deus estava dada e dela se extraía a lei por ele imposta e a liberdade para cumprir essa lei, em Kant a liberdade

³⁶ *Idem.* p.26-27

está pressuposta, da razão se extrai a lei moral e os deveres, por conseguinte, passando pela vontade santa e sumo bem chega-se a ideia de Deus.

Porém, depois que Kant emprestou da moral teológica, silenciosamente e sem ser visto, a forma imperativa da ética, cujas pressuposições, e portanto a teologia, estão no fundamento dela e, de fato unicamente como aquilo que lhe dá sentido e significado, sendo dela inseparáveis, já que nela estão implicitamente contidas, tornou-se fácil para ele desenvolver, de novo, a partir de sua moral, no fim de sua exposição, uma teologia, a conhecida teologia moral. Pois para isto ele só precisou extrair expressamente conceitos postos por meio do *deve* que, escondidos, alicerçavam sua moral, estabelecendo-os explicitamente como postulados da Razão Prática.³⁷

Para Schopenhauer, a atribuição ou não de valor moral se assenta sobre dois aspectos: primeiro quando se julga o valor moral de uma ação, se julga conforme a intenção de quem praticou a ação; segundo que o critério para que uma ação seja dotada de valor moral, como vimos no capítulo anterior, é que ela não seja motivada egoisticamente, e não apenas isso, mas que ela vise o bem alheio. Schopenhauer formula uma máxima de modo que, por meio dela, seja possível reconhecer quais ações são morais; não se trata de uma máxima prescritiva, no entanto, graças à forma imperativa, ela indica que a filosofia moral de Schopenhauer, ao menos nesse momento, se aproxima da moral kantiana. Com a palavra o filósofo de *Frankfurt*:

Quero pois reconduzir aquele “hó, ti” - que é o *princípio*, a proposição fundamental sobre cujo conteúdo todos os éticos estão de acordo, por mais diversas maneiras com que o vistam – à expressão que tomo pela mais fácil e mais pura de todas “neminem laede, imo omnes, quantum potes iuva!”. Esta é propriamente a frase que todos os doutrinadores de moral esforçam-se por *fundamentar*.³⁸

Ora, se pergunta, de onde os – ditos – éticos e o próprio Schopenhauer concluem que o sentido moral da ação é dado por aquela máxima? Em Kant a certeza de que a ação moral era aquela motivada pelo dever em si vinha da consciência da lei moral prescrita pela razão pura, a qual se apresentava como um *factum*, de modo que de tal lei provinha o sentimento moral do dever. A certeza de que a ação a que se atribui valor moral é a ação compassiva, para Schopenhauer, não vem do argumento do senso comum, como pode parecer

³⁷ *Idem.* p.29

³⁸ *Idem.* §6. p.44

a primeira vista, isto é, não é porque todos os éticos estão de acordo, mas por causa do sentimento moral que está em todos, sentimento esse que é a própria consciência moral. Assim, não é pela opinião de todos os éticos que se formulou essa máxima, ao contrário, essa máxima apenas repete o que eles já haviam dito de formas menos precisas, mas que conheciam tão bem quanto Schopenhauer pois trata-se de algo extraído do íntimo de cada um, do sentimento moral, da consciência moral. Sendo assim, a consciência moral nos homens, para Schopenhauer, é singular, ela não varia entre os sujeitos, mas estaria em cada um independentemente da experiência, como a consciência do dever em Kant. No entanto, em Schopenhauer, não haveria uma consciência *a priori* da consciência moral, ela poderia ser mais bem descrita como uma forma vazia, presente em todos, cujo conteúdo é dado pela experiência. Quer dizer, não há consciência de um imperativo que ordene que não se mate, mas, para Schopenhauer, todos reconhecerão no assassinato o pior crime³⁹.

Do que foi dito, pretendeu-se haver mostrado, como Schopenhauer se contrapôs, de um modo geral, a filosofia moral estabelecida por Kant. Primeiramente pela negação da liberdade da vontade em determinar o que ela mesma quer; em segundo lugar por não admitir que o dever esteja dado *a priori* pela razão pura prática, não havendo assim dever absoluto algum, o que impede que o imperativo seja categórico, e restando-lhe apenas ser hipotético, isto é, fundamentado no mundo empírico; por fim, o conceito do fato da razão não é contraposto, tampouco utilizado por Schopenhauer, no entanto a noção de sentimento moral e consciência moral possui especial importância em sua filosofia moral, uma vez que, no fundo da questão, é a consciência moral que determina que tais e tais ações devam receber ou não valoração moral.

³⁹ Cf. SCHOPENHAUER, A.. *O Mundo como Vontade e como Representação*, Tomo I, p.506

CAPÍTULO IV

CARÁTER E ASCESE

Nesse capítulo é que se desenvolve o cerne desta monografia. Nele serão expostos e interpretados os argumentos sobre os caracteres, sobre a ascese e a relação entre eles. Também questões e problemas serão levantados e discutidos, buscando compreender a moral da maneira mais adequada dentro do sistema schopenhaueriano.

Que a ascese é um fenômeno, eis uma asserção verdadeira para Schopenhauer. Fenômeno entendido não apenas como um fato dado pela experiência, do qual é possível citar exemplos, mas fenômeno enquanto objetivação do objeto pelo sujeito no uso de sua faculdade de intuir, quer dizer, resumidamente, a parte sensível na experiência, ou seja, fenômeno enquanto intuição do objeto pelo sujeito. E assim, enquanto fenômeno, é que poderemos falar de relação causal, de mudança, de supressão, pois todos esses conceitos só são possíveis de ser aplicados aos fenômenos, os quais estão submetidos às formas *a priori* da intuição: tempo e espaço, e à única categoria do entendimento: causalidade. Para Schopenhauer, não se pautando a coisa-em-si, isto é, a Vontade, na causalidade imposta pelo sujeito, essa Vontade deve ser considerada livre, pois fora da intuição do sujeito, não há como se falar de sucessão ou mudança, pois o tempo já não há. Desse modo, falar em viragem da Vontade será um problema e dele trataremos mais adiante. Assim, o que se pode dizer da Vontade em si é apenas aquilo que advém da conceituação negativa: que é livre (isto é, que não está submetida ao princípio de causalidade), que é una (isto é, que não está submetida à diversidade imposta pelas formas da intuição), que não começa, não muda, não termina.

Com vistas a nos situar conceitualmente na obra de Schopenhauer, o presente capítulo diz respeito à ascese apenas enquanto esta vem a ser pelo autoconhecimento da Vontade. Esse processo de vir-a-ser da ascese pode ser dito como principal e no qual Schopenhauer mais dispensa sua teoria, no entanto, não é o único, há ainda uma segunda maneira pela qual alguém se torna asceta e que, de acordo com o filósofo, ocorre com muito mais frequência, quer dizer, há um δευτεροσ πλουσ, uma segunda via. Essa via é sempre apresentada brevemente e como último assunto quando se enuncia a teoria da ascese, tanto no

§68 de *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, tomo I, quanto no §48 do tomo II que é o suplemento daquele parágrafo do primeiro tomo, além do curto §49, também do segundo tomo. Não sendo esse caminho para a ascese o foco do presente estudo, nos limitaremos a dizer que a segunda via consiste em se tornar asceta, ou em sofrer um apaziguamento da própria vontade, por causa de um sofrimento intenso muito violento onde qualquer possibilidade de afirmação da vontade depois de tais intensos sofrimentos em nada motiva o sujeito que a tudo renuncia e abraça tranquilamente a morte.

