

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JÉSSICA BARROS SILVA

**A TESE DE SCHOPENHAUER ACERCA DA VONTADE COMO ESSÊNCIA
HUMANA E SEUS DESDOBRAMENTOS PRÁTICOS E MORAIS**

Natal – RN
2020

JÉSSICA BARROS SILVA

**A TESE DE SCHOPENHAUER ACERCA DA VONTADE COMO ESSÊNCIA
HUMANA E SEUS DESDOBRAMENTOS PRÁTICOS E MORAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Dax F. Moraes Paes Nascimento

Natal – RN
2020

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Silva, Jessica Barros.

A tese de Shopenhauer acerca da vontade como essência humana e seus desdobramentos práticos e morais / Jessica Barros Silva. - 2020.

91f.: il.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2020.

Orientador: Prof. Dr. Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento.

1. Schopenhauer, 1788-1860 - Dissertação. 2. Vontade - Dissertação. 3. Essência humana - Dissertação. 4. Moral - Dissertação. 5. Autoconsciência - Dissertação. I. Nascimento, Dax Fonseca Moraes Paes. II. Título.

JÉSSICA BARROS SILVA

**A TESE DE SCHOPENHAUER ACERCA DA VONTADE COMO ESSÊNCIA
HUMANA E SEUS DESDOBRAMENTOS PRÁTICOS E MORAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Natal, de de 2020.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento – Orientador _____
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca _____
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva _____
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

AGRADECIMENTOS

Desejo agradecer ao orientador desta dissertação, Prof. Dr. Dax Moraes, por toda sua disponibilidade, boa vontade e paciência para debater questões filosóficas comigo desde os tempos de minha graduação até o final deste mestrado, e, também, por ele ter me educado através de seu exemplo, profissionalismo e retidão. Minha gratidão vai também para os professores que participaram de minha Banca de Qualificação: Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca e Prof. Dr. Markus Figueira da Silva, pelas suas preciosas contribuições para o melhoramento de meu trabalho. Desejo também agradecer a todos os meus queridos professores e professoras do Departamento de Filosofia da UFRN, por terem compartilhado comigo e meus colegas seus conhecimentos e entusiasmo pela Filosofia e deste modo terem me inspirado e motivado a me tornar professora e pesquisadora nesta nobre área do conhecimento humano. Em especial, desejo agradecer ao Prof. Dr. Sérgio Eduardo Lima da Silva e ao Prof. Dr. Eduardo Pellejero, por tantas vezes terem me escutado e aconselhado durante as diversas conversas que tivemos nos corredores da UFRN. Agradeço também à minha família por todo apoio, amor e cuidado a mim devotados, e aos meus amigos que tantas vezes trouxeram leveza e alegria para os meus períodos de intensos estudos e escrita. Dentre estes amigos, agradeço em especial a Sarah Fernandes, companheira de estudos schopenhauerianos, por todo apoio e cumplicidade a mim oferecidos nos últimos anos. Obrigada Léo. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, assim, agradeço à CAPES pela bolsa recebida que viabilizou minha total dedicação a esta pesquisa. Por fim, agradeço a quem quer que porventura venha a ler este trabalho, por seu tempo e atenção.

RESUMO

Para o filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788 – 1860), a essência de tudo o que existe na natureza é vontade. O homem é uma das diversas aparências que a vontade assume quando aparece em seu espelho: o mundo como representação. Este trabalho realiza um recorte na visão schopenhaueriana do mundo como vontade, elegendo como objeto de estudo as peculiaridades assumidas pela vontade ao objetivar-se enquanto essência humana e abordando os desdobramentos práticos e morais que podem ser encontrados na filosofia de Schopenhauer para sua compreensão de essência humana. Assim, este trabalho começa pela explanação da tese fundamental de Schopenhauer de que a vontade constitui a essência metafísica e o núcleo do homem, a partir da análise de sua primazia sobre o intelecto na autoconsciência. Os desdobramentos práticos apontados para o estabelecimento da vontade enquanto essência humana são localizados na maneira como a vontade determina o modo de vida do indivíduo. A depender de suas inclinações preponderantes, ele levará uma vida devotada à busca de um certo de tipo de prazeres, os quais podem ser da ordem das sensações, da ordem da vaidade, do puro conhecer, do comprazimento estético, do engajar-se em atividades criativas etc. O âmbito da moral se abre na filosofia schopenhaueriana a partir da análise da natureza da motivação por trás das ações – ou “atos de vontade”. Schopenhauer estabelece três motivações básicas para o agir: o egoísmo, a maldade e a compaixão. Cada uma delas está associada a um grau de veemência específico da vontade, o qual, por sua vez, determina o quão atado ao princípio de individuação – princípio que reúne as formas *a priori* do espaço e do tempo na apreensão das múltiplas aparências da vontade – é o modo como funciona o conhecimento deste sujeito. Para Schopenhauer a conduta moral só é possível quando o princípio de individuação não domina o modo de conhecer do sujeito permitindo-lhe reconhecer que a sua essência é idêntica à do outro. É desse reconhecimento que nasce o sentimento de compaixão, o qual motiva a justiça e a bondade. Dessa forma, nosso trabalho se conclui na realização de uma tentativa de explanação acerca do modo intrincado como Schopenhauer atrela sua análise da motivação das ações de um indivíduo à análise de quão profundamente esse sujeito reconhece sua ligação essencial com os demais seres da natureza, uma vez que tudo o que há é manifestação da mesma vontade.

Palavras-chave: Schopenhauer. Vontade. Essência humana. Autoconsciência. Moral.

ABSTRACT

According to the German philosopher Arthur Schopenhauer (1788 - 1860), the essence of every existing being in Nature is Will. Human being is one of the various appearances of the Will as it appears in its mirror, which is the world as representation. This work focuses the Schopenhauerian vision of the world as Will, choosing as an object of study the peculiarities assumed by the will when it objectifies itself as the human essence and moves towards the practical and moral developments that can be found in Schopenhauer's thought for an understanding concerning human essence. Thus, this work begins by explaining Schopenhauer's fundamental thesis that the Will constitutes the metaphysical essence and the core of man, starting from the analysis of its primacy in our self-consciousness regarding the intellect. The practical developments of this thesis can be found in the way the will determines individual's way of life. Depending on his prevailing inclinations, one person will lead a life devoted to the pursuit for a certain type of pleasure, which can be in the order of sensations, in the order of vanity, of pure knowledge, of aesthetic pleasure, of engaging in creative activities etc. The scope of morality opens up in Schopenhauerian thought from the analysis of the nature of the motivation behind the actions – or “acts of will”. Schopenhauer establishes three basic motivations for acting: egoism, malice and compassion. Each of them is associated with a specific degree of vehemence of the will, which, in turn, determines how attached to the principle of individuation – a principle that gathers the *a priori* forms of space and time in the apprehension of the multiple appearances of the Will. For Schopenhauer, moral conduct is only possible when the principle of individuation does not dominate the subject's way of knowing, allowing him to recognize that his essence is identical to that of the other. It is from this recognition that the feeling of compassion is born, and justice and kindness that are motivated by this feeling. Thus, our work concludes with an attempt to explain the intricate way Schopenhauer ties his analysis of the motivation of an individual's actions to the analysis of how deeply this subject recognizes his essential connection with other beings of nature, once that all that exists is a manifestation of the same Will.

Keywords: Schopenhauer. Will. Human essence. Self-consciousness. Moral.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 A VONTADE COMO ESSÊNCIA DO SER HUMANO E COMO CONTEÚDO PRIMÁRIO DA AUTOCONSCIÊNCIA.....	11
1.1 A TESE DA PRIMAZIA DA VONTADE NA AUTOCONSCIÊNCIA.....	11
1.2 OS DOZE ARGUMENTOS DE SCHOPENHAUER A FAVOR DA PRIMAZIA DA VONTADE NA AUTOCONSCIÊNCIA	17
1.2.1 O que se manifesta imediatamente na autoconsciência é exclusivamente vontade	18
1.2.2 A vontade é o que há de fundamental e primário em toda consciência, o intelecto é secundário	20
1.2.3 A vontade é sempre idêntica em todos os animais, mas o intelecto é variável.....	25
1.2.4 O intelecto se cansa, enquanto a vontade é incansável.....	30
1.2.5 As funções intelectuais são facilmente prejudicadas pelas afecções e inclinações da vontade.....	31
1.2.6 As funções do intelecto são incrementadas de acordo com o interesse da vontade	33
1.2.7 A vontade não procede do conhecimento, mas, sim, o antecede	34
1.2.8 A incongruência entre as propriedades individuais de cada ser humano aponta para a diferença entre a vontade e o intelecto	35
1.2.9 O coração é o <i>primum mobile</i> da vida animal e não a cabeça	41
1.2.10 A identidade da pessoa se baseia na vontade, não em seu conhecimento	42
1.2.11 O apego insuperável à vida, mesmo quando a razão diz que é melhor não viver, testemunha o primado da vontade	43
1.2.12 A periódica intermitência do intelecto na alternância entre sono e vigília atesta seu caráter secundário.....	44
2 A AFIRMAÇÃO DA VONTADE E SEUS DESDOBRAMENTOS PRÁTICOS.	46
2.1 A VONTADE E SUA AFIRMAÇÃO.....	46
2.2 O CONCEITO DE CARÁTER.....	54
2.3 ANÁLISE DO QUE O INDIVÍDUO É DESDE O PONTO DE VISTA EMPÍRICO-EUDEMOLÓGICO	60
3 A APRECIÇÃO MORAL DA MANIFESTAÇÃO DA VONTADE INDIVIDUAL	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
REFERÊNCIAS.....	86
BIBLIOGRAFIA ADICIONAL CONSULTADA.....	88

INTRODUÇÃO

Este trabalho investiga a obra de Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) a fim de contribuir para uma compreensão acerca da visão deste filósofo a respeito da essência humana, bem como dos desdobramentos desta concepção nos domínios da vida prática e da moral. Deste modo, nos propomos aqui responder a duas questões fundamentais: (1) No que consiste a essência humana para Schopenhauer?; (2) Quais os desdobramentos de cunho prático e moral que podemos identificar na obra de Schopenhauer para sua concepção do que é a essência do ser humano?

A primeira pergunta é respondida no capítulo 1 desta dissertação. A essência humana, na visão de Arthur Schopenhauer, consiste na vontade. Esta é a conclusão a que o filósofo chega após analisar o conteúdo da autoconsciência e verificar que a natureza deste é invariavelmente volitiva. Enquanto um pensador metafísico, Schopenhauer se interessava por desvendar a essência última da realidade e, ao voltar-se para a questão sobre “o que é o homem?”, isso não era diferente. Schopenhauer analisa o ser humano buscando discernir o que ele é em sua essência, em seu núcleo mais profundo, que não pode ser condicionado por nada de natureza material, mas que deve ser necessariamente metafísico, totalmente alheio às leis do mundo fenomênico.

Em nosso primeiro capítulo, analisamos detidamente a tese fundamental de Schopenhauer de que a vontade constitui a essência metafísica e o núcleo do homem, tomando por base o capítulo 19 do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*¹ (MVR II), intitulado “Do primado da vontade na autoconsciência”², a fim de fundamentar o porquê de nos voltarmos para a vontade e não para os processos cognitivos e a racionalidade – como fizeram tantos outros filósofos antes de Schopenhauer – a fim de compreender no que consiste a essência humana dentro do contexto da filosofia schopenhaueriana. É neste escrito

¹ A obra principal de Schopenhauer *O mundo como vontade e representação* (Tomo I) [*Die Welt als Wille und Vorstellung (Band 1)*] veio a público em 1818 e foi suplementada pelo Tomo II [*Die Welt als Wille und Vorstellung (Band 2)*] em 1844. No segundo volume de sua obra magna, Schopenhauer, em sua maturidade desenvolve, explica e exemplifica sistematicamente diversos pontos da doutrina exposta no primeiro volume da obra, seguindo a sequência de exposição dos conteúdos trazida no Tomo I. Nesta dissertação as siglas MVR I e MVR II remetem, respectivamente, ao primeiro e ao segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*.

² Usamos aí a tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca do MVR II, de 2014, na qual o termo *Selbstbewußtseyn* é traduzido por “autoconsciência”. No entanto, Jair Barboza (2015), em sua tradução do MVR II, traduz o mesmo termo por “consciência de si”. Embora saibamos que as expressões autoconsciência e consciência de si envolvam nuances semânticas distintas, optamos nesta dissertação por não entrarmos no mérito de qual das traduções contempla mais adequadamente o significado do termo *Selbstbewußtseyn* utilizado por Schopenhauer em seu texto original e utilizamos ambas as expressões ao decorrer do texto como termos intercambiáveis.

do MVR II que Schopenhauer se dedica a fornecer uma extensa e sistemática fundamentação para sua tese basilar de que: “a *vontade* é o real e o essencial no ser humano, o *intelecto*, entretanto, apenas o secundário, condicionado, gerado [...]” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 260).

Uma vez tendo mostrado que a essência humana diz respeito à vontade, ou ao *querer*, veremos a seguir como o conceito de *vontade* assume diferentes significações ao longo da obra de Schopenhauer. Por vezes, Schopenhauer identifica o organismo como um todo, ou o indivíduo analisado em todas as suas dimensões como sendo a *objetividade*, ou a manifestação efetiva da vontade que é o seu correlato metafísico. Em outros momentos, vontade é sinônimo de caráter individual. No segundo capítulo, discorreremos acerca de como a vontade se afirma no mundo em diferentes graus de objetivação e nos ocupamos detidamente do grau de objetivação da vontade que corresponde ao caráter humano, analisando a acepção schopenhaueriana de vontade enquanto caráter – abordado segundo as noções de caráter inteligível, empírico e adquirido. Neste segundo capítulo, exploramos o que pode vir a ser alcançado através da afirmação lúcida e deliberada da própria vontade individual, a saber, a sabedoria de vida, e demonstraremos como a aquisição do caráter descrita no Livro IV do *Mundo como vontade e representação I* (MVR I) se relaciona com o entendimento schopenhaueriano de sabedoria de vida. Tomamos por base nesse capítulo de nosso trabalho, principalmente, o Livro IV do MVR I e seus respectivos complementos contidos no segundo volume da obra (MVR II), bem como escritos contidos no *Parerga e Paralipomena*, em especial os “Aforismos sobre a sabedoria de vida”, nos quais o autor analisa o que o ser humano é desde uma perspectiva “empírico-eudemonológica”. Os “Aforismos sobre a sabedoria de vida” oportunizam a abordagem dos desdobramentos notados na vida prática engendrados pela vontade do indivíduo, ao passo que esse texto descreve os distintos modos de vida ocasionados por vontades de índoles diversas. A vontade objetiva-se na forma de um organismo regido por uma força fisiológica predominante que pode ser da ordem da sensibilidade, da irritabilidade ou do ímpeto para a reprodução e o modo de vida de cada um depende da força fisiológica preponderante que o rege.

Ao entrar no campo da análise interpretativa das ações que os homens realizam de acordo com os interesses de suas vontades, Schopenhauer adentra o campo da ética, o qual consiste na apreciação moral da conduta humana feita a partir da análise do tipo de motivação por trás do modo como os indivíduos agem em relação aos outros. As três motivações básicas por detrás das ações humanas apontadas por Schopenhauer em sua obra *Sobre o fundamento*

da moral, são o egoísmo, a maldade e a compaixão. Estas existem em graus variados dentro dos seres humanos, entretanto, geralmente uma delas prepondera de modo a conferir um determinado padrão de conduta ao indivíduo. Um aspecto da filosofia de Schopenhauer que chamou especialmente a nossa atenção é o modo como ele atrela os tipos de motivação básica por trás da conduta humana ao grau de apego que um indivíduo tem à sua própria individualidade, ou sua noção de “Eu”, bem como ao grau de veemência de sua vontade. Como veremos no terceiro capítulo, vontades muito veementes estão atreladas a um forte senso de individualidade e a uma compreensão de si mesmo como um indivíduo essencialmente distinto dos demais, o que constitui o fundamento último tanto do egoísmo como da franca maldade, a depender da índole de cada um. Essa compreensão de si mesmo como um indivíduo distinto e separado dos demais é fruto de um modo de conhecimento atado ao *principium individuationis*, ou princípio de individuação, que compreende a atuação das formas *a priori* do tempo e do espaço no entendimento ao passo em que este conhece as múltiplas aparências da Vontade no domínio da representação.

Segundo Schopenhauer, o sujeito que olha o mundo e a si mesmo exclusivamente sob a ótica do *principium individuationis* é incapaz de apreender a verdade metafísica de que não existe qualquer diferença essencial entre os seres da natureza, todos eles são manifestação de uma única e mesma Vontade. Schopenhauer defende que o único modo de se chegar à realização desta verdade metafísica da unidade entre todos os fenômenos é através de um conhecimento que vê através do “véu de Māyā” – conceito oriundo do pensamento hindu, do qual Schopenhauer se vale para designar o véu, ou o bloqueio que consiste em uma ignorância de natureza metafísica que turva a compreensão da realidade dos indivíduos que não conseguem se desprender do conhecimento condicionando pelo princípio de individuação que o faz agir sempre em virtude de seus próprios interesses sem se importar com o bem-estar dos demais.

Para Schopenhauer a conduta moral só é possível quando o *principium individuationis*, não domina o modo de conhecer do sujeito, isto é, quando o indivíduo consegue “ver através do véu de Māyā” e com isso compreender que o outro não é em essência diferente dele mesmo e que sofre tal como ele. É deste reconhecimento que nasce a justiça, a bondade e a compaixão. Assim, Schopenhauer atrela de um modo intrincado sua análise da motivação das ações de um indivíduo à análise de quão profundamente esse sujeito reconhece sua ligação essencial com os demais seres da natureza.

Em suma, veremos aqui de que modo Schopenhauer identifica a essência do homem

com o querer, o qual é o *primum mobile* de nossas vidas, o ímpeto que nos move em cada um de nossos passos. No entanto, devemos aqui alertar o leitor sobre um ponto crucial que deve ser mantido em mente todo o tempo ao longo da leitura deste trabalho: a vontade, da qual pode-se dizer que somos mera “objetividade”, não se deixa apreender com clareza, ela não pertence de modo algum à ordem das representações que podem ser conhecidas de modo preciso e distinto por nossa consciência. Não, a vontade é inconsciente, atua sempre nas sombras, sua oficina secreta está escondida nos recônditos de nosso ser, muito além da luz da razão, que não passa de um instrumento servil cuja função é auxiliar a vontade a atingir seus fins. A vontade domina despoticamente nossas funções intelectuais de acordo com seus interesses e faz-se conhecer apenas de modo precário e indireto através das manifestações de prazer e desprazer que sentimos ao lidar com os diversos fenômenos do mundo – sejam eles de ordem concreta, ou pertencentes à mera fantasia – e através de nossas ações no mundo: estas são o modo como nossa vontade efetivamente sinaliza a natureza dos fins que deseja atingir, sem jamais ser capaz de contentar-se com a mera obtenção de um objeto de desejo específico. Pois a vontade, na acepção schopenhaueriana, possui uma natureza marcada pela indeterminação e não deve jamais ser confundida com o mero desejo por um objeto particular. Tendo feito estas ressalvas e esclarecimentos, comecemos então nosso trajeto explanatório pela filosofia schopenhaueriana a fim de contribuirmos para a compreensão do que o homem é em essência e de como isto reverbera em sua vida prática e pode ser encarado desde o viés da moral.

1. A VONTADE COMO ESSÊNCIA DO SER HUMANO E COMO CONTEÚDO PRIMÁRIO DA AUTOCONSCIÊNCIA

1.1. A TESE DA PRIMAZIA DA VONTADE NA AUTOCONSCIÊNCIA

Schopenhauer efetua a “destruição da psicologia racional clássica” (LEFRANC, 2009, p. 92) ao estabelecer uma doutrina na qual o intelecto, a cognição, ou mais precisamente, o pensamento racional, é retirado de seu lugar de honra na compreensão do ser humano e a vontade é estabelecida enquanto essência e núcleo da vida interior do homem e também de toda a natureza. Wicks (2017) chama a atenção para o fato de que quando Schopenhauer parte do estabelecimento da primazia da vontade na autoconsciência para provar que esta é a essência de toda a natureza, ele adota o mesmo ponto de vista subjetivo da tradição cartesiana herdada por outros filósofos germânicos idealistas que também partiram da análise da autoconsciência para construir seus sistemas filosóficos – lembremos da primeira certeza de René Descartes haurida da autoconsciência: “penso, logo existo”. Schopenhauer, por sua vez, ao voltar-se para a autoconsciência, não chega à mesma conclusão dos pensadores tidos como racionalistas, pois, para ele, o que se evidencia primariamente na autoconsciência não é o pensar, mas sim, o *querer*, isto é, movimentos volitivos de natureza não-racional.

O erro da atribuição da primazia da razão na autoconsciência cometido pelos racionalistas que Schopenhauer refuta, na realidade, remonta à antiga ideia de que o ser humano seria dotado de uma natureza fundamentalmente diferente da dos demais seres vivos. Tal ideia, sem dúvida, guardava resquícios de um entendimento de cunho religioso do homem, segundo o qual só o ser humano possuía uma alma – de natureza racional e eterna – sendo, portanto, superior a todos os demais animais. A noção de homem dotado de alma racional considera a liberdade como o grande privilégio do ser humano outorgado a ele por seu bom Deus criador que, se bem utilizado, lhe garantiria a recompensa da vida eterna. Lefranc (2009, p. 92) escreve acerca disso: “a noção filosófica de alma é, deste modo, uma noção pseudorracional cuja persistência, ou mesmo a origem, explica-se pelo teísmo judeu-cristão: tratava-se, de fato, de separar mais o humano do animal”.

