

O PESSIMISMO SCHOPENHAUERIANO: UM ESTUDO DE “SOBRE O SOFRIMENTO DO MUNDO”

The Schopenhauerian pessimism: a study of “About suffering of the World”

André Henrique Mendes Viana de Oliveira¹

Resumo: Neste artigo tentaremos inicialmente esclarecer os conceitos centrais da filosofia schopenhaueriana, apresentados principalmente em *O mundo como vontade e como representação*, para em seguida analisarmos os efeitos que a tese basilar desta obra acarreta para a compreensão de alguns problemas; como o da existência humana, o sofrimento, a negação e a afirmação da vontade de vida, entre outros que a dimensão ética comporta. Para isto, faremos uma análise sistemática de outros textos em que o filósofo trata diretamente destas questões, principalmente da obra *Sobre o sofrimento do mundo*, procurando relacionar estas duas dimensões de sua obra, buscando assim compreender a influência da metafísica da Vontade sobre questões de cunho ético e existencial. Isto implica dizer que trataremos diretamente dos aspectos da filosofia de Schopenhauer que o tornaram conhecido como um filósofo “pessimista”, sendo, portanto, tarefa nossa problematizar este rótulo a fim de evitar possíveis preconceitos e conclusões acríticas.

Palavras-chave: Afirmação da Vontade de vida; Representação; Negação da Vontade de Vida; Sofrimento; Vontade.

Abstract: In this paper we try firstly to clarify the central concepts of Schopenhauer’s philosophy, presented mainly in *The world as will and representation*, moreover we analyze the effects purported by the core thesis of “The World” which implicate the understanding of some issues raised therein; such as human existence, the suffering, the negation and affirmation of will of life, among other problems contained in the ethical dimension. In order to achieve our aim, we offer a systematic analysis of other writings in which the philosopher deals with those questions, directly of the work *About suffering of the world*, trying to link those two dimensions of his philosophy. That allows us to understand the influence of the metaphysics of will on ethical and existential questions. As a conclusion, we bring about some aspects of Schopenhauer’s philosophy which made him notorious as a pessimistic thinker so as to disagree with that label and thus to avoid misconceptions and noncritical conclusions.

Key-words: Affirmation of will of life; Representation; Negation of will of life; Suffering; Will.

A produção filosófica do século XIX teve como um dos seus maiores expoentes o pensador alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860). Nascido em Danzig, esse filósofo é autor de uma obra cuja importância ultrapassou os limites de seu tempo e exerceu forte influência não apenas sobre vários pensadores posteriores (a exemplo de Nietzsche e Freud), como também se tornou uma importante referência no que diz respeito a problemas e debates que marcaram o século passado e continuam a atingir o começo deste. Admirador aberto de Platão e de Kant, Schopenhauer desenvolveu um pensamento bastante original, tanto na elaboração de sua própria interpretação do mundo, quanto nas reformulações e interpretações que fez de outras bases filosóficas, como a dos filósofos supracitados e de algumas religiões orientais.

¹ Graduando em Filosofia, UFPI; Estudante do PET Filosofia/UFPI.

Schopenhauer procura ir mais a fundo no problema abordado pelo filósofo de Königsberg. Se este demonstrou os limites da razão enquanto capacidade *a priori* de conhecer os objetos do mundo segundo a divisão entre fenômeno e coisa-em-si, Schopenhauer terá como objetivo encontrar um fundamento último de explicação para o mundo. Em suas próprias palavras, ele procura decifrar o “enigma do mundo”². Isto significa, portanto, ir além dos fenômenos (representações, na terminologia schopenhaueriana) em busca da coisa-em-si, essência do mundo. Por isto, na história da filosofia, o pensamento de Schopenhauer representa uma das últimas tentativas de compreender o mundo em sua totalidade, o que o torna, pelo mesmo motivo, um dos últimos exemplos de grandes sistemas metafísicos.

É na obra *O mundo como vontade e como representação* que Schopenhauer estabelece a base de toda sua filosofia. Nessa obra, o filósofo apresenta a tese de que o mundo se constitui de dois modos: como Representação e como Vontade. O primeiro destes aspectos refere-se a tudo que é conhecido pelo sujeito por meio de suas faculdades *a priori*, isto é, o espaço, o tempo e a categoria da causalidade. Portanto, essa primeira parte nada mais é do que uma reformulação feita por Schopenhauer da teoria kantiana. O conceito schopenhaueriano de Representação é similar ao de fenômeno pensado por Kant, com a diferença de que, para Schopenhauer, além das formas de espaço e tempo, somente a categoria da causalidade atua sobre a “matéria-prima” intuída pelo sujeito, e não o conjunto das doze categorias pensadas por Kant. A função do entendimento resume-se, assim, de acordo com Schopenhauer, à aplicação da lei de causalidade segundo as quatro raízes do princípio de razão suficiente.