Por fim, ainda à guisa de introdução sobre o tema, é importante acrescentar que nenhuma mudança é instantânea, como atesta o §25 da *Quadríplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, que reza sobre o tempo de mudança e se apresenta no Princípio de Razão do Devir (*principium rationis sufficientis fiendis*). Nesse parágrafo, fica exposto que a relação causal pressupõe temporalidade, ou seja, entre a causa e o efeito que devém dela há sempre sucessão. Portanto, uma mudança de um estado para um outro sucessivo não pode ocorrer de maneira instantânea, pois a própria razão assim determina. Logo, a mudança pela qual o sujeito passa para alcançar a ascese, deve ser entendida como um processo que se assemelha a um caminho em que ele progride rumo à ascese e não pode voltar atrás. Assim, é por meio de uma sucessão de eventos que o sujeito vai deixando de querer, em um processo, e não de maneira abrupta de modo a se passar imediatamente do *horror sui* da Vontade à ascese.

4.1. Considerações Sobre os Caracteres.

Duas considerações sobre os caracteres são fundamentais e se pressupõem uma à outra. Primeira: somente alguém de caráter bondoso pode se tornar asceta pela via do autoconhecimento da Vontade. Segunda: a ascese é uma supressão do caráter.

Sobre a teoria dos caracteres de Schopenhauer, em seu ensaio intitulado *Sobre o Fundamento da Moral* são discriminadas três espécies de caracteres, essas espécies se referem ao caráter empírico de cada sujeito e são determinadas pela sensibilidade a cada tipo de motivação. O primeiro tipo de motivação é o egoísmo, isto é, o ímpeto para o bem estar próprio e para a autoconservação. Aquele que é mais susceptível de ser motivado pelo egoísmo possui o caráter egoísta. Esse é o mais frequente motivo das ações do homem, que via de regra busca sua satisfação e preservação. Além disso, a sensibilidade para tal motivo se apresenta nos homens em proporções nada semelhantes, da mesma forma que os outros tipos

de motivações, isto é, os homens possuem sensibilidade aos motivos de maneira bastante particular, cada qual podendo se sensibilizar à sua maneira. Somente uma predominância a um tipo de motivação poderia determinar o caráter. Sem dúvida, uma tarefa nada fácil de ser realizada e no todo impossível para quem não conhece o que motivou o sujeito em seu íntimo, isto é, para quem quer que seja que não seja o próprio sujeito. Em outros termos, um mesmo objeto pode afetar cada sujeito de maneira diversa, de acordo com seu caráter, sendo assim, algo que fez alguém agir por egoísmo pode motivar outra pessoa de uma maneira diferente, de acordo com um dos outros dois tipos de motivação. Aquele que age com vistas ao mal alheio, quer dizer, que tem como fim último de sua ação o mal-estar do outro, possuiu um caráter dito maldoso ou cruel. Independente dos meios, isto é, indiferentemente se isso lhe causará bem ou mal, aquele que age por maldade e por pura crueldade visa sempre e unicamente o mal alheio e, motivado dessa maneira, esgotará suas últimas forças para trazer dano e sofrimento a outrem. Por fim, aquele que é sensível ao bem-estar alheio e age com vistas a fazer o bem a outrem, indiferentemente dos meios possui um caráter dito bondoso ou caridoso. Ora, estruturando os caracteres de maneira finalista, isto é, pelo fim último que cada qual visa, podemos resumir os caracteres da seguinte maneira: aquele que possui um caráter egoísta visa seu próprio bem-estar e preservação, em uma palavra, interesse próprio; aquele que possui um caráter maldoso ou cruel visa o mal-estar alheio e aquele que possui um caráter bondoso ou caridoso visa o bem-estar alheio.

No entanto, há um problema bastante sério, sobre esse assunto, que é o seguinte: uma pessoa de determinado caráter só é afetada por uma espécie de motivação moral, de acordo com seu caráter? Em outras palavras, um egoísta só age por egoísmo, um bondoso com bondade e um maldoso com maldade? A contraposição mais evidente é a seguinte: ora, supondo uma pessoa de caráter bondoso, essa pessoa também tem de agir em vista de sua própria satisfação e preservação, ao menos para sobreviver, portanto, de maneira egoísta, do mesmo modo que uma pessoa de caráter maldoso. No entanto, não é impossível de se pensar que alguém aja sempre em vista do bem alheio e deseje sua satisfação e preservação apenas enquanto meio para alcançar esse fim. Em outras palavras, supondo que eu seja uma pessoa de caráter bondoso, posso, eu, querer me alimentar apenas para possuir um corpo saudável para fazer o bem ao próximo; e, de modo semelhante, sendo eu uma pessoa de caráter maldoso posso suprir minhas necessidades apenas como meio de poder agir maldosamente tendo como

fim último da minha ação o sofrimento alheio. De fato, o argumento de Schopenhauer pode ser interpretado dessa forma. No §20 de *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer parece excluir a possibilidade de que diferentes motivações morais, ora caritativos, ora egoístas, ora maldosos ajam sobre um mesmo caráter.

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.⁴⁰

E ainda

De acordo com essa inacreditavelmente grande diferença inata e originária, cada qual só será estimulado predominantemente pelos motivos para os quais tem uma sensibilidade preponderante, do mesmo modo que um corpo só reage aos ácidos, outros só aos álcalis (...)⁴¹

No entanto, um pouco antes, o filósofo escreve que “as três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a compaixão, *estão presentes em cada um* numa relação incrivelmente diferente.”⁴² e em um trecho dos *Parerga*, escrevendo sobre a ética, Schopenhauer dá a entender que é próprio do ser humano agir egoisticamente e, até mesmo, maldosamente, e que mesmo os bondosos agem assim:

In the same way, everyone has within himself something morally bad, and even the best and indeed the noblest character will at times surprise us with individual traits of depravity in order, as it were, to acknowledge his kinship with the human race among whom there occur all degrees of baseness, infamy, and even cruelty. For precisely on the strength of this bad element in him, of this evil principle, he was bound to become a human being.⁴³

Além disso, “estimulado predominantemente” e “sensibilidade preponderante”

⁴⁰ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre o fundamento da moral*. p.195. Grifo nosso.

⁴¹ *Idem*, *Sobre o fundamento da moral*. p.196-197

⁴² *Idem*, *Sobre o fundamento da moral*. p.195. Grifo nosso.

⁴³ Do mesmo modo, todos tem dentro de si algo moralmente mau, e mesmo o melhor e, em verdade, o mais nobre caráter, às vezes, nos surpreenderá com traços individuais de depravação de modo a, por assim dizer, reconhecer seu parentesco com a raça humana, entre os quais ocorre todo grau de baixaza, infâmia e, até mesmo, crueldade. Precisamente pela força desse mau elemento nele, desse princípio mal, ele foi obrigado a tornar-se um ser humano. (SCHOPENHAUER, A.. *Parerga and Paralipomena*. Vol. 2, §114, p.210) Tradução livre.

que aparecem na citação de *Sobre o fundamento da moral*, não nos dão a ideia de exclusividade, mas, tão somente, de maior força ou maior frequência. O que dá a impressão de exclusividade das motivações morais é o advérbio “só” em “só será estimulado” e o exemplo da reação química. De fato, o argumento parece dúbio.

Bassoli trata a questão da seguinte forma:

Vimos anteriormente que Schopenhauer, na sua obra *Sobre o fundamento da moral*, considera apenas três motivações básicas para as ações humanas. Estas motivações remetem aos três tipos básicos de caracteres humanos: egoísta, malvado e compassivo. Entretanto, é preciso considerar que as motivações não fornecem a simples indicação de caracteres que poderíamos entender como “puros”, ou seja, caracteres que seriam motivados exclusivamente por uma dessas motivações. Schopenhauer afirma que a maioria de nós é suscetível, em algum grau, a cada uma dessas três motivações. (...)