No entanto, no pensamento ateu de Schopenhauer, o que diferencia os homens do restante da natureza não é a presença deste elemento quase místico, a alma, mas apenas um maior nível de complexidade orgânica que dotou o homem de um sistema nervoso altamente desenvolvido capaz de ter um intelecto dotado de racionalidade. Schopenhauer não vê

diferença essencial entre o *homo sapiens* e os demais seres da natureza; pelo contrário, o que viceja no âmago de todos os homens e mulheres é a mesma essência que anima todos os demais fenômenos da natureza, essência que Schopenhauer identificava como a noção equivalente à de coisa em si kantiana, por se tratar do “substrato de toda a aparição” (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 44), isto é, a contrapartida metafísica de todo fenômeno, a saber, o que Schopenhauer chama de *vontade*. No trecho seguinte o filósofo nos fornece uma clara exposição acerca deste ponto:

[...] essa vontade, longe de, como supunham todos os filósofos até agora, ser inseparável da cognição e mesmo um mero resultado da mesma – dela, que é totalmente secundária e tardia –, é fundamentalmente distinta e plenamente independente desta, e que conseqüentemente essa vontade pode também existir e se manifestar sem ela, o que realmente é o caso em toda a natureza, dos animais para baixo; que essa vontade, como a única coisa em si, o único verdadeiramente real, o único primordial e metafísico em um mundo onde todo o resto é somente aparência, quer dizer, mera representação, fornece a todas as coisas, quaisquer que venham a ser, a força graças à qual elas podem existir e atuar [...]. (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 44-45).³

Assim, longe de restringir a pertinência filosófica da vontade à análise da vida interior dos seres humanos, Schopenhauer a considera como a essência comum a todos os fenômenos naturais, e faz dela a chave interpretativa a ser usada em toda a sua decifração do mundo. A vontade deve antes de tudo ser tirada da posição subalterna e dependente da racionalidade a que estivera submetida pela tradição filosófica e ser reconhecida como o primário e essencial em todos os fenômenos, inclusive, é claro, no fenômeno humano.

É no capítulo 19 do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, intitulado “Do primado da vontade na autoconsciência”, que Schopenhauer se concentra especificamente em fundamentar sua tese de que a vontade, e não o pensamento racional, é o que há de essencial, primário e determinante na vida interior do homem. O capítulo 19 do MVR II é, juntamente com o capítulo 41 – “Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si” –, o mais extenso dos 50 capítulos que compõem o MVR II, com suas 54 páginas. Além de sua excepcional extensão, o texto em questão chama a atenção do ponto de vista estrutural por se diferenciar de todos os outros capítulos tanto do MVR I quanto do II, pelo modo particularmente sistemático com que Schopenhauer conduz sua exposição, dividindo-a em

³ Citamos aqui o escrito de Schopenhauer publicado em 1936 *Über den Willen in der Natur*, ou *Sobre a vontade na natureza* (Tradução de Gabriel Valadão, 2015), cujo propósito está expresso em seu subtítulo: “Uma discussão das confirmações que a filosofia do autor obteve das ciências da natureza”.

doze investidas argumentativas que relatam “fatos pertencentes à vida interior do homem” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 244), numeradas de 1 a 12, cujo propósito é fundamentar a tese que intitula o capítulo: a vontade tem a primazia na autoconsciência. Chamamos a atenção para estas particularidades técnicas, pois elas nos apontam o especial cuidado e dedicação que Schopenhauer devota a este texto. De fato, trata-se de um momento crucial da exposição de sua doutrina, pois é nele que o filósofo mais se esmera em fundamentar o porquê de ele ir buscar na vontade a essência determinante do ser humano, não no intelecto, isto é, não na faculdade racional.

Antes de nos determos no conteúdo dos doze fatos constatados na autoconsciência analisados pelo filósofo no Capítulo 19 do MVR II, convém que digamos algumas palavras acerca do sentido geral deste Capítulo. O principal propósito do texto é o de estabelecer a subordinação do intelecto à vontade, que, enquanto coisa em si, é a essência indestrutível do homem. Mas, como é necessário que tenhamos em mente desde já qual é significado do termo *intelecto* para Schopenhauer, cabe perguntar: o que é precisamente o intelecto para Schopenhauer? É de chamar a atenção o fato de que no Livro I do MVR I, porção da obra dedicada à exposição de sua teoria do conhecimento, ou do mundo como representação, o conceito de intelecto não chega a ser em nenhum momento claramente enunciado. No Livro I, importantes conceitos são dados, como os de *entendimento*, *razão*, *conhecimento intuitivo*, *conhecimento abstrato* – os quais abordaremos aqui em momento oportuno –, mas o conceito de *intelecto* não é mencionado ali. O autor parece optar por tratar do intelecto propriamente dito apenas após ele estabelecer o corpo como mero fenômeno, aparência, ou objetivação da vontade no Livro II – como veremos a seguir. Para Schopenhauer, o corpo de um animal contém os órgãos necessários para satisfazer a essência metafísica que nele é objetivada. Ou seja, o corpo não passa de um aparato orgânico cuja função é servir à vontade. Dentro desta perspectiva, o intelecto é o nome dado ao conjunto de funções cerebrais⁴ responsáveis por prover conhecimentos úteis à satisfação da vontade. Schopenhauer chega a dizer que o intelecto é “físico” na medida em que opera em função dos efeitos sofridos pelo corpo animal. Para o filósofo, o intelecto é uma função do cérebro, órgão que consiste em seu correlato efetivo no mundo dos corpos, ou, em outras palavras, em sua *objetivação*, conceito que abordaremos melhor adiante.

⁴ Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, [§1] p. 6.

Saindo um pouco do MVR, encontramos no segundo volume dos *Parerga e Paralipomena*⁵ (2009, [§27] p. 66) algumas formulações de Schopenhauer que retomam esse ponto e fornecem mais elucidação acerca de sua compreensão do intelecto humano. Lá, Schopenhauer explica que o intelecto

está originariamente destinado à captação de meras relações, a qual é suficiente para o serviço da vontade individual; e precisamente por isso está essencialmente orientado para fora e ainda assim é uma simples força superficial análoga à eletricidade, isto é, não abarca mais que a superfície das coisas sem penetrar plenamente e a fundo em um só de todos aqueles seres objetivamente claros e reais, nem sequer no mais insignificante e simples, antes, o principal continua sendo, em todos e em cada um deles, secreto para ele.

Aí vemos que o intelecto é tratado como uma mera ferramenta da vontade individual que atua apenas ao nível do conhecimento fenomênico, isto é, o conhecimento das aparências segundo o princípio de razão, que é incapaz de acessar a essência metafísica dos seres. Ao longo do Tomo II do MVR, Schopenhauer irá desenvolver mais sua teoria do conhecimento analisando detidamente o intelecto e suas funções e com isso fundamentar sua tese basilar de que o querer não é um mero resultado das operações do intelecto, mas anterior a ele. No capítulo 19 do Tomo II, que analisaremos em detalhes neste primeiro capítulo de nossa dissertação, o propósito de Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 243-244) é demonstrar que:

o intelecto é o fenômeno secundário, enquanto o organismo é o fenômeno primário da vontade, vale dizer, o seu aparecimento imediato; – a vontade é metafísica, o intelecto, físico; – o intelecto é, como seus objetos, simples aparência; coisa em si é unicamente a vontade: – num sentido cada vez mais *figurado*, portanto, metafórico, pode-se dizer: a vontade é a substância do ser humano, o intelecto, o acidente: – a vontade é a matéria, o intelecto, a forma: – a vontade é o calor, o intelecto, a luz.

Como diz Fonseca (2016, p. 161) na filosofia de Schopenhauer, “a mente está enraizada

⁵ *Parerga und Palipomena: kleine philosophie Schriften*, ou *Parerga e Paralipomena: escritos filosóficos menores* é a última obra que Schopenhauer publica em vida no ano de 1851 e através da qual ele enfim alcançou o reconhecimento público por ele tão almejado durante toda sua vida. O subtítulo do segundo volume da obra elucida o seu conteúdo total: “Pensamentos isolados, porém sistematicamente ordenados sobre múltiplos objetos”. Nos *Parerga*, Schopenhauer desenvolve ainda mais alguns pontos importantes de sua filosofia já trabalhados nas suas obras anteriores e escreve pela primeira vez sobre diversos temas de seu interesse, alguns dos quais muito pouco discutidos entre os filósofos, tais como a literatura sânscrita e a magia, provando mais uma vez ser um pensador livre e nada convencional. A obra contém dois volumes, os quais são abreviados pelas siglas: PP I e PP II.

no corpo, tendo como pano de fundo desse processo a noção metafísica de querer ou vontade inconsciente, em relação à qual o intelecto é uma força meramente superficial”. Esta teoria da subordinação do intelecto à vontade tem sua semente lançada nos parágrafos iniciais do Livro II do MVR I, no entanto, só no Capítulo 19 dos suplementos encontra o seu pleno desenvolvimento. Não podemos perder de vista que o texto “Do primado da vontade na autoconsciência” é o suplemento que Schopenhauer escreve ao sucinto parágrafo 19 do MVR I – contido no Livro II do MVR I, intitulado: “Do mundo como vontade”, cujo tema geral, tal como seu subtítulo indica, é “a objetivação da vontade”⁶ (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 109). A *objetivação* da vontade consiste em seu fazer-se representação. Este termo designa o conceito cunhado por Schopenhauer a fim de designar a manifestação espaço-temporal da vontade metafísica, que enquanto coisa em si é, em última instância, incognoscível, no mundo natural como um todo – esfera da cognoscibilidade, ou da representação. Diz Schopenhauer (2014a, [Cap. 20] p. 367): “Por *objetivação* eu entendo a autoexposição [*Sich-Darstellen*] no mundo corpóreo real.”

Todos os corpos encontrados na natureza – sejam eles meros minerais, formas de vida vegetais, ou animais – são objetivações da mesma e única essência: a vontade. Nas palavras do filósofo: “o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que se tornou representação” (SCHOPENHAUER, 2015a, [§18] p. 117). Ou ainda: “o *organismo* é a vontade mesma, é *vontade* corporificada, isto é, objetivamente intuída pelo cérebro” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 261).

O grande *insight* de Schopenhauer apresentado no §19 do MVR I consiste em atinar para o fato de que há apenas uma coisa no mundo que nós podemos conhecer ao mesmo tempo tanto do ponto de vista da essência quanto do ponto de vista da representação: o nosso próprio corpo, pois este figura em nossa consciência como vontade. Nas palavras de Schopenhauer (2015a, [§19] p. 120-121), “na consciência de cada um há algo que diferencia a representação do próprio corpo de todas as demais, que de resto são totalmente iguais a ele. Noutros termos, o corpo se dá à consciência de um modo *toto genere* diferente, indicado pela palavra *vontade*”. Vejamos o ponto de vista de Fonseca (2016, p. 159) sobre o modo como

⁶ A fim de trazer ao leitor uma visão geral um pouco mais elaborada do que trata o Livro II do MVR I – o qual não é nosso objeto de análise nesta Dissertação –, trazemos aqui um trecho de Barboza (2003, p. 16) que sintetiza seu objeto de discussão ao dizer: “É dedicado à metafísica da natureza. O mundo não é apenas fenômeno, mas também possui um em-si, precisamente a Vontade, em gênero inteiro diferente da representação. Ela anseia impetuosamente, em toda a parte pela vida: a Vontade escalona-se em Ideias ou espécies da natureza, exibindo-se diante de nós numa pluralidade infinda de indivíduos, até atingir, após passar pelos reinos inorgânico, orgânico e animal, a plena consciência de si no homem. Em todo esse processo se tem a chamada ‘objetivação da Vontade’.”

Schopenhauer relaciona o corpo com a vontade em sua filosofia: “O que o filósofo de Frankfurt sugere é que o querer confere sentido especial ao corpo e deve ser considerado o seu próprio íntimo. Sua principal característica é a de ser, em grande medida, inconsciente⁷.”

Fonseca chama a atenção ainda para o fato de que a identificação da Vontade com a atividade orgânica, embora possa ser percebida, e seja factualmente “o mais imediato de nossos conhecimentos”, não pode ser demonstrada abstratamente, isto é, através de conceitos hauridos pela razão, justamente porque o corpo enquanto vontade é algo *toto genere* distinto da representação. Como diz Fonseca (2016, p. 166) a vontade “só pode ser sentida diretamente através da experiência subjetiva do organismo *in concreto*, como afecção”.

O modo duplo e totalmente heterogêneo com que nosso corpo se faz presente em nossa consciência é o que nos permite encontrar a chave interpretativa para todos os demais fenômenos da realidade. É por conhecermos a nós mesmos como sendo em essência vontade que atribuímos por analogia esta mesma essência aos demais fenômenos naturais e chegamos à conclusão que o mundo, além de ser aparência ou representação, é *em si* mesmo, vontade. Este é o ponto chave do §19 do primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*. Ao entrar na consideração do que as coisas são em si mesmas a partir do modo completamente distinto das representações dos objetos externos com que o corpo se dá na autoconsciência, Schopenhauer já se afasta completamente da abordagem transcendente de Kant acerca do “em si” das coisas. Moraes (2017, p. 350) nos esclarece essa grande diferença entre os pensamentos de Kant e Schopenhauer ao dizer:

A coisa-em-si não pode ser, como pretendia Kant, um objeto transcendente pensável como *devendo* ser um correlato do fenômeno, pelo menos não *em si mesma* em sentido estrito. A possibilidade da coisa-em-si, para Schopenhauer, é antes encontrada na imanência, no sentido íntimo do querer/não querer não condicionado pelo intelecto e suas formas. Há, desse modo, uma importantíssima ressalva com relação cognoscibilidade da coisa-em-si, que não é cognoscível *nela*, mas em *mim* e a partir de *mim*.

Parece-nos que aí Moraes está apontando para o fato de que, na filosofia imanente de

⁷ É interessante atentar para a continuação do pensamento de Fonseca (2016, p. 159) na referida passagem de seu livro *Psiquismo e vida*, na qual ele elucida melhor as implicações da vontade inconsciente que viceja dentro de nós. Diz ele, citando Schopenhauer: “Este sentido inconsciente do querer do corpo, descortina em termos fisiológicos e psicológicos, o horizonte do *Trieb* [impulso] e inaugura uma perspectiva que privilegia a luta inconsciente entre impulsos divergentes. Cada um deles quer impor sua tendência própria ao psiquismo como um todo, mas se harmonizam em tendências predominantes e subordinadas. O combate que resulta das tendências divergentes espelha a autodiscórdia da Vontade ali exposta e, nesse sentido, o microcosmo (o organismo) se assemelha ao ‘macântropo’ (o mundo): ‘Assim, em toda a parte na natureza vemos luta (*Streit*), combate (*Kampf*) e alternância de vitória (*Wechsel des Sieges*) e a partir daí reconhecemos mais claramente a discórdia essencial da Vontade consigo mesma (*Entzweigung mit sich selbst*)’.”

Schopenhauer, o conhecimento imediato que temos de nós mesmos enquanto vontade consiste justamente na autoconsciência de natureza não representacional – por não ser da ordem da representação, é considerada como pertencendo à ordem da coisa em si –, que temos das afecções da vontade em nossos corpos. Logo, vemos que o estabelecimento da vontade enquanto o que há de mais imediato na autoconsciência é o passo indispensável tomado por Schopenhauer para a indicação da única chave interpretativa válida para o conhecimento da essência mais profunda de toda a natureza através da via analógica segundo a perspectiva de uma metafísica imanente.

Vejam agora quais foram os caminhos argumentativos tomados pelo autor para fundamentar sua tese acerca da primazia da vontade na autoconsciência e de sua posição de dominância em relação ao intelecto que conhece e ao pensamento racional.

1.2. OS DOZE ARGUMENTOS DE SCHOPENHAUER A FAVOR DA PRIMAZIA DA VONTADE NA AUTOCONSCIÊNCIA

Exporemos a seguir os aspectos principais de cada uma das doze sequências argumentativas que Schopenhauer constrói no texto “Do primado da vontade autoconsciência” do MVR II. Cada um desses movimentos argumentativos consiste em uma interpretação metafísica de certos “fatos pertencentes à vida interior do ser humano” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 244). Schopenhauer se restringe a numerá-los do 1 ao 12 e não chega a dar um título a cada um deles; nós, no entanto, optamos por intitulá-los com o intuito de condensar a essência de cada um deles em uma frase curta e assim contribuir para a compreensão daquilo que identificamos como sendo o ponto principal que Schopenhauer deseja provar naquele momento específico de sua exposição. Não nos restringiremos, no entanto, à explanação do conteúdo deste texto específico, mas faremos incursões à outros escritos de Schopenhauer sempre que isto for oportuno no esforço de propiciar uma compreensão adequada dos elementos que subsidiam a tese schopenhaueriana da primazia da vontade na autoconsciência e o domínio desta sob as funções intelectuais.

1.2.1. O que se manifesta imediatamente na autoconsciência é exclusivamente vontade

Em seu primeiro movimento argumentativo o objetivo do autor é demonstrar que o que se manifesta imediatamente na autoconsciência é exclusivamente vontade. Para tanto, o filósofo começa por analisar o que vem a ser a autoconsciência. Esta tese já havia sido expressa com distinção no ensaio *Sobre a liberdade da vontade*⁸, que veio a lume cinco anos antes da publicação do MVR II. Lá Schopenhauer (2002b, p. 43) define a autoconsciência como “a consciência de *si mesmo* em oposição à consciência de *outras coisas*, que é a faculdade de conhecer”. Neste texto de 1839, Schopenhauer defende que para entender no que consiste a autoconsciência é necessário perguntar-se: o que contém a autoconsciência? Ou: “como o homem se faz imediatamente consciente de seu próprio eu? Resposta: em todo caso, como *volente*” (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 45). Na tese de doutorado de Schopenhauer *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*⁹, de 1813, o autor já havia expressado tal ideia: “O sujeito é *conhecido* somente enquanto *volente*, como espontaneidade, não enquanto *cognoscente*” (SCHOPENHAUER, 2002b, [§42] p. 127).

Voltando para o Capítulo 19 do MVR II, ao dizer que “*consciência* consiste em conhecer”, Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 244) faz referência ao fato de que todo conhecimento consiste em uma relação dual que envolve necessariamente um sujeito cognoscente e um objeto que se manifesta na consciência deste sujeito, isto é, que é por ele conhecido. A autoconsciência deve ser compreendida como sendo composta de duas partes: uma que conhece e outra que é conhecida. Isto porque é impossível que exista uma consciência constituída unicamente de uma inteligência absoluta sem objeto algum, pois, a inteligência é como o sol cuja luz se faz conhecer ao passo em que incide sobre corpos que a refletem. E o que aparece como o conhecido na autoconsciência? Qual o seu objeto primário e primordial? Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 244-245) responde:

⁸ Trata-se do ensaio com o qual Schopenhauer ganhou um concurso lançado pela Sociedade Norueguesa de Ciências de Drontheim em 1839. Este texto respondia à pergunta: “Pode-se demonstrar a liberdade da vontade humana a partir da autoconsciência?”. Posteriormente, em 1841, seu ensaio premiado é publicado juntamente com a dissertação *Sobre o fundamento da moral* – submetida a um concurso lançado pela Sociedade Dinamarquesa de Ciências de Copenhague em 1840, pelo qual Schopenhauer não recebe o prêmio – no volume intitulado: *Os dois problemas fundamentais da ética*. Nesta dissertação utilizamos primordialmente a tradução espanhola desta obra, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, feita por Pilar Lopez de Santa Maria (Editora Trotta, 2002b) a qual contém o ensaio *Sobre la libertad de la Voluntad*. No entanto, este ensaio possui uma tradução para o português, efetuada por Lohengrin de Oliveira (Nova Fronteira, 2017), que foi publicada sob o título de: *O livre-arbítrio*, a qual citaremos aqui oportunamente.

⁹ Schopenhauer conclui seu doutorado em 1813 na Universidade de Berlim com a tese: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung*. Utilizamos aqui uma tradução italiana do texto pois até a presente data este ainda não foi traduzido para o português.

Como o *conhecido* na consciência de si encontramos, todavia, exclusivamente a *vontade*. Pois não apenas o querer e decidir, no sentido estrito do termo, mas também todo esforço, desejo, fuga, esperança, temor, amor, ódio, numa palavra, tudo o que constitui imediatamente o próprio bem-estar e mal-estar, prazer e desprazer, é manifestamente apenas afecção da vontade, é agitação, modificação do querer e não querer, é justamente aquilo que, quando faz efeito na direção do exterior, expõe-se como ato da vontade propriamente dito.

Em cada passo de sua exposição acerca dos fatos da vida interior do ser humano, Schopenhauer parece convidar o leitor a pensar se o que ele acaba de descrever é algo que o leitor pode verificar em sua própria vida interior. Vale pontuarmos que, já em seu ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer (2017, p. 31) diz explicitamente: “cada um de nós, com efeito, por pouco que observe a própria consciência, não tardará a perceber que o objeto dessa faculdade é invariavelmente a sua vontade pessoal”. Tomando-se em conta a abrangente noção schopenhaueriana de vontade, a qual se manifesta em “todo esforço, desejo, fuga, esperança, temor” etc., é fácil o leitor admitir que, ao voltar-se para dentro de si e tomar consciência do que se passa em seu interior, tem um caráter volitivo. É interessante agora chamarmos a atenção para o fato de que esse conhecimento de si mesmo enquanto ser volitivo é um conhecimento de ordem fenomênica, incompleto, obscuro e fragmentário, isto é, ao dizermos que o conhecido na autoconsciência é a vontade, não nos referimos aqui à vontade enquanto coisa em si, propriamente dita, visto esta ser terminantemente incognoscível em si mesma, tampouco estamos nos referindo à uma vontade clara e distinta que se volta para um objeto determinado. Isto porque a volição que possui objeto definido é o *desejo*, e não a vontade cujo caráter é de indeterminação, consistindo em um querer cego e perene que jamais encontra satisfação final, pois, como explica Fonseca (2016, p. 183) “a Vontade em geral não pode ser satisfeita, por não ter fundamento e não possuir alvo específico”.

Neste primeiro argumento, Schopenhauer não chega a abordar diretamente o intelecto, limitando-se a fazer referência à “parte que conhece” da autoconsciência – ou, simplesmente, “o que conhece” –, dizendo que esta é secundária, um mero espelho que reflete o que é conhecido na autoconsciência, isto é, a vontade, esta sim, primária e originária. Nas palavras do filósofo:

Mas em todo o conhecimento o que é conhecido é o elemento primeiro e essencial, não o que conhece; na medida em que aquele é o *πρωτότυπος* [protótipo] e este o *ἔκτυπος* [éctipo] Por isso também na consciência de si o que é conhecido, portanto, a vontade, tem de ser o primeiro e originário; o

que conhece, ao contrário, apenas secundário, o acrescido, o espelho (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 245).

Assim, Schopenhauer termina esta primeira investigação da autoconsciência estabelecendo a vontade como aquilo que se encontra manifesto imediatamente nela e apontando para a necessidade de se analisar mais a fundo a consciência animal a fim de diferenciar o que nela é fundamental do que é acessório.