Uma vez explicada a face fenomênica do mundo, ou seja, as representações que temos dele, Schopenhauer procura investigar o em-si do mundo, isto é, sua essência anterior e independente das nossas representações, e procura fazê-lo sem cair no antigo dogmatismo metafísico criticado por Kant. Por isso, Schopenhauer desenvolve uma metafísica imanente, isto é, uma metafísica que, tendo assimilado a crítica kantiana, procura desvendar o enigma do mundo dentro do próprio mundo e não fora dele. Assim, ao invés de procurar a “chave” para o enigma do mundo em conceitos abstratos, em “vãs ficções”, Schopenhauer parte do que é imediato para, a partir de então, poder construir conceitos. Como nos explica o filósofo:

Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo está em que ele parte do conhecimento mediato, refletido, enquanto que eu parto do

² Cf. SCHOPENHAUER, “Crítica da Filosofia Kantiana”, (Os Pensadores) p. 95.

imediate, do intuitivo. Pode-se compará-lo com aquele que mede a altura de uma torre pela sua sombra e eu com quem aplica imediatamente o metro. Por isso, a filosofia é, para ele, uma ciência *a partir* de conceitos, para mim, uma ciência *em direção* a conceitos, haurida a partir do conhecimento intuitivo, única fonte de toda evidência e apreendida e fixada em conceitos universais³

Dentre todas as representações existentes no mundo, Schopenhauer voltará sua atenção para uma em relação à qual as explicações que concernem aos fenômenos não são adequadamente suficientes: o corpo. Neste objeto Schopenhauer consegue identificar algo que se manifesta e não pode ser reduzido às explicações que regem as representações. Além do sujeito do conhecimento, o corpo abriga uma manifestação imediata que não se encontra submetida aos limites impostos pelo espaço, tempo e lei de causalidade: a Vontade. Assim, confirma-nos o pensador que:

este duplo conhecimento do nosso corpo dá-nos sobre ele, sobre os seus atos e os seus movimentos, como sobre a sua sensibilidade às influências exteriores, em uma palavra, sobre aquilo que ele é fora da representação, sobre o que ele é em si, esclarecimentos que não podemos obter diretamente sobre a essência, sobre a atividade, sobre a passividade dos outros objetos reais.⁴

Schopenhauer afirma, deste modo, que o corpo pode ser conhecido de duas maneiras: como representação (objeto fenomênico igualmente a todas as outras representações) e como Vontade. A Vontade é, segundo ele, um pulso irracional e cego, essência do mundo que se objetifica nos diversos fenômenos da natureza.⁵ Portanto, o corpo é a chave para a decifração da coisa-em-si, pois é nele que a própria se apresenta sem intermediação do espaço, do tempo, ou de qualquer conhecimento representativo. Por meio de um raciocínio analógico, Schopenhauer identifica esta mesma essência, ou seja, a Vontade, em todos os graus da natureza:

A ampliação da Vontade como essência de todos os fenômenos é estabelecida por meio de um procedimento analógico. [...] A base para essa analogia que permite dotar todos os fenômenos da mesma essência humana reside no fato de que os demais objetos, considerados como representações, são idênticos ao corpo, isto é, preenchem o espaço e nele atuam por meio da causalidade. E assim, do mesmo modo que podemos conhecer o nosso corpo de duas maneiras distintas, podemos por analogia admitir que os demais fenômenos sejam, de um lado, representações, e de outro, “o que em nós chamamos vontade”.⁶

Todo esse trabalho de Schopenhauer o levará a caracterizar a existência humana como um evento trágico, pois se, de fato, o homem é um fenômeno da Vontade fará parte

³ SCHOPENHAUER, “Crítica da Filosofia Kantiana”, (Os pensadores) p. 115.

⁴ Ibidem, pp. 112, 113.

⁵ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação* § 22.

⁶ CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 50.

de sua condição ser permanentemente impulsionado por esta força irracional e sem finalidade. Assim, na medida em que é impossível ao homem suprimir este querer absoluto, sua vida se assemelhará a um pêndulo que oscila entre a dor e o tédio⁷. Isto porque, enquanto o objeto de seu querer não for alcançado, ele sofrerá em virtude desta irrealização, e quando obtiver a satisfação de seus desejos sentirá um vazio provocado pela falta de objetivos a alcançar. A felicidade, neste sentido, não passa de um intervalo fugaz entre a satisfação de um desejo e a busca de outro.

Diante deste quadro, seria a ética uma busca fadada ao fracasso? Por mais que possa parecer, não é este o pensamento de Schopenhauer. Sua filosofia também apresenta alternativas que contribuem para uma austera reflexão moral sobre a existência.

Como é possível notar, o pensamento de Arthur Schopenhauer atinge os diversos campos do conhecimento filosófico, o que demonstra que o sistema elaborado por esse filósofo é amplo e abrangente. Podemos afirmar, contudo, que sua consistência encontra-se fundamentalmente em sua metafísica (na metafísica da Vontade, para ser mais preciso). De tal modo que, se quisermos realizar um estudo das dimensões éticas de seu pensamento, deveremos desprender esforços analisando, inicialmente, o pilar principal que sustenta sua filosofia, em outras palavras, precisaremos compreender a metafísica da Vontade, para, a partir dela, investigarmos suas conseqüências no mundo moral.

O mundo enquanto representação

De acordo com o que foi exposto nas considerações introdutórias deste texto, para que possamos compreender a filosofia schopenhaueriana devemos nos apropriar, inicialmente, de duas noções fundamentais: o conceito de Representação, e o que Schopenhauer entende por Vontade. Em relação à primeira destas noções, podemos entendê-la como uma reformulação do conceito kantiano de fenômeno. Schopenhauer desenvolve tal reformulação, principalmente no livro I de *O mundo como Vontade e como Representação*, mas também no apêndice da mesma obra, intitulado “Crítica à filosofia kantiana”.

Schopenhauer afirma que o maior mérito de Kant foi o de ter estabelecido uma diferença substancial entre o fenômeno e o *noumenon*, isto é, a coisa-em-si. De acordo com as idéias apresentadas na *Crítica da Razão Pura*, “não há dúvida de que todo nosso conhecimento começa com a experiência”⁸, mas para que haja tal conhecimento e para que

⁷ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*, § 57.