David Cartwright afirma que a lógica utilizada por Schopenhauer para fundamentar sua classificação dos tipos de caracteres éticos consiste na prevalência de uma motivação particular, dentro da constituição motivacional de cada indivíduo. Ele lembra, entretanto, que Schopenhauer nunca tenta especificar, de uma maneira precisa qualquer, o grau em que o sujeito deva ser receptivo a uma dessas motivações para merecer a classificação de um dos tipos de caracteres. Para Cartwright, o que Schopenhauer teria em mente seria que a motivação predominante recebe a classificação de um tipo particular, com cada tipo de caráter ético oscilando entre caracteres que tendem a responder mais prontamente a uma motivação que a outras e caracteres que tendem a responder exclusivamente a uma motivação particular e não a outras. Por exemplo, um caráter malvado seria aquele que oscila entre aqueles caracteres que tendem a responder à maldade mais do que ao egoísmo e à compaixão, àqueles que tendem a responder exclusivamente à maldade. Cartwright acredita que a classificação que Schopenhauer faz dos caracteres se baseia no fato de que os agentes que possuem um tipo de caráter ético particular estão dispostos a agir por um tipo de motivação, em situações nas quais seria possível agir por outros. O caráter de um tipo particular seria, então, classificado através da prontidão e da facilidade com que essa motivação guia o seu comportamento e do papel crescente que uma motivação representa na vida de uma pessoa (CARTWRIGHT, D. E. Schopenhauer's Axiological Analysis of Character. *Revue Internationale de Philosophie*, 42, 1988, p. 18-36., p. 23-4).⁴⁴

Mais a frente em nossa análise, teremos outro problema acerca da relação entre motivação moral e caráter, a saber, tendo em vista que só pode agir bondosamente quem conheceu a essência do mundo⁴⁵, ainda que de maneira bem fraca, em um grau bem pequeno,

⁴⁴ BASSOLI, S.. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*, p.53-54

⁴⁵ Tendo sempre em vista que, como escreve Schopenhauer, “ser curado dessa ilusão e engano de Maia [que é o *principio individuationis*] e praticar obras de amor são uma única e mesma coisa. Essas últimas obras, entretanto,

e, como poder-se-ia supor a princípio, todo egoísta só age por egoísmo, então, somente o bondoso conheceu a essência do mundo e todo egoísta nunca sentiu compaixão ou se identificou com alguém. Também significa que todo aquele que sentiu compaixão, de fato, nunca agiu egoisticamente e nem agirá, pois tem de ter um caráter bondoso para agir com compaixão e esse caráter só será afetado por motivos bondosos. E isso soa de tal maneira estranha as argumentos de Schopenhauer que, se me é permitido a galhofa – seguindo a interpretação de que cada um é motivado apenas por um tipo de motivação moral –, poder-se-ia aconselhar a alguém: se você, ainda que apenas um dia, sentiu compaixão e sofreu com o outro as dores que não são suas, fique tranquilo! Você é moralmente bom – apesar de você acabar de se dar conta que é um candidato, digamos, mais forte ao ascetismo –, anime-se! Faça o que fizer você nunca agirá por egoísmo ou por maldade, você sempre será bondoso, pois seu caráter só será motivado a agir bondosamente, mesmo que não tenha consciência disso. Então vá em frente e procure realizar todos os seus desejos sem qualquer impedimento moral: sua vontade nunca será motivada se eles não forem bondosos.

Além disso, a quarta motivação moral, apresentada no rodapé dos complementos, a qual daremos atenção mais adiante, seria – se alguém só age por um tipo de motivação moral –, em uma palavra, catastrófica. Pois, dessa maneira, seria inevitável atribuir ao asceta um caráter próprio, o que está em completo desacordo com toda a teoria sobre os caracteres.

A primeira consideração que foi enunciada, a saber, que somente alguém de caráter bondoso pode se tornar asceta pela via do autoconhecimento da Vontade, será tratada a seguir. É no §68 do tomo I de *O Mundo Como Vontade e Como Representação* que Schopenhauer argumenta que apenas o bondoso pode chegar ao grau mais elevado da negação da Vontade e efetivamente deixar de querer. Mas é ainda no §66 que Schopenhauer argumenta que a bondade só pode ser motivada por uma espécie de conhecimento: um conhecimento imediato e intuitivo da essência do mundo e conseqüente o reconhecimento de que todo sujeito, além do próprio eu, também comunga dessa essência e que, em verdade, toda dor e sofrimento alheio não lhe pode ser indiferente. Não pelo seu próprio bem estar, mas pura e unicamente pelo bem estar do outro que sofre e com o qual se identifica não como fenômeno, mas como essência, pois no mundo dos fenômenos, isto é, no mundo como representação

não sintomas inevitáveis e infalíveis daquele conhecimento.” (SCHOPENHAUER, A.. *O Mundo como Vontade e como Representação*, tomo I, §66, p.474) Ou seja, quem conhece a essência do mundo age bondosamente e só age bondosamente quem conhece a essência do mundo.

todos os sujeitos são diferentes entre si, mas na essência, todos são a mesma Vontade. E assim, o sujeito sofre com o outro como se a dor fosse sua; o que de fato não é, mas sofre conjuntamente as dores alheias como se fossem as suas próprias dores. Dessa maneira, como é necessário o conhecimento da essência do mundo tanto para que se seja bondoso como para que se seja asceta, e como o ascetismo se define pela negação da própria vontade do indivíduo, isto é, do seu caráter – como será visto em detalhe mais adiante –, resta que a ascese pelo autoconhecimento da essência do mundo só pode surgir em alguém de caráter bondoso, quer dizer, alguém fortemente sensível ao conhecimento da essência do mundo. Mas, se o bondoso pratica a caridade e a justiça pois conheceu a Vontade em si e reconheceu a si a aos outros sujeitos como diversos fenômenos da mesmíssima coisa-em-si, e o asceta, da mesma maneira, conheceu a essência do mundo e reconheceu todos os objetos como fenômenos da mesma essência, tal qual aquele que age bondosamente e sua vontade se virou, pergunta-se: no que é possível diferenciá-los, ou melhor, o que determinou que ambos não agissem da mesma maneira? Schopenhauer se utiliza da metáfora hindu do Véu de Maia e escreve de maneira figurada que no primeiro caso, isto é, no caso daquele que age com bondade, o Véu de Maia, isto é, o princípio de individuação (*principium indiuidationis*) – nos termos filosóficos – e que significa, propriamente, aquilo que faz com que se distinga os diversos – ou seja o tempo e o espaço – torna-se transparente, e assim, não mais se distinguem os diversos, mas se identificam todos na mesma essência. Já no caso do asceta o Véu de Maia “é de tal forma retirado aos olhos de um homem”⁴⁶ que ele já não perceberia nenhuma diferença entre si mesmo e o outro. No entanto, na presente análise, essa forma metafórica é insuficiente para explicar a diversidade desses fenômenos, pois parece difícil identificar a diferença entre a transparência e a retirada completa. Nossa interpretação é de que o que muda não é a intuição que se tem para além do princípio de individuação, mas a relação do sujeito com os objetos, ou melhor, a desilusão por parte do sujeito com toda espécie de objetos regrados pelo próprio princípio de individuação, como será apresentada mais adiante.