1.2.2. A vontade é o que há de fundamental e primário em toda consciência, o intelecto é secundário

Neste momento do Capítulo 19 do MVR II, Schopenhauer se dedica a provar que a vontade é o que há de fundamental e primário na consciência de todos os animais, enquanto o intelecto é o que há de acessório e secundário nas mesmas. A consciência é uma propriedade exclusiva dos animais nascida do funcionamento de seus cérebros. Como citado anteriormente, “consciência consiste no conhecer”, e as únicas objetivações da vontade dotadas da capacidade de conhecer são os animais, todo o resto da natureza é composto de elementos e seres vivos destituídos de consciência e por isso, tidos como objetivações cegas do querer viver. Para o filósofo, “o *conhecer*, junto com o mover-se por motivos condicionado pelo conhecimento, é o *caráter fundamental da animalidade*, assim como o movimento por estímulos é o caráter da planta” (SCHOPENHAUER, 2015a, [§6] p. 24). Isto se deve ao fato de que os corpos animais são dotados da capacidade de conhecer intuitivamente os objetos do mundo – ao contrário, por exemplo, dos vegetais destituídos da capacidade de conhecer que se relacionam com os estímulos do ambiente de modo cego.

Na consciência de todos os animais – ser humano incluso –, o que figura imediatamente nelas é “a percepção imediata de um desejo e da variável satisfação e não satisfação deste em diferentes graus” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 246-247). Isto é algo que sabemos em certa medida *a priori*, pois, não importa quão estranho um determinado animal nos pareça, nós podemos dizer sem titubear que este quer viver, quer ter suas necessidades fisiológicas satisfeitas, quer desfrutar de bem-estar, e “nisso tudo pressupomos com inteira certeza a sua identidade conosco e não sentimos hesitação alguma em também atribuir-lhe imodificáveis todas as afecções da vontade que conhecemos em nós mesmos” diz Schopenhauer (p. 247). Por isso, Schopenhauer diz que ao observarmos o comportamento de animais de outras

espécies falamos sem hesitar no medo, raiva, bem-estar, fúria, anseio etc. que cremos identificar dentro deles.

Schopenhauer em seguida nos faz ver que a segurança que temos em admitir que no íntimo de cada animal figura uma vontade com afecções análogas às nossas, desaparece totalmente quando entramos na esfera do conhecimento. “Não nos aventuramos a dizer que o animal concebe, pensa, ajuíza, ou sabe [*wisse*]. Nós atribuímos a ele unicamente representações em geral, uma vez que sem estas a sua vontade não poderia ser impelida de acordo com as formas mencionadas anteriormente” (SCHOPENHAUER, 2014a, [Cap. 19] p. 311). Não sabemos quais são os limites e particularidades únicas da forma com que cada espécie animal conhece o mundo exterior. No âmbito do conhecer há decerto muitas diferenças entre as consciências dos diversos animais. Por outro lado, “é próprio de cada consciência desejar, cobiçar, querer, repugnar-se, fugir, não querer: o ser humano tem isso em comum com o pólipo. Isto, portanto, é o essencial e a base de cada consciência” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19], p. 247).

Já no §19 do MVR I Schopenhauer antecipa um pouco da investigação que ele desenvolveria em detalhes nos suplementos acerca da natureza essencial e primária da vontade *versus* a natureza secundária e acessória do intelecto, ao dizer:

[...] temos de primeiro conhecer mais de perto a essência da vontade, a fim de sabermos distinguir aquilo que não pertence a ela mesma, mas já à sua aparência diversificada em vários graus: é o caso, por exemplo, da circunstância de ser-acompanhada de conhecimento e da determinação por motivos daí resultante: semelhante característica, como veremos a seguir, não pertence à sua essência em si, mas apenas à sua aparência mais nítida como animal e ser humano (SCHOPENHAUER, 2015a, [§19] p. 123).

O fator determinante para que a vontade apareça acompanhada de conhecimento e da determinação por motivos é justamente o grau maior ou menor de desenvolvimento do intelecto. Nos animais irracionais, a vontade aparece acompanhada de conhecimento na medida em que eles são capazes de conhecer a realidade externa através dos dados que seus sentidos enviam através dos nervos ao cérebro. A intuição é a faculdade responsável por todo o nosso conhecimento empírico, que também pode ser chamado de intuitivo dentro do contexto da epistemologia schopenhaueriana. Já o entendimento, é a faculdade intelectual na qual se dá o conhecimento das relações de causalidade entre os fenômenos da natureza. O intelecto dos animais possui a faculdade do entendimento, assim como o dos seres humanos.

Então, por exemplo, há animais que sabem interpretar os sinais atmosféricos que apontam para a aproximação de uma grande tempestade, o que os leva a procurar um lugar onde possam estar seguros. Trata-se aí de um conhecimento de causa e efeito que dispensa a razão – faculdade responsável pelo pensamento abstrato, conceitual –, mas que sinaliza no animal a presença de uma inteligência competente o bastante para garantir a sua conservação. Tudo isso corrobora a teoria de Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 248) de que:

Em todos os seres animais a *vontade* é o primário e substancial, o *intelecto*, ao contrário, é o secundário, acrescido, sim, um mero instrumento para o serviço da primeira que, conforme as exigências desse serviço, apresenta mais ou menos completude e complexidade. Assim, como de acordo com os fins da vontade de uma espécie animal, essa espécie aparece dotada de casco, garra, asa, chifre ou dente, assim também essa espécie aparece dotada de um cérebro mais ou menos desenvolvido, cuja função é a inteligência requerida para a sua conservação.

As diversas espécies de animais estão distribuídas em uma escala ascendente dos organismos mais simples aos mais complexos. Quanto mais desenvolvido e complexo é o organismo de um animal, mais variadas são suas necessidades e mais tortuosos e difíceis são os caminhos para se chegar aos objetos capazes de satisfazê-las. Logo, conhecimentos cada vez mais precisos e complexos são necessários para servir à vontade dos animais mais complexos. O ser humano está no ápice dessa escala ascendente de complexidade de organização no reino animal, nele “a faculdade de representação intuitiva, única da qual participam as outras espécies de animais, não apenas alcança o seu grau mais elevado de perfeição mas a ela também acrescenta-se a representação *abstrata*, o pensamento, vale dizer, a *razão*, e com isso a clareza de consciência” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 248).

É oportuno agora esclarecermos alguns pontos fundamentais da teoria do conhecimento de Schopenhauer expostas, sobretudo, no Livro I do MVR I, aos quais o autor alude ao longo deste Capítulo 19 tomando-os como elementos já conhecidos por seus leitores. A faculdade de representação intuitiva compartilhada por humanos e animais, que Schopenhauer menciona na passagem supracitada, se deve ao fato de que estes possuem intelectos dotados de *entendimento*. Schopenhauer (2015a, [§4] p. 53) diz que o entendimento é o “correlato subjetivo da causalidade”, pois a sua função exclusiva é conhecer as relações causais entre os fenômenos apreendidos pela intuição. A *intuição* é a faculdade do entendimento que opera através das formas *a priori* que, juntas, constituem o *princípio de razão*, a saber: a relação

sujeito-objeto, o tempo, o espaço e a causalidade. Essas figuras compreendem o modo como o intelecto opera quando conhece qualquer coisa empiricamente: é preciso que haja a consciência de um sujeito que apreende um objeto particular em um determinado ponto do tempo e do espaço e está ligado a outros objetos através de relações de causalidade, já que nenhum objeto pode emergir “do nada”, isto é, não é possível que nada na natureza se altere espontaneamente sem que isto seja o efeito da ação de uma causa. Schopenhauer (2015b, [Cap. 4] p. 48) enfatiza especialmente este ponto ao escrever acerca do conhecimento *a priori* que: “*Toda mudança no mundo material só pode entrar em cena na medida em que uma outra mudança a precedeu imediatamente*: este é o verdadeiro e completo conteúdo da lei de causalidade”. É muito importante notarmos que isso significa dizer que a mutabilidade pertence apenas à esfera do conhecimento fenomênico, sendo, portanto, totalmente excluída do domínio metafísico da vontade, que é imutável, pois, enquanto coisa em si, é realmente incognoscível, ponto que Schopenhauer faz questão de frisar. No entanto, ele se recusa a parar por aí em sua apreciação da coisa em si, como fez Kant, mas defende que, embora a essência do mundo seja de fato, em última instância, incognoscível, podemos ter um conhecimento aproximado de sua índole geral ao tomarmos consciência de modo imediato, mesmo que de modo fragmentário e imperfeito, de nossa própria essência que é a vontade, e a partir de um raciocínio analógico chegar a uma compreensão metafísica da essência da natureza como um todo¹⁰.

Pois bem, as referidas formas *a priori* que condicionam todo conhecimento empírico encontram-se igualmente no intelecto de homens e animais permitindo-lhes ter conhecimento acerca do mundo à sua volta. No entanto, o intelecto é desprovido de razão em todos os animais exceto no ser humano. A *razão* é a faculdade capaz de criar representações abstratas, isto é, representações que não dizem respeito a um objeto particular imediatamente presente na consciência, mas representações capazes de se desprejar da imediaticidade da experiência. É a razão que possibilita ao homem pensar. Pensar significa relacionar conceitos, definidos por Schopenhauer (2015a, [§9] p. 47) como “representações de representações”.

¹⁰ No Capítulo 18 do MVR II (“Sobre a possibilidade de conhecimento da coisa em si”), Schopenhauer (2014a, p. 300) escreve as seguintes palavras acerca deste ponto: “De fato, o nosso *querer* é a única oportunidade que temos de compreender simultaneamente qualquer evento que se manifesta exteriormente e, por conseguinte, é a única coisa conhecida por nós *imediatamente*, e que não nos é dada apenas na representação, como tudo o mais é. Aqui, portanto, está o *Datum* capaz por si só de se tornar a chave para todo o resto, ou, como eu já disse, a única e estreita passagem para a verdade. Assim, temos de aprender a compreender a natureza a partir de nós mesmos, e não a nós mesmos a partir da natureza. O que é diretamente conhecido por nós deve nos fornecer a explicação sobre o que é apenas indiretamente conhecido, e não vice-versa.”

Há um ponto importante que precisa ser ressaltado e consiste no fato de Schopenhauer reconhecer que a razão é um incremento tão significativo no intelecto dos seres humanos ao ponto de fazer com que neles a parte secundária da consciência alcance uma preponderância sobre a parte primária na medida em que o intelecto se torna predominantemente ativo. Diz Schopenhauer (2014a, [Cap. 19] p. 313) acerca dos humanos: “Intensos como seus desejos podem ser, mais intensos até do que os de qualquer animal, subindo ao nível das paixões, sua consciência, não obstante, permanece contínua e predominantemente ocupada e preenchida por representações e pensamentos”. Os animais, por outro lado, por falta de racionalidade, permanecem com a consciência exclusivamente ocupada com os objetos de sua satisfação ou insatisfação. Já, o ser humano tem um funcionamento cerebral que, uma vez maturado, gera continuamente pensamentos, o que não quer dizer que pensar seja a atividade primária de seu ser. Para nos convenceremos disto, basta lembrar que, embora os bebês ainda não sejam capazes de pensar, eles querem com muita veemência, a ponto de chorarem desesperadamente em face de uma falta ou desconforto que muito lhes transtorna, sem, no entanto, terem em pensamento a representação de um objeto que satisfaça seu desejo. Acerca do fato de a consciência humana ser continuamente o palco do pensar, Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 249) escreve:

Sem dúvida, foi sobretudo isto que deu ocasião àquele erro fundamental de todos os filósofos devido ao qual colocaram o pensamento como essencial e primário da assim chamada alma, isto é, da vida interior ou espiritual do ser humano, dando-lhe sempre prioridade; e o querer, ao contrário, como um simples resultado do pensamento, como algo secundário e adicionado, subsequente. Mas se o querer resultasse simplesmente do conhecimento, como poderiam então os animais, inclusive os mais abaixo na escala dos seres, e apesar do conhecimento manifestadamente limitado, mostrar uma vontade amiúde tão veemente e indomável? Portanto, visto aquele erro fundamental dos filósofos transforma, por assim dizer, o acidente em substância, isso os leva a desvios dos quais posteriormente não há saída a ser encontrada.

Assim, vemos que “a consciência que conhece” – modo como Schopenhauer (2015a, [§55] p. 336) se refere ao intelecto no Livro IV do MVR I – apresenta grandes diferenças entre as diversas espécies animais e dá um salto qualitativo ao apresentar-se dotada de razão no caso dos seres humanos. Entretanto, mesmo existindo diversas diferenças na parte que conhece de todas as consciências, o conteúdo imediato de todas elas é sempre a vontade. “Sabemos de fato, o que o animal *quer* e até mesmo o *que* ele quer, a saber, existência, bem-

estar, vida e propagação” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 247). É o reconhecimento deste querer, ou vontade, que habita igualmente todas as consciências, o que leva Schopenhauer a concluir que a vontade é o essencial e primário em todas as consciências enquanto o intelecto é secundário. Esse *insight* é o que previne Schopenhauer de tomar o mesmo caminho errôneo que outros filósofos tomaram na construção de seu sistema filosófico.

1.2.3. A vontade é sempre idêntica em todos os animais, mas o intelecto é variável

Este terceiro ponto que Schopenhauer quer provar é uma continuação da investida argumentativa número 2, na qual ele discorre acerca de várias diferenças entre a vontade e o intelecto que provam a dominância e primazia dela em relação a ele. Em seu estilo preciso e direto, Schopenhauer enuncia logo na abertura deste tópico número 3 o cerne de sua presente argumentação:

Quando percorremos a série dos seres em sentido descendente, vemos o intelecto cada vez mais débil e incompleto: mas de maneira alguma observamos uma correspondente degradação da vontade. Antes, esta conserva em toda a parte a sua essência idêntica e mostra-se como grande apego à vida, cuidado pelo indivíduo e pela espécie, egoísmo e falta de consideração em relação a todos os demais, ao lado dos afetos daí provenientes. Mesmo no menor inseto, a vontade está completa e totalmente presente: ele quer o que ele quer tão decisiva e completamente quanto o ser humano (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 250).

Ao passo em que a vontade está completa e inteiramente presente em todas as formas de vida, pois, enquanto coisa em si é incondicionada, metafísica e originária, o intelecto, por ser secundário e determinado pelo tipo de sistema nervoso presente em cada organismo, possui inumeráveis graus de completude e variadas limitações. Apenas a *estimulação* da vontade acontece em graus variados, indo de uma leve inclinação até a paixão, mas “a sua *essência* não admite grau algum”, sendo “sempre integralmente a mesma” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 250): trata-se invariavelmente do mesmo incansável e completo querer viver, e nisto consiste a sua simplicidade natural. No entanto, pode ser que ela seja estimulada de um modo mais débil ou mais veemente a depender de que tipo de motivo lhe seja apresentado pela parte da consciência que conhece. Por outro lado, o intelecto possui enormes

variações qualitativas, além de poder ser estimulado em graus variáveis. Diz Schopenhauer (p. 250):

[...] o *intelecto* tem não apenas graus de *estimulação*, desde a sonolência passando pelo humor e o entusiasmo, mas também graus variáveis de sua essência mesma, de sua perfeição, a qual, por conseguinte, ascende gradativamente desde a mais baixa, em animais que percebem apenas confusamente, até o ser humano, e neste, desde a cabeça obtusa até o gênio.

Essa grande variação entre os tipos de intelecto implica em uma variedade no tipo de função que este é capaz de realizar. Por exemplo, os intelectos desprovidos de razão são incapazes de realizar as mais simples funções que exijam abstração. Entre os seres racionais, a capacidade de realizar operações intelectuais varia bastante de um sujeito para o outro e exige treinamento, esforço e persistência para que seja possível alcançar seus variados fins, como, por exemplo: o aprendizado de uma nova língua, o domínio de alguma operação de cálculo matemático, a idealização de obras arquitetônicas, a correta interpretação de exames laboratoriais etc. Não podemos deixar de incluir entre as funções intelectuais que dependem da inteligência e são passíveis de aperfeiçoamento através do esforço e formação a capacidade de interpretar corretamente a realidade intuída, o que envolve saber compreender o sentido do discurso e da conduta dos sujeitos com os quais se entra em contato, bem como saber tomar a si próprio enquanto objeto de análise e reflexão e discernir o significado de seus próprios sentimentos e atos, como veremos no próximo capítulo desta dissertação . Mas, por agora, ao darmos estes exemplos de distintas operações intelectuais, o nosso intuito é o de facilitar a inteligibilidade do argumento de Schopenhauer de que a grande variabilidade das funções intelectuais, e o fato de que estas variam enormemente em seu grau de perfeição de um indivíduo para o outro, sinaliza a impossibilidade de que o intelecto seja considerado como o núcleo originário da consciência, mas sim, como algo forçosamente secundário. A vontade, por outro lado, está presente em toda a sua perfeição em todos os seres e “sua função é de máxima simplicidade: consiste em querer e não querer, o que se efetua com a maior facilidade e sem esforço, sem exigir prática nenhuma” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 250), o que faz com que ela seja aquilo que os seres possuem de mais essencial e originário em suas consciências. Neste sentido, diz Schopenhauer (p. 259-260):

Também a usual *fraqueza e imperfeição* do intelecto, tal qual ela revela-se na falta de juízo, limitação, perversidade e insensatez da maioria dos seres humanos seria completamente inexplicável se o intelecto não fosse algo secundário, acrescido, meramente instrumental, e sim a essência imediata e originária da assim chamada alma ou, do interior do ser humano; como foi assumido por todos os filósofos até agora. Pois, como poderia a essência originária em sua função imediata e própria falhar e errar com tanta frequência? O *realmente* originário na consciência humana, o *querer*, é sempre perfeito: cada ser quer sem cessar de maneira vigorosa e decidida.

Nisto tudo, vemos como os papéis e a índole do intelecto e da vontade são diferentes e separados. A essência do primeiro é conhecer, isto é, gerar representações que figurarão como motivos para os atos da vontade. Tais representações, como vimos, variam imensamente quanto ao seu grau de perfeição, desde as mais confusas representações intuitivas às mais claras e distintas racionalizações, e os caminhos para se chegar a estas últimas por vezes exigem muitos esforços, cálculos e ponderações. Estes conhecimentos, ou motivos, imagens e pensamentos que emergem do intelecto são apresentados à vontade, que, então, sem esforço algum apresenta imediatamente sua resposta de agrado ou desagrado comandando o curso de ação do indivíduo em face dos motivos que lhe foram apresentados.

Nota-se assim que o intelecto toca, e a vontade tem de dançar conforme a música: sim, o primeiro faz a vontade desempenhar o papel de uma criança posta ao bel-prazer por sua babá nos mais diversos estados de ânimo ao tagarelar-lhe e contar-lhe alternativamente coisas alegres e tristes. Isto baseia-se no fato de que *a vontade em si mesma é desprovida de conhecimento, mas o entendimento que a acompanha é desprovido de vontade*. Por isso ela comporta-se como um corpo que é movimentado, já o intelecto como as causas que a colocam em movimento: *pois ele é o médium dos motivos* (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 252; grifo nosso).

Mas, o fato de a vontade “dançar conforme a música tocada pelo intelecto”, não deve nos levar a concluir erroneamente que este tenha o poder de dominá-la, pois, o intelecto não tem autonomia alguma em sua atividade de conhecer, ele só conhece o que a vontade permite de acordo com sua conveniência. Como nos explica Schopenhauer (p. 252), a vontade faz sentir em última instância sua supremacia sobre o intelecto “ao proibir-lhe certas representações e ao impedir terminantemente que certas séries de pensamentos venham à tona” a fim de impedir que o intelecto leve a pessoa a entrar em um movimento emocional doloroso ou desconfortável. O controle da vontade sobre quais representações podem vir à consciência pode ser ilustrado nos frequentes casos em que um indivíduo casado, que acredita

viver um relacionamento monogâmico com seu parceiro, não é capaz de interpretar os diversos indícios no comportamento de seu companheiro que apontam para a infidelidade do mesmo, e acaba sendo o último a tomar conhecimento do caso extraconjugal que, por vezes, se desenrolava por debaixo de seu nariz e ele só não via porque não queira ver, ou seja, sua vontade o cegava para poupá-lo do sofrimento.

O fato de a vontade ter o poder de controlar quais representações chegam até nossa consciência é um ponto de crucial importância para nós, pois ele aponta para como é simplesmente impossível alcançar um conhecimento claro e completo acerca do próprio psiquismo, ou de todas as nossas tendências inconscientes e impulsos mais profundos, pois nossa vontade nos cega e não nos permite enxergar em nós mesmos a presença de traços que desprezamos, sobretudo em nós mesmos. O conhecimento da própria vontade é sempre marcado pela obscuridade e incompletude. Fonseca (2016, p. 162-163), que faz questão de frisar o quanto a vontade do ser humano é inconsciente, isto é, não é da ordem de nossas representações conscientes, diz que:

o reconhecimento da vontade inconsciente é um verdadeiro trabalho de detetive [...]. O trabalho de interpretação consistiria em entender a natureza dos processos da consciência e do pensamento, através de uma especial interpretação que junte os fragmentos labirínticos e obscuros, revelando o mistério e o segredo do Eu e o da sua raiz que lhe dá unidade e permanente suporte às ações e pensamentos: trata-se do querer, que em si mesmo não é passível de fundamentação. Esse trabalho equivale à montagem de um quebra-cabeça, que, no entanto, nunca conseguimos completar, pois nos falta a visão de conjunto.

Frequentemente enganamos a nós mesmos ao nos dizermos que agimos de determinado modo por um certo motivo, apenas para não nos envergonharmos do real motivo por trás de nossa ação e não termos de lidar com nossas emoções desconfortáveis. Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 254) cita o grande estudioso da alma humana, La Rochefoucauld, quando este diz que “o amor próprio é mais hábil que o mais hábil homem do mundo”, o que quer dizer que nossa vaidade envenena nosso entendimento e não nos permite identificar a real causa por trás de nossos comportamentos para evitar nossa tomada de consciência de nossa própria malevolência para que assim possamos seguir acreditando que somos pessoas equânimes, imparciais em nossos juízos, boas e sensatas... É também por esse motivo que certos eventos traumáticos não emergem à consciência distinta do sujeito, pois sua lembrança, além de ser muito dolorosa, nos confrontaria com nossa própria vulnerabilidade e nos obrigaria a ver que

não somos seres superiores e inatingíveis que não se afetam com as ações dos outros¹¹, o que não quer dizer que as vivências dolorosas que foram involuntariamente esquecidas tenham deixado de atuar como motivos sobre o indivíduo, o qual pode passar a viver de modo defensivo e amedrontado, sem saber o porquê.