⁸ KANT, *Crítica da razão pura*, p. 23.

ocorra, de fato, tal experiência são necessárias determinadas condições sem as quais a experiência e, por conseqüência, o conhecimento seriam impossíveis. Isto porque só podemos ter experiência daquilo que se encontra no espaço e no tempo. Essas dimensões, todavia, não são partes dos objetos da experiência, pois, se assim fossem, ao suprimirmos todos os objetos, elas desapareceriam. Mas, como afirma Kant, ainda que pudéssemos suprimir todos os objetos, espaço e tempo continuariam, pois são a própria condição de possibilidade de toda experiência, na medida em que todos os objetos se inserem em tais formas puras. E se ambas não estão nos objetos, só podem ser intrínsecas ao sujeito que conhece.

A simples aparição dos objetos no espaço e no tempo, ainda que permita a experiência, não é suficiente para falarmos em conhecimento propriamente dito. Por isso, segundo Kant, há no sujeito também uma estrutura que permite dar ordem à matéria fornecida pela intuição, estabelecendo relações e conexões sintéticas que darão corpo ao conhecimento. Assim, no que se refere ao sujeito que conhece, podemos falar em formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) e formas puras do entendimento, sendo estas as categorias *a priori* que conferem um estatuto de entendimento à realidade, no sentido de que são elas que operam uma síntese entre os dados intuídos, permitindo assim que conheçamos os objetos.

A conseqüência disto é que, se ao conhecermos algo dependemos sempre dessas condições *a priori*, nunca poderemos conhecer o objeto nele mesmo, isto é, a coisa-em-si, mas unicamente o modo como ele nos aparece segundo aquelas condições. Aqui se encontra a base da distinção entre fenômeno, isto é, aquilo que aparece segundo o modo como nos aparece, e a coisa-em-si.

No começo do livro I de sua principal obra Schopenhauer afirma: “O mundo é minha representação”⁹. Isto significa que quando falamos em “mundo”, estamos falando de uma representação que o sujeito faz daquilo que se coloca diante dele, não do mundo “em-si”. Schopenhauer assume a tese kantiana de que a coisa-em-si só pode ser algo que está além das determinações que regem os fenômenos, ou seja, do espaço e do tempo. Ao contrário, tudo o que se encontra dentro dessas formas não pode ser a coisa-em-si, mas a representação que o sujeito faz da realidade. Para Schopenhauer, entretanto, há uma forma anterior àquelas postuladas por Kant e que deve ser incluída entre as formas que condicionam toda representação: a do ser-objeto-para-um-sujeito¹⁰.

⁹ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*, § 1

¹⁰ *Ibidem*, § 32

Assim, portanto, tudo que se encontra neste mundo e ao alcance das faculdades cognitivas do sujeito não passa, num primeiro momento, de representações deste sujeito. Tais representações, segundo Schopenhauer, podem ser tanto intuitivas (imediatas), quanto abstratas.

As representações intuitivas são aquelas que temos sobre o mundo em seu aspecto visível, imediato. Tais representações dizem respeito às modificações da matéria, que são apreendidas pelo sujeito segundo as formas puras do tempo, do espaço e da categoria de causalidade. Para Schopenhauer, esta categoria é suficiente para explicar todas aquelas modificações, por isso é a única que ele mantém dentre as doze afirmadas por Kant. Todos estes elementos *a priori* organizam aquelas modificações da matéria numa relação de causa e efeito, tornando inteligível o mundo empírico.

Percebe-se logo que Schopenhauer opera uma aproximação entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento. De fato, para o filósofo, a intuição só se completa no, e pela ação do entendimento, de modo que as duas faculdades trabalham juntas. O aparelho sensorial apenas capta os dados que serão organizados numa linha de causa e efeito. Como explica Schopenhauer:

Nesse sentido, o mundo intuído no espaço e no tempo, a dar sinal de si como causalidade pura, é perfeitamente real, sendo no todo aquilo que anuncia de si – e ele se anuncia por completo e francamente como representação, ligada conforme a lei de causalidade. Trata-se da realidade empírica do mundo. Por sua vez, a causalidade está apenas no entendimento e para o entendimento; daí todo o mundo que faz-efeito, isto é, efetivo, ser sempre como tal condicionado pelo entendimento, nada sendo sem ele.¹¹

As representações abstratas, por sua vez, compõem a classe dos conceitos. Não se trata mais aqui de uma apreensão imediata dos objetos perceptíveis aos sentidos no espaço e no tempo, mas de abstrações elaboradas pela razão, a partir de uma primeira representação, que tomam um alcance geral e abrangente sem determinar nada de particular. Assim, pode-se dizer que os conceitos são “representações de representações”¹²; todavia eles não se encontram absolutamente desvinculados do conhecimento intuitivo, pois a faculdade reflexiva tem na intuitiva a sua base. Portanto, quando se trata de conceitos o princípio de razão opera com representações de classes diferentes, uma vez que liga aqueles conceitos a representações de ordem intuitiva.

A raiz quádrupla do princípio de razão suficiente

Esta reelaboração do conceito de fenômeno se liga à tese de Schopenhauer sobre *A*

¹¹ Ibidem, §5.

¹² Ibidem, §9.

raiz quádrupla de princípio de razão suficiente, princípio segundo o qual tudo o que existe tem uma razão suficiente, isto é, uma razão a partir da qual o objeto possa ser explicado. Schopenhauer afirma que este princípio, em conformidade com a lei de causalidade, se desdobra em quatro raízes, cada uma explicando fenômenos de ordens diferentes.