Mas como Schopenhauer relaciona o bondoso e o asceta? Um interessante trecho do §48 do tomo II de *O Mundo como Vontade e como Representação* nos indica um caminho.

Je l'ai montré, les vertus morales, la justice et la charité, proviennent, lorsqu'elles sont sincères, de ce que le vouloir-vivre, lisant au travers du

⁴⁶ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*, Tomo I, §68

principe d'individuation, se reconnaît lui-même dans tous ses phénomènes; elles sont donc avant tout une marque, un symptôme, que la volonté qui se manifeste ici n'est plus aussi profondément enfoncée dans l'erreur, mais que la désillusion s'annonce: on pourrait dire par métaphore qu'elle commence à battre des ailes, pour s'envoler loin de là. (...) Mais de plus ces vertus morales sont un moyen de favoriser le renoncement à soi-même, et par suite la négation du vouloir-vivre.⁴⁷

E mais a frente no texto ainda afirma que “En effet, les vertus morales ne sont pas le but dernier, mais seulement un degré qui y conduit”⁴⁸. E, no próprio tomo I, no §68, a ascese aparece como uma transição proveniente da virtude. Nas palavras de Schopenhauer: “Sua vontade⁴⁹ se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE”⁵⁰. De outra maneira, aquele de caráter egoísta ou maldoso continua preso, ou melhor, iludido pelo conhecimento de que o mundo é apenas fenômeno e isso ainda os satisfaz e, por isso, estão distantes do conhecimento que possibilita a alguém tornar-se asceta.

A grande diferença ética dos caracteres tem a seguinte significação: a pessoa má se encontra infinitamente distante de atingir o conhecimento a partir do qual provêm a negação da Vontade e, por conseguinte, é em verdade EFETIVAMENTE presa de todos os tormentos que aparecem na vida como POSSÍVEIS, pois até mesmo o estado atual e feliz de sua pessoa nada é senão um fenômeno intermediado pelo *principium individationis*.⁵¹

No entanto, o caminho da virtude para a ascese não deve ser entendido como um progresso do sujeito de caráter caridoso, no qual esse afirma a sua vontade fazendo o bem aos outros. A ascese é um processo contravolitivo, é a negação da vontade, é a inversão do que o caráter representa. De modo que, do contrário, todo homem que fosse bondoso e agisse

⁴⁷ Eu mostrei que as virtudes morais, a justiça e a caridade, provêm, considerando que são sinceras, desta Vontade de vida, lida através do princípio de individuação, que se reconhece entre todos os fenômenos; eles, então, são, antes de tudo, uma marca, um sintoma, que a vontade que se manifesta aqui não é mais tão profundamente rebaixada ao erro, mas que a desilusão se anuncia: poder-se-ia dizer por metáfora que ela começa a bater as asas para voar para longe de lá. (...) Ademais estas virtudes morais são um meio de promover a renúncia de si mesmo e, por conseguinte a negação da Vontade de vida. (SCHOPENHAUER, A. *Le Monde Comme Volonté et Comme Representation*, Tome II, §48)

⁴⁸ Com efeito, as virtudes morais não são o fim último, mas somente um degrau que para lá conduz.

⁴⁹ Jair Barboza em sua tradução de *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, publicada em 2005 pela editora UNESP, adota a diferenciação entre Vontade e vontade como sendo aquela a coisa-em-si e esta como o fenômeno volitivo do sujeito. Nessa citação vontade, como adotamos aqui, aparece com maiúscula, ou seja, “Vontade”, no entanto, tratando-se de algo relativo a um sujeito, como se evidencia pelo pronome possessivo “sua” essa vontade só pode se tratar de um fenômeno e não da Vontade em si.

⁵⁰ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, tomo I, §68.

⁵¹ *Ibidem*.

caritativamente seria impelido pelo próprio processo a deixar de querer, ou seja, uma vontade que tende a sua própria supressão, no entanto nenhum caráter, nenhum sujeito tende a mortificar a si por si só, pois ele é expressão de uma Vontade que se afirma. É preciso ter em conta, antes de tudo, que Vontade em si e Vontade de vida não são apenas sinônimos, mas palavras diferentes para um mesmo conceito, Vontade é Vontade de vida, além disso, e isto já foi dito, a motivação principal e fundamental de todo sujeito é o egoísmo, o ímpeto para a própria satisfação e preservação.

Ademais, apenas aquele que é bondoso conhece a essência, apenas ele desvelou a Vontade e reconhece de maneira intuitiva a sua essência com a de todo o mundo. Conhecer a essência do mundo e ser caridoso é uma e mesma coisa, quer dizer, quem conhece a essência do mundo em seu íntimo, de maneira imediata e intuitiva, não pode mais ser indiferente a todo aquele que, mesmo enquanto fenômeno e que, por conseguinte, se apresenta como diverso, é SENTIDO e reconhecido como idêntico ao próprio sujeito. E ser caridoso nada mais significa que ser sensível ao sofrimento alheio e, por isso, querer o bem-estar daquele enquanto sofre com ele, pois sente dele, a dor, como se fosse sua. Nas palavras de Schopenhauer:

Pois àquele que pratica obras de amor, o Véu de Maia se torna transparente e a ilusão do *principii individuationis* o abandona. Reconhece a si mesmo, à sua vontade, em cada ser, conseqüentemente também em quem sofre (...). Ser curado dessa ilusão e engano de Maia e praticar obras de amor são uma única e mesma coisa. Estas últimas obras, entretanto, são sintomas inevitáveis e infalíveis daquele conhecimento.⁵²

Por fim, como o caráter é imutável e não é possível tornar-se sensível ao bem-estar alheio e aprender a virtude, pois não se aprende querer (*uelle non discitur*), segue-se que somente àquele mais sensível à virtude, isto é, aquele de caráter caridoso poderá tornar-se asceta. Tanto o egoísta quanto o maldoso só podem chegar à ascese pelo caminho secundário, pelo δευτεροσ πλουσ, pelo sofrimento forte e violento, pois esses se afastam do caminho da virtude e ficam presos ao fenômeno.

No entanto, as motivações morais, a saber, egoísmo, caridade e maldade não são exclusividade de seus respectivos caracteres. Escreve Schopenhauer no capítulo 14 de *Sobre o Fundamento da Moral* que todas as ações do homem “surgem, via de regra, do egoísmo”⁵³,

⁵² *Idem.* §66.

⁵³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 14

mas, segundo nossa interpretação, isso não significa que alguém de caráter egoísta só aja visando o próprio bem-estar. Da mesma forma um caráter bondoso não deixará de agir egoisticamente quando motivado para a satisfação de suas necessidades e autopreservação, tampouco alguém de caráter maldoso. Ter determinado caráter significa ser mais sensível àquele tipo de motivação, isso é, ser mais susceptível a agir daquela forma. Ora, se um egoísta pode, ainda que em raras oportunidades, agir bondosamente, tem, ele, de se sensibilizar e intuir a essência do mundo ao se identificar com o outro. Logo, esse egoísta que, ainda que apenas uma vez, agiu com bondade tem de haver conhecido a essência do mundo e, pelo conhecimento dessa essência, poderia tornar-se um asceta. Mas, então, surge a questão: por que alguém que às vezes é motivado pela bondade não pode se tornar um asceta? Ora, ele não supre a condição, isto é, ele não conhece a essência do mundo? De fato, essa não é uma questão a que Schopenhauer se propõe a responder. Ele mesmo não a formula. No entanto, ao que parece, o egoísta pode, sim, se reconhecer no outro e sentir compaixão, agir com bondade e, mesmo assim, continuar egoísta, mas ele não se tornará um asceta por causa desse conhecimento. E por quê? Porque ele é muito pouco sensível a essa espécie de conhecimento. Não que ele não tenha se identificado com o outro e por causa disso agido de maneira bondosa, mas porque ele está preso ao mundo fenomênico e não se identifica com facilidade com o outro. Pouco lhe importa outrem, ele quer a sua própria satisfação e conservação, o que mais lhe importa é ele mesmo. De modo semelhante poder-se-ia falar do maldoso. Ele também pode sofrer motivações morais diversas, no entanto, por que não se torna um asceta? Ora, porque está ainda mais distante do que o egoísta de se desvincular da ilusão fenomênica. A questão, sempre retomada, é a ilusão do fenômeno, o véu posto pelo *principium individuationis* que separa o sujeito do conhecimento da Vontade em si.