Nisto tudo, vemos em última instância, que a vontade está sempre no comando do que se passa na vida interior do homem. Todas as ações da pessoa são chamadas por Schopenhauer de “atos da vontade” justamente porque é *ela* a instância decisiva, não o intelecto. De fato, segundo Schopenhauer, deliberações racionais e escolhas, as quais são tradicionalmente confundidas com uma suposta “liberdade de arbítrio” sempre atuam de maneira a realizar os interesses da vontade. O intelecto apenas fornece os motivos à vontade, não podendo decidir nada, pois, ele não passa de um instrumento destituído de querer que se manteria absolutamente indolente se a vontade não o acionasse a fim de que ele lhe mostre objetos que sirvam à satisfação de seus fins e pondere acerca da melhor maneira de obtê-los. Diz Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 258):

O intelecto, como tudo o que é físico, está submetido à *vis inertiae* (força inercial) portanto, só se torna ativo quando é impulsionado por algo outro, pela vontade, que o domina, controla, estimula-o ao esforço, numa palavra, confere-lhe a atividade que originariamente não lhe é inerente (parênteses nossos).

Como a vontade em si mesma é desprovida de conhecimento, não é possível saber quais objetos lhe agradam ou desagradam antes que eles sejam conhecidos através do entendimento. Por isso, frequentemente somos movidos por um querer misterioso e só sabemos distintamente o que é que de fato desejávamos quando algum evento imprevisto nos apresenta o objeto de nosso desejo e somos tomados por uma súbita alegria: a vontade enfim encontrou o objeto de seu agrado e exclamamos: “era isso o que eu queria!”

¹¹ Isto explica o porquê de tantas pessoas se negarem a analisar as próprias infâncias, chegando a ridicularizar os psicoterapeutas que querem lhes fazer falar sobre este período de suas vidas, tudo a fim de não reconhecer e aceitar o quanto foram magoados e frustrados em suas necessidades afetivas básicas por seus cuidadores no momento de suas vidas em que mais precisavam receber amor e atenção. Por isso eles não se permitem encontrar o real motivo por trás de suas ações em contextos de relação interpessoal durante as demais fases de suas vidas. Schopenhauer, embora tenha se antecipado aos psicólogos e psicanalistas na análise acertada de diversos fatores que influenciam a vida interior e o comportamento do homem, optou por decifrar a vida interior do ser humano sem se voltar para a análise da primeira e crucial fase de sua vida, na qual seu intelecto ainda não está maturado e é incapaz de processar adequadamente as experiências que vive, o que faz com que estas possam seguir atuando como motivos para a sua ação por toda a sua vida, sem que o sujeito esteja consciente disso.

1.2.4. O intelecto se cansa, enquanto a vontade é incansável

O próximo argumento de Schopenhauer traz diversos exemplos acerca do caráter originário e essencial da vontade que se baseiam em sua natureza infatigável contrapondo-a à natureza do intelecto sujeita ao desgaste e ao cansaço. Isto se dá porque, como já vimos, a vontade é de natureza metafísica, enquanto que o intelecto é o mero correlato subjetivo do cérebro, um órgão do corpo humano que, como todos os demais, entra em fadiga após intensa atividade. Todo esforço do intelecto corresponde a um esforço do cérebro; logo, todo o conhecer está condicionado ao funcionamento deste órgão corporal. O esforço contínuo do intelecto, faz com que ele se embote e perca a capacidade de realizar suas funções e, assim, toda atividade intelectual requer pausas e descansos para que o cérebro se recupere de seu esforço. A necessidade que temos de dormir e suspender a atividade do pensamento racional durante o sono é um exemplo da natureza secundária de substrato físico que a atividade racional tem em nossas consciências. Tal intermitência é apontada por Schopenhauer como prova cabal de que o intelecto possui uma natureza dependente, secundária e acessória. A vontade do indivíduo, por outro lado, não conhece intervalo algum enquanto este viver. A natureza incansável da vontade é explicada pelo filósofo nos seguintes termos no início de seu argumento de número 12: “No sono profundo, todo conhecimento e formação de representações cessam inteiramente, mas o núcleo do nosso verdadeiro ser, a sua parte metafísica, necessariamente pressuposta no âmbito das funções orgânicas como seu *primum mobile*, nunca tem pausa se a vida não cessa; mais ainda, como algo metafísico, e conseqüentemente incorpóreo, não tem necessidade de descanso.” (SCHOPENHAUER, 2014a, [Cap. 19] p. 360). Vejamos agora duas metáforas emblemáticas de Schopenhauer utilizadas para elucidar a natureza da relação existente entre a vontade, o cérebro e seu correlato subjetivo, o intelecto, nas quais fica claro o caráter primordial e incansável da vontade, cuja atividade nunca cessa, *versus* a intermitência das funções intelectuais:

[...] O *cérebro* [*Gehirn*] sozinho, e, desse modo, também o conhecimento, pausa completamente a sua atividade durante o sono profundo, pois é apenas o Ministério do Exterior, assim como o sistema ganglionar é o Ministério do Interior. O cérebro (e a sua função de conhecimento) nada mais é do que uma *sentinela* [*Vedette*] estabelecida pela vontade para seus propósitos relacionados ao exterior [do organismo]. Do alto da cabeça essa sentinela olha em torno através das janelas dos sentidos, observa o lugar a partir do qual o mal ameaça e proporciona uma vantagem à vontade, que decide o que fazer a partir do seu relatório. (SCHOPENHAUER, 2014a, [Cap. 19] p. 361).

Como qualquer sentinela em serviço, o intelecto atua em estado de tensão contínua e entra em fadiga após horas desempenhando sua função. Assim, o adormecer é sempre recebido como um agradável alívio, já o despertar do sono, ao contrário, não é bem-vindo, mas geralmente é penoso, pois significa a volta ao serviço e ao esforço da sentinela da vontade. Tudo isso é encarado por Schopenhauer como mais um indício de que a noção de ser humano como um ser dotado de uma alma *que conhece*, isto é, de natureza primordialmente pensante, não pode ser verdadeira.

1.2.5. As funções intelectuais são facilmente prejudicadas pelas afecções e inclinações da vontade

No ponto número 5 de sua exposição no Capítulo 19 do MVR II, Schopenhauer se dedica a ilustrar o caráter acessório e secundário do intelecto em relação à vontade explorando o fato de que este só atua adequadamente quando a vontade lhe permite agir, ou, nas palavras de Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 260), o intelecto “só pode desempenhar de maneira completamente pura e correta a sua função pelo tempo em que a vontade silencia e faz pausa”, pois, sempre que a vontade é estimulada, a função do intelecto é perturbada e, assim, a afecção da vontade do momento falseia os resultados das operações intelectuais. Nas palavras de Schopenhauer (p. 260):

A ira não nos deixa saber o que fazemos, nem o que dizemos. A paixão, por isso chamada cega, torna-nos incapazes de ponderar os argumentos dos outros ou até mesmo de escolher os nossos próprios e ordená-los. A alegria faz-nos imprevisíveis, sem consideração e audazes: efeito quase igual faz o desejo intenso. O medo impede-nos de ver e recorrer a meios de ajuda ainda existentes e amiúde próximos. Por isso, sangue-frio e presença de espírito são qualidades essenciais para livrar-nos de súbitos perigos bem como para lutar contra adversários e inimigos. A primeira qualidade consiste no silêncio da vontade em vista de o intelecto poder agir; a segunda, na atividade imperturbável do intelecto sob pressão dos acontecimentos impactantes no querer [...].

Quando estamos sob a influência de uma forte emoção, nossas funções cognitivas são prejudicadas. Por isso, dizemos que a pessoa não consegue pensar direito quando se encontra enraivecida. A raiva é uma veemente afecção da vontade que se manifesta no corpo como um transtorno fisiológico, no qual hormônios estressantes inundam a corrente sanguínea colocando o sistema nervoso em um estado alterado em que o equilíbrio fisiológico necessário

para a fria ponderação é impossível. Uma pessoa tomada pela raiva não consegue apreender o que se passa em sua volta com equanimidade, ela irá reparar apenas no que é contrário à sua vontade, isto é, nos fatores que legitimariam a sua raiva e contrariedade. No modo como as afecções da vontade afetam decisivamente o intelecto podemos constatar mais um exemplo de como a vontade o domina e controla.

Uma pessoa possuída por um afeto encontra-se com a parte que quer de sua consciência em estado de superestimulação, a ponto de impedir que a função do intelecto de conhecer o que se passa no exterior seja desempenhada com acuidade. Tal fato é apresentado por Schopenhauer como mais uma evidência de como querer e conhecer são duas atividades fundamentalmente distintas que tomam lugar na consciência, pois, se ambas possuíssem uma mesma raiz, quando o querer fosse fortemente estimulado, o conhecer o acompanharia e a pessoa ficaria extremamente perspicaz e com o raciocínio bastante agudo sempre que estivesse possuída por algum veemente afeto. No entanto, de modo algum é assim: a superestimulação da vontade deixa o intelecto entorpecido, incapacitado, de modo que o sangue-frio e a presença de espírito acima mencionados por Schopenhauer são qualidades possuídas apenas por indivíduos excepcionais.

Mas não são apenas os veementes afetos que atrapalham o funcionamento do intelecto. As inclinações gerais da vontade também deturpam nosso modo de apreender a realidade fazendo com que consideremos ser possíveis coisas que na realidade são muito improváveis e é disso que nascem muitas vezes o medo e a esperança. “A *esperança* deixa-nos mirar o que desejamos, e o medo, o que nos preocupa, como algo provável e próximo – ambos aumentam o seu objeto” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 262). É notável a explicação da esperança por Schopenhauer: sentimo-nos esperançosos sempre que o intelecto é obrigado pela vontade a pintar como possível a ocorrência de algo muito improvável só porque a vontade não aceita ser confrontada com a verdade de que seu objeto de desejo dificilmente se materializará para ela. Assim, o intelecto passa por cima das próprias regras ao tomar por verdadeiras coisas que ele não hesitaria em reconhecer como fantasiosas, caso a vontade não o estivesse dominando. Sempre que queremos muito que algo aconteça, tendemos a só prestar atenção nos fatores que possam ser interpretados como favoráveis ao desfecho almejado e, quando este não se dá, nos surpreendemos por não termos visto o quanto o real desfecho já poderia ter sido entrevisto se nosso entendimento não estivesse cego pelo anseio e pela esperança. Pois,

O que se opõe ao coração não é admitido pela cabeça. Durante toda a vida nos apegamos a muitos erros, e tomamos o cuidado de nunca examinar os seus fundamentos, pois temos um *medo inconsciente* [*unbewußten Furcht*] de possivelmente fazer a descoberta de que aquilo em que temos acreditado por tanto tempo seja falso. Assim o nosso intelecto é diariamente alucinado e corrompido pelos enganos de inclinação e gosto (SCHOPENHAUER, 2014a, [Cap. 19] p. 329-330).

Após demonstrar o quanto a vontade é capaz de atrapalhar as funções do intelecto, Schopenhauer faz outra investida argumentativa na qual ele descreverá o quanto a vontade é capaz de incrementar as funções intelectuais evidenciando um outro modo de exercer seu domínio sobre elas.

1.2.6. As funções do intelecto são incrementadas de acordo com o interesse da vontade

Amiúde o ser humano se revela capaz de fazer coisas que jamais o suporíamos apto a realizar quando este se encontra em uma situação de grande necessidade ou sob a influência de um fortíssimo motivo. Isto acontece porque, ao passo em que a vontade é confrontada com um objeto que muito lhe interesse, impulsiona de tal modo as atividades do intelecto, que este se torna capaz de atuar com extraordinária inventividade, perspicácia e eficiência a fim de obter o objeto que tanto interessa à vontade. Diz Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 267): “O entendimento da pessoa mais obtusa torna-se aguçado quando se trata de objetos que intimamente dizem respeito à sua vontade: ela agora observa, considera e diferencia com grande fineza também as mais reles circunstâncias que têm relação com os objetos de seus desejos ou temores”.

Ao se encontrarem em circunstâncias difíceis, pessoas outrora indolentes e inaptas desenvolvem talentos e habilidades cujas disposições encontravam-se latentes dentro delas, mas que não haviam se manifestado porque não havia motivos fortes o bastante em sua prévia situação de comodidade que as levassem a sair de sua zona de conforto e se esforçar a fim de suprir uma necessidade incontornável. Em casos assim a vontade força o intelecto a se superar assim como um jóquei força seu cavalo a dar tudo de si através de seus açoites.

O controle da vontade sobre as funções intelectuais pode ser facilmente constatado ao atentarmos para o funcionamento da memória. Nossa memória fixa apenas os eventos relacionados aos nossos interesses, ou às nossas paixões predominantes: “o enamorado não esquece oportunidade alguma que lhe é favorável, o ambicioso, circunstância alguma adequada aos seus planos, o avaro jamais esquece a perda sofrida” etc. (SCHOPENHAUER,

2015b, [Cap. 19] p. 268). Nossa mente é seletiva, não retém tudo o que chega até ela, e seu critério de seleção é o interesse que o objeto intuído tem para nossa vontade. Assim, por exemplo, depois de ouvirmos um longo discurso, só retemos aquilo que desagradou ou agradou nossa vontade. Se a vontade é indiferente a um acontecimento, ele é facilmente esquecido. Schopenhauer não chega a dar este exemplo, mas pensamos que o controle que a vontade exerce sobre a memória é muito bem ilustrado por uma ocorrência corriqueira da vida familiar que frequentemente leva as mães à exasperação: amiúde os filhos se esquecem de fazer uma tarefa doméstica que a mãe lhes pediu para fazer simplesmente porque esta lhes é irrelevante, isto é, totalmente desinteressante para suas respectivas vontades e, assim, eles não se lembram de pendurar suas toalhas molhadas após o banho, não apanham as roupas jogadas do chão de seu quarto, se esquecem de tirar o lixo da casa etc.

1.2.7. A vontade não procede do conhecimento, mas, sim, o precede

Em sua sétima argumentação a favor da primazia da vontade na autoconsciência, Schopenhauer se dedica a fundamentar a sua tese de que a vontade não procede do conhecimento a partir da consideração de que não existe uma correspondência entre o tanto de conhecimento que se tem e a veemência da vontade que viceja no âmago da pessoa. A suposição de que a vontade é uma espécie de produto ou resultado do conhecimento que se tem cai por terra frente à evidência de que existem muitas pessoas de intelecto obtuso e conhecimento da realidade muito limitado que, no entanto, possuem uma vontade extremamente forte e obstinada. Para Schopenhauer, este fato é uma prova de que a essência desse sujeito não pode ser cognoscente e que sua veemente vontade não pode ser tida como um produto das funções de um débil intelecto. Por outro lado, um intelecto poderoso, genial, não produz uma vontade igualmente poderosa quando está no ápice de seu funcionamento, mas antes, faz com que a vontade se aquiete, deixando o intelecto momentaneamente livre de sua posição servil de só conhecer o que interessa à vontade, o que possibilita ao gênio o conhecimento puro e desinteressado das Ideias.

Um exemplo de como a vontade não se apresenta em concordância com o conhecimento se dá nos casos em que o indivíduo é tomado pela ira, diz Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 272):

Se o querer nascesse só do conhecimento, a nossa *ira* teria de ser exatamente proporcional à sua ocasião correspondente, ou ao menos proporcional à

nossa compreensão dessa ocasião (visto que nada mais seria do que o resultado do conhecimento atual). Mas raras vezes é assim: antes a ira ultrapassa em muito a sua ocasião. Nossa raiva e fúria, o *furor brevis*, amiúde em insignificantes ocasiões e sem erro acerca delas assemelha-se à cólera aprisionada de um demônio malvado que só espera a oportunidade para irromper e jubila por tê-la encontrado.

Assim, vemos que a vontade de modo algum é o que é por conta do conhecimento que se tem, mas, antes, ela usa o conhecimento como um mero pretexto, um ensejo que lhe permite manifestar o que ela é e sempre foi, visto que, enquanto essência metafísica, a vontade é imutável; logo, as mudanças em nosso conhecimento são incapazes de alterá-la. Se o querer do sujeito se agrada com objetos distintos ao longo das diferentes fases de sua vida, isso não quer dizer que haja uma variação em sua vontade, mas sim que os motivos que se apresentam a ela mudaram, os quais, dependem das alterações que o intelecto experimenta em virtude das mudanças orgânicas naturais trazidas pelo envelhecimento e do tipo de ambiente ao qual ele se expõe. No entanto, durante toda a vida do indivíduo a vontade se mostra como “uma essência completamente diferente do conhecimento, que se serve dele apenas para comunicação com o mundo exterior, mas então segue as leis da sua própria natureza” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 272).

Vemos o quanto é incorreto presumir que o conhecimento tenha algum poder sobre a vontade em todos os casos em que as mais sensatas e bem fundamentadas argumentações que visem demover uma pessoa de um determinado objeto são completamente infrutíferas se esta se encontra aferrada ao desejo de alcançá-lo. Pois a pessoa só entende aquilo que ela *quer* entender e, não importando se abundam evidências de que um plano seu é ruim, ela se apoia em mal-entendidos, sofismas e meias-verdades de modo a não contrariar sua vontade, sua essência. Por outro lado, se em uma discussão lançamos mão de argumentos que estejam de acordo com as inclinações básicas de nosso interlocutor, este prontamente concorda conosco. Em todos esses exemplos, a vontade mostra-se como a força dominante que controla as faculdades cognitivas do indivíduo.

1.2.8. A incongruência entre as propriedades individuais de cada ser humano aponta para a diferença entre a vontade e o intelecto

O objetivo principal de Schopenhauer em sua oitava investida argumentativa a favor da primazia da vontade na autoconsciência consiste em elucidar a diferença da vontade em relação ao intelecto a partir da consideração das propriedades individuais. O que

Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 274) chama de propriedades individuais são: “de um lado, os méritos e defeitos da vontade e do caráter, de outro, os méritos e defeitos do intelecto”. Nesta passagem Schopenhauer identifica a noção de *vontade* com a de *caráter* – ponto que abordaremos detidamente no próximo capítulo –, termos que são amiúde empregados de modo intercambiável por Schopenhauer ao longo de sua obra: ambos designam a índole fundamental da pessoa.

Schopenhauer explica que a vontade, ou o caráter, estão associados às virtudes e defeitos do coração, órgão comumente associado em diversas culturas aos sentimentos, afetos e ao valor moral; do outro lado, tem-se o intelecto, associado à cabeça e à frieza do pensamento. Schopenhauer irá mostrar que o intelecto é popularmente encarado como um instrumento neutro do ponto de vista da moral, podendo ser usado tanto para promover o bem-estar como para impor sofrimento a depender da vontade daquele que emprega seus talentos intelectuais. A vontade e o intelecto entram em cena independentemente: ter uma vontade notavelmente boa, forte e constante não implica de modo algum ter um intelecto igualmente superior em qualidades. Da mesma forma, pode haver pessoas de entendimento bastante limitado e grande bondade de coração. Vale dizer que, para Schopenhauer, são extremamente raras as pessoas com intelecto verdadeiramente eminente quanto pessoas de vontade de fato boa, sendo ainda mais rara a ocorrência das duas eminências em uma mesma pessoa. A maioria dos indivíduos possuem vontade e intelecto bastante limitados e movidos por uma “atração oculta, cada um escolhe para seu trato mais próximo de preferência uma pessoa diante da qual é um pouco superior em entendimento” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 275), pois disto depende a satisfação pessoal da pessoa ordinária: poder comparar-se com seus próximos e sentir-se superior a eles. Este é um ponto que Schopenhauer nunca deixa de frisar sempre que ele aborda as relações humanas: as pessoas medíocres não suportam ter perto de si alguém de espírito superior, pois este sempre desperta a inveja e o ódio daqueles que se veem expostos enquanto seres humanos de entendimento limitado em comparação ao indivíduo que neste aspecto os supera. Da mesma forma, a grande bondade do coração também desperta inveja e ressentimento da parte de pessoas possuidoras de uma índole não tão generosa: estas se esforçam por provar que a pessoa bondosa não é menos torpe do que elas através de toda sorte de embustes maliciosos na esperança de comprazerem-se no espetáculo da queda do justo.

Mas o que queremos destacar aqui é que, ao fazer tal análise desta “atração oculta” presente na psicologia humana, o que Schopenhauer deseja é refutar a fama de que as pessoas

intelectualmente limitadas possuem uma especial bondade de coração e de que é por *esse* motivo que elas são procuradas para o convívio social. A hipótese de Schopenhauer é a de que a associação entre intelecto limitado e bondade de coração foi inventada apenas para legitimar moralmente a necessidade que a maioria sente de se cercar de pessoas que lhes permitam nutrir um sentimento de superioridade.

Segundo Schopenhauer, dotes intelectuais e morais se manifestam de modo independente, assim, uma mente brilhante pode coexistir muito bem com um coração mesquinho e cruel. Diz o filósofo:

Por conseguinte, a carência de entendimento de modo algum é favorável ou aparentada à bondade de caráter. Mas, por outro lado, não se pode afirmar que o grande entendimento seja assim: antes, sem este, jamais existiu um grande facínora. Inclusive, até mesmo a mais elevada eminência intelectual pode coexistir com a pior das depravações morais (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 276).

Um notório exemplo de tal conjugação de propriedades em um só indivíduo foi o filósofo inglês e homem de Estado Bacon de Verulam (1561 – 1626), que Schopenhauer (p. 276) descreve como: “mal-agradecido, sedento de poder, malvado e infame”. Bacon, enquanto foi lorde grão-chanceler e juiz supremo do Império, abusou de seu poder, deixou-se subornar diversas vezes, perseguiu seus desafetos procurando destruir suas vidas e acabou sendo acusado diante de seus pares, sendo condenado a pagar uma fortuna por suas contravenções e confinado à prisão por conta delas.

O modo como a vontade e o valor moral do sujeito independem do intelecto pode ser constatado em diversas noções do senso comum e da cultura de povos diversos. É costume que as pessoas busquem desculpar as faltas de seus parentes e amigos querendo deslocar a culpa de sua má ação da vontade para o intelecto e assim explicá-la como sendo o resultado de um erro da cabeça, e não do coração, assim salvaguardando a suposta boa índole do ente querido. Desta feita, do ponto de vista moral, pouco importa a qualidade do funcionamento do intelecto – o fator decisivo jaz na vontade do sujeito: houve intenção de causar dano? Essa é a pergunta capital. Diz Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 278):

A acusação de falta de entendimento não vale nada diante do tribunal moral; antes ela aqui até mesmo traz vantagens. O mesmo acontece nos tribunais do mundo, perante os quais, para livrar um criminoso de qualquer condenação,

é em toda parte suficiente transferir a culpa de sua vontade para seu *intelecto*, na medida em que fica comprovado um erro inevitável ou distúrbio mental: pois aí não há maior consequência que no fato de a mão ou o pé terem escorregado involuntariamente.¹²

Schopenhauer também aponta como sendo digno de nota que todas as religiões do mundo prometam recompensas apenas para os méritos do coração, ou seja, da vontade, mas que, acerca dos méritos intelectuais, elas se calem, como se estes não fossem de modo algum relevantes para determinar a salvação ou danação do indivíduo. Tudo isso prova que até mesmo o senso comum considera a vontade enquanto o essencial e o núcleo do ser humano, e encara o intelecto como algo acessório e secundário que não pode ser identificado como o fator decisivo para o que ele é e para o valor moral atribuído à natureza de sua índole.