A primeira dessas raízes é a do devir. Esta raiz opera com a lei de causalidade, faculdade do entendimento, explicando os objetos do mundo, seu fazer-efeito, a partir da identificação das causas (*Ursache*) das transformações no mundo empírico. A segunda raiz, a raiz do conhecer, aplica a lei de causalidade no plano dos conceitos, ou seja, das representações abstratas. A terceira, raiz do ser, trabalha no plano da sensibilidade pura e aplica-se assim aos objetos matemáticos e geométricos com base nas formas *a priori*, condições de possibilidade da experiência. E a quarta raiz, a do agir, explica as causas que atuam como motivos, isto é, as volições que impulsionam o agir dos animais em geral, incluindo o agir do homem.

As considerações de cunho epistemológico até aqui expostas parecem não ultrapassar a dimensão das representações, posto que nada afirmam a respeito do que seria a coisa-em-si. Para Kant, claro está, não somos capazes de conhecer nada a não ser fenômenos, mas para Schopenhauer há uma chave que nos dará acesso ao outro lado destes fenômenos, e só a metafísica pode nos fornecer este chave. Explica-nos ele que:

Perguntamos se este mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. [...] Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis.¹³

A quarta raiz do princípio de razão revela algo de particular, pois quando observamos os motivos que atuam em nosso corpo reconhecemos neles uma imediatez não possível de ser observada em nenhum outro fenômeno do mundo. De modo geral, as ações do corpo são irrefletidas e imediatas, de modo que, quando nos damos conta, ou seja, quando tais ações nos chegam à consciência, elas já podem ser conhecidas no espaço e no tempo, são já fenômenos. Mas antes de reconhecer-se como fenômeno, o corpo reconhece-se como indivíduo que quer, em outros termos, como vontade, algo que se encontra fora do tempo e do espaço.

O caminho trilhado por Schopenhauer na busca da mais originária e radical significação do mundo tem no âmbito das representações intuitivas seu ponto de partida. A pergunta a ser respondida é se de fato há, neste mundo, algo que não seja apenas

¹³ Ibidem, § 17.

representação, objeto-para-um-sujeito, mas que revele um conteúdo para além do fenômeno no qual se mostra. A despeito dos céticos e idealistas, assim afirma Schopenhauer, todos os filósofos se perguntam pelo objeto que se encontra no fundamento de toda representação. Tal objeto, no que diz respeito à sua essência, distinguir-se-ia da representação.

Sendo assim, o princípio de razão suficiente se mostraria incapaz de alcançar o procurado fundamento, uma vez que este princípio consiste simplesmente na “ligação regular de uma representação com outra, em vez de a ligação de toda a série (finita ou sem fim) das representações com algo que não mais seria representação”.¹⁴ De modo semelhante, são insuficientes para esta tarefa a matemática e a ciência da natureza. A primeira por discorrer apenas segundo uma ordem quantitativa, e, portanto, sempre com base em comparações entre representações relativas no espaço e no tempo. Já a ciência da natureza, ou realiza a descrição de inumeráveis figuras (ao que Schopenhauer chama morfologia), ou faz uma explanação das mudanças de estado da matéria, no tempo e no espaço, seguindo uma linha de causa e efeito (etiologia). O mais fundo que a ciência pode chegar é à elucidação das leis naturais, que são a exteriorização de uma força natural, sendo que a essência da força mesma permanece inexplicada, se situa além dos limites da explicação etiológica.

Claro está, portanto, que a ciência da natureza desenvolve suas explicações a partir de fenômenos, ou seja, da manifestação de (inexplicadas) forças naturais. Ocorre que Schopenhauer quer ultrapassar este limite. Sua pergunta se dirige a algo totalmente diferente da representação, e este alvo não pode ser alcançado a não ser partindo-se de algo que é, de certo modo, anterior a qualquer representação. Investiga-se, pois, não o “como”, o “quando”, ou o “onde” do que nos aparece, mas *o quê* é aquilo antes de aparecer como fenômeno à nossa consciência.

De acordo com o filósofo, a pergunta só pode ser respondida porque entre o sujeito do conhecimento e o mundo, do qual se busca a essência, existe o corpo, que liga esses dois extremos e constitui-se como o ponto de partida das intuições. Mais do que isso, o corpo permite ao sujeito reconhecer-se como indivíduo e proporciona-lhe algo que o faz perceber-se de imediato como diferente dos outros objetos do mundo. Em outros termos, o indivíduo reconhece-se como portador ou sujeito a uma Vontade. Enfatiza Schopenhauer:

¹⁴ Ibidem, § 17.

Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o 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.¹⁵

Notemos então que corpo e vontade estão diretamente imbricados, a ponto de podermos afirmar que o corpo é, ao mesmo tempo, objetividade¹⁶ da Vontade (movimento interno imediato) e representação, isto é, a pulsão quando já objetivada, ação do corpo que se apresenta à intuição. Tudo isto pode ser resumido na expressiva fórmula: “a Vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da Vontade”.¹⁷ Reforça esta idéia o fato de que qualquer movimento intenso ou veemente da Vontade afeta imediatamente o corpo e suas funções.

Com base nestas observações, Schopenhauer deixa claro que o conhecimento que temos do nosso corpo é o mais imediato de todos. De maneira alguma esse conhecimento pode ser tomado como dedutivo. Trata-se da relação entre uma representação intuitiva (o corpo) com algo que difere totalmente de uma representação. Este “algo” é o que Schopenhauer entende por Vontade. Deve-se salientar, contudo, que o corpo permite conhecer a Vontade não em sua essência íntima, mas apenas em seus atos isolados, ou seja, no plano dos objetos, onde se aplica a lei de causalidade através da raiz do agir (quarta raiz do princípio de razão suficiente).

