

Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu

A
AUTONOMIA DA
VONTADE e a
NÃO LIBERDADE
NO AMOR,
SEGUNDO
ARTHUR
SCHOPENHAUER



Arthur Schopenhauer (1788-1860) ficou conhecido pelo seu pessimismo decorrente de uma filosofia que postulava um ímpeto metafísico que escraviza a realidade fenomênica, denominada por ele de Vontade. O objetivo deste trabalho é analisar o pensamento deste filósofo alemão sobre a dominação desta Vontade, entendida como ímpeto irracional, em relação a sua representação, significando que apenas a Vontade é detentora de autonomia, e o amor, enquanto estratégia para a reprodução, se torna um sentimento desprovido de liberdade. Objetiva ainda decorrente deste postulado filosófico, entender como a metafísica geral de Schopenhauer (o mundo sobre as perspectivas da Vontade e da representação) está relacionada ao amor e a liberdade, bem como discutir a problemática da existência da liberdade e, por fim, expor a não liberdade do amor e sua implicação no sofrimento humano. Para tal, utilizou-se a abordagem metodológica dedutiva com técnica documental bibliográfica, por meio das obras: *O mundo como Vontade e como representação*, *Sobre a liberdade da Vontade* e *Metafísica do amor*, bem como outros de seus escritos e alguns de seus comentadores. Deste modo, conclui-se que, segundo o filósofo de Danzig, somente a Vontade, enquanto *coisa-em-si* possui verdadeira autonomia, enquanto que os demais fenômenos, dentre eles o amor, seja como estratégia para a manutenção da Vontade enquanto vontade-de-viver ou como alívio aos sofrimentos da vida por meio da aplicação da compaixão, não podem ser considerados livres. Em suma, não é possível afirmar a existência da liberdade para os fenômenos.



Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu é Mestre em Ciências da Educação pela Veni Creator Christian University. Pós-graduado Lato Sensu em Filosofia Contemporânea pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras- FAFIC (2017) e Pós-graduado Lato Sensu em Planejamento Urbano aplicado à Ecologia (2020). Possui graduação em Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras - FAFIC (2015). Técnico em Edificações pelo Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia da Paraíba, Campus Cajazeiras - IFPB (2012). Foi professor substituto de filosofia do IFPB campus Itabaiana (2018-2020). Atualmente é Técnico em Edificações efetivo da Prefeitura Municipal de Cajazeiras.



**A autonomia da vontade e a não liberdade no amor,
segundo Arthur Schopenhauer**

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Me. Antunes Ferreira da Silva

Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)

Prof. Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Profa. Ma. Karla Samara dos Santos Sousa

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

A autonomia da vontade e a não liberdade no amor, segundo Arthur Schopenhauer

Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Arte de Capa: Escultura de Jean-Pierre Baldini

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ABREU Jheovanne Gamaliel Silva de

A autonomia da vontade e a não liberdade no amor, segundo Arthur Schopenhauer [recurso eletrônico] / Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

71 p.

ISBN - 978-65-5917-210-8

DOI - 10.22350/9786559172108

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Vontade; 2. Liberdade; 3. Amor; 4. Sofrimento; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Dedico a Deus, aos meus pais Pedro e Eloia, aos meus irmãos Geordanne e Maria Eloisa, aos meus avós, padrinhos, tios e tias que me ajudaram direta ou indiretamente na minha educação. Porque família é tudo.

Primeiramente agradeço ao maior engenheiro e projetista do universo, Deus, e a minha família que amo tanto.

Ao excelente orientador Antunes Ferreira da Silva, pela paciência e dedicação em colaborar com seu vasto conhecimento proporcionando meios para a produção deste trabalho tão significativo.

Agradeço a todos meus colegas do curso de Licenciatura em Filosofia que durante quatro anos tentamos, com auxílio dos escritos dos grandes pensadores, questionar e decifrar (sem êxito) os maiores enigmas do mundo.



E alguém que tiver pressentido o que consiste em nossa época de humanidade híbrida em encontrar um caráter íntegro, coerente, munido de suas articulações próprias, livre de hesitações e entraves, esse vai compreender minha felicidade e minha surpresa no dia que descobri Schopenhauer.

Friedrich Nietzsche

Lista de abreviaturas e siglas

- AM A arte de lidar com as mulheres
- LV Sobre a liberdade da Vontade. [Tradução Lohengrin de Oliveira como *O livre-arbítrio*]
- MA Metafísica do amor
- MB Metafísica do belo
- MVR I O mundo como vontade e como representação (Tomo I)
- P II Parerga e paralipomena (Tomo II). [Tradução F. C. Ramos como *Verdade e Método*]

Sumário

Prefácio	17
<hr/>	
Antunes Ferreira da Silva	
1	22
<hr/>	
Introdução	
2	25
<hr/>	
Metafísica segundo Arthur Schopenhauer	
2.1 O mundo como vontade e como representação	25
2.1.1 O mundo como representação	27
2.1.2 O mundo como Vontade	30
2.2 Procedimento analógico.....	34
3	37
<hr/>	
A liberdade da vontade e a relação de submissão da realidade fenomênica	
3.1 As ideias	37
3.2 Os graus de objetivação da vontade e o caráter	39
3.3 Caráter inteligível, empírico e adquirido	42
3.4 A negação da liberdade pelo “do não poder ao não ser” (<i>a non posse ad non esse</i>)	43
3.5 Os três aspectos da liberdade	45
3.6 A liberdade da vontade	47
3.7 Grau de negação da vontade	50
3.7.1 Negação estética	51
3.7.2 Negação ética	53
3.7.3 Negação ascética	54
4	57
<hr/>	
O amor: sentimento sem autonomia	
4.1 Amor sexual.....	57
4.2 Amor-compaixão	64
Conclusão	67
<hr/>	
Referências	69
<hr/>	

Prefácio

Antunes Ferreira da Silva

Estudar Arthur Schopenhauer (1788-1860) no Brasil atualmente está na moda. Nos últimos dez anos vários centros universitários de renome criaram grupos sistemáticos de pesquisa sobre os mais variados temas relacionados à esta filosofia. E, não por acaso, Schopenhauer atinge fama tardia no Brasil, como tardia foi também a fama que ele conquistou em vida. Trata-se de um filósofo que desvela a falta de sentido existente no mundo, mas que a despeito disso, sua filosofia, como diz o bom sertanejo raiz, “faz todo sentido”.

É possível que nem o próprio filósofo aceitaria que falássemos em uma “filosofia” dele, para que não soasse semelhante ao sistema filosófico hegeliano, que ele duramente criticou em várias passagens de seus escritos. É, pois, uma filosofia que se diz não sistemática, mas orgânica. Foi basicamente toda condensada em sua obra principal *O mundo como vontade e como representação*, publicado originalmente em 1818 (mas datado de 1819), quando nosso filósofo ainda tinha apenas 30 anos de idade.

Nada modesto, na publicação deste texto que consiste no núcleo de seu organismo filosófico, afirmara ser aquela uma exposição de uma estrutura altamente coerente de pensamento original, perfeitamente inteligível, vigoroso, e não sem beleza. Um livro que, segundo ele, seria a fonte e a ocasião de uma centena de outros livros. Tudo excessivamente egoísta e absolutamente verdade.

Entretanto, nem esta publicação, nem os demais acréscimos e esclarecimentos, oriundos da edição de um segundo tomo desta mesma obra

em 1844 e nem da publicação de uma terceira edição, desta vez dos dois tomos juntos, em 1859, quando nosso filósofo já tinha 77 anos, foram suficientes para lhe render fama filosófica, que veio apenas muito tardiamente, em sua última década de vida.

O mundo como vontade e como representação e, por conseguinte, o estilo agradável de ler e aparentemente claro de escrever de Schopenhauer se opõem diametralmente à obscuridade da filosofia hegeliana. Provável que seja esse um (e apenas um) dos motivos que o tornava tão inconformado com a fama deste em detrimento de seu esquecimento.

Seu intuito é audacioso: se propõe fazer o que um filósofo autêntico tem por missão basilar: buscar a verdade a partir da decifração do enigma do mundo. E o faz tomando por base a divisão proposta por Immanuel Kant do mundo em *númeno* (coisa em si) e *fenômeno* (aparência).

O *númeno*, considerado por Kant como incognoscível, é, segundo nosso filósofo, Vontade. Em grosso modo, trata-se de um ímpeto inteiramente sem-mente, cego, impessoal e, portanto, sem inteligência, semelhante a uma atividade espontânea e aos nossos próprios atos individuais de vontade. Por ser totalmente desdotada de qualquer razão ou finalidade, a Vontade conduz a uma necessidade incapaz de ser, um dia, saciada, pois se um desejo é saciado, restam ainda muitos outros a gerar novamente o mesmo processo gerador da infelicidade. “Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória”.

O fenômeno, por sua vez, é entendido por nosso filósofo como representação. A sujeição, em termos epistemológicos às condições formais de conhecimento do espaço e do tempo e a causalidade, redução que Schopenhauer faz das doze categorias kantianas. O intelecto é apenas um servo da Vontade, ao exemplo de um sábio que é incapaz de se locomover por ação própria que é carregado nos ombros de um ogro imensamente mais forte do que qualquer criação do gênio do sábio.

Deste modo, ele inaugura uma filosofia tipicamente voluntarista e pessimista, além de uma metafísica imanente.

É bem provável, ao leitor/a iniciante da filosofia schopenhaueriana, que o título deste texto o/a tenha deixado intrigado/a com a afirmação da não liberdade. De fato, a contemporaneidade nos tem ensinado que, acima de tudo, somos absolutamente livres para fazer o que quisermos. Para nosso filósofo, isso não passa de ledão e cruel engano.

Apenas a Vontade, enquanto o em-si do mundo, é livre. Nós, que lhe somos meras manifestações, não possuímos nenhuma liberdade, por mais que a desejemos. Somos apenas o sábio (embora a metade dessa última década testemunhe cruelmente até contra essa possibilidade) a mercê dos desejos do ogro.

A Vontade deseja em e por nós. Nos assemelhamos a marionetes no teatro das representações. Com raras exceções (ao menos aos seres humanos comuns), não possuímos o poder de não desejar. O desejo é nosso constitutivo principal, nossa essência, nosso âmagão.

Sendo assim, se torna fácil concluir que o amor que nutrimos e/ou sentimos por alguém, amor este interpretado como o mais elevado dos sentimentos, não passa do desejo da Vontade que se disfarça de nosso desejo.

Aqui vale um questionamento: desejo de que? Ora, se a Vontade se traduz essencialmente em vontade-de-vida, esse desejo travestido de amor nada mais é do que vontade de procriar. Em outras palavras, o filósofo escancara como a Vontade nos ilude com sentimento dito nobre quando, na verdade, ela quer apenas e tão somente continuar sua manifestação irracional e sem nenhum sentido.

Neste assunto, nosso filósofo toca em complexidades humanas, por vezes, dolorosas, como são as relações amorosas. Seu pessimismo escancarado talvez o tenha condenado por um bom tempo ao esquecimento e

ao ostracismo. Não é fácil aceitar, em uma sociedade individualista e egocêntrica como a nossa, que, segundo o filósofo, a espécie é mais importante que o indivíduo.

O amor não passa da fantasia de uma vontade inconsciente de procriar, eternizar-se na prole, perpetuar a espécie. Uma verdade difícil de ser aceita. Mas, uma verdade.

Essa idéia possui vários amiúdes e detalhes. O/A leitor/a curioso/a não perde nada, muito ao contrário, em se debruçar sobre as próximas páginas. O texto que ora tenho o prazer de prefaciar surgiu de uma excelente pesquisa bibliográfica oriunda do Trabalho de Conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia por uma faculdade privada localizada na cidade que ensinou a Paraíba a ler: Cajazeiras/PB, quando, de 2006 a 2013, por 07 anos, pude lecionar as mais variadas disciplinas da estrutura curricular, bem ao estilo professor generalista, muito comum em várias e pequenas instituições desta natureza. Neste período, tal instituição se viu inundada de alunas e alunos interessadas e interessados em pesquisar sobre os vários filósofos que fizeram oposição à filosofia de Hegel, mais especificamente pelos temas basilares da filosofia de Arthur Schopenhauer.

Digo excelente pesquisa sem, no entanto, lembrar que, por se tratar de um estudo propedêutico, ela pode carregar imprecisões conceituais e algumas lacunas argumentativas e explicativas da filosofia schopenhaueriana. O que não retira o mérito do texto e da qualidade da pesquisa, em se considerando as condições nas quais, encravados em pleno alto-sertão da Paraíba, se decidiu fazer pesquisa em Filosofia, e mais especificamente nesta filosofia, dados inúmeros problemas e, para citar apenas dois: a dificuldade com a língua materna desta filosofia (o alemão), haja visto a dificuldade de encontrar estudos sistemáticos dela em nossa região e, deste modo, a escassez de algumas fontes bibliográficas ainda disponíveis

apenas na língua vernácula de nosso filósofo, dentro outras dificuldades. Posso atestar que o autor que ora decide publicar sua monografia de graduação, quando a imensa maioria decide esconder, estará, como um excelente pesquisador que é, disponível para receber sugestões de melhoramentos e de aprofundamento tanto na pesquisa quanto no texto em si.