Por mais que a riqueza de espírito, ou os dotes intelectuais recebam a admiração das pessoas em geral, é certo que eles não são suficientes para despertar bons afetos ou estima moral. Estimamos apenas aqueles cuja vontade parece ser boa e preferimos nutrir sentimentos de amizade e confiança apenas em relação àqueles que nos parecem ser honestos, de boa índole e fáceis de lidar, e, mesmo que possamos procurar a associação com pessoas intelectualmente dotadas para podermos nos engajar com elas em discussões intelectuais, não as identificamos enquanto amigos e nos impedimos de falar a elas qualquer coisa de nossa vida pessoal na ausência de indícios de que seu coração seja bom e dotado da capacidade de sentir *compaixão* – conceito-chave para a ética schopenhaueriana, o qual abordaremos mais detidamente no terceiro capítulo desta dissertação.

Schopenhauer não hesita em dizer explicitamente que a qualidade mais valorosa que um homem pode ter é um coração bondoso, e que, perto de um caráter nobre, bom e honesto, todos os dons do espírito, até mesmo a genialidade, se empalidecem tal como o brilho gerado por uma tocha fica imperceptível à luz do sol. O entendimento mais obtuso, bem como a

¹² No apêndice de seu *Ensaio sobre liberdade da vontade* Schopenhauer (2002b, p. 129-132) trata acerca do que ele chama de “liberdade intelectual”, esta nada mais é do que possuir um intelecto que desempenhe suas funções normais sem sofrer impedimentos provenientes de fatores que atrapalhem sua acuidade, tais como transtornos mentais, alucinações, delírios, ou uso de substâncias psicoativas. Neste texto o autor explica melhor como considerar os casos em que um crime não pode ser considerado como um resultado da intenção de causar o mal a outrem, mas sim, de uma deficiência de ordem intelectual que comprometeu a sanidade, ou a apreensão devida do mundo externo por parte do réu, ao ponto de fazê-lo agir de modo incompatível com a sua índole genuína, pois neste caso, não se pode dizer que a pessoa goze de liberdade intelectual, isto é, seu instrumento de conhecimento não executa corretamente seu papel de apresentar motivos factíveis à vontade, antes, apresenta-lhe motivos falseados perante os quais a vontade se decide por atos que jamais seriam cometidos caso o intelecto estivesse com suas faculdades normais e por esta razão crimes cometidos em circunstâncias de comprometimento das funções intelectuais não recebem o mesmo tratamento jurídico que os cometidos por pessoas em plena posse de suas faculdades mentais.

feiura mais grosseira são prontamente desculpados em uma pessoa de bom caráter que assume aos nossos olhos espirituais uma beleza de tipo superior. Vale a pena aqui fazermos uma longa citação de Schopenhauer acerca da bondade do coração, pois pensamos ser esta umas das mais belas passagens de toda a sua obra. Diz ele (2015b, [Cap. 19] p. 281):

Pois a bondade de coração é uma qualidade transcendente, pertence a uma ordem de coisas para além desta vida e é incomensurável com qualquer outra perfeição. Onde está presente em elevado grau, torna o coração tão grandioso, que envolve o mundo, de tal forma que agora tudo está nesse coração e nada mais é exterior a ele; pois a bondade de coração identifica todos os seres consigo mesma. Com o que, também, pratica com todos os outros aquela ilimitada indulgência que, via de regra, cada um tem apenas consigo mesmo. Essa pessoa não é capaz de inflamar-se: inclusive, quando seus próprios defeitos físicos ou intelectuais suscitam a maliciosa zombaria e desprezo dos outros, em seu coração repreende apenas a si por ter sido a ocasião de tais exteriorizações, e, por conseguinte, continua, sem constranger-se, a tratar aqueles da maneira a mais afável possível, esperando confiantemente que se desvencilharão dos seus erros a seu respeito e também nele reconhecerão a si próprios. Comparada a tal pessoa que é o engenho e o gênio? Quem é Bacon de Verulam?

É interessante atentarmos que o conhecimento da unidade metafísica e primordial entre as diversas vontades ou essências dos indivíduos, que abordaremos mais adiante em nosso trabalho, já se faz antever na passagem acima quando Schopenhauer diz que “*a bondade de coração identifica todos os seres consigo mesma*”, isto é, a vontade que alcança um conhecimento transcendente, para além das aparências, assume um valor moral aos olhos do filósofo sendo identificada por ele com a “bondade de coração”. Assim, vemos que a concepção metafísica de homem de Schopenhauer como sendo essencialmente uma vontade imutável não exclui de modo algum a emissão de juízos morais acerca da índole do querer que se reflete na conduta daquele homem. Com efeito, Schopenhauer possui uma *Ética*¹³

¹³ A *Ética* de Schopenhauer encontra-se exposta, sobretudo, no Livro IV do MVR I e seus respectivos suplementos no MVR II, bem como no célebre escrito *Aforismos da sabedoria de vida* presente no primeiro volume de sua obra tardia *Parerga e Paralipomena* (PP I), o qual possui um caráter meramente descritivo, no qual o filósofo discorre acerca (1) daquilo que alguém é, (2) daquilo que alguém tem e (3) daquilo que alguém representa para os outros. A partir dessa tríplice análise ele explica como estes fatores contribuem para a existência de mais ou menos sofrimento na vida da pessoa e também como estes fatores influirão no modo como ela se relaciona com o mundo e com os demais seres humanos. Nos ocuparemos mais detidamente do estudo do Livro IV e dos *Aforismos* no segundo capítulo desta dissertação. É válido notarmos que a abordagem meramente descritiva ou elucidativa da esfera ética da vida humana adotada por Schopenhauer é bastante semelhante à abordagem dos filósofos que ficaram conhecidos como “os moralistas franceses” – notadamente La Rochefoucauld e Pascal, no século XVII, e Vauvernaques e Chamford, no século XVIII. Estes estudaram a natureza humana a partir da análise da conduta dos homens em sociedade, desvendando o que estava por trás da mesma sem incorrer, no entanto, em prescrições de modos de agir, restringindo suas reflexões de natureza ética a

muito bem construída em completa concordância com sua Metafísica e seu postulado básico de imutabilidade do caráter. Isto faz com que sua Ética não possua nenhuma pretensão prescritiva, sendo antes uma mera descrição ou elucidação acerca da conduta dos seres humanos e da significação metafísica e moral que pode ser concluída a partir da mesma. De fato, Schopenhauer defende que a pessoa não pode mudar o que ela *é*. No entanto, isso não quer dizer que ela não possa vir a conhecer a si mesma e modificar parcialmente ou radicalmente sua *conduta* no mundo em face desse conhecimento. É sobre essa possibilidade de autoconhecimento que trata o Livro IV do MVR I, cujo subtítulo é: “Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida”¹⁴.

É importante frisarmos que os juízos morais emitidos por Schopenhauer acerca da conduta humana não possuem de modo algum uma intenção “moralizante”. Eles são emitidos pelo filósofo como quem comenta acerca de uma fatalidade inevitável e pensamos que eles podem ser compreendidos dentro do contexto da obstinada luta que, a nosso ver, Schopenhauer trava ao longo de toda a sua obra contra o otimismo ingênuo segundo o qual acreditamos estar nesse mundo para sermos felizes e não nos permitimos identificar a malevolência nas pessoas à nossa volta, incapazes de lidar com a hipótese de que a índole delas possa ser distinta da nossa, pois, isso frustraria a consecução de nossos desejos em relação a elas. A ingenuidade, que consideramos aqui enquanto uma inabilidade do intelecto para identificar os traços moralmente condenáveis no caráter dos outros – tais como: inveja, maldade, falsidade, egoísmo exacerbado etc. – é uma das muitas formas da vontade cegar o intelecto na tentativa de evitar frustrações.

Schopenhauer defende que a apreciação que temos das outras pessoas depende da apreciação moral do que se releva de sua vontade por intermédio de sua conduta, não de seus dotes intelectuais. Da mesma forma, a apreciação que temos de nós mesmos depende, sobretudo, do grau de nossa satisfação moral em relação à nossa conduta, ao passo que, olhando retrospectivamente, julgamos que procedemos com honestidade, compaixão e lealdade. No âmbito de nossa apreciação da *vontade*, não existe sentimento de vaidade ou de superioridade em relação àqueles que possam possuir menos nobreza de caráter que nós, não nos alegramos ao nos depararmos com indicações da fraqueza e malevolência da vontade alheia, antes nos entristecemos com as limitações de seu caráter e desejamos sinceramente que eles possam ter sua vontade esclarecida acerca dos maus caminhos nos quais ela busca

propósitos meramente elucidativos que acabavam por servir como exortações aos leitores, sem, no entanto, assumirem ares de regras.

¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, p. 311.

sua satisfação. Já no domínio dos dotes intelectuais, por outro lado, encontramos “arrogância, vaidade triunfante, orgulho e desdenhoso desprezo em relação aos demais, prazer desenfreado na consciência da decidida e significativa superioridade, aparentado ao orgulho das vantagens corporais”¹⁵ (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 282). A oposição entre esses dois tipos de satisfação consigo mesmo torna evidente que a primeira diz respeito ao nosso mais íntimo, verdadeiro e eterno ser, enquanto a segunda, diz respeito a algo externo à nossa essência, uma vantagem fortuita, quase apenas corporal. Nisto tudo, evidencia-se que “o *intelecto* é mera função do cérebro, a *vontade*, ao contrário, é Aquilo cuja função é o ser humano inteiro, conforme seu ser e essência” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 282).

1.2.9. O coração é o *primum mobile* da vida animal e não a cabeça

Como vimos, Schopenhauer identifica o coração com a vontade, ele é o âmago decisivo da vida do ser humano tanto do ponto de vista físico quando do psicológico, a sede de suas emoções, afetos e sentimentos. Cabe aqui atentarmos para o conceito schopenhaueriano de *sentimento*, o qual é definido no §11 do MVR I (2015a, p. 60) enquanto um conceito negativo que “designa algo presente na consciência que *não é conceito, não é conhecimento abstrato da razão*”. Os sentimentos são os conteúdos da consciência que manifestam diretamente a vontade, ou o querer do coração, por isso é tão comum expressões como “o que eu sinto em meu coração” ou “pessoa de coração cheio de sentimentos bons/ruins” etc. As pessoas agem no mundo de acordo com as inclinações de sua vontade ou de acordo com os desejos de seu coração, isto é, em conformidade com seus sentimentos. Ainda no Livro I do MVR I, em meio à exposição de sua teoria do conhecimento, Schopenhauer (2015, [§12] p. 108) escreve: “a virtude e a santidade não se originam da reflexão, mas da profundidade íntima da vontade e de sua relação com o conhecimento. [...] A conduta transcorre, como se diz, conforme o *sentimento*, isto é, não segundo conceitos, mas segundo o conteúdo ético.”

Neste nono argumento a favor da primazia da vontade na autoconsciência do Capítulo 19 do MVR II, Schopenhauer indica que *cabeça* e *coração* são expressões comumente usadas para designar dois âmbitos totalmente distintos do homem e que, “com inteira razão elegeu-se

¹⁵ Um primoroso exemplo deste tipo de vaidade intelectual pode ser encontrado na obra prima de Fiódor Dostoiévski, *Os irmãos Karamázov*, no modo como Ivan Karamázov desprezava e subestimava a inteligência do criado de seu pai, Smierdiakóv. Eis o ponto do fatídico diálogo entre os dois no qual Ivan se dá conta de seu erro de julgamento:

– “Não és tolo – disse Ivan como que pasmado; o sangue lhe tingiu o rosto –, antes eu pensava que eras tolo. Agora és uma pessoa séria! – observou, fitando Smierdiakóv como se de repente o enxergasse com novos olhos. – Era por orgulho que o senhor me achava tolo [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 817).

o coração, este *primum mobile* da vida animal, como símbolo, sim, sinônimo, da *vontade* como núcleo originário de nossa aparência, para designá-lo em oposição ao *intelecto*, que é exatamente idêntico com a cabeça” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 287). O ser humano completo do ponto de vista subjetivo é a união de cabeça e coração, no entanto, o coração é o centro e a cabeça é secundária.

1.2.10. A identidade da pessoa se baseia na vontade, não em seu conhecimento

Já em sua décima investida argumentativa, Schopenhauer começa com a pergunta: em que se baseia a identidade da pessoa? Não pode ser na matéria de seu corpo, a qual se degenera e regenera constantemente, jamais permanecendo a mesma ao longo da vida do sujeito. Tampouco a identidade pode repousar na cognição do indivíduo, ou em sua atividade cognoscitiva, pois esta é de natureza secundária, seu substrato é físico, é o cérebro, órgão mutável, que passa por diversas etapas de maturação e se degenera como qualquer outra parte do corpo. O sujeito do conhecer voltado para o mundo exterior é uma mera função cerebral intermitente, ele “se apaga” sempre que o sujeito dorme; quando este acorda, ele reaparece – não é possível que o núcleo, a identidade essencial do indivíduo resida em suas funções cognoscentes. Diz Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 289):

Acredita-se que a identidade da pessoa baseia-se na consciência. Se, entretanto, entende-se por esta meramente a recordação coerente do decurso de vida; então não basta. Em todo caso, sabemos algo mais do nosso decurso de vida do que de um romance outrora lido; no entanto, esse algo mais é bem pouca coisa. Os principais eventos, as cenas interessantes ficaram marcados: porém, para uma única ocorrência que foi conservada milhares de outras foram esquecidas. Quanto mais avançamos na idade tanto mais as coisas escapam-nos sem deixar vestígios. Envelhecimento, doença, lesão cerebral, loucura podem roubar completamente a memória. Mas a identidade da pessoa não se perdeu com isso. Esta baseia-se na *vontade* idêntica e no seu caráter imutável.

A vontade sempre idêntica durante toda a vida da pessoa é o núcleo de seu ser, é sobre ela que se baseia a identidade do indivíduo e não sobre o fragmentário curso de seu pensamento. Schopenhauer se volta mais detidamente para essa questão no Capítulo 15 do MVR II – “Das imperfeições essenciais do intelecto”. Lá ele explica a natureza fragmentária da consciência e do pensamento humano, os quais variam de acordo com os humores, a tensão dos nervos, fatores ambientais, concluindo que apenas a vontade pode ser apontada como

aquilo que confere unidade e coesão à consciência, perpassando todas as suas representações, sendo, em verdade, seu sustentáculo e substrato permanente.

1.2.11. O apego insuperável à vida, mesmo quando a razão diz que é melhor não viver, testemunha o primado da vontade

Em seu penúltimo argumento a favor da primazia da vontade sobre o intelecto, Schopenhauer (2015b, [Cap. 19] p. 290) parte da apreciação da assaz racional máxima aristotélica de que “bem viver é melhor que viver” para apontar que rarissimamente as pessoas escolhem não viver ao invés de viver em péssimas condições – que é o que inferiríamos por dupla contraposição a partir da máxima de Aristóteles. Na prática, a grande maioria das pessoas prefere viver muito mal a deixar de viver. Esse apego obstinado à vida não pode advir da racional ponderação acerca da mesma, pois, ao passo em que refletimos honestamente acerca da vida, somos forçados a reconhecer que ela é vivida majoritariamente em estados de maiores ou menores sofrimentos. Acerca deste sofrimento inerente à vida, Schopenhauer (2015b, [Cap. 46] p. 684) escreve:

A vida, com as suas contrariedades de cada hora, diárias, semanais, anuais, contrariedades pequenas, médias, grandes, com as suas ilusórias esperanças e os seus acidentes que desfazem todos os cálculos, porta tão claramente a marca de algo que deveria nos desgostar que é difícil conceber como não reconhecemos isso, e nos deixamos enganar pensando que a vida existe para agradecidamente ser gozada, e o ser humano, para ser feliz. Mas, antes, aquela contínua ilusão e desilusão, bem como a inalterável índole da vida, apresentam-se como algo previsto e calculado para despertar a convicção de que todos os bens são vãos, que o mundo vai à bancarrota em todos os cantos, que a vida é um negócio que não cobre os custos do investimento; – e que com isso a nossa vontade pode operar uma viragem.

Nem tampouco diríamos que a pessoa “escolhe” apegar-se à vida mesmo em face das mais adversas situações. O apego à vida é anterior a qualquer tipo de racionalização, pois “ele é o *prius* do *intelecto* mesmo. Nós mesmos somos a Vontade de vida: por isso temos de viver, bem ou mal” (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 290). Só a partir deste ponto de vista é que o exagerado horror à morte presente dentro de todo vivente pode ser compreendido, bem como a máxima admiração e o respeito que nutrimos por aqueles que heroicamente sacrificam a própria vida por uma causa maior, e também o grande escândalo que o suicídio costuma provocar. Não nos aprofundaremos sobre a questão do suicídio aqui, mas basta dizer que

Schopenhauer o encara como uma falsa solução para o drama da vida, cometido por uma pessoa de vontade fraca cuja consciência foi dominada por falsos motivos. Tais motivos ilusórios convencem o suicida de que ele obterá a salvação para sua vida infeliz ao provocar a morte de seu corpo físico, uma vez que ele acreditava que sua infelicidade era uma anomalia a ser extirpada. Se o suicida tivesse a compreensão de que viver é sofrer e de que suas agruras estavam em perfeita consonância com a ordem natural das coisas no mundo, o desejo pela morte poderia nem sequer ter emergido dentro de seu ser.

1.2.12. A periódica intermitência do intelecto na alternância entre sono e vigília atesta seu caráter secundário

Por fim, Schopenhauer arremata sua argumentação em favor da primazia da vontade na autoconsciência no argumento de número doze ao chamar a atenção para a periódica intermitência do intelecto, o qual cessa por completo de conhecer durante o sono profundo. Este ponto já foi tratado no argumento de número quatro, que versava sobre o fato de o intelecto – por ser o correlato subjetivo de um órgão corporal, o cérebro – ser sujeito à fadiga e necessitar do sono para se recuperar de seus esforços, enquanto a vontade é por natureza incansável. Também no argumento de número dez Schopenhauer se refere diretamente à questão do sono como um fator que prova a intermitência da atividade cognoscente do intelecto, o que implica em seu caráter secundário em relação à vontade, que continua plenamente ativa durante o sono uma vez que o organismo vivo como um todo é sua objetividade. Ainda assim, em seu décimo segundo argumento, o autor volta novamente a essa questão e discorre mais detidamente acerca do fenômeno do sono, trazendo dados fisiológicos e relatos de diversos fatos acerca do sono que, embora sejam muito interessantes, não chegam a ser pertinentes para os propósitos de nossa presente discussão, porquanto vamos nos restringir a trazer aqui as palavras de Schopenhauer que a nosso ver expressam o cerne de seu argumento de número doze:

Por outro lado, nada demonstra mais distintamente a natureza secundária, dependente, condicionada do *intelecto* que sua periódica intermitência. No sono profundo interrompe-se todo conhecer e toda formação de representações. Tão somente o núcleo de nosso ser, o que é metafísico nele, necessariamente pressuposto pelas funções orgânicas como o seu *primum mobile*, nunca entra em pausa, caso a vida não deva cessar e, como algo metafísico que é, portanto, incorporeal, não precisa de repouso (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 291).

Assim, Schopenhauer defende que fenômeno do sono comprova que a consciência, o conhecer, o perceber e o pensar não são originários em nós, mas sim, um estado condicionado e secundário. A vontade, ao contrário, é primária, pois desconhece qualquer tipo de intermitência, uma vez que sua manifestação imediata é a vida mesma, o que envolve todos os processos biológicos que ocorrem no corpo para mantê-la e que não deixam de ocorrer mesmo durante o sono profundo.

Com estes doze argumentos Schopenhauer fundamenta sua tese de que a vontade é a essência última do ser humano, a base de todo o seu ser, a qual determina o que ele é e domina todas as esferas de sua vida, inclusive, é claro, sua vida interior, isto é, sua consciência e seus modos de conhecimento.

2. A AFIRMAÇÃO DA VONTADE E SEUS DESDOBRAMENTOS PRÁTICOS

2.1. A VONTADE E SUA AFIRMAÇÃO

Já conhecemos as razões pelas quais Schopenhauer, partindo da autoconsciência, postula que a essência do ser humano e de todos os demais seres da natureza é vontade. Agora começaremos nossa análise do conceito de vontade partindo das considerações mais gerais acerca de como a Vontade se objetiva na natureza tecidas por Schopenhauer no Livro II e seus suplementos e chegaremos à sua análise do caráter humano em sua dimensão ética contida no Livro IV do MVR. É interessante lembrarmos aqui o que diz Cacciola (1994, p. 21) sobre o conceito schopenhaueriano de Vontade:

Ao enfrentar a complexidade da noção de Vontade na obra de Schopenhauer, constatamos que essa “coisa-em-si”, tal como ela é chamada pelo próprio Schopenhauer, não se apresenta com um significado unívoco, tanto nos textos de épocas diferentes como nos de uma mesma época, ora designando um mero reverso da representação ou fenômeno, num sentido de crítica do conhecimento, ora indicando um substrato do mundo como representação.