A partir de então o sujeito passa a se reconhecer como algo a mais que uma mera representação: reconhece-se como vontade, como ele é em-si. Mas se ao indivíduo fica evidente o que ele é em-si, além da representação, qual será o estatuto ontológico dos outros objetos do mundo? Aqui Schopenhauer se depara com o problema do egoísmo teórico: ou se admite que somente um objeto (o corpo) possui uma essência além da representação e que todos os outros não a possuem, ou que os outros objetos também não são meras representações. No primeiro caso, somente o corpo seria algo real no mundo. No segundo caso, isto é, se nos objetos do mundo subsistir alguma essência além das formas da representação, esta essência só poderá ser identificada como Vontade, da mesma

¹⁵ Ibidem, § 18.

¹⁶ Schopenhauer, ao invés de usar “objetividade”, cria a palavra “objetidade” para salientar o caráter de imediatez da Vontade.

¹⁷ Ibidem, § 18.

forma que, em relação a nós, se forem subtraídos todos os atributos representacionais, nada resta senão Vontade.

Schopenhauer passa a uma caracterização mais detalhada da Vontade a partir da lei de motivação, isto é, da raiz do agir. (quarta raiz do princípio de razão suficiente). Esta lei explica os atos pontuais da Vontade, isto é, sua manifestação no corpo por meio dos “quereres” e das ações resultantes destes. Todavia, se não me pergunto pelo motivo desta ou daquela ação, nem pelo que quero neste ou naquele momento, mas por que simplesmente quero, neste caso não encontro nenhum fundamento, pois tal resposta não se situa mais sob domínio do princípio de razão, não se refere mais a um fenômeno. A Vontade é, portanto, sem fundamento, uma vez que os fundamentos dizem respeito apenas ao mundo fenomênico, regido em sua totalidade pelo princípio de razão.

Ora, se as ações que o corpo pratica são totalmente dependentes da Vontade, o corpo, em si mesmo, só poderia ser também fenômeno da Vontade, pois como poderia esta se manifestar através de algo que dela não dependesse? Explica Schopenhauer:

Assim, se cada ação do meu corpo é fenômeno de um ato volitivo, no qual minha vontade mesma, portanto meu caráter, expressa-se em geral e no todo sob certos motivos, então o pressuposto e a condição absolutamente necessária daquela ação têm de ser também fenômeno da vontade, pois o aparecimento desta não pode depender de algo que não exista imediata e exclusivamente mediante ela, que, portanto, seja-lhe simplesmente contingente: com o que seu aparecimento mesmo seria casual. Aquela condição, no entanto, é todo o corpo mesmo.¹⁸

Se a análise da lei de motivação nos leva a encontrar na vontade a origem das ações do nosso corpo, a mesma conclusão se estende sobre o agir dos animais. Mas o agir em geral situa-se em referência aos objetos intuíveis, portanto aos fenômenos do mundo. A lei de motivação liga-se, desta maneira, à lei de causalidade, a raiz do devir que explica o movimento de transformação incessante da natureza. Assim, o indivíduo que for capaz de reconhecer-se não só como representação, mas como vontade, e tendo assimilado a ligação entre lei de motivação e lei de causalidade:

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe o choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que,

¹⁸ Ibidem, § 20.

ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se VONTADE.¹⁹

A coisa-em-si, considerada por Kant como incognoscível, se revela agora como Vontade. Todos os fenômenos do mundo são representações, e fora estas o mundo é somente Vontade, que se manifesta em diferentes graus, variando desde “cada força da natureza que faz efeito cegamente [até] a ação ponderada do ser humano”.²⁰ Contudo, para que não tomemos a Vontade como um objeto entre outros é necessário compreendermos que ela se distingue de seus fenômenos, ou seja, somente estes são objetos, no espaço, no tempo e sob domínio do princípio de razão, já ela mesma é sem fundamento, na medida em que escapa a qualquer apreensão de nosso conhecimento. Por isso mesmo, Schopenhauer opta pelo termo “vontade” para designar a coisa-em-si, pois a vontade humana, aquela que pulsa em nosso próprio corpo, é o fenômeno mais nítido da Vontade, uma vez que se dá de modo imediato e anterior a qualquer especulação da consciência.

O mundo como Vontade

Schopenhauer explica que a existência da pluralidade de fenômenos no mundo decorre do modo como a Vontade se objetiva, a saber, segundo graus de objetivação, graus fixos e imutáveis semelhantes às Idéias platônicas. De acordo com Schopenhauer, as forças universais da natureza, objetividades imediatas da Vontade, são seus graus mais baixos de objetivação e por isso estão fora do tempo, do espaço e da lei de causalidade. Estas forças são as condições pressupostas de toda relação de causa e efeito, e o que as coloca num grau baixo de objetivação é o fato de seus fenômenos estarem submetidos a uma Lei natural e, por isso, aparecerem dentro de uma constância inalterável, possível de ser calculada com exatidão, ao contrário dos graus mais altos de objetivação cujos fenômenos são altamente diferenciáveis, a exemplo dos seres humanos.