Por fim, sugiro ao leitor/a que deguste este texto como quem sorve goles de café bem forte (ou de sua bebida preferida, como queiram) sob o sol escaldante de Cajazeiras, numa experiência quase que de nirvana ao se deparar, página por página deste livro, com a filosofia do absurdo que desvela o nó do mundo, segundo as palavras do próprio Schopenhauer.

Boa leitura.

Aracaju/SE, em 01 de fevereiro de 2021.

1

Introdução

O pensamento contemporâneo tem gênese em um período considerado o mais selvagem da história da filosofia (Cf. SAFRANSKI, 2011), produzindo uma ruptura de grandes proporções com o pensamento moderno. O modo de pensar atual em sua grande maioria é decorrente da maneira de filosofar dos alemães, resultado de uma forte crítica a Hegel e ao hegelianismo vigente da época.

Arthur Schopenhauer foi um destes filósofos do século XVIII e XIX que ficou conhecido pelo seu pessimismo filosófico, bem como por refletir temas que foram pouco tratados pela tradição filosófica ortodoxa, se tornando referência para muitos outros estudos na contemporaneidade. Neste sentido, a liberdade e o amor são temáticas refletidas por Schopenhauer que ganharam uma considerada conotação posterior na filosofia. Para ele o amor e a liberdade são inversos entre si, por causa da essência do mundo: a Vontade.

Schopenhauer, então, desenvolve uma metafísica que considera o mundo como Vontade e como representação. A Vontade é a *coisa-em-si*, um ímpeto, cego e irracional que governa a realidade *fenomênica*, sendo ela a causa do sofrimento e da dor no mundo. Já os *fenômenos* são as representações desta *coisa-em-si*, constituindo a realidade material e contingente. Assim sendo, a Vontade é livre, enquanto que os fenômenos são condicionados por ela.

Pode-se, então, admitir no pensamento de Arthur Schopenhauer a existência ou não da liberdade no indivíduo? E como o amor se relaciona

com a metafísica da Vontade ao ponto de esta ser autônoma e a primeira não?

Este trabalho visa compreender o pensamento de Arthur Schopenhauer sobre a dominação da Vontade em relação a sua representação, significando que apenas a Vontade tem sua autonomia e o amor enquanto estratégia para a reprodução se torna um sentimento desprovido de liberdade. Decorrente a isso, entender como a metafísica geral de Schopenhauer, o mundo sobre duas perspectivas está relacionada ao amor e a liberdade, bem como o de discutir a problemática da existência ou não da liberdade e por fim, expor a não liberdade do amor e suas implicações ao sofrimento humano.

A justificativa de estudar a liberdade e o amor se dá pela relevância destas temáticas, que colocadas no crivo filosófico, expande-se em questionamentos eminentemente instigantes: “o que é o amor?”; “por que nos apaixonamos?”; “porque foi escolhido ele (a) e não aquele (a)”;

“o que é a liberdade?”; “o amor gera a felicidade?”; “o homem é livre?”. Nessa perspectiva, Arthur Schopenhauer dá uma grande contribuição, pois foi um filósofo que debruçou na reflexão sobre o amor, sendo o pioneiro a sistematicamente refletir essa temática, produzindo conceitos que se tornaram arcabouço da psicanálise de Freud. Já em relação ao tema da liberdade o filósofo de Danzig dá uma resposta daquilo que foi no século seguinte o foco das grandes discussões, marcando por assim dizer a contemporaneidade.

Para se chegar a uma resposta satisfatória a questionamentos de tamanha importância para a filosofia, se faz necessário “[...] um conjunto de etapas, ordenadamente dispostas, a serem vencidas na investigação da verdade [...]” (GALLIANO apud PRESTES, 2012, p. 34). Assim sendo, a metodologia utilizada no desenvolvimento deste trabalho foi a dedutiva com técnica metodológica da análise bibliográfica utilizando as obras: O

mundo como vontade e como representação (como chave para entender toda a metafísica schopenhaueriana constituída de Vontade e representações), *Sobre a liberdade da Vontade* (escrito premiado pela Academia Real Norueguesa em que ele tenta dá uma resposta para a questão da liberdade) e *Metafísica do amor* (suplementos de sua obra magna que afirma a interferência da Vontade na sexualidade), bem como outros de seus escritos e alguns de seus comentadores que fundamentam e fortalecem os argumentos utilizados neste trabalho.

O nosso trabalho está dividido em três capítulos: O primeiro fala sobre a metafísica geral de Schopenhauer, referindo-se sobre a constituição do mundo como Vontade e como representação e conseqüentemente a chave para a compreensão de todo seu pensamento pessimista. O segundo com os conceitos preliminares de Ideia, motivos e caráter; dos três aspectos da liberdade (física, intelectual e moral ou da Vontade); sobre a liberdade existente apenas na Vontade; negação do livre-arbítrio e os indícios de “liberdade” nos *fenômenos* por meio da estética, ética e na prática ascética. E por fim, no terceiro e último capítulo a questão do amor, o sexual e o *ágape*, o primeiro como estratégia para a formação de um novo indivíduo e suas conseqüências tanto na infidelidade e da infelicidade do casamento e o segundo como um sentimento puro, mas sem autonomia para livrar o indivíduo dos grilhões dolorosos da Vontade.

Metafísica segundo Arthur Schopenhauer

2.1 O mundo como vontade e como representação

Para a elaboração de sua Metafísica, Schopenhauer se utiliza de conceitos de dois filósofos principalmente: de Kant e Platão, além do Budismo. Ele próprio se considerava o maior discípulo de Kant, bem como seu continuador. Nesse sentido, ele achava que tinha a incumbência de corrigir alguns equívocos kantianos e de dar a continuidade de seu pensamento, que para Schopenhauer, era verdadeiro, inversamente e oposto ao que fez Hegel.

Schopenhauer utiliza os mesmos conceitos kantianos, de *fenômeno* e *Coisa-em-si*¹, sendo que o segundo é nomeado por ele como Vontade, ímpeto que domina todos os animais, plantas e o universo como um todo, e o *fenômeno* como representação desta Vontade. Desta forma, o mundo para Schopenhauer pode ser visto sob duas maneiras: como Vontade (realidade metafísica) ou como representação (realidade material), “[...] mas

¹ Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, resolve a divergência entre o empirismo e o racionalismo, postula o conceito de Juízo Sintético a *priori*, além de elaborar uma complexa e erudita teoria do conhecimento. O analítico sempre se relaciona com o a *priori* e o sintético na *posteriori*, mas Kant defende a existência de um juízo sintético a *priori*. A prova desta argumentação está na matemática, pois as operações aritméticas são constituídas aprioristicamente, por não derivar da experiência, mas nas relações de números, adição e a multiplicação que são construídas pela consciência a *posteriori*.

O sujeito ganha um papel essencial na construção do conhecimento. Kant coloca o sujeito no centro como regulador do conhecimento em vez dos anteriores teorias que afirmavam que o sujeito se regulava ao objeto. Essa inversão, Kant chama de Revolução Copernicana, pois assim como Copérnico retira a Terra como o centro do Universo e coloca o Sol, o mesmo o faz ao retirar o objeto e coloca o sujeito como aquele que interpreta o objeto.

Para Kant, só podemos conhecer os *fenômenos*, ou seja, não se pode conhecer o objeto plenamente, existindo sempre algo que não é apreensível pelo sujeito, assim sendo que “[...] não podemos conhecer qualquer objeto como coisa em si mesma, mas apenas como um objeto de intuição sensorial, isto é, como fenômeno” (KANT, s.d., p. 52). Esse algo, a *Coisa-em-si* ou *Númeno*, é incognoscível e, por isso, a impossibilidade de seu conhecimento, o que não implica na capacidade de pensar nos objetos como coisas em si mesmas, “porque, doutra forma, chegaríamos a uma conclusão absurda: a de existirem aparências (fenômenos) sem que apareça coisa alguma” (KANT, [s.d.], p. 53).

são uma única coisa, apenas dada de duas maneiras diferentes [...]” (SCHOPENHAUER, MVR I, § 18, p. 157). Explica melhor o filósofo de Dantzig:

Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade como corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE. (SCHOPENHAUER, MVR I, § 18, p. 157, grifo do autor).

É o corpo humano e também o animal que favorece a compreensão do mundo ora como Vontade ora como representação. Tudo pode ser explicado numa ótica física, ou seja, como representação, ou numa ótica metafísica, como Vontade. Este aspecto explica o título de sua obra principal, *O mundo como vontade e como representação*, bem como resume todo seu organismo filosófico². Confirma Schopenhauer dizendo que “já que todo ser na natureza é, ao mesmo tempo, *fenômeno* e *coisa-em-si* [...] então ele é suscetível de uma dupla explicação: uma *física* e uma *metafísica*. A explicação física é sempre a partir da causa; a explicação metafísica é sempre a partir da *vontade*” (P II, § 63, p. 137, grifos do autor).

² Schopenhauer não permite a denominação de **sistema** à sua organização filosófica, preferindo a nomenclatura de **organismo**. Esse fato se explica pela explícita rixa com Hegel, e como termo sistema era muito utilizado por ele, Schopenhauer vai banir esta palavra em sua organização filosófica. O conflito entre os dois era tão grande “[...] a ponto de chegar a qualificar o próprio Hegel como um ‘acadêmico mercenário’, um ‘sicário da verdade’, e seu pensamento como uma ‘palhaçada filosófica’” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 208), ou então, confirmando o ódio do filósofo de Dantzig, são consideráveis “as obras de Hegel que se encontram na biblioteca pessoal de Schopenhauer estão rabiscadas com pontos de interrogação, de exclamação e epítetos. São famosas as orelhas de burro que Schopenhauer desenha na margem do parágrafo 293 do segundo volume da Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel com o comentário em francês ‘Quelle bêtise’(que besteira)” (REDYSON, 2009 a, p. 44).

2.1.1 O mundo como representação

No início de sua obra magna, Schopenhauer postula que o mundo é uma representação individual feita pelo sujeito, através da afirmação de que “o mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, MVR I, § 1, p. 43). Em outras palavras, ele está dizendo que não conhecemos o objeto por completo, aquilo que de fato ele é.

O mundo fenomênico é uma representação feita pelo sujeito, considerando que, “torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra.” (SCHOPENHAUER, MVR I, § 1, 43). Neste sentido, o sujeito torna-se essencial na construção do conhecimento, pois é ele que conhece e constrói a representação do objeto, mas ao mesmo tempo o objeto é primordial, pois sem ele não há a representação que se faça pelo sujeito de tal modo que “uma não existe sem a outra, são inseparáveis, essenciais e necessárias uma à outra de tal modo que a ausência de qualquer um torna a representação ininteligível e irreal, como duas cartas de baralho que, uma apóia na outra, formam o castelo que é a representação” (SILVA, 2011, p. 36). Assim, Schopenhauer discorda e critica ferrenhamente as duas correntes teóricas desenvolvidas em seu tempo, a primeira em que coloca o sujeito como ponto de partida para o conhecimento do objeto, ou seja, o idealismo defendido por Fichte, Schelling e Hegel, e a segunda a de que o conhecimento parte do objeto para a dedução do sujeito, tese essa defendida pelo realismo.

O sujeito não pode ser conhecido, apesar de tudo conhecer por não se encontrar no espaço e no tempo, a não ser que ele se torne objeto do conhecimento e nesta hipótese não mais se trata como sujeito, mas como corpo, realidade fenomênica e, portanto, representação (Cf. SCHOPENHAUER, MVR I, § 2, p. 45-46).

O corpo humano é o ponto de partida para o conhecimento do objeto, pois, para que o cérebro possa funcionar há a necessidade de um complexo sistema nervoso bem como de órgãos que juntos têm a finalidade de transmitir sensações ao órgão principal do crânio humano. Em nada adiantaria um cérebro sem corpo ou então um corpo sem cérebro, como no estado de coma, sendo “[...] preciso, portanto (no caso dos seres humanos, pelo menos), uma cabeça acoplada ao corpo, em constante colaboração com este, para então se ter de fato um mundo, isto é, objetos, representações do sujeito” (BARBOZA, 1997, p. 33). Indica-se, nesse sentido, que há diversas representações construídas ou vivenciadas por um indivíduo e quando este morre sem compartilhar suas sensações adquiridas, sua representação de mundo termina junto com ele. Exemplifica Jair Barboza:

Parecido ao personagem mítico Atlas, que sustentava o mundo nas costas, assim é cada homem, que carrega sozinho em sua cabeça o mundo inteiro. Bastaria um único sujeito para construir o universo. Se Robson Crusóé tivesse nascido e desaparecido solitário em sua ilha, esta teria nascido e desaparecido com ele, pois não há sujeito (Robson Crusóé) sem objeto (sua ilha) e vice-versa. (BARBOZA, 1997, p. 34).