Desejamos começar esta segunda parte de nossa exposição trazendo à consciência do leitor a citação do polímata e místico alemão Agrippa von Nettesheim (1486 – 1535), inserida por Schopenhauer na abertura do Livro II do MVR I: “*Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli: Spiritus, in nobis qui viget, illa facit*” (“Em nós ele habita, não no mundo subterrâneo, nem nas estrelas celestes: o espírito, que em nós vive, a tudo isso anima” (VON NETTESHEIM *apud* SCHOPENHAUER, 2015a, p. 109). Com este pensamento que remete a uma unidade espiritual entre todos os seres, Schopenhauer introduz sua primeira consideração acerca “Do mundo como vontade”. Como dito antes, *vontade* é o termo empregado por Schopenhauer para designar não só a essência humana, mas também, por analogia, a essência do mundo como um todo. Segundo o místico von Nettesheim, cada ser na natureza é animado pelo mesmo “espírito”, ou seja: a mesma essência metafísica constitui o âmago de todos os seres da natureza. Esta essência é a Vontade de vida, ou, simplesmente, Vontade – pois, para Schopenhauer, a vontade quer a vida e tudo o que contribui para a sua conservação. Nas palavras do filósofo: “como o que a vontade sempre quer é a vida, justamente porque a vida nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão somente um

pleonasma se, em vez de dizermos ‘a Vontade’, dizemos ‘a Vontade de vida’” (SCHOPENHAUER, 2015a, [§54] p. 318). É interessante destacarmos aqui uma diferenciação feita por Roger (2013, p. 62):

O querer-viver [*Wille zum Leben*] é a manifestação fenomênica da vontade no terreno orgânico. Convém, portanto, distingui-lo da vontade, considerada em si mesma. Rigorosamente falando, e por mais paradoxal que isso possa parecer, a Vontade metafísica não quer nada: ‘A ausência de toda finalidade e de todo limite é com efeito, essencial à Vontade em si’. Portanto, só pode se sujeitar a uma finalidade inscrevendo-se na esfera do vivente, ela mesma submetida à jurisdição do princípio de razão suficiente (tempo, espaço, causalidade) e, em particular, ao determinismo das excitações e dos motivos.

Assim, tenhamos em mente que ao falarmos de Vontade de vida, já não estamos nos referindo à Vontade enquanto coisa em si em sentido estrito, pois, esta é absolutamente incognoscível e não podemos dizer nada acerca dela, nem tampouco caracterizá-la como um ímpeto para a vida. A Vontade de vida, ou o querer-viver, consiste no ser em si de cada manifestação fenomênica, relação na qual pode ser objeto de nossas análises, pois, é o que existe de mais real, íntimo e concreto em cada um de nós, já que, como vimos anteriormente, trata-se do conteúdo imediato de nossa autoconsciência, do núcleo e essência de nossa existência. Vejamos como Cacciola (1994, p. 51) discorre acerca da Vontade como coisa-em-si e sua diferença em relação à vontade humana – a qual é a ponte para a caracterização da essência do mundo como querer-viver:

Vontade e vontade humana têm um estatuto epistemológico diverso e relacionam-se como o em-si ao seu fenômeno. Apesar desta significação diferente da Vontade como em-si e de seu fenômeno, a vontade humana, o filósofo justifica o nome e o conceito que atribui à coisa-em-si pela necessidade de pensá-la objetivamente. Para isso a coisa-em-si tem que “tomar de empréstimo o nome de um de seus fenômenos ou objetos, já que não pode jamais ser objeto ou representação, quer intuitiva, quer abstrata”. Dar o nome de Vontade à coisa-em-si significa designar o gênero por meio de sua espécie mais perfeita, de seu fenômeno mais evidente, a vontade humana.

No Capítulo 28 do MVR II intitulado de “Caracterização da Vontade de vida”, Schopenhauer se dedica à tarefa de elucidar as características da essência de todos os fenômenos da natureza. Tudo no mundo possui ímpeto e impulso (*Trieb*) para a existência,

para a vida. Tal impulso é cego, incansável e destituído de qualquer finalidade além daquela da conservação da vida. A existência orgânica depende da assimilação da matéria, esta é constante no universo, migrando entre as diferentes formas da natureza, as quais competem entre si pela assimilação da matéria, fazendo com que a vida seja mantida apenas ao custo de lutas e esforços constantes. Isso leva Schopenhauer a concluir que a Vontade faz com que toda a vida seja sofrimento, uma vez que o indivíduo não tem outra alternativa a não ser se esforçar e lutar sem cessar em prol da conservação de sua vida, a qual, no entanto, não tem valor em si mesma, mas apenas ao passo em que sua existência contribui para a existência da espécie da qual aquele indivíduo faz parte – ou dos indivíduos das espécies que são suas predadoras. Diz Schopenhauer (2015b, [Cap. 28] p. 424) que, quando

nos colocamos diante da natureza como estranhos em vista de apreendê-la objetivamente, então encontramos que ela, desde o grau da vida orgânica, tem apenas uma intenção: *a conservação da todas as espécies*. Para isso a natureza trabalha através do excesso desmesurado de germens, através da veemência afluxiva do impulso sexual e da avidez deste para adaptar-se a todas as circunstâncias e oportunidades, o que vai até a procriação de bastardos, e através do instinto do amor materno, cuja força é tão grande que, em muitas espécies animais, prepondera sobre o amor de si mesmo, de modo que a mãe sacrifica a própria vida para salvar a vida dos juvenzinhos. O indivíduo, ao contrário, tem para a natureza apenas um valor indireto, a saber, apenas na medida em que é meio para conservar a espécie. Ademais, a existência do indivíduo é indiferente para a natureza, sim, esta até o leva à ruína assim que ele deixa de ser apropriado aos seus fins.

Esta Vontade que impulsiona cegamente todos os seus fenômenos a agirem em prol da conservação da vida – mesmo quando isso significa a aniquilação do próprio indivíduo a fim de manter a existência de outros de sua espécie – é sempre a mesma, una, e em si mesma é livre, ou sem fundamento, e completamente distinta de seus diversos fenômenos e das leis que os regem. O mundo das aparências, ou da representação, é regido pelas formas do tempo, do espaço e da causalidade – princípio de razão –, nele vigora o conhecimento dualista na relação sujeito-objeto: nada disso se aplica à coisa em si, mas apenas aos seus fenômenos. A unicidade da Vontade é mascarada pelo *principium individuationis* em uma infinidade de fenômenos particulares no mundo. Diz Schopenhauer (2015a, [§23] p. 131):

Nesse sentido, servindo-me da antiga escolástica, denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre. Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é um e o

mesmo em essência e conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem.

Todas as “coisas que coexistem e se sucedem” no mundo, apreendidas através das formas *a priori* do *principium individuationis* – tempo e espaço – e da causalidade manifestam-se com estrita necessidade. Schopenhauer (2015a, [§4] p. 11) explica que:

Só essa limitação recíproca do tempo e do espaço fornece a uma regra, segundo a qual a mudança tem de ocorrer, significação e ao mesmo tempo *necessidade*. Aquilo que é determinado pela lei de causalidade não é, portanto, a sucessão de estados no mero tempo, mas essa sucessão em referência a um espaço determinado; não a existência de estados num lugar qualquer, mas neste lugar e num tempo determinado (grifo nosso).

Por outro lado, diz Schopenhauer (2015a, [§54] p. 330): “a Vontade em si é absolutamente livre, e determina por inteiro a si mesma, não havendo lei alguma para ela”. Assim Schopenhauer explica a relação entre necessidade e liberdade em sua metafísica: a necessidade preside as objetivações da Vontade na medida em que estas estão inseridas no espaço, no tempo e submetidas à lei da causalidade, no entanto, em sua dimensão metafísica, os seres consistem no fenômeno de um originário ato livre, sem fundamento. Logo, do ponto de vista de sua essência metafísica, pode-se dizer que eles são livres. No Capítulo 25 do MVR II, intitulado de “Considerações transcendentais sobre a vontade como coisa em si”, Schopenhauer (2015b, [Cap. 25] p. 385) explica este ponto nos seguintes termos:

[...] de um lado [cada ser neste mundo] é aparência e é necessariamente determinado pela lei da aparência, de outro é em si mesmo *vontade*, e em verdade *vontade* absolutamente *livre*, visto que toda necessidade nasce apenas através do princípio de razão em suas diferentes figuras: a uma semelhante vontade, entretanto, também tem de pertencer a *aseidade*, pois a vontade como livre, isto é, como coisa em si e por conseguinte não submetida ao princípio de razão, não pode, tanto em seu ser e essência, quanto em seu agir e fazer-efeito, depender de outra coisa.

No Livro II do MVR I Schopenhauer explica que a Vontade objetiva-se livre e espontaneamente na natureza em diversos graus e cada grau engloba uma série de fenômenos particulares. Diz Schopenhauer (2015a, [§25] p. 151):

[...] os diferentes graus de objetivação da vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não são submetidos a mudança alguma, são e nunca vieram a ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm a ser e nunca são [...].

Cada grau de objetivação da Vontade constitui uma Ideia¹⁶, uma essência metafísica eterna e imutável, a qual constitui a “objetividade imediata” (SCHOPENHAUER, 2015a, [§32] p. 201), ou “a mais *adequada objetividade* da vontade ou coisa em si; é a coisa em si mesma, apenas sob a forma de representação” (p. 202). É importante ressaltar que estamos tratando aqui de conceitos heurísticos utilizados por Schopenhauer dentro de seu sistema metafísico de apreensão do mundo. Não obstante, seguindo a letra do texto schopenhaueriano, Roger (2013, p. 33) explica que as Ideias são plurais e se “dividem em Forças, Espécies e Caracteres inteligíveis”. O grau mais elementar de objetivação da Vontade diz respeito às forças mais universais da natureza, tais como a gravidade e o magnetismo, os quais são fenômenos imediatos da Vontade, isto é, correspondem a um ato livre de determinação da Vontade, destituído de qualquer fundamento, o que quer dizer que as forças naturais não possuem uma causa, nem tampouco são o efeito de uma outra causa, pois não estão sob a jurisdição do princípio de razão. Este se aplica apenas aos seus fenômenos particulares, não às forças naturais em si mesmas, pois estas constituem “as condições prévias e pressupostas de qualquer causa ou efeito, mediante as quais a sua essência íntima se desdobra e manifesta” (SCHOPENHAUER, 2015a [§26], p. 152).

O reino inorgânico contém os graus mais baixos de objetivação da Vontade, a qual, “ao esforçar-se pela objetivação mais elevada possível” (SCHOPENHAUER, 2015 [§27], p. 169), manifesta-se em fenômenos cada vez mais complexos, de modo a termos as diversas espécies do reino vegetal e do reino animal com cada espécie correspondendo a uma Ideia. Assim, por exemplo, temos no reino vegetal a Ideia de sequoia, de lírio, de milho, e, no reino animal, as Ideias de pulga, de leão, de águia etc., todas elas representando o protótipo eterno e ideal daquele tipo específico de vegetal ou animal. Os indivíduos daquelas espécies são os exemplares concretos, ou objetivações, da representação inteligível que constitui a sua respectiva Ideia. Moraes (2018, p. 300) escreve que as Ideias, na filosofia de Schopenhauer, existem apenas para o sujeito do conhecimento como uma

¹⁶ O conceito de *Ideia* é muito importante para Schopenhauer, recebendo especial destaque em sua metafísica do belo, tal como ela é desenvolvida no Livro III do MVR I.

inteligibilidade do essencial – *Ideia* atemporal com relação a toda pluralidade, relativa à multiplicidade de espécies ou graus – e, paralelamente, como condição formal de possibilidade de cada efetividade particular – *Ideias* atemporais com relação às aparências particulares de cada espécie de que são paradigmas, ou seja, primeiro como objetividade do em si em geral, segundo, como tipo ideal dos seres naturais que o querer quer efetivar.

Dentre as diversas espécies animais, a humana corresponde ao grau de objetividade mais perfeito da Vontade e nós veremos adiante como o conceito de *Ideia* assume a feição de caráter inteligível ao referir-se à vontade no ser humano. Nos graus mais baixos de objetividade da Vontade, os indivíduos de uma mesma espécie são extremamente semelhantes e quase que totalmente destituídos de individualidade. Já nos graus mais elevados de objetividade, vemos despontar traços de individualidade entre indivíduos de uma mesma espécie. Assim, podemos chegar a ver nas espécies de animais mais complexas expressivas variações de fisionomia e personalidade entre indivíduos de uma mesma espécie, muito embora o caráter da espécie se imponha a todos eles com igual força. Diz Schopenhauer (2015a, [§26] p. 153):

Quanto mais se desce no reino dos animais tanto mais qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter da espécie, ao fim permanecendo somente a fisionomia desta. Conhece-se o caráter psicológico da espécie e por aí se sabe exatamente o que se deve esperar do indivíduo. Na espécie humana, ao contrário, cada indivíduo tem de ser estudado e fundamentado por si mesmo [...]. Portanto, enquanto cada homem deve ser visto como uma aparência particularmente determinada e característica da vontade, em certa medida até mesmo como uma *Ideia* própria, nos animais, ao contrário, o caráter individual falta por completo, posto que apenas a espécie possui significação própria.

O ser humano é dotado de um caráter ou vontade individual que faz dele um indivíduo único, diferente de todos os demais integrantes de sua espécie. Esta vontade individual, ao passo em que é objetividade imediata da Vontade – *Ideia* – é livre, ou sem fundamento, e é apenas neste fato que reside a liberdade do ser do indivíduo; já o sujeito concreto dotado de individualidade, bem como o seu agir no mundo, como qualquer outro fenômeno da Vontade, é destituído de qualquer liberdade. Schopenhauer (2015a, [§23] p. 132-133) faz uma importante clarificação que não podemos perder de vista:

[...] o indivíduo, a pessoa, não é vontade como coisa-em-si, mas como *aparência* da vontade, e enquanto tal já é determinado e surge na forma da

aparência, o princípio de razão. Daí advém o fato notável de que cada um considera *a priori* a si mesmo como inteiramente livre, até mesmo em suas ações isoladas, e pensa que poderia a todo instante começar um outro decurso de vida, o que equivaleria a tornar-se outrem. No entanto, só *a posteriori*, por meio da experiência, percebe, para sua surpresa, que não é livre, mas está submetido à necessidade; percebe que, apesar de todos os propósitos e reflexões, não muda de conduta, e desde o início até o fim de sua vida tem de conduzir o mesmo caráter por ele próprio às vezes execrado e, por assim dizer, desempenhar até o fim o papel que lhe coube. Não posso aqui prosseguir no desenvolvimento dessa consideração pois ela, enquanto ética pertence a um outro lugar do presente escrito.

Schopenhauer neste trecho do Livro II do MVR I interrompe o desenvolvimento de sua ideia para não entrar na discussão mais aprofundada do caráter que ele desenvolveria no Livro IV, que abordaremos a seguir. Vemos neste trecho que o caráter é tratado por Schopenhauer como algo imutável, do qual é impossível fugir, mesmo que, por vezes, a pessoa exerce a própria individualidade¹⁷. Segundo Brum (2012, p. 102-103) “A individualidade é um mal – segundo Schopenhauer – porque nos prende no mundo dos fenômenos, no mundo do egoísmo, no mundo do tempo”. Assim, Brum observa que, na filosofia schopenhaueriana, “a libertação do sofrimento só seria alcançada pela superação, pelo ultrapassamento do eu”.

No Livro IV do MVR I, o filósofo explica a essência da Vontade enquanto um tirânico ímpeto cego, incansável e irracional para a existência orgânica, que faz com que todos os seres vivos lutem por sua sobrevivência individual e pela sobrevivência de sua espécie e orientem todas as suas ações a partir do interesse de obter bem-estar/prazer, evitar o sofrimento, procriar e garantir a sobrevivência de sua prole. Esforçar-se permanentemente para a conservação da própria vida e para contribuir para a preservação da vida da espécie consiste no que Schopenhauer chama de *afirmar a vontade*. O filósofo trata diretamente dessa questão no Capítulo 45 do MVR II intitulado “Da afirmação da Vontade de vida”, no qual lemos a seguinte explicação de Schopenhauer (2015b, [Cap. 45] p. 677) sobre o que ele chama de afirmação da Vontade e como tal afirmação implica em infortúnios e sofrimentos para os seres humanos:

Se a Vontade de vida se expusesse meramente como impulso de autoconservação, não haveria aí senão uma afirmação da aparência individual, pelo lapso de tempo da duração natural desta. As fadigas e os cuidados de uma tal vida não seriam grandes, logo, a existência apresentar-

¹⁷ Vale mencionar que Schopenhauer estabelece no §70 que, embora o caráter não possa ser mudado, ele pode ser suprimido, mas que isso não está sob o controle do indivíduo.

se-ia como fácil e jovial. Ora, como a vontade quer a vida absolutamente e por todo tempo, a vontade expõe-se ao mesmo tempo como impulso sexual, que tem em vista uma série sem fim de gerações. Este impulso suprime aquela despreocupação, jovialidade e inocência, que acompanhariam uma mera existência individual, na medida em que introduz na consciência inquietude e melancolia, no curso da vida, infortúnios, preocupações e necessidades.

Para Schopenhauer, a mais pura expressão da afirmação da Vontade de vida é encontrada no ato sexual. Sua metafísica do amor sexual explica muito bem como a paixão não passa de um artifício da natureza para fazer com que dois indivíduos, colocando de lado seus interesses particulares, bem como sua paz e serenidade, copulem e procriem, garantindo assim a preservação da espécie. Afirmar a vontade é a regra para todas as suas aparências individuais e apenas no caso do ser humano, o único fenômeno da Vontade dotado da capacidade de introspecção, através do qual sua vontade pode ser levada ao conhecimento e repúdio de si mesma, existe uma saída para a escravidão da afirmação da própria essência volitiva e do sofrimento que isto engendra: a autonegação da vontade – tema que Schopenhauer expõe mais propriamente nos parágrafos finais (§68 a §71) do MVR, mas que não chegaremos a explorar nesta Dissertação. Acerca do fato de a afirmação da vontade ser a fonte de infindos sofrimentos na vida humana, diz Schopenhauer (2015a [§57], p. 361):

Vimos na natureza destituída de conhecimento que a essência íntima dela é um esforço interminável, sem fim, sem repouso, o que nos aparece muito mais distintamente na consideração do animal e do humano. Querer e esforçar-se são sua única essência, comparável a uma sede insaciável. A base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual o ser humano 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 acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos.

Assim, podemos compreender a Vontade como o querer-viver que engendra carências, inquietudes, esforços intermináveis, isto é, sofrimentos sem fim em seus fenômenos dotados de sensibilidade e da capacidade de se comportar a partir da incitação de motivos. O homem, sendo o mais perfeito desses fenômenos, ao afirmar a vontade que é, vive uma vida de escravidão aos próprios movimentos volitivos, sempre se esforçando para saciar suas carências e fugir da dor ou do tédio. No entanto, ao contrário dos animais de outras espécies

que são em geral bastante semelhantes entre si em termos de tipos de carências e tendências comportamentais básicas, já que todos vivem de acordo com o caráter comum aos integrantes daquele grau de objetivação da Vontade – espécie –, cada ser humano é dotado de uma individualidade que faz com que seu caráter seja único, e isto lhe traz um modo particular de sofrer e de encontrar momentâneas satisfações e alegrias, na medida em que sua vontade se afirma no mundo, como veremos a seguir.

2.2. O CONCEITO DE CARÁTER

É no contexto do Livro IV do MVR, em sua segunda consideração acerca do mundo como vontade – “Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 311) –, no qual Schopenhauer expõe sua doutrina ética, que o filósofo discorre acerca da noção de caráter. Tal noção desempenha um papel de grande importância para sua análise da conduta humana, pois, como veremos, o caráter segundo Schopenhauer é a essência metafísica do indivíduo, decisiva para todo o seu agir no mundo. O conceito de caráter em Schopenhauer é multifacetado. O filósofo usa amiúde o termo caráter simplesmente como sinônimo de vontade individual, ou essência de uma objetividade da Vontade. No entanto, é importante dizer que o caráter pode ser abordado desde um duplo ponto de vista: o empírico (aparente e necessário) e o inteligível (metafísico e livre), pois não podemos perder de vista o que diz Schopenhauer (2015a [§55], p. 334): “cada coisa como aparência, como objeto, é absolutamente necessária; no entanto, *em si* essa mesma coisa é vontade e esta é integralmente livre por toda eternidade”. O filósofo explica nos seguintes termos o que constitui o caráter e suas duas facetas básicas:

Ora, assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem a determinadas influências de determinada maneira e constituem o seu caráter, também o ser humano possui o seu *caráter*, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se seu caráter empírico; por seu turno, neste manifesta-se de novo seu caráter inteligível, a vontade em si da qual ele é aparência determinada (SCHOPENHAUER, 2015a [§55], p. 332-333).

O caráter inteligível – conceito que Schopenhauer toma de empréstimo a Kant – é a essência metafísica que determina a individualidade do fenômeno em meio à pluralidade das manifestações da Vontade. Schopenhauer (2015a, [§55] p. 335) se inspira na distinção kantiana entre caráter inteligível e empírico e a enuncia nos seguintes termos:

O primeiro [caráter inteligível] é a vontade como coisa em si na medida em que aparece num determinado indivíduo e num determinado grau, e o segundo [caráter empírico] é esta aparência mesma tal qual ela se expõe temporalmente em modos de ação e já espacialmente na corporização. [...] o caráter inteligível de um cada ser humano deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da vontade, cuja aparência, desenvolvida e espalhada em tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, na conduta e no decurso de vida de alguém.

Temos aí que o caráter inteligível consiste em uma aparência ou fenômeno particular, ou ainda, em uma objetividade da Vontade de vida que possui o estatuto de uma Ideia, posto ser um ato extratemporal, imutável e fora do âmbito do princípio de razão. Podemos conhecer nosso caráter inteligível? Em si mesmo não. A essência metafísica que constitui nosso caráter é incognoscível, isto é, não se trata de algo passível de ser um objeto de conhecimento em nossa consciência. Moraes, (2017, p. 353) escreve algumas considerações bastante elucidativas acerca desse ponto:

Dentre as coisas incognoscíveis em si mesmas está o que eu mesmo sou. Muito embora a autoconsciência seja qualitativamente distinta da relação dessa mesma consciência com outras coisas, consistindo em uma visão do próprio interior contrastante com a visão meramente superficial do que se encontra no exterior, trata-se de uma consciência sempre em atraso com relação aos atos de vontade imediatamente expressos no indivíduo que sou, como corpo, objeto real, portanto, como uma multiplicidade de atos isolados relacionados entre si em minha representação. Sim, sei de mim mesmo apenas indiretamente, por meio de fatos da minha consciência – enquanto fatos, são simplesmente dados a mim, irreparáveis e ineludíveis.