A segunda consideração sobre os caracteres, a saber, que a ascese é uma supressão do caráter se embasa no seguinte: o caráter que se apresenta no mundo da representação, quer dizer, o caráter empírico, é a vontade do indivíduo enquanto essa é afetada por motivos, e que fazem com que determinado sujeito aja frente à determinada motivação de certa maneira e não de outra, ou melhor, caráter é aquilo que na relação com os motivos produz uma ação com necessidade⁵⁴. Trata-se, o caráter, de uma sensibilidade⁵⁵ aos motivos para a ação, sensibilidade esta que pode se relacionar aos motivos de maneira egoísta, bondosa ou

⁵⁴ cf. SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, tomo I, §55

⁵⁵ cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, 20.

maldosa. O caráter determina a diferença entre os sujeitos e os modos de agir frente às motivações, em uma palavra, faz do sujeito o que ele é. Mudar o caráter seria mudar o próprio sujeito, mudar seu modo de querer, não obstante, a vontade que constitui o sujeito é fenômeno da Vontade em si, e portanto imutável em sua essência, pois esta não está subsumida à categoria de causalidade, assim o caráter empírico permanece o mesmo enquanto o sujeito subsistir, pois sua vontade permanece a mesma. A ascese como negação da vontade e consequente supressão da mesma é também a supressão do caráter empírico do sujeito, pois a vontade que o constitui está deixando de existir. Schopenhauer escreve:

Por isso o caráter nunca pode mudar parcialmente mas tem de com a consequência de uma lei natural, realizar no particular aquela vontade cujo fenômeno é no todo. Mas precisamente este todo, o caráter mesmo, pode ser completamente suprimido pela antes mencionada modificação do conhecimento.⁵⁶

E mais a frente no texto, de forma mais clara: “Portanto não se trata aqui de uma alteração, mas de uma supressão completa do caráter”⁵⁷.

4.2. Considerações Sobre a Ascese.

Passa-se agora, sem mais delongas, à análise da ascese, mas, apenas àquela que ocorre pela via do autoconhecimento da Vontade. Em primeiro lugar, a definição dada por Schopenhauer, tanto no primeiro quanto no segundo tomo, contribuirá em muito para a clareza do conceito com o qual estamos trabalhando.

Sob o termo, por mim já amiúde empregado, de ASCESE, entendo no seu sentido estrito essa quebra PROPOSITAL da vontade⁵⁸ pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade⁵⁹

Já no tomo II, o autor é mais sucinto e oferece também uma definição para quietismo: “Le quiétisme, c'est-à-dire le renoncement à tout vouloir, l'ascétisme, c'est-à-dire la

⁵⁶ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. Tomo I, §70

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Cf. nota 47. Neste caso a quebra que ocorre pela recusa do agradável e procura do desagradável se refere à vontade do sujeito.

⁵⁹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. Tomo I, §68

mortification préméditée de la volonté propre (...)"'.⁶⁰

O fenômeno do ascetismo, pelo autoconhecimento da Vontade, no entanto, apesar de ser algo que nos é dado como fato não é comum, de modo que se possa conhecer muitos exemplos, *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*⁶¹ (pois tudo que é excelente é tão difícil quanto raro), como diz Schopenhauer. Essa raridade no fenômeno dificulta nossa inteligibilidade sobre ele e a própria argumentação de filósofo se restringe a poucos casos. No entanto, essas limitações não impedem Schopenhauer de buscar uma fundamentação para o fenômeno do ascetismo, isto é, de como a vontade se volta contra si mesma, deixando de lado sua própria satisfação e preservação e buscando sua supressão pela via da mortificação.

A vontade do sujeito, seu caráter, como dito anteriormente, não o leva por si só à ascese; é preciso que haja uma viragem da vontade, um rompimento de tal forma abrupto que a própria vontade quer deixar de querer. Mas, então, qual seria a causa para esta “viragem” da vontade? Poderia o autoconhecimento da Vontade ser a causa de sua própria supressão fenomênica?

O caminho para que se conheça a coisa-em-si é descrito por Schopenhauer como um caminho diverso daquele utilizado para conhecer o mundo da representação, enquanto que a representação é a apresentação fenomênica do mundo exterior regrado pelas formas da intuição e pela categoria do entendimento, a coisa-em-si deve ser conhecida no próprio sujeito, portanto, não no muito exterior, mas no interior. A Vontade como coisa-em-si pode ser descrita e relacionada de maneira abstrata, conceitual, pela razão, inclusive constituindo juízos sobre ela. Mas, quando Schopenhauer se refere ao conhecimento da Vontade, não se trata de conhecimento racional: conhecer a Vontade significa conhecê-la de maneira intuitiva e não pelos conceitos, mas sim sentida de maneira imediata, não mais como objeto externo e diverso do sujeito, mas como o íntimo do próprio sujeito e de todas as coisas. Conhecimento, esse, possível apenas àqueles mais sensíveis a ele, ou seja, aos compassivos. Pois o egoísta e o maldoso permanecem presos à ilusão fenomênica e são pouco sensíveis e podem conhecer a essência do mundo apenas em pequeno grau. Com isso, é possível dizer que há sim uma predisposição à virtude, predisposição esta compreendida no caráter bondoso, mas não, ia dizer, predisposição à ascese, pois ser sensível à essência do mundo é uma característica do

⁶⁰ O quietismo, isto é, a renúncia a todo querer, o ascetismo, isto é, a mortificação premeditada da vontade própria (...) (SCHOPENHAUER, A. *Le Monde Comme Volonté et Comme Representation*, Tome II, §48)

⁶¹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. Tomo I, §68

caráter, mas que sua vontade queira se mortificar é algo contrário ao caráter. Enquanto para um bondoso que afirma sua vontade o reconhecer-se como portador da mesma essência do outro é motivo para se fazer o bem e sacrificar seus próprios interesses, no caso do asceta o conhecimento da essência do mundo já não o motiva a simplesmente praticar o bem, mas faz com que o sujeito repudie seu próprio fenômeno e busque sua supressão, isto porque em nada mais o fenômeno consegue iludi-lo, ele não apenas sente as dores do outro como sendo suas, mas ele sente e conhece a si mesmo como a fonte de onde jorra toda dor, não há mais o eu e o outro há apenas a Vontade que se contempla como em um espelho e vê em sua face a imagem do terror, e reconhece a si mesma como o terreno de onde brotam todas as misérias, e os mais insuportáveis sofrimentos, ela é o manancial do sofrimento eterno e sua existência significa a subsistência de sua própria frustração, de sua própria dor.

Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente? Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principio individuationis* conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam MOTIVOS para seu querer, ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição. Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação verdadeira serenidade e completa destituição de vontade^{62 63}

O conhecimento da essência do mundo não é diferente no caráter virtuoso e, tampouco, pode ser dito um conhecimento em maior grau: ambos, asceta e virtuoso, possuem a mesma sensibilidade ao conhecimento da Vontade em si, pois o asceta foi também um bondoso. A questão sobre o que muda do homem de caráter bondoso para o asceta apresenta uma severa dificuldade para interpretação do texto. Admitir que frente ao conhecimento da Vontade os indivíduos agem de maneira diversa significaria remeter à uma diferença de caráter, o que já foi negado. Por sua vez, admitir que em algum caso há um conhecimento mais profundo, significaria que há um progresso entre virtude e ascese, o que também já foi negado. Parece restar apenas um caminho: o conhecimento diverso do mundo empírico. Mais acima, verificamos que a diferença entre o bondoso e o asceta reside na relação do sujeito com

⁶² cf. nota 47 e 56. Trata-se da vontade do homem, vontade fenomênica.

⁶³ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. Tomo I, §68

os objetos, no homem de caráter bondoso há algo no objeto que ainda o motiva, mesmo que a essência de ambos tenha sido reconhecida como a mesma; no asceta, por sua vez, o conhecimento fenomênico não serve mais de motivo. Acrescenta-se a isso que no primeiro caso, o do caráter bondoso, a experiência fenomênica ainda importa para amenizar o sofrimento e permite a vontade visar sua satisfação no bem-estar alheio. Mas, não, esse não é mais o caso no asceta, a experiência fenomênica não mais o excita a querer, ao contrário, só lhe gera repulsa e ímpeto à mortificação. Por quê? Porque a ilusão do princípio de individuação permanece iludindo o homem virtuoso, como se o bem-estar alheio representasse alguma solução para o sofrimento e satisfação volível para sua vontade. O fenômeno nada mais pode contra aquele que em nada mais é iludido pelo dito princípio, pois toda satisfação da vontade é momentânea e fenomênica e não há solução para o sofrimento eterno gerado pela essência do mundo. Aquele que ainda se reconhece como indivíduo não mais aceita a afirmação de sua essência e vive, então, se mortificando.

Quem atingiu um tal patamar ainda sempre sente – como corpo animado pela vida, fenômeno concreto da Vontade – uma tendência natural à volição de todo tipo, porém a refreia intencionalmente, ao compelir a si mesmo a nada fazer do que em realidade gostaria de fazer; ao contrário, faz tudo o que não gostaria de fazer, mesmo se isto não tiver nenhum outro fim senão justamente o de servir a mortificação da Vontade⁶⁴

É aqui onde a contradição da vontade consigo mesma se evidencia: a vida que se mortifica, a vontade que quer deixar de querer. Mas é no plano metafísico que o problema se apresenta maior. A essência do mundo é a Vontade, da qual o sujeito é representação. Sujeito e essência não são coisas distintas, mas a mesma coisa separada apenas pelo princípio de individuação. Assim, a Vontade que quer é a mesma que se apresenta no sujeito de maneira fenomênica, no entanto, quando o sujeito tomado pelo *horror sui* da Vontade nega sua vontade não se trata, apenas, de um fenômeno volitivo que se contradiz, isto é, que quer não querer – quer dizer, que se afirma enquanto se nega e se nega enquanto se afirma –, mas todo o sistema metafísico, ou seja, a essência do mundo que se apresenta como fenômeno naquele sujeito está se contradizendo nele, pois seu querer é sempre positivo, sempre Vontade de vida, e não conhece limite em se afirmar, mas o fenômeno desmente sua própria essência quando conhece a si mesmo, e, por isso, não quer mais algo, mas quer, apenas, não mais querer. Nas palavras

⁶⁴ *Ibidem.*

de Schopenhauer: “Seus atos desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ele. Essencialmente fenômeno da Vontade ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo”⁶⁵. Schopenhauer sustenta essa argumentação de modo que a contradição permanece no sistema e o filósofo a admite, e parece não ver problema nisso; a contradição da Vontade é característica essencial da ascese.

Recapitulando, o indivíduo que se torna asceta pelo autoconhecimento da Vontade é o de caráter bondoso, o que diferencia os dois é a relação que tem com os objetos: o bondoso age em vista do bem de outrem, o asceta mortifica a própria vontade e repugna qualquer satisfação. Essa diferença se funda no conhecimento fenomênico, isto é, ao bondoso o princípio de individuação ainda ilude e o mantém preso ao fenômeno, à satisfação física e ao bem estar alheio, ao asceta o que lhe resta do fenômeno é repugnância, contradição consigo mesmo, mortificação da própria vontade, ele não mais se interessa pelo mundo físico. O indivíduo alheio e seu bem-estar são ilusórios, o *horror sui* tomou conta da Vontade que se manifesta nesse fenômeno, pois não há satisfação permanente, a dor não finda se restar algo de vontade no sujeito e, se não há satisfação real, apenas ilusória, sendo o sofrimento o que há de verdadeiro na existência e não podendo mais nada anestesiar sua dor, o ataque é à fonte de seu sofrimento: sua existência. Mas não por uma ação volitiva como o suicídio, mas pela ação contra volitiva, pela mortificação, pelo ascetismo. No entanto, não se deve deixar que o seguinte passe despercebido, que a ilusão da satisfação dada no e pelo fenômeno cessou por completo com a passagem do bondoso à ascese, eis o que há pouco foi dito, mas o que ocasionou essa desilusão é algo que pode ser posto como problema. Se fosse dito que frente à mesma miséria do mundo, ou melhor, que dadas as mesmas intuições, um homem se tornou caridoso e outro se tornou asceta, o problema recairia novamente na questão dos caracteres, logo, isso não pode ser dito, pois a ascese é a supressão do caráter. Assim, bondoso e asceta tem de haver conhecido o fenômeno de maneiras diferentes e não se trata aqui de um conhecimento abstrato, mas intuitivo. Cabe ressaltar que não se pode considerar que a intuição do bondoso e do asceta sejam diferentes, de outra forma recairia novamente na questão dos caracteres. Ora, se ambos, bondoso e asceta, intuem o mundo fenomênico da mesma maneira, o que os diferencia? Só resta uma certa amplitude de conhecimento. Tomando por exemplo uma pessoa qualquer, bondosa, justa e caridosa; conhecedora, portanto, da essência do mundo.

⁶⁵ *Ibidem.*

Permanece ela por algum tempo praticando a virtude. Em determinado momento o comportamento dessa pessoa muda. Passa a se mortificar, a negar a própria vontade, torna-se um asceta. O que ocorreu para que houvesse tamanha mudança no comportamento? Com base na argumentação acima será dito: essa pessoa não está sendo mais iludida pelo fenômeno. Mas o que a desiludiu? O próprio fenômeno. E de que a desiludiu? De que o fenômeno pode ocasionar uma satisfação duradoura, em outras palavras, que o fenômeno pode satisfazer as demandas da vontade. Assim, o conhecimento que adquiriu no mundo fenomênico fez a ele entender que não há satisfação duradoura ou permanente, isto é, toda satisfação é fugaz, momentânea, pois a vontade só existe se houver carência e a carência é condição do sofrimento – que necessita, para existir, de um esforço da vontade em suprir uma carência e um obstáculo que o impeça, mas enquanto há carência, há sofrimento –, assim, a própria experiência demonstra que a vida é um sofrimento contínuo intercalada de pequenos momentos de saciedade. É esse o tipo de conhecimento que gera a desilusão no que se refere ao mundo fenomênico, em suma, o fenômeno não supre as exigências da vontade, a vida é um negócio que, via de regra, dá prejuízo. Cabe apontar ainda que é esse tipo de conhecimento que faz com que o egoísta ou o maldoso possa se tornar asceta, quer dizer, salvo as proporções do sofrimento daqueles, é a desilusão com o fenômeno, isto é, com as satisfações que permite a qualquer sujeito se tornar asceta. Assim, é possível, dada a segunda via, que alguém se torne asceta sem intuir a essência do mundo, mas não sem que o sujeito tenha se desiludido com o fenômeno.