A construção cognitiva do mundo feita pelo sujeito é fruto daquilo que está em sua mente e condicionado pela forma *a priori* do conhecimento, ou seja, tempo, espaço e casualidade que estão *aprioristicamente* no sujeito não dependendo de nenhum conhecimento sensível e, portanto, uma característica inerente do indivíduo³. Diz Fernando Monteiro:

“O mundo é minha representação”, é construção minha e por ela sou responsável, mas tem origem numa realidade objetiva; é algo que me afeta os

³ Vale a pena lembrar que as formas *a priori* de consciência “[...] não são de modo algum as ‘ideias inatas’ da filosofia clássica, mas somente as condições de nossa faculdade de conhecer, estas mesmas conhecidas *a priori*” (LEFRANC, 2011, p. 70).

sentidos, penetra o cérebro e passa a ter uma “segunda existência”, isto é uma representação [...] Para o filósofo de Danzig, a realidade externa se reproduz naquilo que está em nossa mente. O mundo como representação é uma construção condicionada pelas formas a priori da consciência, isto é: tempo, espaço e causalidade. (MONTEIRO, 2011, p. 26).

O tempo garante a sucessão à mudança. É nele que percebemos, por exemplo, a velhice ou a ruína de uma nação. Já o espaço garante a permanência e a concepção de dimensão do objeto. A representação é aquilo do objeto que se apresenta ao sujeito sendo o espaço e o tempo, chamado por Schopenhauer de *principium individuationis*, o que garante a sua multiplicidade.

Todo objeto está inserido na realidade espacial e temporal, mas, como toda realidade material, é condicionado ao fazer efeito, ou seja, a casualidade. Por meio do fazer efeito, em que o objeto está condicionado, garante-se a união do espaço e do tempo (Cf. SCHOPENHAUER, MVR I, § 4, p. 51). É da mudança simultânea de uma parte do espaço e uma parte do tempo que indica união de ambos, pois não se pode mudar o espaço sem haver a mudança de tempo e o mesmo ocorre inversamente. “Ela [Ideia de causa] não deriva da experiência, que, pelo contrário, só é possível por meio dela. Para que exista causalidade, é preciso que um fato se origine necessariamente do outro; e essa necessidade, a inteligência a declara *a priori*, em virtude de uma intuição imediata” (BOSSERT, 2011, p.157). É essa declaração *a priori* feita pela inteligência⁴ que se reconhece, e não por meio da experiência, as formas a priori do conhecimento.

A inteligência junto com a sensibilidade são características de todos os animais, mas somente o homem tem a capacidade racional.

⁴ A sensibilidade, inteligência e a razão são consideradas por Schopenhauer como faculdades do conhecimento. Os animais por meio dos sentidos sentem, e ao mesmo tempo tem inteligência, mas somente o homem tem a capacidade racional, o que proporciona neste o uso da linguagem que é ausente aos animais (Cf. BARBOZA, 1997, p. 39).

Schopenhauer admite a importância da razão, mas ao contrário que fizeram os iluministas, afirma a submissão em relação à Vontade⁵. Por mais que o homem seja o mais racional dos animais, as suas vontades superam aquilo que sua consciência admitia como correto. Neste sentido, os fenômenos são meras cópias da verdadeira essência, a outra face do mundo, a da Vontade.

2.1.2 O mundo como Vontade

Durante a história da filosofia foram muitos os filósofos que tentaram desvendar a essência do mundo, apesar de encontrar alguns equívocos Schopenhauer não irá negar as façanhas desses pensadores, indo além quando considera a essência do mundo a Vontade irracional que impera sobre toda a realidade. Diz ele que a “*Coisa-em-si* significa aquilo que existe independentemente de nossa percepção, aquilo que é propriamente. Para Demócrito esta era a matéria formada: para *Locke*, no fundo, ainda era a mesma coisa; Para *Kant* era algo = x; para mim a *vontade*” (SCHOPENHAUER, P II, § 61, p. 135, grifo do autor).

A Vontade não está subordinada ao tempo, espaço e a causalidade justamente por ser ela um ímpeto cego, una e livre que se utiliza das representações como marionetes ocasionando o sofrimento inerente ao mundo. Essa é a lógica que faz Schopenhauer deduzir que este é o pior dos mundos possíveis tese contrária ao otimismo de Leibniz que via neste mundo o melhor dos mundos possíveis. Nada escapa ao crivo da Vontade que não se limita ao mundo fenomênico, sendo ela a verdadeira essência do universo.

⁵ O rebaixamento da razão foi uma das inovações e diferença de Schopenhauer em relação a Kant e aos Iluministas, que exaltavam a razão e colocavam-na como solução aos problemas do homem. Mas como dirá Max Horkheimer, bem como outros membros da Escola de Frankfurt que receberam profunda influência do pensamento schopenhaueriano, o projeto iluminista fracassou e a razão não resolveu os problemas da humanidade, pelo contrário, com as máquinas mortíferas da primeira e segunda Guerra Mundial se tornou instrumento também de sofrimento e dor.

São vários os exemplos utilizados por Schopenhauer para confirmar o ímpeto da Vontade sobre os fenômenos, dentre eles podemos citar o da aranha que faz a sua teia sem saber qual será sua presa; a larva do escaravelho que fura a madeira com a dimensão duas vezes maior o que permite sua metamorfose caso se torne um escaravelho macho; os órgãos e processos vitais do corpo que funcionam sem o nosso aparente consentimento como o cérebro, digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento e reprodução (Cf. SCHOPENHAUER, MVR I, § 23, p. 173-174).

A Vontade não é a causadora do mundo e sim uma face dele, o que impede aos religiosos que queiram parafrasear seu pensamento, comparando-o a Deus ao ímpeto metafísico. É nítido o ateísmo de sua filosofia, para ele esse mundo não pode ter sido criado por um deus bondoso, pois a vida é sofrimento e dor, um verdadeiro vale de lágrimas, seria mais fácil o demônio o ter criado.

A Vontade por não está estritamente em nossa realidade fenomênica é, como diz Roger (2013, p. 17), **cognoscível relativamente**, por não ser totalmente apreensível pela experiência sensorial. Esta cognoscibilidade relativa é uma das inovações de Schopenhauer em relação a filosofia de Kant que defendia a radical incognoscibilidade da *coisa-em-si*. Esse pensamento schopenhaueriano se embasa no fato do sujeito além de ser fenômeno tem em si também vontade, possibilitando o passível conhecimento da *coisa-em-si*, a Vontade. No fim das contas, Schopenhauer admite que a Vontade é incognoscível em sua pureza, “logo, não conhecemos – não podemos conhecer – a coisa-em-si em sua pureza. Quando tenho consciência de meu próprio querer em ação, aquilo que sei é a manifestação fenomênica da vontade, não a coisa-em-si” (JANAWAY, 2003, p. 54). A prova disto é a comparação da crosta terrestre utilizada por Schopenhauer para dizer não podemos conhecer a essência por causa do encobrimento feito pelas aparências, diz ele que:

Da mesma forma que só conhecemos a superfície do globo terrestre e não a massa grande e sólida de seu interior, não conhecemos empiricamente das coisas e do mundo absolutamente nada senão seu *fenômeno*, isto é, sua superfície [...] Querer construir a essência em si mesma das coisas segundo as leis do mero fenômeno é um empreendimento que pode ser comparado à tentativa de construir um corpo estereométrico a partir de meras superfícies e suas leis. Toda filosofia *dogmática transcendente* é uma tentativa de construir a coisa-em-si a partir das leis do *fenômeno*. É como querer cobrir uma pela duas figuras absolutamente dessemelhantes, o que frequentemente falha, pois seja qual for o modo nós as colocamos, esse ou aquele ângulo nunca deixará de sobresair-se em relação ao outro. (SCHOPENHAUER, P II, § 62, p. 136-137).

Não conhecemos plenamente a coisa-em-si, pois os nossos sentidos formam imagens que representam a realidade, pois o que captamos pela inteligência trata-se de miragem e ilusão, produzindo barreiras para o seu pleno conhecimento. Na realidade, se torna impossível ao homem o conhecimento pleno do campo metafísico e o pouco que conhecemos vem por meio da *objetividade* da própria Vontade, que é o corpo. O corpo, que foi anteriormente estudado na perspectiva da representação, aqui retorna como chave importante no conhecimento relativo da Coisa-em-si⁶. Diz Maria Lúcia Cacciola:

[...] o corpo é a chave para descobrir o significado do mundo. Condição, portanto, da experiência externa e objeto imediato da interna, ele é o “ponto certo”

⁶ A pesar de Schopenhauer acreditar no conhecimento relativo da Vontade, ele cai em uma incognoscibilidade, mesmo a coisa-em-si estando em nosso interior. Mas é aí que Schopenhauer é questionado por alguns estudiosos (Cf. JANAWAY, p.54-55), pois o que garante que o conhecimento da Vontade não seja também de uma miragem produzida pela realidade fenomênica? Essa contradição, como vai lembrar Cacciola, é chamado de paradoxo de Zeller, estudioso “[...] que mostra o círculo que se move a filosofia de Schopenhauer ao afirmar que ‘a representação é um produto do cérebro e o cérebro um produto da representação’” (CACCIOLA, 1994, p. 77-78). Neste sentido, o conhecimento se torna como um círculo que em nada pode adiantar ou conhecer, pois o cérebro é produto da representação e a representação do cérebro, indicando um paradoxo que retorna à radicalidade da incognoscibilidade kantiana. Em vista disto, a metafísica da Vontade de Schopenhauer foi criticada, mas em compensação as implicações de sua metafísica como o amor, a ética, a estética etc. tiveram bastante influência e repercussão aos pensadores posteriores.

do entrelaçamento delas, o lugar privilegiado que permite desvendar o sentido da experiência a partir dela própria [...] mas aqui, onde atos de vontade e ações do corpo se identificam, o corpo é definido como “objetividade da Vontade” (CACCIOLA, 1994, p. 41- 42).

Mesmo se encontrando fora do tempo e do espaço, as manifestações da coisa-em-si ocupam este espaço e se organizam neste tempo. O Corpo é a objetividade da Vontade, mas é precisamente nos órgãos genitais que ela tem sede. É por meio disto se explica que as vontades sexuais são as mais incontroladas paixões tanto no homem como nos animais. A necessidade sexual se torna uma vontade tão poderosa que ocasiona a morte ou um desejo de uma vida inteira, e quando saciado o indivíduo não entende mais o que ele quer de fato ficando entediado, pois tudo passou de uma via da Vontade que causa o sofrimento ou se não, o tédio. Assim, Schopenhauer vai comparar essa tendência ao sofrimento e o tédio, com um pêndulo de um relógio que oscila para um lado (sofrimento) e para o outro (tédio).

A nossa vontade é fenômeno, sendo ela, a mais próxima e comparável da realidade metafísica da Vontade. Todos nós sentimos vontades, sejam elas as que forem, mas não existe um sequer indivíduo que negue plenamente o impulso de desejar ou querer algo. Assim, lutamos insistentemente para alcançarmos aquilo que almejamos, mas logo que conseguimos, aflora novas vontades que segue o mesmo processo de saciar e desejar que só se finda no indivíduo na morte, mas se torna um processo infinito no mundo. Assim sendo “todo QUERER nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são [...] o desejo satisfeito logo dá lugar a um novo” (SCHOPENHAUER, MVR I, § 38, p. 266, grifo do autor).

Para ilustrar este pensamento de infinitude do querer, Schopenhauer vai se utilizar de um exemplo tirado da mitologia grega: a roda de Íxion, em que “o sujeito do querer, conseqüentemente, está sempre atado à roda de Íxion que não cessa de girar, está sempre enchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo” (SCHOPENHAUER, MVR I, § 38, p. 266). Em outras palavras o indivíduo não consegue escapar de suas vontades que escraviza sua vida.

2.2 Procedimento analógico

Schopenhauer acredita ter decifrado o enigma do mundo, respondendo assim uma questão em pauta presente ao longo da história de pensadores que desde a era clássica grega buscavam a essência do universo. O *em-si* do mundo é a Vontade, ímpeto cego presente em tudo, inclusive no ser humano. Mas como é que chegamos ao conhecimento desta realidade metafísica? Schopenhauer responde que é por meio da analogia.

Por mais que a metafísica⁷ se torne o ramo do conhecimento com mais propriedade para se buscar a essência transcendente, desde a filosofia kantiana ela é desconstruída por não conseguir satisfatoriamente dá uma resposta para a *coisa-em-si*. Isso se dá porque “[...] a *essência-em-si* do mundo é como uma fortaleza fechada, impossível de se conquistar a partir do exterior” (PRADO, 2015, p. 45). Faz-se necessário outro caminho que supere tal dificuldade, sendo ele para Schopenhauer, o do procedimento analógico, pois ele faz com que “as coisas às quais nós não podemos chegar diretamente devem se tornar inteligíveis para nós através de uma analogia (*Analogie*)” (SCHOPENHAUER apud PRADO, 2015, p. 46-47).

⁷ Para Schopenhauer, a metafísica tem um papel mais importante do que as ciências naturais no processo epistemológico, pois “só a metafísica poderia obter sucesso, visto que ela, como o próprio nome diz, vai para além (meta) da realidade (física), sem contudo perder-se em palavras vazias” (BARBOZA, 1997, p. 49).