Podemos identificar indícios das inclinações gerais da essência que nos constitui através da reflexão sobre nosso caráter empírico, o qual corresponde ao conjunto das ações do indivíduo, ao seu modo de agir, bem como a todos os demais fatos que se apresentam à nossa consciência, tais como os sentimentos de prazer e desprazer que sentimos ao passo em que entramos em contato com outros fenômenos. O conjunto dessas manifestações é a

exteriorização efetiva do nosso caráter inteligível segundo Schopenhauer. Para Brum (1998, p. 36), “o caráter inteligível é uma espécie de *fatalidade*, um *destino interior* que nos constitui”, isto é, a essência inalienável de tudo o que somos e fazemos. Schopenhauer (2015b, [Cap. 25] p. 385) defende que “o agir do ser humano nasce a cada vez e com estrita necessidade de dois fatores, do seu caráter e dos motivos que se lhe apresentam: aquele é inato e imutável, estes são necessariamente produzidos no fio da causalidade através do estritamente determinado curso do mundo”. Enquanto vigora a individualidade, isto é, enquanto os motivos em interação com o caráter determinam o comportamento empírico, não pode haver, estritamente falando, liberdade, pois, neste caso, é válida a fórmula escolástica: *operari sequitur esse*, “o fazer se segue do ser”, isto é, o agir remonta sempre ao caráter individual ou ao que se é em essência. Para mais clarificação acerca da noção de caráter empírico e inteligível, vejamos a diferenciação que Debona (2019, p. 159) faz entre estas duas noções a partir de sua leitura do §10 de *Sobre o fundamento da moral*:

O caráter do indivíduo enquanto fenômeno, o caráter empírico, é adjetivado como imutável, inflexível, “determinado rigorosamente” pela lei da causalidade e expressão do em-si do caráter, no tempo e na sucessão dos atos. Já o caráter inteligível é tomado como inato, fundamento imutável e que determina o caráter empírico, livre em relação ao tempo à sucessão e à multiplicidade dos atos; a natureza fixa, que, todavia, é individual, instância na qual mora a responsabilidade e, com ela, a liberdade.

Debona enfatiza que a responsabilidade e a liberdade pertencem à instância do ser, isto é, do caráter inteligível, essência da conduta humana. É a partir da observação prolongada do comportamento de alguém que encontramos os padrões de seu agir e assim podemos fazer afirmações acerca de seu caráter. Nas palavras de Moraes (2017, p. 354) temos esse ponto expresso da seguinte maneira: “O que *sou*, o que *quero*, são meus atos que dirão na medida em que os motivos se apresentem”. Assim, a conduta do indivíduo, é o testemunho fiel da índole de seu caráter ou de seu querer. O caráter inteligível, isto é, a “natureza fixa” inata e imutável – nas palavras de Debona – é metafísica, isto é, não é passível de explicação como os fenômenos que se encontram circunscritos dentro do tempo e do espaço e sujeitos à causalidade. A aparência dentro do tempo e do espaço desse caráter inteligível é o caráter empírico que se revela à medida que os motivos se apresentam ao indivíduo. É importante o fato de Schopenhauer tratar a conduta efetiva do indivíduo como manifestação espaço-temporal sujeita à causalidade de algo metafísico e imutável ao passo que, com isso,

Schopenhauer endossa sua concepção de que a essência do homem, o núcleo do seu ser, sua central de comando, não é de ordem física, mas, sim, metafísica.

De fato, o caráter é considerado por Schopenhauer como algo que nos ata a um determinado modo de ser, sentir e agir, fazendo com que nenhuma de nossas ações possa ser efetivada em liberdade uma vez que os motivos atuam sobre nós com uma necessidade quase mecânica: sempre que determinado motivo surge, reagimos a ele da mesma maneira, ponderadas as circunstâncias da ação, pois, nosso caráter imutável nos obriga a tanto. Tal é a visão determinista de Schopenhauer sobre todo o agir que se dá dentro da perspectiva da afirmação da própria vontade ou caráter.

No entanto, é crucial que digamos que Schopenhauer não quer dizer que seja impossível aprender com as próprias experiências e ajustar o *comportamento* para melhor satisfazer à própria vontade imutável. Tal aprendizado a partir das experiências consiste em uma correção do *conhecimento* concernente aos motivos que atuam sobre o caráter. Vejamos as palavras de Schopenhauer (2015a, [§55] p. 340) sobre este assunto:

Como os motivos que determinam o aparecimento do caráter, ou o agir, fazem efeito sobre ele mediante o médium do conhecimento, e o conhecimento, por seu turno, é variável, oscilando constantemente entre erro e verdade, porém via de regra retificando-se cada vez mais no curso da vida, embora em graus muito diferentes; vem daí que a conduta de uma pessoa pode variar notavelmente sem que com isto se deva concluir sobre uma mudança de seu caráter.

É natural a variação da conduta, ou do caráter empírico do indivíduo ao passo em que este atravessa o processo de seu desenvolvimento psicofísico e social ao longo das diferentes fases de sua vida. É importante esclarecermos que ao dizer que o caráter do indivíduo não muda, Schopenhauer, a nosso ver, parece estar apontando para uma implicação inevitável de sua tese de que nossa essência última é metafísica, e portanto, não pertence à ordem dos fenômenos circunscritos dentro do âmbito do princípio de razão, os quais estão sujeitos à causalidade e portanto, a sofrerem mudanças. Para Schopenhauer, o que somos não pode ser explicado através da lógica materialista-cientificista que explica tudo pelo viés da causalidade e do princípio de razão como um todo. O caráter imutável de Schopenhauer, a nosso ver, em última instância, expressa simplesmente a natureza metafísica de nosso ser livre e destituído de fundamento.

Há ainda um outro ponto de vista sobre o caráter que Schopenhauer nos traz no §55 do MVR: o caráter adquirido – este é a grande conquista de nosso amadurecimento. Para se adquirir um caráter é necessário experiência de vida capaz de retificar o conhecimento do sujeito acerca do que agrada e do que desagrade a própria vontade. Ninguém sabe com certeza quais são os fins que estão de acordo com seu caráter/vontade e quais lhes são contrárias antes de experimentá-los.

Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho. – 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 e distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, logo, trata-se de saber dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade (SCHOPENHAUER, 2015a, [§55] p. 393).

Por vezes passamos anos sustentando certo tipo de conduta que nos faz mal, seja psicologicamente ou fisicamente, motivados pela errônea opinião de que proceder deste modo nos convém, e apenas após tal conduta nos levar a experimentar grandes sofrimentos, aprendemos uma verdade acerca de nós mesmos: o comportamento em questão traz resultados que contrariam nossa essência. Um modo simples de sabermos se determinada conduta está de acordo com nossa vontade ou não é atentarmos para os efeitos que tem sobre nossa saúde e vitalidade, pois nosso corpo é nossa vontade objetivada; assim, se fazemos algo que traz padecimento ao nosso corpo, estamos evidentemente contrariando a vontade de vida objetivada em nós. Schopenhauer é categórico em sua defesa da busca pela saúde, dizendo não haver nada mais importante na vida do que ela – voltaremos a abordar a visão schopenhaueriana da saúde no tópico seguinte.

Para Schopenhauer adquirir um caráter significa assumir uma postura compromissada com o próprio bem-estar físico e espiritual pautada no devido conhecimento da vontade que se é. A pessoa que conhece o que lhe convém em geral formula regras de conduta que podem ser aplicadas nas ocasiões em que humores e fraquezas se fazem presentes tentando-a a agir de um modo que lhe seria prejudicial. Ao conhecer os próprios pontos fracos e fortes nos colocamos na condição de escolher adequadamente quais empreitadas nos permitem prosperar e quais não são compatíveis com nossa natureza e, assim, economizamos muita dor e

frustração e também frequentemente experimentamos a alegria de sentir os próprios poderes sendo bem utilizados e gerando bons resultados. Caráter adquirido é, assim, a expressão que Schopenhauer utiliza para se referir ao autoconhecimento da vontade que se afirma. Sobre isso, diz Debona (2019, p. 160): “Somente o autoconhecimento, que é desenvolvido pelo pensador nos termos de uma terceira noção de caráter, a do caráter adquirido, pode garantir a consciência do que somos”.

Faz parte ainda do processo de aquisição do próprio caráter a aceitação total de si mesmo que é o modo mais eficaz de atingir o maior contentamento possível consigo mesmo e de se consolar em face das limitações de nossas próprias capacidades espirituais, sejam estas quais forem, pois, diz Schopenhauer (2015a, p. 354): “vale para os eventos interiores o que vale para os exteriores, a saber, não há para nós consolo mais eficaz que a completa certeza de uma necessidade inexorável”. Assim, para que seja possível adquirir um caráter é necessário um autoconhecimento pautado no reconhecimento da necessidade que impera em nosso mundo interior na medida em que os motivos atuam sobre nossas emoções, sentimentos e pensamentos de uma forma que não poderia ser diferente.

É interessante mencionarmos aqui que existem diferentes modos de compreender o caráter adquirido entre os comentadores de Schopenhauer, como é o caso de Ciraci (2015, p. 8)¹⁸: para ele, o caráter adquirido pode ser entendido como os contramotivos empregados ao fazermos experiências com nossas reações aos estímulos de modo a alterar nossa conduta. Embora seja certo que podemos alterar nossa conduta em face de certos contramotivos, não nos parece apropriado identificar a noção de caráter adquirido com os contramotivos apresentados pelo intelecto à vontade com a finalidade de dissuadi-la de perseguir um certo objeto de seu interesse. Isto porque neste caso identifica-se o caráter adquirido apenas com a ação coercitiva dos contramotivos, o que pode ser associado com a formulação de máximas que são contrárias ao caráter. Isto nos parece ser uma redução equivocada do significado da noção de caráter adquirido por não se harmonizar com a caracterização citada acima que Schopenhauer faz do mesmo como “o saber abstrato e distinto das qualidades invariáveis de nosso caráter empírico”, bem como “do saber dos pontos fortes e fracos de nossa individualidade”, saber que nos levaria a formular máximas que visassem antes de tudo à afirmação de nossa vontade e não uma mera apresentação de contramotivos para impedi-la de ceder aos motivos que lhe interessam.

¹⁸ Diz Ciraci na referida passagem: “È perciò possibile mutare la condotta, facendo esperienza delle nostre reazioni agli stimoli e impiegando, per correggerli, dei contromotivi (carattere acquisito)”.

No entanto, temos que chamar a atenção para o fato de que vir a adquirir um caráter é uma mera possibilidade apontada por Schopenhauer, e que a maioria das pessoas não chega a jamais manifestar um caráter adquirido por serem incapazes de refletir acerca da própria conduta e experiências vividas de modo objetivo e também por lhe faltarem a força e a determinação necessárias para agir segundo o que sua reflexão mostra ser o melhor para elas. Como vimos anteriormente, a vontade amiúde prejudica as funções intelectuais do homem impedindo-o de tomar conhecimento de aspectos de si mesmo que o fariam experimentar sofrimento, envergonhar-se de si próprio, ou sentir desprezo por si mesmo, de modo que o conhecimento que a maioria das pessoas possui de sua individualidade é precário e não pode oferecer subsídio para a aquisição de um caráter.

Schopenhauer (2015a, p. 356) fecha suas considerações acerca do caráter adquirido no §55 do MVR dizendo que tal noção “é importante não tanto para a ética como para a vida no mundo”. Ora, o escrito no qual o filósofo se ocupa detidamente daquilo que alguém é dentro do contexto da vida no mundo encontra-se nos *Parerga e Paralipomena I* sob o título de “Aforismos sobre a sabedoria de vida” (*Aphorismen zur Lebensweisheit*¹⁹) – que doravante chamaremos de “Aforismos”. É para este escrito que nos voltaremos a seguir a fim de elucidarmos a compreensão de Schopenhauer sobre aquilo que se é em meio ao mundo.

2.3. ANÁLISE DO QUE O INDIVÍDUO É DESDE O PONTO DE VISTA EMPÍRICO-EUDEMONOLÓGICO

Nos *Aforismos*, Schopenhauer analisa o ser humano no mundo em relação ao que ele é, ao que ele *tem* e ao que ele *representa* para os outros e como cada uma destas dimensões contribuem para o bem-estar do sujeito. O texto é concluído com as célebres admoestações e máximas schopenhauerianas acerca de como viver com sabedoria. Os *Aforismos* consistem em um texto que complementa e elucida a discussão levantada em torno da noção de caráter adquirido introduzida no §55 do MVR. É curioso que Schopenhauer não mencione a palavra

¹⁹ O texto *Aphorismen zur Lebensweisheit* foi traduzido por Santa María (2006) para o espanhol como *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* e, por Barboza (2006), para o português, como *Aforismos para a sabedoria de vida*. Por considerarmos que a preposição alemã *zur* encontrou, em espanhol, uma tradução mais afinada com o espírito teórico e descritivo da filosofia schopenhaueriana, optamos por referir o título seguindo a tradução de Santa María. No entanto, para os propósitos de citação direta de passagens deste texto, utilizamos a edição brasileira.

*sabedoria*²⁰ nenhuma vez no referido §55 ao tratar do caráter adquirido, o qual é fruto da experiência de vida e do autoconhecimento que dela decorre e que pode ser considerado enquanto a capacidade de cuidar de si mesmo e dos próprios interesses do melhor modo possível. Neste sentido, nos parece evidente que adquirir um caráter equivale a viver com sabedoria. Moraes (2016, p. 194-195) já expressara a mesma opinião ao dizer que “a sabedoria de vida consiste na *aquisição* de um caráter; ou seja, no viver segundo o modo como o querer viver é determinado como a pessoa que sou”. Em outras palavras, adquirir um caráter e viver sabiamente é saber servir bem aos ditames da própria vontade e para tanto é imprescindível examinar continuamente a si mesmo e aos outros de modo a calcular qual a melhor conduta em relação a nós mesmos e aos outros chegando à formulação de máximas pelas quais possamos nos guiar, pois “nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa ser guiado por conceitos e máximas” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 215). Schopenhauer admite que pode ser difícil manter-se fiel às regras por nós formuladas, mas que nem por isso deve-se perder a coragem e concluir que é melhor não nos controlarmos. Neste caso, o que se passa é o mesmo que em todas as instruções teóricas para uso prático: primeiro deve-se compreender a regra e depois aprender a aplicá-la através da prática, perseverantemente. Sem uma autocoerção perseverante, não se adquire um caráter nem se vive com sabedoria no mundo.

Na Introdução de seus *Aforismos sobre a sabedoria de vida*, o filósofo explica: “Tomo aqui o conceito de sabedoria de vida em sentido imanente, a saber, no da arte de conduzir a vida do modo mais agradável ou feliz possível” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 1). Mas a existência feliz seria aquela preferível à não existência e Schopenhauer relembra seu leitor que sua filosofia nega que a vida humana possa chegar a ser essa existência feliz preferível ao nada ser. Portanto, prossegue ele, todo o tratado de cunho eudemonológico consiste em uma acomodação feita em relação ao cunho metafísico pessimista de sua obra principal – MVR – em favor de um ponto de vista comum e empírico que busca pela felicidade na vida. Assim, ao falarmos de sabedoria no pensamento de Schopenhauer não devemos nos olvidar de que esta não diz respeito propriamente à busca da felicidade, pois, para o filósofo:

Há apenas um erro inato, o de que existimos para sermos felizes. Ele é inato em nós, porque coincide com a nossa existência mesma, e todo o nosso ser é

²⁰ Schopenhauer fala diretamente acerca da sabedoria no §16 do Tomo I e no §16 do Tomo II do MVR a partir de sua consideração da sabedoria estoica e cínica. Para Schopenhauer são considerados sábios aqueles que desenvolvem a razão no sentido de sua utilidade prática.

justamente apenas a sua paráfrase, sim, o nosso corpo é o seu monograma: nada somos senão justamente Vontade de vida; a satisfação sucessiva de todo querer é, no entanto, aquilo que se pensa pelo conceito de felicidade. Pelo tempo em que permanecemos nesse erro inato, no qual somos fortalecidos por dogmas otimistas, o mundo nos aparece pleno de contradições. Pois a cada passo dado, tanto nas grandes quanto nas pequenas coisas, temos de experimentar que o mundo e a vida de forma alguma foram constituídos para conter uma existência feliz (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 49] p. 755).

Schopenhauer escreve as palavras supracitadas no Capítulo 49 do MVR II intitulado “A ordem da salvação”, no qual ele discorre acerca da única salvação para essa vida de sofrimentos passada na busca infundável de uma felicidade quimérica: a negação da vontade. Mas, como esta salvação, que leva o sujeito a um estado de paz e contentamento muito superior ao de qualquer felicidade mundana, não sobrevém para a maioria dos seres humanos, o filósofo, nos *Aforismos*, se volta para todos aqueles que não sabem como viver de outro modo a não ser afirmando a própria vontade e lhes explica como, ao menos, viver com sabedoria suas vidas egoístas devotadas à satisfação de seus desejos intermináveis.

Das três dimensões do ser humano analisadas por Schopenhauer nos *Aforismos*, o que se é, o que se tem e o que se representa, nos interessa aqui a primeira, que diz respeito diretamente à individualidade e não depende do sujeito, posto que o sujeito é o que é em decorrência de um ato livre de objetivação da Vontade que o constitui enquanto uma vontade imutável individualizada em um corpo específico dentro do espaço e do tempo. Aquilo que alguém é, segundo Schopenhauer (2006, p. 3) compreende “a personalidade no sentido mais amplo. Nessa categoria, incluem-se a saúde, a força, a beleza, o temperamento. O caráter moral, a inteligência e seu cultivo”. A individualidade compreende, assim, o que se é do ponto de vista físico, mental e moral. O que se é em si mesmo é o fator mais importante para determinação da felicidade e bem-estar da pessoa e não bens exteriores ou circunstâncias de vida. Os bens subjetivos inatos tais como ânimo jovial, intelecto capaz, caráter nobre e também um corpo bem constituído de fisiologia saudável, são os mais valiosos bens que se pode ter e deve-se fazer tudo para mantê-los. O filósofo não se furta à tarefa de admoestar seus leitores acerca de como viver de modo saudável, evitando quaisquer excessos, praticando exercícios físicos etc. Schopenhauer (2006, p. 19-20) sustentava que:

Em geral, 9/10 de nossa felicidade repousam exclusivamente sobre a saúde. Com esta, tudo se torna fonte de deleite. Ao contrário, sem ela, nenhum bem exterior é fruível, seja ele qual for, e mesmo os bens subjetivos restantes, os

atributos do espírito, do coração, do temperamento tornam-se indisponíveis e atrofiados pela doença. [...] Por conta disso, resulta que a maior de todas as tolices é sacrificá-la, seja pelo que for: ganho, promoção, erudição, fama, sem falar da volúpia e dos gozos fugazes. Na verdade, deve-se pospor tudo à saúde.

Não poderíamos esperar nada diferente de uma apaixonada defesa do zelo pela saúde de um filósofo que considera o organismo humano como o aparato mais sofisticado da natureza, ou a objetividade mais elevada da Vontade. No entanto, ainda mais decisivo que a saúde para a felicidade do sujeito, é a sua índole imutável. Há pessoas com perfeita saúde física, mas temperamento melancólico, ou índole mesquinha e invejosa, que, assim, vivem sempre insatisfeitos e incomodados. Para Schopenhauer (2006, p. 20), há em cada ser humano uma “índole originária, por conseguinte imutável do organismo” e uma certa relação entre a sensibilidade, a irritabilidade e a força de reprodução que são “*as três forças fisiológicas fundamentais*” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 35), determinantes para sua individualidade, disposição de ânimo e para o modo como sua vontade encontra deleite. Uma pessoa com preponderância da força de reprodução tem uma vontade orientada para a busca dos prazeres encontrados nas atividades relacionadas à sobrevivência, como em comer, beber, descansar e dormir. Já quando a força predominante é a da irritabilidade, a vontade se compraz em atividades que envolvem ação e movimento, tais como andar, pular, dançar, cavalgar, lutar, jogos atléticos dos mais diversos e até mesmo o combate e a guerra. O terceiro tipo de pessoa é aquele que tem em si o predomínio da força da sensibilidade. “Os deleites da *sensibilidade*: consistem em contemplar, pensar, sentir, versejar, criar formas, musicar, aprender, ler, inventar, filosofar etc.” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 35). O filósofo diz ser inegável que a força da sensibilidade é superior às outras duas – que os animais também possuem e em grau até maior que o ser humano. Nossas faculdades de conhecimento pertencem à força da sensibilidade; graças a ela, pode-se desfrutar dos prazeres intelectuais de acordo com o grau de inteligência que se possui. Neste ponto de sua exposição dos *Aforismos*, Schopenhauer, ao tratar da diferença entre os deleites intelectuais e os não intelectuais, volta a uma questão tratada por ele em sua obra principal que ainda não mencionamos aqui: a emancipação temporária do intelecto de seu serviço à vontade, que se dá no sujeito absorto pelo puro conhecimento.

Para Schopenhauer, os seres humanos com grande predominância da força da sensibilidade e inteligência superior, são os mais bem dotados seres de toda a natureza, possuidores de uma fonte de deleites muito superior a todas as outras. O deleite do puro

conhecer é alheio a toda dor e confere grande autossuficiência ao indivíduo, pois, para desfrutar deste prazer, ele só precisa da própria inteligência e de ócio – o qual Schopenhauer (2006, p. 39) define interessantemente como consistindo no “intelecto não ocupado com o serviço da vontade”. Schopenhauer (2006, p. 37) diz mesmo que:

O homem dotado de forças intelectuais predominantes, por sua vez, é capaz e até mesmo carece de participar o mais vivamente possível das coisas pela via do puro *conhecimento*, sem nenhuma ingerência da *vontade*. Essa participação, todavia, coloca-o numa região onde a dor é essencialmente estrangeira, como que na atmosfera dos deuses de vida serena [...]. A vida dos demais transcorre na apatia, pois seus pensamentos e ambições estão totalmente orientados para interesses mesquinhos do bem-estar pessoal, com suas misérias de todo tipo [...].

Vemos aí que Schopenhauer faz distinção entre os tipos de individualidade, contrastando o homem dotado de forças intelectuais predominantes com “o homem normal” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 40), estabelecendo que a individualidade que mais capacita para uma vida feliz é a do primeiro, isto é, a de quem encontra deleite em atividades intelectuais. Em tais pessoas o intelecto chega a atuar de modo desinteressado, isto é, sem estar voltado para achar modos de atender aos interesses da vontade. “Por isso, os únicos felizes são aqueles aos quais coube um excesso de intelecto que ultrapassa a medida exigida para o serviço da sua vontade” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 39). Por outro lado, o indivíduo cujo intelecto é suficiente apenas para atuar como o médium dos motivos que farão sua vontade se manifestar, tem uma existência que oscila majoritariamente entre o tédio e o sofrimento com pontuais momentos de prazer e alegria, os quais nunca são duradouros, já que é da natureza da insaciável vontade não se dar por satisfeita por muito tempo.