Outro traço característico da Vontade, de grande importância para compreendermos a filosofia de Schopenhauer, é o seu caráter de conflito incessante. Para elucidar este ponto, o filósofo nos explica que:

Quando os muitos fenômenos da Vontade entram em conflito nos graus mais baixos de sua objetivação, portanto no reino inorgânico, quando cada um quer apoderar-se da matéria existente servindo-se do fio condutor da causalidade, desse conflito resulta o fenômeno de uma Idéia mais elevada, que domina todos os fenômenos mais imperfeitos preexistentes; todavia, de tal maneira que deixa subsistir a natureza dos mesmos de um modo subordinado, já que absorve em si um análogo deles. Semelhante processo só é concebível pela identidade da Vontade que aparece em todas as Idéias e pelo seu esforço em vista de

¹⁹ Ibidem, § 21

²⁰ Ibidem, §21.

objetivações cada vez mais elevadas.²¹

Como dissemos anteriormente, a Vontade, essência íntima do mundo, se manifesta segundo uma gradação ascendente, partindo dos fenômenos mais baixos (forças universais e regulares da natureza), passando pelos fenômenos inorgânicos e orgânicos em geral, até alcançar suas objetivações mais distintas e diferenciadas. Esta “escada”, por assim dizer, consiste no desdobramento de um conflito existente entre as objetivações mais elementares que gera um grau superior, este por sua vez permanece em conflito com os graus inferiores de modo a realizar uma “assimilação por dominação”²². Se, portanto, o movimento da natureza configura-se como uma luta entre opostos e a natureza nada é senão a Vontade que se objetiva, este conflito “é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma”.²³ Desse modo, o ímpeto cego da Vontade se manifesta em toda a natureza, inclusive no gênero humano.

Assim como à Vontade não se pode atribuir um fundamento, do mesmo modo não há para ela um *télos*: “Eterno vir-a-ser, fluxo sem fim, pertencem à manifestação da essência da Vontade”.²⁴ Isto pode ser claramente observado no movimento perpétuo e irrefreável, tanto dos demais seres e fenômenos da natureza quanto no nosso querer ilimitado: por mais que satisfaçamos este ou aquele desejo, nosso querer em absoluto não cessa, ou seja, nunca deixamos de querer. A consequência imediata disto é que de modo algum nós, seres humanos, poderemos alcançar um estado de satisfação plena. O querer, ímpeto cego e sem alvo, nos carrega permanentemente, de modo que a satisfação de um desejo é sempre precedida e seguida por outros desejos perfazendo um estado de permanente insatisfação e ansiedade, acompanhadas por meros paliativos fugazes que logo se convertem em tédio. Assim, de acordo com o filósofo:

A base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo sofrimento, ao qual conseqüentemente o homem está destinado originariamente pelo seu ser. Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos.²⁵

Delineam-se a partir de então as consequências da metafísica schopenhaueriana. O mundo existe como produto da Vontade e sob seu domínio, e o homem, assim como os

²¹ Ibidem, §27.

²² Ibidem. § 27.

²³ Ibidem. § 27.

²⁴ Ibidem, § 29.

²⁵ Ibidem, § 57.

outros seres da natureza, não escapa às determinações deste pulso cego e irracional que se manifesta necessariamente. O conflito imanente ao mundo também nos é intrínseco. Percebemo-lo através de nossa natureza desejante: a vontade se manifesta em nós objetivando-se em necessidades e desejos que mudam permanentemente de alvo, uma vez que, por mais numerosos que sejam os alvos alcançados, o Querer nunca deixa de querer. Neste sentido, se para sermos felizes é mister que realizemos nossas vontades, a felicidade só pode ser entendida como estado negativo, isto é, a felicidade não é um estado em si mesmo, mas consiste apenas nos instantes em que o desejo não domina, ou seja, o momento em que é satisfeito. A felicidade não pode existir como estado permanente, ao contrário da insatisfação que representa o estado característico de nossa natureza desejante.

A filosofia de Schopenhauer é caracterizada como pessimista devido à análise que o pensador faz da condição humana submetida às determinações da Vontade. Com efeito, tal filosofia nos leva a imaginar o homem como um ser cuja cabeça se encontra totalmente submersa, tendo o direito de apenas por alguns instantes retirá-la da água para respirar, sendo em seguida novamente arrastado para o fundo do mar da Vontade. A pergunta que se coloca é: em tais condições, que espaço há para a existência ética, cujo fim é, de uma maneira ou de outra, a felicidade?

De acordo com o próprio filósofo, “uma mera física e metafísica sem ética corresponderia a uma mera harmonia sem melodia”.²⁶ Faz-se necessária, portanto, uma austera reflexão²⁷ sobre os desdobramentos da metafísica da Vontade no plano existencial do homem, mais precisamente sobre o momento em que nos deparamos com o problema da afirmação ou negação da Vontade de vida.

O sofrimento do mundo

Uma vez que todos os fenômenos que compõem o mundo são objetivações de uma Vontade irrefreável, absolutamente desprovida de repouso, o que caracteriza mais propriamente a natureza e seus seres é o estado de insatisfação permanente, portanto, o sofrimento. Este é que se configura como regra geral do mundo, sendo a felicidade simples exceções pontuais que se perdem na fugacidade. É necessário, contudo, atentarmos para o fato de que, na filosofia de Schopenhauer, a exposição do mundo como um lugar cuja estrutura comporta necessariamente o sofrimento, não deve ser tomada numa conotação

²⁶ Ibidem, § 52.

²⁷ Schopenhauer, no início do livro quatro de *O mundo como vontade e como representação*, declara expressamente que a consideração sobre a dimensão ética é a mais séria de todas. A importância da manifestação da Vontade em nossas ações impede que qualquer um se posicione de maneira indiferente perante tal problema.

meramente valorativa. Noutros termos, não devemos ver aqui um pessimismo barato, nem é o caso de o avaliarmos como uma simples questão de opinião, como se pudéssemos julgar se o copo está “meio cheio” ou “meio vazio”, dependendo de nosso ponto de vista.