O conceito de analogia, fora o referente a matemática, se refere ao conhecimento feito a partir das semelhanças entre coisas ou fatos produzindo a percepção de sua extensão no sujeito. Tal procedimento baseia-se no fato de que o corpo por ter e ser também Vontade, pode por analogia reconhecer a Vontade nos outros corpos por meio das semelhanças naquilo que é comparado. Ou seja, o sujeito por ter a mesma essência de tudo, reconhece em tudo a presença desta igual essência. O mesmo se dá no aspecto do reconhecimento como representação.

Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo o que aquilo a denominarmos em nós VONTADE (SCHOPENHAUER, MVR I, §19, p. 162-163, grifo do autor).

Quando o sujeito analogicamente ver o mundo, se reconhece no mundo promovendo uma autoconsciência de que ele e os outros corpos estão submetidos à lei da causalidade. Este processo é como se olhasse para uma fortaleza partindo do seu interior, desvendando aquilo que antes era impenetrável. O que torna a analogia um “mecanismo metodologicamente apropriado para solucionar o problema do mistério do mundo, já que nas relações de similaridade, partimos de um domínio fonte conhecido para transferir uma informação chave a um domínio alvo pouco conhecido, a saber, as qualidades ocultas da matéria” (PRADO, 2015, p. 67).

Assim, “o mundo é análogo a um organismo humano. Ele é um macroantropo, um grande homem. E vice-versa, o indivíduo é um pequeno mundo, um microcosmo. O íntimo de ambos é pura volição” (BARBOZA,

1997, p. 49). Por conseguinte, ao estudar uma realidade *fenomênica*, por analogia, reconhece nele a Vontade. O que torna as implicações da metafísica da Vontade em relação aos outros temas tratados por Schopenhauer inseparáveis e necessários para sua plena compreensão. Tudo gira em torno da Vontade, inclusive a liberdade.

A liberdade da vontade e a relação de submissão da realidade fenomênica

3.1 As ideias

Segundo Schopenhauer, a Vontade, a essência do mundo é *una*, ou seja, só existe uma em todo o universo, e que os *fenômenos* claramente são *múltiplos*¹, manifestando sua ampla diversidade. Neste sentido, como explicar a multiplicidade na realidade fenomênica e sua oposição à unicidade da realidade metafísica? A resposta está no fato de que a Vontade sempre tenta manifestar por meio da *objetividade imediata da Vontade*, identificado por Schopenhauer com o conceito platônico das *Ideias*. Esta relação que Schopenhauer faz entre a *objetividade imediata da Vontade* com as *Ideias* mostra o quanto sua obra é influenciada pela teoria platônica². Mas é importante ressaltar que Schopenhauer modifica o que Platão entende por *Ideias* fazendo com que alguns de seus estudiosos afirmarem que o filósofo de Danzig não era de fato um leitor árduo de Platão (Cf. DAMASCENO, 2012, p. 32, nota de rodapé).

¹ A questão da unicidade da Vontade e a multiplicidade dos fenômenos na filosofia de Schopenhauer assemelham-se com o problema já anteriormente discutido pelos filósofos medievais: do UNO e do MÚLTIPLO. A distinção entre o Ser único e o porquê da multiplicidade nos seres tem diversas interpretações na Idade Média, mas talvez seja com Tomás de Aquino que a resposta alcance mais influência posteriormente na teologia Católica. Para Tomás de Aquino o Ser é único e, segundo ele, identificado por Deus. Já para a vasta quantidade de seres no mundo a explicação tomista se dá pelo ato de criação. Para ele, todos os seres foram criados pelo Ser perfeito e consequentemente estes participam da perfeição daquele.

² Assim como fez com a teoria kantiana, Schopenhauer também adapta o pensamento de Platão na sua filosofia, porém, mais do que adaptar, ele acreditar ter corrigido alguns equívocos platônicos, ficando a questão: depois de ser reformulada por Schopenhauer, quanto de originalidade do pensamento de Platão está contido na teoria da *Ideias* atribuído a ele pelo filósofo de Danzig? Essa questão se torna pertinente, pois é evidente que por mais que Schopenhauer atribua ao platonismo a teoria das *Ideias*, as alterações feitas por ele são tão significativas que se torna um pouco incongruente dizer que Platão já as tinha dito.

Tanto o conceito de *Ideia* de Platão como a coisa-em-si de Kant são assemelhados para Schopenhauer, pois “se para nós a Vontade é a COISA-EM-SI e as IDEIAS a sua objetividade imediata num grau determinado, encontramos, todavia, a coisa-em-si de Kant e a *Ideias* de Platão [...] de fato não como idênticas, mas como intimamente aparentadas e diferentes apenas em uma única determinação” (SCHOPENHAUER, MVR I, §31, p. 236-237, grifo do autor). Esta diferença reside em a coisa-em-si estar somente para uma realidade metafísica com nenhuma dependência à realidade fenomênica, enquanto que a *Ideia* é a mais imediata objetividade da coisa-em-si nos fenômenos. Portanto, a diferença existente entre a Vontade e a *Ideia* é que naquela as noções de unidade, imutabilidade e identidade são suas características, enquanto esta é marcada pela diversidade que se manifesta nas representações.

[...] a Vontade caracteriza-se por não estar sujeita ao espaço e ao tempo. Una, não conhece a multiplicidade, que se refere apenas à sua *objetividade* (*Objektivität*): e, nessa medida, sua unidade não é extraída da abstração da multiplicidade (como seria nos objetos), mas obtida justamente a partir do fato de não estar submetida ao espaço e ao tempo. Assim, a Vontade é uma na medida em que está fora do domínio do principium individuationis: e, deste modo, a multiplicidade é impensável na esfera da Vontade (pois a multiplicidade se dá justamente a partir do principium, ou seja, do espaço e do tempo) (BRANDÃO, 2008, p. 53).

A *Ideia* está fora do espaço e do tempo por ser ela a própria Vontade e a sua única objetividade imediata nas representações³. E, por está fora do espaço e do tempo, as *Ideias* têm infinitas concepções que objetivam nas representações possibilitando a multiplicidade dos *fenômenos*, assim elas

³ Diz Schopenhauer que “[...] só a *Ideia* é a mais ADEQUADA OBJETIVIDADE possível da Vontade ou coisa-em-si; é a própria coisa-em-si, apenas sob a forma da representação” (SCHOPENHAUER, MVR I, § 32, p. 242, grifo do autor).

“[...] buscam objetivar-se o máximo possível lutando pela posse da matéria. Tal luta [...] das *Ideias*, portanto, possibilita o devir e a multiplicidade individual no mundo como representação” (DAMASCENO, 2012, p. 33). Os graus de complexidade entre as representações admitida por Schopenhauer é a mesma que foi dividida por Aristóteles, ou seja, indo da natureza inorgânica para a vegetal, em seguida a animal irracional e por fim, animal racional que é o homem.

3.2 Os graus de objetivação da vontade e o caráter

Os graus de objetivação da Vontade no homem se conservam com a causalidade interna que todos nós somos conduzidos (vontade), sendo este princípio nomeado por Schopenhauer de lei de motivação. Assim, a Vontade tem vários graus de objetivação no mundo, sendo na realidade inorgânica, a *causa*, na vegetal a *excitação* e no animal a *motivação* (Cf. SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 55-57). Neste sentido, existe vontade nos animais, nos vegetais e nos corpos inanimados, mas é a vontade do mais forte que determina a vontade do mais fraco, sendo a capacidade de deliberação nos animais limitada pela ausência da razão, mesmo sendo alguns muito inteligentes. O adestramento é um bom exemplo disto, pelo fato de o homem por ser mais forte ou por ter instrumentos que imponham aos animais, se tornando neste caso (o homem) verdadeiro *motivo* que interferem na própria vontade animal.

Tanto a *causa* como o *motivo* tem a mesma relação no fato que os dois produzem efeitos. Já a diferença da motivação entre os seres humanos e os outros animais é o fato de que no primeiro ser uma objetivação formada tanto pelo entendimento como pela razão e enquanto nos animais apenas no entendimento⁴.

⁴ Vale ressaltar que o entendimento para Schopenhauer é independente da faculdade racional, o que diverge do pensamento de Kant. Para o filósofo de Dantzig o entendimento é uma faculdade intuitiva presente tanto nos animais

Schopenhauer, então diz que os efeitos de todas as atitudes humanas são determinados tanto pelos motivos como pelo caráter, o que leva a afirmação da não liberdade das nossas ações. Em outras palavras, se fosse possível o conhecimento pleno do caráter e dos motivos que movem alguém, haveria a determinação completa de suas ações.

As determinações das ações por meio dos motivos se fundamentam desde épocas remotas na história da filosofia, quando os filósofos admitem que para todo efeito exista uma causa, sendo essa cadeia designada e inserida na lei da motivação. Parmênides, por exemplo, já afirmara em outras palavras que nada pode vir do nada, mas é com Aristóteles que a lei da causalidade ganha grande proporções de consistência argumentativa se tornando uma compreensão de grande influência, inclusive sobre o cristianismo. Assim, todas as nossas ações são definidas pelas causas que são desconhecidas para nós mesmos até o momento em que as realizamos, só posteriormente desenvolvemos um autoconhecimento não integral, mas cada vez mais amplo no decurso da vida.

Schopenhauer (LV, 2012, p. 101) conceitua o caráter afirmando que “[...] é a essência empiricamente reconhecida, constante e imutável de uma vontade individual”. Para ele, o caráter está no indivíduo desde que ele nasce, sendo, portanto, *a priori*, além de ser imutável, ou seja, por mais que se queira mudá-lo o caráter continua o mesmo. Já os motivos agem sobre o caráter, mas não existe uma determinação deste com aquele e sim uma intervenção apenas em suas manifestações, os atos (Cf.

como nos seres humanos, enquanto que a razão é uma faculdade abstrata formuladoras de conceitos. São os conceitos cópias das cópias o que torna a razão uma faculdade secundária. Assim, para Schopenhauer as grandes descobertas científicas se deram pela inteligência e não pela razão, por ser ela abstrata e somente o conhecimento proveniente pela intuição é seguro, porque “quando permanecemos no conhecimento intuitivo tudo é claro, seguro, certo. Nele não existe problema, nem dúvida, nem erro” (SCHOPENHAUER, MVR I, § 8, p. 81). Por meio do entendimento conhecemos o mundo como representação enquanto que pela razão a capacidade de compreender a existência de uma temporalidade (passado, presente e futuro), o que faz com que o conhecimento abstrato complete a capacidade intuitiva fazendo com que “no auge da *objetivação* da Vontade, as representações abstratas vêm complementar as intuitivas. Se com o conhecimento intuitivo surge a aparência e a possibilidade da ilusão, com o abstrato torna-se possível o erro, pondo fim à infalibilidade da Vontade” (CACCIOLA, 1994, p. 77).

SCHOPENHAUER, MVR I, § 26, p. 201). As ações feitas pelo indivíduo determinam a natureza de seu caráter e sua concepção moral que é inalterável, como confirma Schopenhauer:

A ação, como motivo que a provocou, não é considerada senão como um testemunho do caráter de seu autor; ela é, também, o mais seguro sintoma da sua moralidade, mostrando para sempre, de modo incontestável, qual a natureza do seu caráter [...] Não é sobre uma ação passageira que se excitam o ódio, a aversão e o desprezo, mas sim sobre as qualidades duráveis do seu autor, isto é, sobre o caráter de que emanam (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 100).

Em outras palavras, um homem que praticou assassinato terá um caráter de assassino por mais que ele passe anos em um presídio e seja solto, sempre existirá a possibilidade de ele retornar a fazer outro crime de igual magnitude, “[...] pois os defeitos morais ou as virtudes acompanharão o indivíduo do começo ao fim da vida” (SANTOS, 2010, p. 49). O que pode ocorrer é a modificação da orientação produzida pelo caráter, os objetos e as circunstâncias diferentes ao longo da vida, mas se repetindo as mesmas circunstâncias o mesmo agirá da mesma forma que agiu em virtude ou erroneamente no passado (Cf. SANTOS, 2010, p. 49).

O caráter é uma característica hereditária herdada apenas pelo pai, haja vista que é a mãe que repassa para o filho a capacidade cognitiva. Assim sendo, o caráter é individual, empírico, invariável e inato. Por ser individual, o caráter muda de pessoa para pessoa, não existindo um caráter igual apesar de poder ser semelhante. É empírico, por ser apenas reconhecido a partir das atitudes e escolhas que um indivíduo faz em determinadas situações. Invariável por ser apenas um durante toda a vida⁵.

⁵ Em relação a isso Schopenhauer lembra e ao mesmo tempo se fundamenta com dois provérbios, o primeiro “quem bebeu, beberá” e o segundo, “ladrão de um dia, ladrão de sempre” (Cf. SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 82).

E por fim, o caráter é inato por estar independente das diversas circunstâncias, recebido do pai no momento da concepção.

3.3 Caráter inteligível, empírico e adquirido

Schopenhauer admite a existência e diferença entre o caráter inteligível e do empírico que anteriormente Kant já fizera, porém, inova ao acrescentar o caráter adquirido. Para ele, o confronto entre o caráter inteligível com os motivos que produz o caráter empírico. Assim sendo, o caráter empírico é a objetivação do caráter inteligível, ou seja, as ações do indivíduo.