Quando se grafa, aqui, a expressão “*horror sui*” – que foi utilizada anteriormente nessa argumentação e formulada para ela – pretende-se que o substantivo fique compreendido como reflexivo, isto é, assim como a causa é causa de si na expressão medieval “*causa sui*”, o horror é horror de si em *horror sui*. À primeira vista, essa expressão não seria tão problemática quanto a antinômica *causa sui*. Mas é! E por quê? Porque o estado de *horror* é, subentendidamente, efeito de alguma causa, mas tratando-se da Vontade em si, a qual não está subjugada à categoria do entendimento, não é possível uma remissão à causalidade, isto é, não se pode falar em causa e efeito da Vontade em si. Assim, o *horror sui* é também uma expressão antinômica. Será preservada, no entanto, pois está de acordo com a teoria schopenhaueriana, e apresenta a contradição da própria teoria quando a Vontade livre aparece no fenômeno causado e gera(!) o único modo de ação do sujeito que pode ser visto como

livre⁶⁶: o ascetismo, pois se fundamenta em um conhecimento para fora do princípio de individuação. Assim se expressa o próprio Schopenhauer:

Em realidade, a contradição entre nossas afirmações, de um lado, acerca da necessidade da determinação da vontade por motivos conforme o caráter e, de outro, acerca da possibilidade de completa supressão da Vontade quando os motivos se tornam impotente, é apenas a repetição na reflexão filosófica da contradição REAL que surge da intervenção imediata da liberdade da Vontade-em-si, e que não conhece necessidade alguma, na necessidade de seu fenômeno. A chave para a solução dessas contradições reside no fato de o estado, no qual o caráter se exime do poder dos motivos, não proceder imediatamente da Vontade mas de uma forma modificada de conhecimento. Assim, enquanto o conhecimento é envolto no *principio individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é também irresistível; quando, entretanto, se olha através do *principium individuationis* (...) resulta em quietivo universal do querer, então os motivos individuais se tornam sem efeito, porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente.⁶⁷

Segue-se do que foi dito que o *horror sui* é uma expressão da própria contradição que surge quando se questiona o que causa a ascese. Assim, por um lado, a ascese ocorre em um sujeito fenomênico, de modo algum livre, mas no todo subjugado ao princípio de causalidade. Mas, por outro lado, a ascese ocorre no plano metafísico em ocasião do autoconhecimento da Vontade em si que é livre e age livremente, isto é, a viragem da Vontade não é causada, mas ocorrida sem determinação.

A própria expressão “viragem da Vontade” é problemática, tendo em vista que a coisa-em-si é imutável. Poder-se-ia justificar que a viragem deve ser vista apenas na mudança do modo de agir do sujeito, portanto, no plano fenomênico; tratando-se da viragem da vontade. Mas a tese da contradição da Vontade consigo mesma impede que a viragem seja entendida apenas no âmbito fenomênico, pois não se trata de duas coisas distintas, a saber, vontade do sujeito e Vontade em si, onde aquela nega esta, mas de uma única e mesma coisa de modo que, do ponto de vista do fenômeno, o sujeito ao reconhecer sua essência torna-se um asceta mortificando-se – justamente enquanto ele é expressão da coisa em si – no entanto, do ponto de vista metafísico, é a Vontade que toma consciência de si mesma e se horroriza, é ela, também, que se mortifica na aparência do sujeito e é ela que se contradiz na sua

⁶⁶ cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e como Representação*, tomo I, §70

⁶⁷ SCHOPENHAUER, *A.O Mundo Como Vontade e Como Representação*. Tomo I, §70

objetivação; sendo que essa afirmação em se suprimir, quer dizer, a contradição da Vontade consigo mesma, constitui algo diverso daquele reconhecido “impulso” inicial: a Vontade de vida; logo, não se trata apenas de uma viragem no plano do fenômeno. A contradição da Vontade consigo mesma implica, também, o problema de que algo imutável, em alguma medida, se alterou.

Por fim, é importante ressaltar que no mundo fenomênico, enquanto houver ações, existem também motivações para essas. Em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer determina três tipos de motivações: egoísmo, maldade e compaixão. Mas no 2º tomo de *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, em uma nota no §48, está escrito:

Si l’ou admet au contraire l’ascétisme, il faudrait compléter la liste que j’ai donnée dans mon mémoire sur *Le fondement de la morale*, liste des mobiles derniers de la conduite humaine: 1º Son bien propre; 2º Le mal d’autrui; 3º Le bien d’autrui; par un quatrième mobile: son propre mal, que je ne signale ici qu’en passant dans l’intérêt de la conséquence de mon système. Dans mon mémoire, en effet, ou la question de concours était posée selon l’esprit de la morale philosophique professée dans l’Europe protestante, il me fallait passer sous silence ce quatrième mobile.⁶⁸

No entanto, esse quarto motivo, adicionado somente no tomo dois da obra capital faz parecer que uma ação que visa o mal estar do próprio agente não teria sido contemplada no ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*. Mas leia-se a 6ª proposição axiomática do §16 desse ensaio, onde está escrito: “toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta”⁶⁹. De fato, apesar de uma ação que vise o mal-estar do agente ser considerada egoísta soe estranho, fica subentendido que se agiu com essa finalidade por algum outro interesse pessoal. Portanto, esse quarto tipo de motivação não seria necessário, pois estaria contido na motivação egoísta. Apenas 4 anos separam as duas obras (*Sobre o Fundamento da Moral* foi publicado em 1840 e o segundo tomo de *O Mundo Como Vontade e Como Representação* em 1844), mas o filósofo não parece se dar conta da diferença

⁶⁸ Se, no entanto, admite-se o ascetismo, gostaria de completar a lista que eu dei no meu ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, dos motivos últimos da conduta humana: 1º Seu bem próprio; 2º O mal de outrem; 3º O bem de outrem; por um quarto motivo: seu próprio mal, que eu indico aqui, apenas de passagem, no intuito de completar meu sistema. Com efeito, no meu ensaio, onde a questão de concurso estava posta segundo o espírito da moral filosófica professada na Europa protestante, tive de passar em silêncio sobre esse quarto motivo (SCHOPENHAUER, A. *Le Monde Comme Volonté et Comme Representation*, Tome II, §48, note.) Tradução livre.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, 16

entre as duas ou de uma possível mudança de interpretação. Não obstante, uma quarta espécie de motivação poderia, inclusive, abrir caminho a uma argumentação sobre um caráter mais sensível a esse tipo de motivação, o que poria em xeque toda argumentação sobre os caracteres. Mas, utilizando-se de cautela, suspende-se o juízo sobre esse aspecto, cabendo tão somente o apontamento do problema.