O ponto que agora discutimos é derivado de uma metafísica da natureza. Portanto, quando Schopenhauer expõe suas considerações sobre o sofrimento, ele o afirma como elemento constituidor do mundo, algo intrínseco ao seu ser. Se tal pensamento é ininteligível para algumas pessoas, isto se deve a uma ingênua compreensão de mundo, ou por uma torpe dissimulação, “um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade”.²⁸

A dor revela-se assim numa estrutura metafísica, universal, que acomete a todos nós. A universalidade da dor impede-nos de pensar os sofrimentos como algo acidental, revelando-nos, ao contrário, que se trata do acontecimento mais próximo e imediato de nossas vidas.²⁹ Prova disto é que as dores intensas, sejam elas físicas ou espirituais, são capazes de preencher nossa consciência a ponto de nos tornarmos indiferentes a tudo o que nos rodeia, e mesmo as menores dores e inconvenientes já nos tiram o equilíbrio e nos fazem voltar toda nossa atenção para onde “o sapato aperta”.³⁰

A natureza positiva da dor faz com que estejamos lançados num perpétuo conflito. Passamos toda nossa existência lutando contra obstáculos para fugir do sofrimento. Contudo, todos nós sabemos, esta batalha é impossível de ser vencida por nós. As adversidades, sofrimentos e desventuras às quais estamos suscetíveis são imensamente maiores que nosso ser individual. Existir é como entrar numa guerra tendo consciência de que não se pode vencer. Nas palavras de Schopenhauer:

Assim como o andar é de fato uma queda continuamente evitada, a vida de nosso corpo é apenas um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada [...]. Cada respiração nos defende da morte que constantemente nos aflige e contra a qual desse modo lutamos a cada segundo, bem como lutamos nos maiores espaços de tempo mediante a refeição, o sono, o aquecimento corpóreo etc. Por fim, a morte tem de vencer, pois a ela estamos destinados desde o nascimento e ela brinca apenas um instante com sua presa antes de devorá-la.³¹

Não obstante, Schopenhauer afirma que, por mais que sintamos necessidade de fugir do sofrimento, ele é algo sem o qual não poderíamos viver, sendo mesmo algo necessário para a existência do homem. Ora, as frustrações, contrariedades, o esforço e os

²⁸ Ibidem, § 59.

²⁹ *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, p. 17.

³⁰ Ibidem, p.18.

³¹ *O mundo como vontade e como representação*, § 57.

obstáculos são justamente o que põem o homem em movimento. Se tudo fosse alcançável sem nenhum esforço reinaria entre nós uma apatia geral, que provavelmente levaria os homens a inventar um inimigo contra o qual lutar. “Não é, portanto, possível para uma espécie semelhante imaginar nenhum outro cenário, nenhuma outra existência que lhe seja mais conveniente”.³²

A idéia de sofrimento, assim como Schopenhauer a expõe, mantém ainda uma relação diretamente proporcional com o conhecimento. Podemos afirmar que a dor, ou sofrimento, é resultado da obstrução da vontade individual acompanhada de conhecimento. Na base desta ideia está o fato de que a capacidade de se sentir dor é algo que se deve ao desenvolvimento completo do sistema nervoso, o que significa também uma elevação da faculdade cognitiva. Assim, nos graus inferiores de objetivação da Vontade tal capacidade é nula, já no grau supremo, que é o homem, tal capacidade é potencializada. Tanto maior será seu sofrimento quanto maior for seu desenvolvimento intelectual.

Relembremos aqui que o núcleo da filosofia de Schopenhauer é sua metafísica da natureza, a qual nos revela a essência absoluta e inconsútil do mundo: a Vontade. As atuais lucubrações sobre a existência humana nada mais são do que explicação de como a Vontade se faz e se mostra no indivíduo enquanto fenômeno. A vida, em seu sentido comum, nada mais é do que a exposição daquele querer absoluto que é a Vontade para a representação, “segue-se daí que este mundo acompanhará a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo. Onde existe Vontade, existirá vida, mundo”.³³ A Vontade pode, portanto, ser denominada sem riscos como Vontade de vida, uma vez que a vida é apenas resultado ou expressão da Vontade, isto é, sua aparição objetiva, em fenômenos.

Sendo assim, podemos claramente entender como o indivíduo é uma objetivação particular da Vontade de vida. Esta objetivação singular reconhece-se como indivíduo diferente dos demais devido ao *principium individuationis*, isto é, ao espaço e ao tempo, formas que nos fazem apreender o mundo como uma pluralidade de fenômenos diferenciados entre si. Entretanto, se o indivíduo eleva seu conhecimento a ponto de apreender o mundo fenomênico como mera representação de uma Vontade una, tal como ele realmente é, e se, por meio deste conhecimento claro e distinto de que tudo o que existe provém de uma única Vontade, tal sujeito desprende-se de sua individualidade e passa a ter uma visão do todo, isto é, reconhece que sua essência é a mesma de tudo o que há. Como

³² *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, p. 23.

³³ *O mundo como vontade e como representação*, § 54.

nos explica o filósofo:

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 do mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho.³⁴

Notemos, portanto, que o conhecimento desempenha um papel fundamental para a orientação de nossa postura diante do mundo. Uma vez conscientes de nossa condição no mundo clareiam-se perante nossos olhos os diferentes caminhos a que podem ser levados os indivíduos pela Vontade de vida, a saber, à sua afirmação ou à sua negação.

Afirmação e negação da Vontade de vida

Uma vez conscientes de que a vida é expressão da Vontade, essência única de tudo o que há na natureza, e de que esta Vontade mostra-se como conflito e esforço intermináveis, Schopenhauer estabelece a nós a diferença que há entre a afirmação da Vontade de vida e a negação da mesma.