Podemos então afirmar que o caráter empírico é uma realidade fenomênica, sendo mera aparência e sujeito ao tempo, espaço e causalidade, enquanto que o caráter inteligível faz parte da coisa-em-si e, portanto, passível de conhecimento.

O caráter adquirido se refere ao autoconhecimento de seu próprio caráter inteligível por meio do caráter empírico. Isso se dá porque nós não nos conhecemos por completo, confirmando aquela máxima do Oráculo de Delfos “conhece-te a ti mesmo”, e com o tempo reconhecemos as tendências de nosso próprio caráter por meio daquilo que fazemos. Diz Schopenhauer que:

[...] o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se censura por não ter. [...] Mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o CARÁTER ADQUIRIDO. Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade. Trata-se do saber abstrato, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade (SCHOPENHAUER, MVR I, § 55, p. 393-394, grifo do autor).

Vale resaltar que, quando Schopenhauer fala em caráter adquirido não está dizendo que existe um caráter que se adquire, pelo contrário, o homem é sempre o mesmo, mas ele se refere ao fato de conhecermos por meio de nossas ações ou por aquilo que os outros dizem o caráter que temos. Esse caráter por muitas vezes é sublimado ou então liberado seguindo uma linha de ações oscilante, pois por muitas vezes refletimos se tais vão ou não nos prejudicar. Assim, somos “instruídos pela experiência, sabemos aquilo que queremos e aquilo que podemos; ‘fizemos uma provisão de máximas que mantemos sempre à mão’ e as aplicamos aos casos particulares; enfim, regulamos nossa conduta com reflexão, como se ela fosse o resultado não mais da vontade, mas do nosso pensamento” (BOSSERT, 2011, p. 234) ⁶.

3.4 A negação da liberdade pelo “do não poder ao não ser” (*a non posse ad non esse*)

O conceito de liberdade desenvolvido por Schopenhauer é negativo, ou seja, não se pode admitir sua existência “com isso não fazemos mais do que formular a ausência de qualquer impedimento e de qualquer obstáculo, dado que o obstáculo, sendo manifestação da força, deve indicar uma noção positiva” (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 23). Ao contrário da liberdade, o conceito de *necessidade* é positivo, sendo ele indispensável para se entender aquele.

A liberdade seria a ausência completa da *necessidade* o que é impossível, se tornando problemática sua consideração de tal forma que, até sua

⁶ Ao contrário dos Iluministas, principalmente Rousseau, que acreditavam na educação como possibilidade da mudança da selvageria do ser humano, Schopenhauer considera a educação desnecessária para a melhoria das ações morais, pois se torna impossível a alteração do caráter humano. A pesar de a educação não mudar a virtude humana que é essencialmente *homo homini lupus* (homem lobo do homem), ela acrescenta a intelectualidade e favorece o conhecimento de motivos até então desconhecidos pelo o indivíduo. É por meio destes motivos conhecidos que possibilitam o agir sobre a vontade e a compreensão de uma atitude mais digna, mas não indo mais além do que isso. Sendo, portanto, a intelectualidade e a compreensão dos motivos a verdadeira importância da educação (Cf. SANTOS, 2010, p. 49-50).

construção mental é incogitável, pois por mais que seja fértil a mente não se pode ser pensada uma realidade como esta. Para essa noção obscura da liberdade, Schopenhauer vai se referir e utiliza-se da expressão escolástica *liberum arbitrium indifferentiae*, traduzida por ele como liberdade de indiferença. A *liberum arbitrium indifferentiae* foi amplamente aceita, principalmente pela filosofia e teologia cristã posterior a Agostinho, bem como o senso comum que fez com que essa consideração fosse tida pela massa como verdadeira⁷. Mas lembra Schopenhauer que:

[...] a **sensação** aqui atestada de que todos os nossos atos provêm de nós mesmos, e a afirmativa “eu quero”, que acompanha todas as nossas ações, em virtude das quais cada um as reconhece como próprias, devendo aceitá-las na sua responsabilidade moral. Também aqui nos encontramos diante daquele “eu quero, e não quero senão aquilo que quero”, que encontramos mais acima, no exame do testemunho da consciência, e que induz a erro o senso comum a ponto de fazê-lo sustentar obstinadamente a existência de uma liberdade absoluta de *fazer* ou *não fazer*, de um *liberum arbitrium indifferentiae*. (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 101, *grifo nosso*).

Assim, a concepção filosófica, teológica e popular da liberdade de indiferença são frutos de uma sensação que é ilusória proveniente de nossa consciência que parece tão real quanto à ilusão de ser o Sol que está em movimento e não a Terra. Portanto, por não ser admissível a liberdade, Schopenhauer conclui a sua não existência. Conclusão essa dada pela *a non posse ad non esse*, expressão latina que significa “do não poder ao não ser”, isto é, conclusão fruto da premissa de não ter como existir para a de não

⁷ Schopenhauer desconsidera a liberdade de indiferença no homem negando assim, um dogma cristão desenvolvido principalmente por Agostinho e ao mesmo tempo repudia essa atribuição aos outros animais, o que não é diferente aos outros filósofos anteriores ou atuais a ele, “dado isso, nenhuma pessoa sensata nutrirá em seu espírito o atribuir aos animais uma *liberdade de indiferença*, isto é, imputar-lhes atos que não sejam determinados por nenhuma causa” (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 69). O consenso entre os outros pensadores com o filósofo de Dantzig é que a cognoscibilidade sendo uma característica estritamente racional presente somente no homem faz com que impossibilita de imediato a consideração da liberdade nos animais.

existir, ou melhor “a prova da inexistência da liberdade se dá a *non posse ad non esse*, ou seja, apontando-se sua impossibilidade, demonstra-se sua inexistência” (SANTOS, 2010, p. 17). Nas palavras de Schopenhauer:

Não são as autoridades mas sim os argumentos as armas de que se serve o filósofo. De tudo o que se segue, poderemos concluir com justificação plena a *non posse ad non esse* [...] respondendo negativamente ao quesito proposto [livre-arbítrio] pela Academia Real [...] porque se torna evidente que quando uma coisa não existe é impossível encontrar na consciência os dados necessários para demonstrar a sua realidade (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 95-96).

A pesar de a *non posse ad non esse* não ser um pressuposto direto para se chegar à inexistência da liberdade, Schopenhauer a considera convincente por não necessitar recorrer à falácia do recurso à autoridade, mas de argumentos lógicos que são as verdadeiras armas do filósofo.

3.5 Os três aspectos da liberdade

Schopenhauer classifica três aspectos de liberdade: física, intelectual e a moral ou da vontade.

A liberdade física se dá pela falta de obstáculos materiais que impeçam a ação. Neste sentido, uma parede se torna por exemplo um impedimento físico para a realização de determinada ação, assim, “nesta acepção física da liberdade [...] os homens e os animais são *livres* quando nem grilhões, nem laços, nem enfermidades e nenhum outro obstáculo físico ou material constranja as suas atividades ou impeça as suas ações, obedecendo estas, sim exclusivamente à própria vontade” (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 24).

A liberdade intelectual é proporcionada pela falta de impedimento das atitudes cognitivas, mas do que isso Schopenhauer não especifica deixando a desejar na discussão deste aspecto de liberdade, sendo a sua

exposição com a função de apenas citá-lo para ficar a lista completa de aspectos da liberdade no seu trabalho para a Academia Real Norueguesa. Mas além do que isso, Schopenhauer apenas lembra que Aristóteles já tinha falado da liberdade intelectual ao relacionar com as palavras o voluntário e o involuntário. Nesta perspectiva, tanto a liberdade física como a intelectual podem se encaixar em uma definição, por serem muitos semelhantes.

Já na liberdade moral metafisicamente nos torna livres na participação com a Vontade, mas determinados no ponto de vista de sua representação. Neste aspecto, o livre-arbítrio é uma realidade negada por Schopenhauer e somente admitida a liberdade do Ser e não da ação o que “resulta indubitavelmente que a vontade é livre, mas somente em *si mesma* e fora do mundo dos fenômenos” (SCHOPENHAUER, 2012, LV, p. 103).

O livre-arbítrio é a capacidade humana de deliberar independentemente de outro, sendo que para o cristianismo tal capacidade foi dada por Deus se tornando a principal explicação de Agostinho para o mal. Mas o que mostra a filosofia de Schopenhauer é que tudo não passa de ilusão, pois a escolha já está determinada pelo motivo e pelo caráter. Assim, o postulado filosófico do livre-arbítrio desenvolve-se pela ilusão de termos escolhido um entre os diversos caminhos, e já anteriormente concebido pela razão os benefícios ou prejuízos desta escolha.

O que leva o indivíduo a crer numa liberdade individual, num livre arbítrio, é o fato de que pela capacidade de pensamento abstrato, o homem pode antes do ato, ter diante de si todos os caminhos que o levam para o seu objetivo, para a satisfação do desejo. A razão mostra-lhe os prós e contras de cada escolha, dando-lhe a impressão de que ele tem o poder de decidir indiferentemente entre diversas opções de ação. Porém, a escolha já está previamente feita, determinada pela relação entre o caráter e os motivos

presentes, e, assim, as imagens que a razão nos mostra apenas servirão para justificar o ato depois de tê-lo cometido (DAMASCENO, 2012, p. 37).

O caráter e o motivo são Ideias e conseqüentemente estão fora do tempo e do espaço e, portanto, realidades além das meras representações, o que explica a impossibilidade do indivíduo de deliberar. Assim, o indivíduo está impossibilitado de escolher seu próprio querer o que indica a inexistência de sua liberdade como realidade fenomênica.

Desta forma, Schopenhauer nega a existência de um livre-arbítrio e confirma a existência de um servo-arbítrio, palavra não criada por ele, mas desenvolvida primeiramente por Lutero para negar a doutrina agostiniana⁸. Em muito o servo-arbítrio de Lutero se assemelha a Schopenhauer, pois segundo o ex monge alemão, o homem por ser criatura não é livre da vontade de Deus se tornando dependente da emanção de sua graça (Cf. REDYSON, 2009a, p. 87 -88).

3.6 A liberdade da vontade

Ao negar a liberdade nos indivíduos, Schopenhauer considera uma liberdade mais elevada, fora de uma realidade empírica e independente da lei da causalidade. Esta verdadeira liberdade não se encontra nos fenômenos e sim no Ser, ou seja, na Vontade. Nosso filósofo (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 27) lembra que tal pressuposto já é proveniente do significado da palavra livre, que quer dizer “conforme a vontade”, o que infere na

⁸ A obra de Lutero *sobre o servo-arbítrio* foi publicada no ano de 1525 e traduzida pela Editora Fiel pelo português como *Nascido escravo*, nela Lutero (2007, p. 38-39) diz que “portanto, tudo quanto existe no homem, incluindo o ‘livre-arbítrio’, está condenado aos olhos de Deus [...] Não somos libertos por qualquer poder que em nós mesmos exista, mas tão-somente pela graça de Deus”. Essa obra está fundamentada em citações bíblicas, sendo elas a prova que Lutero encontra para afirmar a não existência do livre-arbítrio. Schopenhauer reconhece o pioneirismo de Lutero em negar o livre-arbítrio, citando-o em todo o final do § 70 de sua obra magna. Diz Schopenhauer que, “[...] foi o objetivo principal dos esforços de LUTERO, como este o declara expressamente em seu livro *De servo arbitrio*, a de que a VONTADE NÃO É LIVRE mas está originariamente propensa ao que é mau. Por isso, essas obras nunca podem nos salvar: só a fé pode. Esta, entretanto, não nasce de resolução ou pretensão livre-arbítrio e sim pelo EFEITO DA GRAÇA, sem participação nossa, como algo que chega fora de nós” (SCHOPENHAUER, MVR I, § 70, p. 512, grifo do autor).

incongruência de perguntar se a Vontade é livre, pois seria a mesma coisa de questionar se a Vontade é igual a Vontade, o que é óbvio que sim.

A liberdade se torna um pressuposto de fazer aquilo que quer, sendo que o que quero já é uma evidência da liberdade moral. Mas tal questão deve seguir além com a pergunta: “e podes também querer o que queres?” (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 27); a sua provável tentativa de resolução a este problema levaria a um ciclo infinito de perguntas semelhantes, pois, toda vontade depende de outra vontade anterior. Diz Schopenhauer:

Ora, é precisamente a *liberdade de querer* que agora está em questão, devendo, pois, o problema apresentar-se de seguinte forma: - “*E podes também querer o que queres?*” - o que faria presumir que todo ato de volição dependesse ainda de um ato de volição precedente. Admitamos que se respondesse em sentido afirmativo a essa pergunta; logo, porém, se nos depararia outra: - “*E podes também querer aquilo que queres?*” - e assim, indefinidamente, iríamos escalando a série das volições, considerando cada uma delas como dependente de volição anterior e de ordem mais elevada, sem jamais chegar por esse caminho a uma volição primitiva suscetível de ser considerada como isenta de qualquer relação ou de qualquer dependência (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 27).