Finalmente, cabe reiterar que o fenômeno da ascese, que é uma negação dos caracteres e, especificamente, da tratada aqui, do caráter bondoso, pois esse é o único sensível ao conhecimento do mundo como Vontade-em-si, e que o bondoso só se torna asceta depois de uma desilusão com o mundo fenomênico, o que faz com que o *horror sui* tome conta do sujeito, pois nada mais no fenômeno o satisfaz, mas apenas o faz sentir repugnância, o que o inclina a mortificação da vontade e conseqüentemente ao quietismo. E em última instância, é possível indicar três contradições compreendidas no sistema e sustentadas pela argumentação sobre a ascese de Schopenhauer, a saber, a (i) da mortificação da vontade que é um querer que quer deixar de querer, uma Vontade de vida que quer não mais existir, a (ii) da liberdade em se tornar asceta, na qual a necessidade das causas são impostas pelo entendimento, mas trata-se de um comportamento livre, pois a supressão do fenômeno é determinada pela Vontade em si e a (iii) da viragem da Vontade-em-si enquanto imutável, mas que só pode ser pensada como alterada quando ocorre a contradição da Vontade consigo mesma; esses são os limites dessa interpretação. Para além disso, um passo parece impossível...

CONCLUSÃO.

De acordo com a problematização que essa monografia propôs, pretendeu-se expor como os argumentos acerca da moral na filosofia de Schopenhauer se desenvolvem, bem como responder as questões que brotam da própria teoria.

No primeiro capítulo, o conceito de pessimismo foi posto como questão. Por que se chama a filosofia de Schopenhauer de pessimista? E o que significa ser pessimista? Em verdade as respostas não estão, no todo, separadas, elas se inter cruzam. A resposta para primeira questão é possível de ser visualizada na relação de oposição que Schopenhauer estabelece com a filosofia leibniziana. De fato, aí já está a resposta da segunda questão. O pessimismo é uma postura filosófica que se reflete no pensamento, ele é a própria oposição, ou melhor, como quer Malter, é a crítica à eudemonologia e à teodiceia, estruturas fundamentais das teorias otimistas. E interpretar o pessimismo como “postura filosófica” é o que torna o tratar do assunto algo tão importante, pois a interpretação pessimista estará dissolvida em toda a obra de Schopenhauer, de sua metafísica à sua moral, bem como a ascese que, a bem dizer, é a resolução para uma metafísica pessimista da Vontade.

No segundo capítulo, tratou-se do conceito de moral. Primeiramente, pretendeu-se expor que a noção de “moral” para Schopenhauer já estava dada; não há uma moral, mas somente *a* moral. Na sequência, expôs-se a fundamentação do valor moral das ações por meio de uma ação não motivada egoisticamente, verificou-se que o problema não se trata apenas da motivação, mas do sentimento moral que envolve o agir, restando à consciência moral regular a atribuição de valor moral. Na sequência questionou-se se toda ação moralmente boa não seria apenas aparente, quer dizer, se é possível que haja uma ação não motivada egoisticamente. A resposta de Schopenhauer foi que, apesar das motivações não estarem aparentes para serem reconhecidas, as ações morais existem como fato. Mas o que dá essa garantia? Os caracteres. Assim, tendo em vista que os caracteres são expressões físicas da Vontade metafísica, eles são determinados a serem da maneira que são por aquilo que os constitui: a Vontade. Desse modo, toda ação moral e todos os caracteres são determinados e fundamentados metafisicamente, não há prova empírica que garanta que eles existam.

No terceiro capítulo, foi analisado como Schopenhauer critica a moral kantiana e,

a partir disso, institui sua própria teoria moral. Em um primeiro momento, expôs-se os conceitos que se julgou fundamentais na teoria moral kantiana, a saber, liberdade, dever e fato da razão. Em seguida apresentou-se os argumentos de Schopenhauer contrapondo-se à liberdade e ao dever como necessários para a moral. No entanto, expôs-se uma possível aproximação entre o fato da razão e a consciência moral.

No último capítulo, relacionou-se o caráter com a ascese, mas antes expôs-se que se trata aqui apenas da ascese que ocorre pelo autoconhecimento da Vontade e não daquela segunda via, qual seja, por um sofrimento forte e violento cujo sujeito não conhece o mundo para além do princípio de individuação. Nesse ínterim expôs-se que o caráter se trata de uma sensibilidade a três espécies de motivações morais, discutiu-se se essa sensibilidade é exclusiva a uma motivação moral ou não; defendemos que não. Defendemos, também, que somente o bondoso pode chegar ao ascetismo pela via do autoconhecimento da Vontade e que a ascese é uma supressão do caráter e não uma outra espécie. Buscamos, por meio da definição do próprio Schopenhauer, estabelecer o conceito de ascese e seu fundamento metafísico, também questionou-se qual a diferença entre o bondoso e o asceta e em que medida podemos separá-los. Para o fato que desencadeia a ascese, o horror da Vontade consigo mesma quando se vê refletida como em um espelho, formulamos o termo *horror sui* e buscou-se mostrar como o *horror sui* só se torna possível pela desilusão fenomênica; a mesma que ocorre na via secundária para se chegar a ascese. Expôs-se a questão da contradição da Vontade consigo mesma e desenvolveu-se como questão mais duas contradições, a liberdade no tornar-se asceta e a viragem da Vontade. Por fim, apresentou-se brevemente uma quarta forma de motivação moral apresentada tardiamente por Schopenhauer, uma motivação que visa o mal estar próprio e que motiva o asceta a se mortificar.

A teoria da ascese se demonstra sumamente fecunda ao mesmo passo que dificulta a interpretação do sistema de Schopenhauer. As limitações decorrentes da relação de conhecimento entre sujeito e objeto impedem que se defina ou determine muitas coisas, por isso a exposição parece, em muitos momentos, chegar ao limite. No entanto, a fundamentação metafísica dá um passo além, admitindo a contradição da Vontade e as outras que decorrem dessa. Do mesmo modo que é possível indicar a ascese como a resolução de um sistema pessimista desde seu fundamento metafísico, portanto, dos pés à cabeça – pois a ascese é o único modo de vida pelo qual a essência rejeita sua própria existência, a Vontade se contrapõe

a si mesma – dando completude ao sistema como única possibilidade de oposição à afirmação da Vontade e, por conseguinte, do sofrimento. Do mesmo modo, ia dizer, a fundamentação metafísica da ascese, assumindo-se as contradições, parece ter, em certa medida, calcandares de barro.

BIBLIOGRAFIA.

- BASSOLI, Selma Aparecida. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*, 2005. 125 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas.
- GIACÓIA JR., Oswaldo. *Pequeno Dicionário de Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Publifolha, 2006.
- JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. *The Cambridge Companion to SCHOPENHAUER*. Cambridge: Cambridge University Press, p.218-243, 2009
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão – 7ª edição –. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela, introdução de Pedro Galvão, Lisboa: Edições 70, 2009
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discours de Métaphysique*. Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy; Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1970 .
- _____. *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris: Gallimard, 1969.
- MALTER, Rudolf. Il pessimismo: un concetto critico. *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*. in: *Collana Schopenhaueriana, nr. 2*. Lecce: Pensa MultiMedia, p.624-635, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal – Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução notas e posfácio Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. 1º Tomo; Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- _____. *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Trad. A. Burdeau, revue et corrigée par R. Roos. Paris: P.U.F., 2009.
- _____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução Maria Lucia Cacciola. – 2ª ed. -. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- _____. *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*. – Presentation, traduction e note par François-Xavier CHENET – 2ª ed. –. Paris: Librairie Philosophique J.

Vrin, 1997.

_____. *Parerga and Paralipomena – Short Philosophical Essays*; Translated from German by E.F.J. Payne – volume one and two. Oxford: Clarendon Press, 2000.

_____. *The World as Will and Representation*, vol.2. Tras. E.F.J. Payne. New York: 1962