Sendo o corpo a mais concreta objetivação da Vontade no grau em que o homem se encontra, podemos identificar nele o lócus volitivo por excelência. A Vontade se afirma no próprio querer, e este se manifesta direta e imediatamente no corpo. “Eis porque, em vez de afirmação da Vontade, podemos também dizer afirmação do corpo.”³⁵ Todas as necessidades ligadas ao corpo são já formas de afirmação da Vontade de vida, algo claramente observável nas necessidades de conservação do indivíduo e propagação da espécie de qualquer animal da natureza. Junto com a vida, porém, tais impulsos de afirmação trazem consigo o sofrimento que é inerente àquela.

Podemos considerar ainda que a afirmação da Vontade de vida se dá de maneira mais intensa em determinadas partes do corpo do que em outras. Schopenhauer destaca entre essas partes os órgãos que servem à vida vegetativa do organismo, mas antes de tudo os órgãos genitais, “verdadeiro FOCO da Vontade”³⁶, aonde esta se manifesta quase que totalmente independente do conhecimento. De modo inverso, o cérebro é o foco do conhecimento. Conhecimento este que abre a possibilidade de elevação do sujeito para além da apreensão fenomênica do mundo e fornece a única via de redenção das dores do mundo.

Quando o homem adquire aquele profundo conhecimento do mundo, ou seja, o

³⁴ Ibidem, § 68.

³⁵ Ibidem, § 60.

³⁶ Ibidem, § 60.

conhecimento da sua constituição essencial, passando assim a reconhecer em cada desejo e necessidade sua o pulso cego da Vontade de vida, tal conhecimento atua sobre ele como um quietivo da Vontade, ou seja, ao invés de guiar-se por motivos que impulsionem a afirmação do querer através de atos do corpo, o homem, provido de conhecimento, passa a negar a Vontade, atinge um estado de voluntária renúncia e resignação. “Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente?”.³⁷ Uma vez conscientes da condição de permanente conflito e insatisfação a que estamos irremediavelmente submetidos:

Sentimos que toda satisfação de nossos desejos advinda do mundo assemelha-se à esmola que mantém hoje o mendigo vivo, porém prolonga amanhã a sua fome. A resignação, ao contrário, assemelha-se à fortuna herdada: livra o herdeiro para sempre de todas as preocupações.³⁸

Aqui entra em cena o modelo de vida ascética, observável, por exemplo, na ética cristã e hindu. Nestas há claramente a valorização da renúncia dos desejos, do desapego do corpo, da abstinência sexual, etc. Schopenhauer ressalta que mesmo nesse estágio o corpo exige a satisfação de seus impulsos, porém o indivíduo se abstém intencionalmente de satisfazer tais desejos.

Talvez possa parecer que o suicídio se enquadre entre estes atos de negação da Vontade. Contudo, para Schopenhauer, o suicídio “longe de ser negação da Vontade, é um acontecimento que vigorosamente a afirma”³⁹. O ato de um sujeito que, devido a um grande sofrimento, retira sua própria vida demonstra apenas que seu desejo de viver é tão intenso a ponto dele não aceitar os obstáculos que se lhe apresentam nesta vida, e assim nega esta vida, mas não a Vontade de vida, o que na verdade é por ele afirmada.

A negação da Vontade de vida é possível apenas pelo conhecimento. Sendo o homem o grau mais elevado de objetivação da Vontade, é justamente nele que a Vontade aparece diante de si mesma, ou seja, somente através do homem a Vontade conhece sua própria essência, por meio do verdadeiro conhecimento do mundo, e livremente anula-se a si mesma por meio da negação da Vontade de vida.

Considerações finais

A filosofia de Schopenhauer é como ele mesmo o afirma, a expressão de um

³⁷ Ibidem, § 68.

³⁸ Ibidem, § 68.

³⁹ Ibidem, § 69.

pensamento único.⁴⁰ Na base desse pensamento está o desvelamento do em-si do mundo: a Vontade. O filósofo ultrapassa o domínio das representações para nos mostrar o que o mundo realmente é. Ao acompanharmos o desenvolvimento de seu pensamento não há como não sermos tomados por uma amarga sensação de que estamos diante de um pessimismo levado ao paroxismo. Tal sensação, no entanto, deve-se somente ao incômodo de termos que nos desfazer de nossas ilusões, assim como a luz do sol agride a visão daquele que pela primeira vez sai da caverna.

O mundo do princípio de razão suficiente, do conhecimento subserviente aos impulsos da Vontade, numa palavra, o mundo das representações é apenas a imagem superficial de algo mais profundo. O ato de concentrarmos nossa visão no que está por trás desse mundo causa-nos uma rejeição imediata, posto que muitas vezes nos agarramos às ilusões como se fossem dádivas divinas. No entanto, devemos encarar esse aparente pessimismo como um pensamento que nos convida a uma reflexão mais aprofundada de nossa própria condição no mundo. Caminho árduo, porém, muito mais fecundo do que permaneceremos sob o véu das ilusões.

Podemos, portanto, considerar a filosofia schopenhaueriana como um amargo remédio, pois se num primeiro contato ela nos assusta, o faz simplesmente para nos acordar, nos advertir e desiludir, fornecendo-nos elementos que contribuem para um enfrentamento consciente e maduro do mundo.

Referências

- CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1979.
- SCHOPENHAUER. *O mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- _____. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. Maria Lúcia M. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *On the fourfold root of the principle of sufficient reason*. Translated from the German by E. F. J. Payne. Illinois: Open Court, 1997.
- _____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- _____. *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*. Traducción de Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos, 2006.

⁴⁰ Ibidem, § 19.