Mas se de fato queremos chegar a algo que nos satisfaça favoravelmente a questão, Schopenhauer menciona que podemos nos aproximar com a simples pergunta: “podes querer?”, já que é ele o suposto primeiro ponto livre e incondicionado, princípio das demais interrogações. Deste modo, se admite uma *vontade* não determinada por nenhum motivo e consequentemente livre, não se restringindo a vontade humana, pois sabemos que ela não o é, por ser delimitada por diversos fatores materiais e contingentes, à vista disto, Schopenhauer diz que:

Uma vontade livre [...] seria a vontade que não fosse determinada por razão alguma, digamos por *nada*, dado que qualquer coisa que determina outra ou

é uma razão ou uma causa; seria uma vontade cujas manifestações individuais (volicões), surgiriam por acaso e sem qualquer provocação, independentemente de todo vínculo casual e de toda regra lógica (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 30).

Desta forma, lembramos que a vontade humana por mais que seja uma objetivação de uma realidade metafísica, não passa de fenômeno e por conseguinte, não satisfaz os pressupostos necessários a liberdade elencados por Schopenhauer. Isto não é muitas vezes percebido pelos homens simples, equivocando-se ao considerar que “[...] posso fazer o que quero. Se quero ir para a direita, vou para a direita; se quero ir para esquerda, vou para a esquerda. Isso depende unicamente do meu assentimento. Eu sou portanto livre” (SCHOPENHAUER, LV, p. 41). Tal pensamento é considerado por Schopenhauer verdadeiro, mas não passa de uma inferência da existência da liberdade da Vontade, demonstrando a explícita contradição do pensamento do homem simples, pois se trata de uma afirmativa de que o querer, a decisão, já foi feita mesmo antes da ação realizada.

Afinal, será que se pode querer? Ou melhor, se pode deliberar sobre o querer? A resposta não se encontra nas representações, pois as ações humanas devem ser provocadas por uma liberdade além da negativa presumindo uma liberdade positiva e dissociável de motivos ou causas. A conclusão é que a liberdade está somente presente na realidade metafísica da Vontade, essência e princípio do sofrimento do mundo que “resulta indubitavelmente que a vontade é livre, mas somente em si mesma e fora do mundo dos fenômenos” (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 103)⁹. Por se relacionar a realidade metafísica, a liberdade se torna uma questão de

⁹ Na tradução de Lohengrin de Oliveira da obra *Da liberdade da Vontade*, houve alguns desleixos a começar pelo título que se é utilizado, *o livre-arbitrio*, o que é incompatível com o conteúdo do escrito que tenta desconstruir a concepção ilusória da liberdade no indivíduo, bem como a não diferenciação da Vontade metafísica com a vontade fenomênica, por meio da letra *v* maiúscula e minúscula ou então colocando por itálico ao se referir da essência do mundo. Mas no caso desta citação, a palavra vontade está se referindo da realidade metafísica (Vontade).

profunda obscuridade para a filosofia, proporcionando apenas um conhecimento relativo desta questão.

A solução que eu ofereço acerca do problema não suprime, contudo, a liberdade: apenas a desloca, colocando-a altamente, isto é, fora do domínio das ações individuais, onde se pode demonstrar que ela não existe, em campo mais elevado, porém mais dificilmente acessível à nossa inteligência – o que revela o seu caráter transcendente. Tal é também o sentido que eu quisera atribuir a esta expressão de Malebranche: “A liberdade é um mistério” [...] (SCHOPENHAUER, LV, 2012, p. 105).

A resposta premiada para a Academia Real Norueguesa¹⁰ se desemboca em um mistério passível, por se tratar de um plano transcendente e não compatível em sua inteireza à nossa inteligência. Mas são as representações que nos dão um indício, mesmo que embaçado da liberdade da Vontade. Esses indícios são os graus de negação da Vontade que proporcionam no indivíduo formas de “libertação” momentânea das amarras carecedoras do tédio e da dor.

3.7 Graus de negação da vontade

A liberdade apesar de existir apenas na Vontade, se manifesta de alguma forma também nos fenômenos, esse fato se dá quando o indivíduo contempla as Ideias, negando sua própria essência e gerando um alívio provisório de seu sofrimento.

¹⁰ O escrito *Da liberdade da Vontade* é fruto de um concurso proposto pela Real Academia de Ciências de Drontheim da Noruega que lançou a questão: “poderá ser o livre-arbítrio demonstrado pelo testemunho da consciência de si?” em que Schopenhauer dá uma resposta negativa a questão, sendo o vencedor e premiado no ano de 1839. Essa resposta premiada foi publicada no ano de 1841 junto com o escrito *Sobre o fundamento da moral* participante de outro concurso não premiado (1841), desta vez na Dinamarca, com o título de *Os dois problemas fundamentais da ética*. Na verdade Schopenhauer fez aos idealistas alemães (Fichte, Schelling e Hegel), mostrando o quanto, segundo Schopenhauer, esta Academia estava entorpecida por estes sofistas.

Esta manifestação se apresenta sob três formas de “libertação”¹¹: a estética, ética e ascética. Assim, não necessariamente nesta ordem poderá proporcionar no indivíduo uma amenização do sofrimento.

3.7.1 Negação estética

Mais do que a estética, Schopenhauer (MB, 2003, p. 24) está preocupado em desenvolver uma metafísica do belo. A estética e a metafísica do belo se diferenciam no fato de que aquela está preocupada em desenvolver diversas metodologias para se chegar ao belo, enquanto que esta, por meio da contemplação estética vai ao próprio encontro da essência da beleza.

Quando se há a atitude de contemplação estética, o indivíduo capta as Ideias *objetificadas* pelo autor na obra produzida, fazendo com que o seu contemplador se esqueça do mundo em que o cerca e consequentemente de suas preocupações, angústias e desejos. Tal atitude contemplativa não é eterna, pois as vontades humanas por meio, por exemplo, das necessidades fisiológicas, proporcionam essa interrupção. Assim, a contemplação estética favorece a observação do objeto fora do *principium individuationis* o que rompe provisoriamente o Véu Maia.

Por possibilitar o passageiro rompimento do Véu Maia, essas produções artísticas, só podem ser elaborações de um gênio¹² que por meio de sua vasta fantasia desenvolve exemplares imperfeitos da Ideia. A genialidade, portanto, é uma capacidade puramente intuitiva que consegue conceber as Ideias independentemente do princípio de razão, fazendo com

¹¹ Vale lembrar que por mais que se utilize a expressão liberdade para a estética, a ética e a prática ascética, não se trata de uma verdadeira libertação, o que seria contrário a todo nosso trabalho até aqui desenvolvido, bem como à própria filosofia de Schopenhauer, mas apenas se referindo a uma atenuação do sofrimento.

¹² “O gênio é a faculdade de intuir as Idéias. Todos a possuem, em maior ou menor grau. Alguns são mais, outros menos geniais” (BARBOZA, 1997, p. 63). E por mais que o gênio se confunda com o erudito, os dois são diferentes. O erudito é aquele que se dedicou vários anos aos estudos, enquanto que o verdadeiro gênio é o indivíduo que não necessariamente estudou, mas está à frente dos outros por causa de sua grande capacidade intuitiva, “um erudito é alguém que aprendeu muito; um gênio é aquele de quem a humanidade aprende o que ele não aprendeu de ninguém” (SCHOPENHAUER, P II, § 56, p. 119).

que um gênio seja aquele que atingiu um grau mais elevado de intuição em oposição a grande maioria das pessoas que não reconhecem a dominação da Vontade sobre elas, assim sendo, “o gênio é um homem em cuja cabeça o mundo como representação atingiu um grau a mais de clareza e se apresenta de maneira mais nítida” (SCHOPENHAUER, P II, § 54, p. 117).

O conhecimento da Ideia, todavia, é necessariamente intuitivo, não abstrato. Em consequência, o conhecimento do gênio seria limitado às Ideias dos objetos efetivamente presentes à sua pessoa, e seria portanto dependente da concatenação das circunstâncias que conduz a eles, se a fantasia não ampliasse o seu horizonte, alargando-o para além da realidade de sua experiência pessoal. Portanto, a fantasia põe o gênio na condição de, a partir do pouco que chegou à sua apreensão efetiva, construir todo o resto e assim deixar desfilar diante de si quase todas as imagens possíveis da vida. Ademais, os objetos efetivos são quase sempre apenas exemplares bastantes imperfeitos da Ideia que neles se expõe (SCHOPENHAUER, MVR I, § 36, p. 255).

Mas nem toda obra de arte proporciona a mesma sensação ao espectador que a contempla, pois existem aquelas que induzem vontades e desejos naqueles que o observam como é o caso de pinturas de comidas ou de nudez. Desta forma existe uma hierarquia nas artes (SCHOPENHAUER, MB, 2003) que vai da arquitetura, à jardinagem e pintura paisagística, à escultura e a pintura animal, à escultura e a pintura humana, à poesia (principalmente a tragédia) e por fim, a música. A música é a mais sublime de todas as formas artísticas, por ser ela cópia da própria Vontade se diferenciando das outras que são meras cópias das Ideias, o que mostra mais uma vez a influência recebida de Platão. É isso que faz com que a música desencadeie uma sensação incomum, pois a “[...] música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas de

sombra, enquanto aquela fala da essência” (SCHOPENHAUER, MVR I, § 52, p. 338-339).

3.7.2 Negação ética

A concepção de ética de Schopenhauer se diferencia e muito das até então defendidas no século XIX. A diferença está na falta de preocupação em estabelecer normas morais, pois segundo ele, todas as nossas ações são determinadas pela Vontade e, por ser ela livre sobre nenhuma das hipóteses as nossas atitudes se adequaria às leis morais. Desta maneira, por não considerar um princípio moral norteador, a ética de Schopenhauer é apenas descritiva, não prescritiva¹³.

Por ser descritiva, a ética schopenhaueriana é contra a ética prescritiva de Kant que se utilizava do reconhecimento do dever como premissa primeira na atitude moral, “vê-se, pois, que a ética é aqui entendida não como uma questão de dever nem de obrigação, mas de observar o mundo com a perspectiva correta” (SILVA, 2011, p. 61).

A ética de Schopenhauer então visa rasgar o Véu Maia, favorecendo o reconhecimento de nossa igualdade com a diminuição do princípio de individuação pela atitude de compaixão aos sofrimentos do outro. Pois, quando diminuimos o princípio de individuação há o reconhecimento que metafisicamente somos formados pela mesma realidade, nos diferenciando apenas na realidade fenomênica. A compaixão se torna uma forma de compartilharmos com os outros nossas misérias bem como nossas

¹³ Deve ser lembrando que a filosofia voluntarista de Schopenhauer é um arcabouço para a ética niilista nietzschiana, pois no final de sua obra magna ele afirma que o mundo é o nada. O que caracteriza a ética niilista é sua não preocupação com o dever, em recompensas ou no princípio moral universal como no cristianismo, mas de analisar o mundo de uma perspectiva correta, sendo assim, “o niilismo renega qualquer valor metafísico e redireciona sua atividade teórica para destruição da moral, levando todas as coisas ao vazio, retirando da vida qualquer sentido extraterreno [...]” (SILVA, 2013, p. 30). Assim sendo, a ética niilista é contrária a ética teleológica que é utilitarista e “que se ocupam em discernir o que é o bem não moral antes de determinar o dever [...]” (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 112).

alegrias, contrapondo-se ao individualismo, conflitos e indiferenças produzidos pelo Véu Maia.

Se aquele Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intencionalidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos; então, daí segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho (SCHOPENHAUER, MVR I, § 68, p. 481).

A compaixão é a atitude de autoconhecimento no outro de uma forma tão esplêndida que há a negação do indivíduo, chegando ao ponto de oferecer a vida pela vida do outro. Mas, até mesmo esse sentimento de tamanha grandiosidade não dura eternamente, pois logo que a “ilusão do fenômeno” nos chega, a Vontade retorna à soberania indicando novamente que “não podemos nos libertar. As promessas da esperança, as adulações do tempo presente, a doçura dos gozos, o bem-estar que fazem a nossa pessoa participe da penúria de um mundo sofrente sob o império do acaso e do erro atraem-nos novamente ao mundo e reforçam os nossos laços de ligação com ele” (SCHOPENHAUER, MVR I, § 68, p. 482).

3.7.3 Negação ascética

A ascese é definida por Schopenhauer (MVR I, § 68, p. 496, grifo do autor) como a “quebra PROPOSITA da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação

contínua da Vontade”. Trata-se, portanto, de uma atitude de negação da vontade de vida.

Não sofremos porque queremos, mas como visto anteriormente, por consequência da escravidão promovida pela Vontade. Mas na atitude ascética, o indivíduo deixa de desejar, pois ele reconhece que em qualquer escolha feita leva ao sofrimento, se tornando uma atitude de confronto com a Vontade. É por meio da busca das coisas desagradáveis da vida e daquilo que não satisfaz a Vontade que se baseia a prática ascética.

O asceta é aquele como vai comparar Schopenhauer (Cf. MVR I, § 68, p. 482) que anda sobre brasas quentes, mas que assimilou a atitude de pular apenas nas partes frias por meio da prática virtuosa. Tal prática está constituída de castidade, pobreza intencional, conformismo e sacrifício, conforme atesta o próprio Schopenhauer:

amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio; amor em geral não restrito só ao gênero humano, mas englobando todos os viventes; caridade até o ponto de doar aquilo que foi conquistado com suor diário; paciência ilimitada em relação a toda ofensa; retribuição de todo mal, por pior que seja, com bondade e amor; resignação voluntária e alegre em face de qualquer ignomínia; abstenção completa de alimentação animal; absoluta castidade e renúncia a todo prazer para os que aspiram à verdadeira santidade; despojamento das propriedades, abandono da habitação e dos parentes, profunda e imperturbável solidão absorvida na contemplação silenciosa com voluntaria expiação, assim como terrível e lenta autopunição para a completa mortificação da Vontade. (SCHOPENHAUER, MVR I, § 68, p. 492).

Todas estas práticas de ascetismo combatem constantemente a Vontade, podem inclusive provocar a morte quando se chega ao extremo de sua execução. O que não se pode ser simplesmente confundida tais morte como uma prática de suicida, pois o suicídio é ação desprezada por Schopenhauer por ser ela uma afirmação da Vontade. Sendo vastos os

exemplos de ascetas na cultura dos povos antigos, na indiana e no cristianismo retirado daí exemplos famosos dos santos, como o de São Francisco de Assis e Jesus.

O amor: sentimento sem autonomia

4.1 Amor sexual

Na história da filosofia, Platão, Aristóteles, Rousseau, Spinoza e Kant são exemplos de filósofos que dedicaram frases ou páginas de reflexão sobre o amor. Porém, estas várias considerações sobre o amor eram segundo Schopenhauer sem fundamento, tanto por causa da escassez como pelo conteúdo superficial que continham. Platão, por exemplo, dedica toda uma obra, *O banquete*, ao amor, mas o filósofo de Danzig o desconsiderava por ainda está muito entrelaçado com a mitologia e não propriamente ao pensamento racional. Neste sentido, Schopenhauer se considera o primeiro a debater o amor filosoficamente, não havendo segundo ele nenhum que o fundamente ou que o refute.

O amor para Schopenhauer nada mais é do que um impulso sexual que se determina e individualiza em vista do futuro indivíduo e conseqüentemente à perpetuação da espécie (Cf. SCHOPENHAUER, AM, 2010, p. 29). Esta concepção entra em oposição ao estilo do Romantismo, moda literária da época de Schopenhauer que colocava o amor como uma atitude sublime e altruísta. Neste sentido, o amor na percepção de Schopenhauer é pessimista e realista, o que desagrada diretamente aos apaixonados inseridos no contexto Romântico o que “para eles, a minha visão aparecerá demasiados física, demasiado material, por mais que no fundo seja metafísica, e mesmo transcendente” (SCHOPENHAUER, MA, 2000, p. 6).

A vontade-de-viver não está preocupada com o indivíduo e sim com a espécie. Não se pode falar em uma relação entre procriador e procriação como fundamento da vontade de vida, o que seria incongruente com a

metafísica schopenhaueriana que considera a Vontade sem fundamentos e conseqüências, mas pode-se admitir como uma atitude ocasional e necessária para a sobrevivência (Cf. MVR I, § 6o, p. 422).

O amor é um assunto sério por causar no indivíduo o sofrimento ou a morte, não sendo assunto de “charlatães inexperientes”, mas sim de investigadores sérios como os filósofos. A existência humana depende diretamente do surgimento de novas gerações, e por isso o amor é um tema tão importante.

Assim, por isso que [...] não se pode duvidar da realidade nem da importância da coisa [o amor], e, em vez de admirar que também um filósofo trate desse tema, constante em todos os poetas, seria de admirar que algo que tem um papel tão significativo na vida humana até agora não tenha sido tomado em consideração pelos filósofos e se apresente como uma matéria não trabalhada (SCHOPENHAUER, MA, 2000, p. 5).

Schopenhauer desvela que quando alguém se apaixona, o que se objetiva inconscientemente não é a felicidade do indivíduo e sim a continuidade da espécie. Pois, mesmo que o enamorado negue, seu principal desejo é o de procriar, sendo assim uma marionete da Vontade. Esse desejo inconsciente de procriação é o que leva o sofrimento de todo casamento, pois o casal não estava em busca de uma felicidade individual e sim da continuidade da espécie, e conseqüentemente em vista de características necessárias para a vida do futuro indivíduo.

Essa inconsciente vontade de procriar é o que torna o amor um sentimento tão forte ao ponto haver disputa, sofrimento ou suicídio por causa de uma paixão. O que não é estranho para Schopenhauer que cita casos de suicídios por causa do amor nos mais famosos romances e inclusive em casos reais da época. Nesta busca pelo amor dos sonhos, o parceiro “perfeito” seria aquele que favoreça a “[...] união efetiva e de uma fusão num

ser único, para, assim, continuarem a viver apenas nele e tal desejo se satisfaz na criança procriada por ele, na qual as qualidades hereditárias de ambos continuam a viver fundidas e unidas num único ser.” (SCHOPENHAUER, MA, 2000, p. 11-12).

O indivíduo inevitavelmente morre, mas graças ao amor que proporciona o desejo e ato de reproduzi-se permanece vivo nas características de sua descendência. Portanto, o bebê receberá a fusão das características dos seus genitores o caráter ou a vontade do pai e o intelecto da mãe¹, deste modo considerando o sexo masculino como forte e o feminino como fraco, uma vez que estabelece distinção entre Vontade como potência e intelecto como fraqueza ².

[...] devemos esperar que o sexo mais forte, procriador, transmita a vontade aos descendentes, enquanto a mãe, o “mero princípio de concepção”, é responsável pelo intelecto, meramente secundário. O que importa aqui é ter certeza de que o feminino seja tomado como superficial e secundário e o masculino como substancial, radical e primário. O que é herdado do pai é a “natureza moral”, o “caráter”, o “coração”. Logo, a concepção de que o intelecto tem origem feminina resulta de uma hibridização entre a doutrina schopenhaueriana da primazia metafísica da vontade e seu preconceito

¹ Esse pensamento está associado à experiência de vida de Schopenhauer que tinha como mãe Johanna Trosiener, intelectual inserida no círculo literário da época e como pai Heinrich Floris Schopenhauer, um homem rico de forte caráter que suicidou (provavelmente) quando Arthur ainda era jovem. Por mais que Johanna e Arthur não se entendessem, ele admitia que suas faculdades intelectuais advinham de sua mãe e seu caráter de seu pai.

² Ao afirmar que o nosso intelecto é herdado pela mãe, o pensamento de Schopenhauer se torna contraditório ao contexto machista da época, que em nunca admitiria o fato de a intelectualidade tivesse sua origem a partir da mulher. O que faria pensar que o nosso filósofo não era machista, mas ao se aprofundar em seu pensamento se torna óbvio que tal afirmação confirma o forte preconceito ao sexo feminino que Schopenhauer matinha. Isto se confirma porque, segundo ele, o intelecto é inferior à vontade, se tornando assim, mais importante as características herdadas pelo pai. Na obra *A arte de lidar com as mulheres* Schopenhauer demonstra o quanto seu pensamento é preconceituoso em relação ao sexo feminino. Sua verdadeira função é a procriação, deste modo, serve apenas à continuidade da manifestação da Vontade, além disso, estão sempre na vontade de dissimular, enganar e golpear o homem utilizando-se das mais diversas barganhas e artimanhas femininas. Assim sendo, Schopenhauer chega ao ponto de afirmar que “as mulheres, na maioria das vezes, contribuíram para contaminar o mundo moderno com a lepra que o consome. As mulheres foram e continuam sendo, consideradas em seu conjunto, os mais radicais e inculcáveis filisteus [...] E, além disso, por causa dessa mesma qualidade, sua supremacia e influência corrompem a sociedade moderna” (SCHOPENHAUER, AM, 2010, p. 73).

bastante convencional segundo o qual o feminino tem de ser secundário com relação ao masculino (JANAWAY, 2003, p. 81).

A escolha de um bom parceiro é essencial. Uma má escolha pode acarretar em deficiências físicas ou mentais na futura criança. Por isso, Schopenhauer elenca uma hierarquia que afeta na escolha do parceiro, sendo elas absolutas ou relativas. As absolutas levam em consideração a todos, enquanto que as relativas visam corrigir defeitos individuais.

Nas considerações absolutas, os homens seguem respectivamente nesta ordem, os atributos para a busca de sua “parceira perfeita”: idade, saúde, esqueleto, abundância de carne e a beleza do rosto.

A idade da escolha masculina é o período em que a mulher tem a capacidade de menstruar, principalmente entre os dezoito aos vinte oito anos. Assim, a beleza é secundária em relação à juventude, pois é esta e não aquela que proporcionará a procriação, pois “fora desses anos [18 à 28], nenhuma mulher é capaz de nos excitar: uma velha, ou seja, uma mulher que não menstrua mais, desperta nossa repugnância. A juventude sem beleza tem ao menos atração; a beleza sem juventude, não.” (SCHOPENHAUER, AM, 2010, p.24).

A segunda consideração é a saúde, pois segundo Schopenhauer as doenças crônicas são transmissíveis à criança, portanto, uma mulher de frágil saúde pode proporcionar um filho também de baixa imunidade. “Se, por exemplo, a mulher for ainda que só um pouco curvada, poderá facilmente impingir uma corcunda a seu filho. E assim em tudo mais” (SCHOPENHAUER, AM, 2010, p. 23).

A terceira consideração é o esqueleto, ou seja, a constituição corporal da mulher. Desta forma, o homem rejeitará uma mulher de corpo deformado por mais que tenha um rosto lindo. Destarte, o homem terá

concupiscência por uma mulher de rosto feio, mas com o corpo bem constituído e com belas formas.

A quarta consideração é a abundância de carne que são indícios favoráveis ou não à reprodução e manutenção da prole. Uma mulher muito magra é um prenúncio para a falta de alimento, enquanto que muito gorda indica um útero atrofiado e já os fartos seios anunciam alimentação em abundância o que explica a exagerada atração masculina por eles (Cf. SCHOPENHAUER, MA, 2000, p. 25).

A quinta e última consideração sobre as considerações absolutas é a beleza do rosto, baseada no nariz, maxilar, queixo e nos olhos. Tal fator está relacionado as características únicas no ser humano em relação aos outros animais, sendo elas que produzem a atenção ao sexo masculino.

Já as mulheres, Schopenhauer considera a imprecisão em sua inclinação, mas cita as principais. A idade continua também primordial na escolha feminina, sendo os de 30 aos 35 anos os preferidos pelas mulheres, pois é a idade da força e maturidade masculina. Elas sempre escolhem aquilo que lhes falta, como o é a força e a estrutura masculina, “por isso, com frequência, mulheres amam homens feios, mas nunca um homem destituído de masculinidade, porque não podem neutralizar esta carência.” (SCHOPENHAUER, MA, 2000, p. 26).

A segunda coisa considerada na escolha feminina é o caráter e não a inteligência. Este fato se dá porque é o caráter que é herdado do pai, não valendo a pena escolher um homem inteligente, pois tais características não serão passadas para seus herdeiros.

Nas considerações relativas visam corrigir as características defeituosas com a união de características opostas, prometendo gerar indivíduos com mais perfeição do que seus pais. O que torna as considerações relativas as mais perceptíveis para saber qual o tipo de mulher ou homem que será escolhido para enamora-se.

[...] cada um ama o que lhe falta [...] a escolha baseada em tais considerações *relativas* é mais determinada, segura e exclusiva que as oriundas apenas das absolutas; por conseguinte, a origem do amor apaixonado propriamente dito, via de regra, será encontrada nestas considerações relativas, e apenas a origem da inclinação habitual e fácil será encontrada nas considerações absolutas (SCHOPENHAUER, MA, 2000, p. 29).

Desta forma, as considerações relativas se dão em uma atitude instintiva fazendo com que a beleza ao contrário que muitos pensam, não seja propiciadora das grandes paixões, mas sim as características que combinadas desenvolvam o meio termo na prole (junção de características paternas e maternas). Tais características nem sempre estão inseridas no padrão de beleza, sendo que o homem de muita masculinidade procura uma mulher de maior feminilidade e vice versa, homens pequenos com mulheres grandes e inversamente, os de nariz achatado com os de “nariz de papagaio” (aquilino) e o mais interessante, os de cor branca se atraem pela cor morena ou negra e dificilmente o contrário. Este último exemplo tem sua fundamentação segundo Schopenhauer, porque a cor natural do ser humano é a negra, sendo que apenas na Europa a cor branca tornou-se característica predominante³. Assim, uma mulher ou um homem considerado feio por muitos, podem ao mesmo tempo ser de uma beleza divina para outros.

Os namorados vivem harmoniosamente acreditando que encontraram a felicidade, mas logo após as núpcias não entendem o porquê se casaram com uma pessoa inversamente contrária a elas. Este fato gera a

³ Hoje em dia com o desenvolvimento da teoria Darwiniana da Evolução, muitos cientistas defendem/alegam que o *homo sapiens* surgiu na África e consequentemente possuía a coloração da pele negra, o que confirmaria o pensamento schopenhaueriano. Mas vale lembrar que a filosofia de Schopenhauer foi anterior a obra *A origem das espécies* de Darwin (publicada um ano anterior à morte de nosso filósofo), o que faz com que ele tenha uma explicação diferente à evolução.

infelicidade do casamento. O casamento feliz se torna tão difícil quanto o de se procurar vendado uma enguia no saco cheio de cobras (Cf. SCHOPENHAUER, AM, 2010, p. 53). Além do mais, o casamento monogâmico é contra a natureza masculina, uma vez que eles necessitam de várias mulheres para se satisfazer, já a mulher logo após o coito tende a se apegar ao homem, o que torna a infidelidade feminina imperdoável⁴. Neste sentido, “a fidelidade conjugal é artificial para o homem e natural para a mulher. Assim, o adultério da mulher, tanto do ponto de vista objetivo por causa das consequências, como do ponto de vista subjetivo, pelo fato de contrariar a natureza, é muito mais imperdoável do que o homem” (SCHOPENHAUER, AM, 2010, p. 57).

O amor sexual portanto se torna dependente dos genitais que são acima do que qualquer outra parte do corpo, a sede da Vontade, ou seja, pólo dos desejos e o oposto do conhecimento.

Os genitais, mais do que qualquer outro membro externo do corpo, estão submetidos meramente à Vontade e de modo algum ao conhecimento. Sim, a Vontade mostra-se aqui quase tão independente do conhecimento quanto nas outras partes que, por ocasião de simples excitação, servem à vida vegetativa, à reprodução e nas quais a Vontade faz efeito cegamente como o faz na natureza destituída de conhecimento [...] Em conformidade com tudo isso, os genitais são o verdadeiro FOCO da Vontade; conseqüentemente, são o pólo oposto do cérebro, este representante do conhecimento, vale dizer do outro lado do mundo, o mundo como representação. Os genitais são o princípio

⁴ Schopenhauer apresenta principalmente dois aspectos negativos do casamento monogâmico para somente os homens: o primeiro é que ele é contra a natureza masculina que consegue em um ano reproduzir-se com diversas mulheres, enquanto que uma mulher consegue apenas engravidar uma vez a cada nove meses (tirando a possibilidade de gêmeos); o segundo aspecto é decorrente ao primeiro que acarretam em problemas sociais como a prostituição e o ilimitado número de mulheres casadas. Schopenhauer (Cf. AM, p.65-66) cita o elevado número de prostitutas da época em Londres, cerca de 80 mil, que em sua grande maioria vive em condições de tristeza e indignidade, mas necessárias aos homens presos em uma monogamia. Neste sentido, em sociedades poligâmicas toda mulher encontra um homem, mas em sociedades monogâmicas sempre tem uma que foi escanteada, pois as mulheres são em maior quantidade do que os homens.

conservador vital, assegurando vida infinita no tempo (SCHOPENHAUER, MVR I, § 60, p. 424).

Toda metafísica do amor sexual demonstra o quanto somos ludibriados pela Vontade que se utiliza do amor como estratégia de se perpetuar. O ato de nascimento de uma nova criança significa que mais uma vez a Vontade escravizou e iludiu dois indivíduos, que se tornam os culpados de colocar no mundo mais uma pessoa que experimentará nele os seus tormentos. Por isso, a primeira atitude da criança quando nasce é o de chorar (BARBOZA, 2007, p. 235) por justamente lamentar a dívida que assumiu de seus pais.

4.2 Amor-compaixão⁵

Por mais que ultimamente ao se mencionar a temática do amor em Schopenhauer se refira a sexualidade, por se tornarem famosos os conceitos precursores da psicanálise freudiana, se faz necessário notificar que para ele não existe apenas o amor sexual, mas também um amor *ágape*. Tal afirmativa se fundamenta por meio do final do § 66 e o § 67 do *O mundo como vontade e como representação* onde há a constatação de que o amor puro é a compaixão.

Para Schopenhauer o amor puro é um sentimento desinteressado que alivia o grande ou pequeno sofrimento humano, “[...] o amor puro (*caritas*), em conformidade com sua natureza, é compaixão; e o sofrimento que ele alivia, ao qual pertence todo desejo insatisfeito, tanto pode ser grande quanto pequeno” (SCHOPENHAUER, MVR I, § 67, p. 477).

⁵ No capítulo anterior foi visto um subtópico sobre a negação ética e desta forma falamos da compaixão. Neste, porém, será tratada a constatação de Schopenhauer de que o amor *ágape* ou *caritas* é o sentimento verdadeiro de compaixão.

O amor *ágape* ou *caritas* é um sentimento contrário ao amor próprio, apesar de que as relações humanas são marcadas por uma mescla de ambos, mas de fato só existindo na atitude de compaixão.

Assim sendo, o amor *ágape* é o amor defendido pelos cristãos e admitido por Schopenhauer como um amor puro. A compaixão tem um papel importante na metafísica do filósofo de Dantiz, por mais que ele fosse ateu e desconsiderasse a experiência divina.

O amor-compaixão “como ocorre no belo, é um sentimento que nega a Vontade, em vez de afirmá-la. É o amor praticado pelas pessoas caridosas, de caráter elevado, e pelos santos. Foi o amor de Jesus Cristo, ou mesmo de São Francisco de Assis para com os animais [...]” (BARBOZA, 1997, p. 84). Ou seja, é um sentimento avesso ao egoísmo e, sobretudo autêntico quebrando a individualidade marcada nos indivíduos.

Schopenhauer considera, portanto, o desinteresse e o autossacrifício do amor *ágape* como diametralmente opostos ao egoísmo do amor romântico. No entanto *ágape*, tal como ele o apresenta, alcança exatamente o mesmo que o amor erótico na imagem romântica que acabamos de esboçar: ele supera a separação (ilusória) entre nós mesmos e os outros, e nos arrasta para a unidade com eles. Assim redime-nos do constante sofrimento que a individualidade necessariamente engendra – constante porque [...] o desejo intrínseco à vida do indivíduo conduzirá sempre à dor, quer seja satisfeito ou não (MAY, 2012, p. 232).

Existe pois uma oposição entre *Eros* e *ágape*, enquanto que a primeira é um estratagema direto da Vontade que escraviza, a segunda é altruísta um sentimento de solidariedade e ajuda ao próximo sem querer nada em troca. Neste sentido, o segundo metafisicamente falando é superior ao primeiro, por não ter nada de ilusório em sua intencionalidade. Portanto, aquele que sente o sentimento de amor-compaixão com o outro o ama desinteressadamente.

Por mais que o *ágape* esteja em um patamar acima do amor sexual não deixa de ser compaixão e como todo sentimento de compaixão não é eterno, pois os prazeres e desejos se tornam mais fortes, reconduzindo o indivíduo à supremacia da Vontade. Portanto, o amor-compaixão é um sentimento puro, mas sem autonomia para livrar o indivíduo dos grilhões dolorosos da Vontade.

Conclusão

Segundo Arthur Schopenhauer, a constatação da Vontade como essência do universo, por meio do conhecimento intuitivo é a decifração do enigma do mundo, que nada mais é do que Vontade e representação, não sendo duas coisas distintas, mas sim uma mesma coisa percebida de maneira diferente.

Em meio desta metafísica geral é que se organiza toda a sua estrutura filosófica denominada por ele como um organismo, não um sistema.

Por conseguinte, o mundo físico é uma realidade *fenomênica*, representação daquilo que de fato ele é formado. O *em-si* do mundo anteriormente considerado como uma incógnita por Kant é resolvido por Schopenhauer por meio da analogia que a considera como Vontade, realidade imanente à natureza. Esta Vontade é um ímpeto que move irracionalmente a tudo, desde os objetos inanimados, as plantas, os animais irracionais e o ser humano.

Somente a Vontade é autônoma enquanto que todos os *fenômenos* estão sujeitos a ela, o que torna o livre-arbítrio uma concepção ilusória de que o homem tem a capacidade de deliberar por si. Na verdade, a escolha já foi determinada pelo caráter e pelo motivo antes mesmo da ação realizada. O que torna a liberdade um conceito negativo para os *fenômenos* e positivo para a *coisa-em-si*.

A hipótese levantada neste trabalho é a de que não existe uma liberdade na realidade *fenomênica*, sendo ela uma condição apenas da Vontade, fato este, que a torna autônoma e independente de suas representações. Consequentemente o amor sexual, sentimento inserido na condição contingente é um sentimento que confirma o crivo volitivo nos indivíduos e mesmo o

amor puro de compaixão não consegue libertar permanentemente o ser humano do sofrimento. Assim, o indivíduo é marionete da Vontade, enquanto que o amor sexual se torna um de seus estratagemas com a finalidade da reprodução, pois leva em consideração a espécie e não o indivíduo.

O amor pode ser sexual ou o *ágape*, o primeiro é um impulso forte que determina de forma inconsciente os próprios parceiros em vista do futuro indivíduo tornando-se um estratagema da Vontade. Já o *ágape* é um sentimento altruísta de solidariedade e ajuda ao próximo, mas não passa de uma atitude de alívio do sofrimento que nunca favorece uma verdadeira autonomia no sujeito.

Deste modo, é possível concluir que somente a Vontade tem uma verdadeira autonomia, enquanto que o amor seja ele como estratagema ou como alívio dela, não é livre. O que proporciona um mundo inerente de sofrimento e dor não respaldando a afirmação da existência de uma liberdade permanente para os fenômenos.

Tal entendimento do pensamento de Schopenhauer demonstra o seu pessimismo, pois, por mais que existam procedimentos provisórios para a amenização do sofrimento (o que alguns teóricos consideram como indícios de um otimismo prático), no fim das contas com a realidade marcada pela contingência, a doçura dos prazeres e o bem-estar (que não passam de ilusão), o indivíduo necessariamente volta à posição de escravo de uma condição de irracionalidade provocada pela Vontade.

A irracionalidade como superior à racionalidade consequência de sua metafísica é o que marca a influência de Schopenhauer no pensamento atual da contemporaneidade, sobretudo no período pós-guerras, uma vez que foi na Primeira e Segunda Guerra Mundial que se desenvolveram armas mortíferas com a capacidade inclusive de dizimar a raça humana da face da terra, o que replica em uma racionalização humana não tão consciente como se teorizava no projeto iluminista.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. Tradução Alfredo Bossi e Ivone Castilho Beneditti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.
- _____. Teoria do amor sexual: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 19, n. 25, p. 225-236, jul./dez. 2007.
- BOSSERT, Adolphe. **Introdução a Schopenhauer**. Tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- BRANDÃO, Eduardo. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2008.
- CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.
- CORTINA, Adela. MARTÍNEZ, Emilio. **Ética**. 5. ed. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2013.
- DAMASCENO, Francisco William Mendes. **Ética e metafísica em Schopenhauer: a coexistência da vontade livre com a necessidade das ações**. 2012. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2012.
- JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Vozes, 2003.
- LUTERO, Martinho. **Nascido escavo**. 2. ed. São José dos Campos: Fiel, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Wilson Veloso. In. **O pensamento vivo de Kant**. São Paulo: Martins, [s.d.].

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. 5. ed. Tradução Ephaim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2011.

MAY, Simon. **Amor**: uma história. Tradução Maria Luiza X. A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MONTEIRO, Fernando J. S. **10 lições sobre Schopenhauer**. Petrópolis: Vozes, 2011.

PRADO, Jorge Luis Palicer. *Metafísica e ciência: A vontade e a analogia em Schopenhauer*. **Revista Voluntás**: Estudos sobre Schopenhauer. V. 6, n. 1, p. 44-84, 2015.

PRESTES, Maria Luci de Mesquita. **A pesquisa e a construção do conhecimento científico**: do planejamento aos textos, da escola à academia. 4. ed. São Paulo: Rêspel, 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERE, Dario. **História da filosofia**: do romantismo ao empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005.

REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João pessoa: Ideia, 2010.

_____. **Dossiê Schopenhauer**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009 a.

_____. **Metafísica do sofrimento do mundo**: o pensamento filosófico pessimista. João Pessoa: Idéia, 2009 b.

ROGER, Alain. **Vocabulário de Schopenhauer**. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ROMEIRO, Artieres Estevão. **Schopenhauer e a metafísica da vontade**: Confluências éticas e estéticas para uma abordagem da educação e da sexualidade. 2010. 142 f.

Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2010.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. Tradução Wiliam Lagos. São Paulo: Geração editorial, 2011.

SANTOS, Katia Cilene da Silva. **O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer**. 2010. 151 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de lidar com as mulheres**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **O livre-arbítrio**. Tradução Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. **Metafísica do amor, Metafísica da morte**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

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

_____. **Sobre a filosofia e seu método**. Tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SILVA, Antunes Ferreira. **Os conceitos de Vontade e representação no entendimento do mundo segundo Arthur Schopenhauer**. 2011. 74 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2011.

_____. Nihilismo e ética: a “filosofia do nada” em suas relações com o agir humano. **Revista Lampejo**. Fortaleza, n.4, p. 27-37, 11-2013. Disponível em: <http://revista.lampejo.apoenafilosofia.org/?page_id=410>. Acesso em: 19 nov. 2015.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org