Com efeito, Schopenhauer dá uma especial ênfase para as forças intelectuais, ou capacidades espirituais, ao diferenciar os tipos humanos no capítulo dos *Aforismos* intitulado “Daquilo que alguém é”. É ter certo “excesso de intelecto” o que tira o homem da condição de vida normal de afirmação da vontade que gira em torno da incessante persecução da satisfação de desejos referentes a objetos externos. O ser humano normal, diz Schopenhauer, encontra deleite apenas em coisas exteriores, tais como parceiro afetivo-sexual, filhos, posição social, posses materiais etc. É sobre tal base instável que se baseia a felicidade da maioria dos seres humanos. Tais pessoas possuem um centro gravitacional exterior a elas, isto é, sua satisfação provém do exterior. Uma pessoa que seja espiritualmente mais bem dotada

que o usual praticará de modo diletante alguma arte ou ciência e encontrará nisso grande prazer, recorrendo a elas sempre que as fontes exteriores de prazer lhe faltarem ou não mais lhe satisfaçam. Neste sentido, o seu centro gravitacional recai parcialmente nela mesma, o que já faz com que ela tenha condições de gozar de muito mais independência do que a pessoa comum. Já as poucas pessoas dotadas da mais alta eminência intelectual, ou seja, os gênios – diferentemente daqueles menos dotados que praticam alguma arte ou ciência apenas de modo diletante sem fazer da atividade que praticam o seu propósito de vida –, são aqueles capazes de se envolverem de tal maneira com seu trabalho que este passa a ser o elemento mais importante de suas vidas, sua maior fonte de deleite e satisfação. Diz Schopenhauer (2006, p. 41) sobre o gênio:

Pois apenas este toma por tema, inteira e absolutamente, a existência e a essência das coisas; depois esforçar-se-á para exprimir, em conformidade com sua orientação individual, sua profunda concepção a respeito destas, mediante a arte, a poesia ou a filosofia. Somente para um homem dessa estirpe a ocupação imperturbada consigo mesmo, com seus pensamentos e suas obras é uma necessidade premente. A solidão é para ele bem-vinda, o ócio é o bem supremo e todo o resto é dispensável; [...] somente de tal homem podemos dizer que seu centro gravitacional está *por inteiro nele mesmo*.

Os gênios compreendem certamente uma parte muito pequena da população e, por serem diferentes da maioria, o que satisfaz a individualidade de um sujeito intelectualmente muito dotado, segundo Schopenhauer, é poder dedicar-se ao seu trabalho em paz, silêncio e solidão. Tais condições tão agradáveis e necessárias aos gênios são tidas como inoportunas ou perniciosas por aqueles de intelecto menos dotado, os quais geralmente toleram muito mal a solidão e o ócio – é interessante notarmos que, ao fazer tais distinções e esclarecimentos, Schopenhauer não entra no mérito de discutir a influência do caráter sobre essas questões, mas se restringe à consideração dos méritos intelectuais.

Schopenhauer defende que as pessoas muito inteligentes são aptas a encontrarem sozinhas muitas fontes de prazer, sendo as mais independentes e melhor capacitadas para uma vida dotada da felicidade de estar em boa medida livre do esporão da vontade e da incômoda necessidade de buscar satisfação em objetos exteriores. No entanto, elas também estão sujeitas aos mais fortes sofrimentos, haja vista que:

[...] é preciso considerar que os grandes dons espirituais, em consequência da atividade nervosa predominante, produzem uma sensibilidade exagerada para a dor, sob todas as formas. Além disso, o temperamento apaixonado que condiciona tais dons e, ao mesmo tempo, a maior vivacidade e perfeição de todas as representações, inseparáveis deles, conferem uma veemência incomparavelmente maior às emoções por eles produzidas, enquanto, em geral, há mais emoções penosas do que agradáveis. Por fim, vale lembrar que os grandes dons espirituais fazem do seu possuidor um estranho para os outros homens e para a sua atividade, pois, quanto mais ele tem em si mesmo, menos pode encontrar nos demais, e com coisas nas quais os homens encontram grande satisfação acabam lhes sendo insípidas e intragáveis (SCHOPENHAUER, 2006, p. 44-45).

Saindo da consideração das dores e dos prazeres dos seres geniais, Schopenhauer fala também do tipo que seria o seu oposto, o “filisteu”, isto é, o “homem sem necessidades espirituais, em virtude da medida escassa e estritamente normal de suas forças intelectuais” (2006, p. 45). Trata-se das pessoas que não apreciam as artes e não têm deleites de natureza espiritual e “nenhum ímpeto para adquirir conhecimento e inteligência por eles mesmos vivifica sua existência, tampouco um ímpeto (afim ao primeiro) para fruições estéticas” (p. 46). Tais indivíduos são capazes de desfrutar apenas de deleites sensuais e orientam suas vidas para a máxima fruição possível de bem-estar e prazer corporal. Quando estes lhes chegam fácil demais, sofrem de forte tédio, que tentam combater com as mais variadas distrações, as quais, no entanto, nunca têm cunho espiritual, uma vez que os “filisteus” são destituídos de necessidades dessa ordem, e como diz a máxima de Voltaire citada por Schopenhauer (2006, p. 38): “Não há prazeres verdadeiros sem necessidades verdadeiras”. As necessidades deste tipo de pessoa são de ordem física; assim, buscam pessoas que lhes ajudem a ter deleites sensuais e sentem antipatia pelas pessoas com capacidades espirituais predominantes. Além dos prazeres sensuais, os “filisteus” buscam também os prazeres da ordem da vaidade, que consistem em exceder os outros em riquezas, poder, prestígio e posição social. É sobre estes fatores que repousam a estima e a consideração que eles devotam a si próprios e aos demais, não sobre os méritos espirituais, visto que tais indivíduos não possuem necessidades desta ordem, sendo incapazes de apreciar e valorizar tais méritos mais elevados.

Schopenhauer fecha sua consideração sobre as qualidades pessoais que contribuem para a felicidade nos *Aforismos* reconhecendo que seu foco de análise foi nas qualidades físicas e intelectuais e remetendo o leitor ao seu escrito *Sobre o fundamento da moral*, caso este deseje conhecer sua análise do aspecto moral dos caracteres humanos – tema que também é abordado

em detalhes no Livro IV do MVR. Vejamos agora como o filósofo explana aquilo que alguém é desde o ponto de vista moral e como se dá o que o Schopenhauer chama de autoconhecimento como consciência moral.

3. A APRECIACÃO MORAL DA MANIFESTAÇÃO DA VONTADE INDIVIDUAL

No §47 do MVR II Schopenhauer (2014b, p. 317) nos diz que

As investigações morais são incomparavelmente mais importantes do que as físicas, e em geral do que todas as outras, o que decorre do fato de que elas quase imediatamente dizem respeito à coisa em si mesma, nomeadamente, àquele fenômeno dela no qual, diretamente exposta à luz do conhecimento imediato, ele revela sua verdadeira essência como *Vontade*.

Assim, como já dissemos no anteriormente, para Schopenhauer a dimensão moral do ser humano diz respeito à vontade. À vontade individual corresponde a índole ou caráter moral, constituindo-se como o que há de essencial e imutável naquele indivíduo. É considerando o ser humano desde o ponto de vista moral que “as profundezas do nosso próprio interior abrem-se à consideração” (2015b, [Cap. 47] p. 704). O filósofo defende que apenas em sua filosofia a moral recebe seus plenos e completos direitos, pois, ao passo em que esta estabelece que a essência do ser humano é sua própria vontade e que o fazer se segue do ser – *operari sequitur esse* –, o homem é moralmente responsável por tudo o que faz. Como o âmbito da ação é o domínio da ética, temos que toda a ética schopenhaueriana é pautada na análise do significado moral das condutas que são expressões de um tipo de caráter específico.

O autor, em seu escrito *Sobre o fundamento da moral*, distingue três motivações fundamentais por trás das ações humanas: egoísmo, maldade e compaixão, e as caracteriza sistematicamente da seguinte maneira: “a. Egoísmo que quer o próprio prazer [*Wohl*] (é ilimitado) b. Maldade, que quer a dor [*Wehe*] alheia (chega até a crueldade mais manifesta) c. Compaixão, que quer o prazer [*Wohl*] alheio (chega até a nobreza e a magnanimidade)” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 234). Nos parece que, para Schopenhauer, cada caráter possui estas três tendências dentro de si em uma proporção específica e bastante diversa, com uma delas sendo a motivação ética predominante por trás de suas ações. Os motivos que se apresentarem ao sujeito determinarão sua conduta de acordo com a proporção existente destas três motivações. Schopenhauer explica que, por exemplo, “[s]obre um caráter egoísta, apenas os motivos egoístas terão força; e aqueles que apelam para a piedade, ou para a maldade, não poderão competir com eles: ele sacrificará tão pouco seus interesses para vingar-se de seu inimigo, como para ajudar seu amigo” (2002a, p. 278)

O egoísmo, pelo menos em sua dimensão natural, é a motivação que prevalece não só no homem mas em todo o reino animal, sendo isto a simples expressão da afirmação da vontade individual. Assim, cada um procura assegurar antes de tudo a própria sobrevivência e bem-estar em um mundo competitivo em que vigora uma luta incessante entre os indivíduos tanto dentro de uma mesma espécie, na disputa de domínio e vantagens dentro do grupo, como entre espécies diferentes nas relações de predação e busca de controle de território. Com efeito, egoísmo nasce do fato de que, embora toda a natureza seja a representação de uma Vontade una, indivisa e igual, ela é conhecida dentro do espaço e do tempo como sendo composta por uma pluralidade de indivíduos distintos e separados por intermédio do *principium individuationis* que opera no intelecto do sujeito cognoscente. O sujeito que se percebe único e separado dos outros seres é em si mesmo essencialmente Vontade de vida, isto é, a única coisa real que não é uma mera representação. Já todos os demais seres existem para ele apenas como representação. Diz Schopenhauer (2015a, [§61] p. 385):

[...] a vontade encontra-se por inteiro indivisa em cada aparência, e em torno de si vê a imagem inúmeras vezes repetida de sua própria essência. Mas esta mesma, ou seja, o que é de fato real, ela só encontra imediatamente só em seu interior. Eis por que cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe opõe resistência.

Além disso, como na filosofia de Schopenhauer o sujeito que conhece é o sustentáculo do mundo, *para tal sujeito* a existência mesma dos seres exteriores é dependente da sua própria existência, o que pode ser tido como o fundamento metafísico para o fato de que cada indivíduo faz de “si mesmo o centro do universo antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo aniquilar o mundo simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo” (2015a, p. 385-386), o qual, no entanto, não passa de uma gota em meio ao oceano.

É na consciência humana – a que atingiu o grau de desenvolvimento mais elevado na natureza – que o fenômeno do egoísmo se manifesta com mais força, distinção e requinte, fazendo com que o conflito entre os indivíduos suscitado por ele entre em cena do modo mais horrível, o que é atestado pelas guerras que assolam o mundo. Mas, também no cotidiano da vida em comunidade, o egoísmo é o motivo dominante por trás da conduta humana, fazendo com que no convívio social impere o que Hobbes chamou de a “guerra de todos contra todos”, expressão muito apreciada por Schopenhauer (2015a, p. 386-387), que diz:

Observamos não apenas como cada um procura arrancar do outro o que quer, mas inclusive como alguém, em vista de aumentar seu bem-estar por um acréscimo insignificante, chega ao ponto de destruir toda a felicidade ou vida de outrem. Eis aí a suprema expressão do egoísmo, cujas aparências, nesse aspecto, são superad[a]s apenas por aqueles da pura maldade, que procura, indiferentemente e sem benefício pessoal algum, a injúria e a dor alheia.

Assim, o egoísmo e a maldade são os motivos por trás do que se convencionou chamar de injustiça. Para Schopenhauer, a injustiça ocorre quando um indivíduo, sedento de afirmar a própria vontade, invade os limites da afirmação da vontade do outro, seja pelo exercício da violência ou da astúcia, fazendo com que o injustiçado sirva com prejuízo próprio à vontade do injusto. Uma dor espiritual imediata é sentida por quem sofre a injustiça para além da dor física ou do pesar gerado pela perda em questão em virtude da negação de sua vontade por uma vontade alheia. Quem comete a injustiça, na visão de Schopenhauer (2015a, [§62] p. 388), não o faz impunemente, pois do ponto de vista subjetivo, ele é acometido de “um sentimento obscuro, o qual se denomina remorso, ou, mais de acordo com o presente caso, sentimento de *injustiça cometida*”, que surgiria devido ao fato de que, em essência, quem sofre e quem comete a injustiça são a mesma Vontade e, assim, quando um violenta ou engana ao outro, a Vontade está entrando em conflito consigo mesma e “cravando os dentes na própria carne” (p. 388).

A justiça, para Schopenhauer (2015a, [§62] p. 393) é um conceito negativo e compreende a negação da injustiça: “a ele será subsumida toda ação que não ultrapasse o limite acima exposto, vale dizer, não seja negação da vontade alheia em favor da mais forte afirmação da própria vontade”. Injustiça e justiça são determinações morais que se referem à índole da conduta do indivíduo. A conduta do indivíduo, como visto no item 2.2 consiste no que Schopenhauer chama de caráter empírico, o qual é a manifestação no espaço e no tempo de seu caráter inteligível, ou de sua essência imutável. Assim, ao passo em que se manifesta no mundo, o caráter imutável assume um valor de ordem moral para Schopenhauer a partir da íntima significação da conduta da pessoa. O filósofo defende que esta significação anuncia imediatamente a si na consciência pois a prática da injustiça se faz acompanhar de uma dor interior, isto é, de um peso de consciência, enquanto que quem sofre injustiça está dolorosamente consciente da negação da própria vontade, o que lhe parece errado e o revolta. A prática da justiça, por outro lado, se reflete em uma consciência tranquila. Tudo isso dá fundamento ao direito natural que, para Schopenhauer (2015a, [§62] p. 396), seria melhor definido pela expressão *direito moral*, “pois sua validade não se estende ao sofrimento, à

realidade externa, mas só ao ato e ao autoconhecimento oriundo desse ato da vontade individual, autoconhecimento que se chama *consciência moral*". Neste sentido, tal autoconhecimento enquanto consciência moral não parece ser da ordem de um conhecimento abstrato, mas parece dizer respeito a uma espécie de sensação de cunho psicológico que pode ser dolorosa ou apazível que se dá imediatamente após ter-se agido de modo justo ou injusto.

As pessoas possuem índoles com diferentes qualidades morais. As pessoas eminentemente boas e as eminentemente más ocupariam dois extremos, havendo entre elas uma maioria composta pelo contingente dos simplesmente egoístas que agem majoritariamente visando o benefício próprio sem se darem ao trabalho de fazer nem o bem, nem o mal aos outros. No entanto, não existe bem e mal absolutos para Schopenhauer; tais valorações são sempre relativas, bom é tudo aquilo que está de acordo com uma determinada vontade, e mau é o que a contraria. "Aqueles cujo caráter os leva em geral a não obstarem os esforços da vontade alheia mas antes os fomentam, que portanto são continuamente prestativos, generosos, amigáveis, caridosos, são chamados *bons* devido à relação de sua conduta com a vontade dos outros em geral" (SCHOPENHAUER, 2015a, [§65] p. 419). Já o ser humano que se convencionou a chamar de mau é aquele "sempre inclinado a praticar a *injustiça*, assim que a ocasião se apresente e nenhum poder o coíba" (p. 421). O filósofo aponta duas características como os elementos básicos do mau caráter: uma vontade extremamente veemente que ultrapassa em muito a afirmação do próprio corpo e um conhecimento fortemente atado ao princípio de razão e restrito ao *principium individuationis*. Tal modo de conhecimento faz com o sujeito considere todos os demais como seres totalmente separados e distintos dele mesmo, possuidores de uma essência estranha à sua e cujo bem-estar não lhe interessa em nada. Os outros não passariam de máscaras sem realidade.

No entanto, como sabemos, para Schopenhauer, a pessoa má está equivocada em julgar-se um fenômeno distinto dos outros seres, pois, na realidade, a essência de todos eles é a mesma Vontade de vida. Schopenhauer defende que, no fundo, lá no íntimo de sua consciência, o malvado sabe que todos os seres são em essência um só ser e sente um horror íntimo frente aos seus atos, horror que ele tenta ocultar de si mesmo. Na realidade "o atormentador e o atormentado são um" (SCHOPENHAUER, 2015a, [§65] p. 411), são a mesma Vontade e participam do mesmo sofrimento, entretanto, quanto mais veemente for a manifestação da Vontade de vida em um indivíduo, mais ele há de sofrer. Assim, a grande veemência da vontade da pessoa má já lhe assegura que ela sofra mais que as pessoas de

vontade branda por viver em um estado de dolorosa insatisfação constante. O mau chega a ser cruel quando causa sofrimento ao outro não com o usual fim de servir a própria vontade, que é típico da maldade, mas quando causar dano ao outro constitui um fim em si mesmo. A crueldade, explica Schopenhauer, acontece quando o sofrimento alheio é um espetáculo que regozija a pessoa cruel que invariavelmente é dotada de uma subjetividade atormentada, inconsolável e miserável, incapaz tanto da virtude quanto da genuína alegria. A capacidade de ter genuínos bons sentimentos e de fruir da vida de modo tranquilo das pessoas de boa índole desperta a inveja do malvado, que se lança à tarefa de impor-lhes dor e assim obter algum consolo para a própria miséria enquanto contempla a miséria alheia.

Toda virtude genuína, a justiça sendo a primeira delas, nasce de um modo de conhecimento que vê através do véu de *Māyā* ou do *principium individuationis*. A virtude autêntica, diz Schopenhauer (2015a, [§66] p. 427), “tem de brotar do conhecimento intuitivo, que reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria”. Tal conhecimento intuitivo do qual nasce toda virtude é o conhecimento que não está restrito ao princípio de razão e ao *principium individuationis* e, ao passo em que não diz respeito às aparências, nos parece certo dizer que se trata de um conhecimento metafísico. Este conhecimento é o fundamento de toda a ética schopenhaueriana. Não se trata de um conhecimento abstrato, comunicável em palavras. Se este fosse o caso, a virtude poderia ser ensinada através de discursos morais e explicações conceituais, mas a virtude advém da índole do querer de cada um, e este não pode ser ensinado – *velle non discitur* –, é originário. No entanto, conhecimentos abstratos, dogmas e também hábitos e exemplos, embora não possam alterar a disposição do caráter, atuam como motivos que podem influenciar a conduta do sujeito e levá-lo a aprender a dissimular seus sentimentos e agir conforme o que o se espera dele. No entanto, atos tidos como bons que sejam motivados apenas por dogmas ou princípios morais abstratos não possuem valor moral para Schopenhauer, mas apenas aqueles que brotam do conhecimento intuitivo da unidade essencial entre os diversos fenômenos, mesmo que de modo inconsciente e imediato. Este conhecimento não é de natureza racional e discursiva, mas se dá antes, na forma do sentimento de compaixão. Schopenhauer (2015a, [§67] p. 436) diz que “o amor puro (*αγάπη*, *caritas*), em conformidade com a sua natureza, é compaixão”. Este amor é *puro* na medida em que é *desinteressado*, isto é, visa apenas ao alívio do sofrimento alheio, o qual “é compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste” (p. 436). A essência da compaixão consiste em participar imediatamente na dor do outro – porque só à dor e não ao prazer se refere a compaixão, já

que, para Schopenhauer, o prazer é sempre negativo, se dá como alívio de um estado de carência, tédio ou dor que são as experiências usuais dos seres humanos sempre acossados por suas tirânicas e incansáveis vontades.

Santa María (2002, p. XXXVI) chama a atenção para o fato de que Schopenhauer deixa claro que a compaixão não supõe um engano da imaginação acerca de quem é quem, nem tampouco um apropriar-se da dor de outro indivíduo, ou seja, não se trata de uma confusão no âmbito das aparências individuais, mas, sim, da identificação com a essência do outro, uma vez que se viu além do *principium individuationis*²¹. A visão para além do *principium individuationis* se dá em graus distintos de profundidade segundo Schopenhauer. Vejamos as palavras do filósofo nesta interessantíssima passagem:

A justiça voluntária tem sua origem mais íntima em um *certo grau de visão que ultrapassa o principium individuationis*; enquanto o injusto, ao contrário, permanece completamente envolto neste princípio. *Essa 'visão que transpassa' dá-se não apenas no grau exigido pela justiça, mas também em graus mais elevados, os quais impulsionam à benevolência, à beneficência positiva, à caridade: e isso é algo que pode acontecer não importa o quão vigorosa e enérgica é em si a vontade que aparece em tal indivíduo. Nele o conhecimento sempre poderá conduzir à equanimidade, ao ensiná-lo a resistir à tentação da injustiça; pode até mesmo produzir graus de bondade, sim, de resignação. Por consequência, o ser humano bom de modo algum deve ser considerado como uma aparência originariamente mais fraca da vontade que a do ser humano mau; na realidade, em quem é bom, o conhecimento domina o ímpeto cego da vontade* (SCHOPENHAUER, 2015a, [§66] p.431, grifos nossos).

Nesta passagem, Schopenhauer diferencia a pessoa que pratica a justiça da que pratica a bondade e a caridade, atribuindo a cada uma delas graus distintos da visão que transpassa o

²¹ Há uma interessante passagem de Cavasin (2011, p. 28) na qual o autor expressa sua leitura de como se dá a compaixão dentro do contexto da filosofia moral de Schopenhauer: “[...] o sujeito se identifica com o outro e sofre com ele, vale dizer, sente o sofrimento do indivíduo alheio no indivíduo alheio, mas, no entanto, sofre conjuntamente. E, para estancar a fonte do sofrimento, age de modo benéfico para com o indivíduo alheio, tendo em vista a cessação do sofrimento sentido em conjunto; ‘o sofrimento é dele, mas eu também o sinto’ diria o agente; e ainda ‘eu sofro o sofrimento dele com ele’. Mas, se ele também sofre e age de modo com que esse sofrimento cesse, essa ação não visaria ao interesse próprio? Não! Pois o sujeito da ação não sofre por si, mas sofre com o outro porque se identifica com ele. Todavia, não basta reconhecer o outro como um sujeito que possui vontade, alguém que quer e sofre por isso; para que haja a identificação, o sujeito que age tem de reconhecer no indivíduo alheio a mesma Vontade que há nele, o que é impossível pela via fenomênica, onde reside toda a diversidade entre indivíduos. Assim, para que o sujeito reconheça a vontade que sente em si mesmo, com a vontade presente no indivíduo exterior a ele como fenômenos distintos de uma mesma essência, faz-se necessário uma intuição imediata, que mostra ao sujeito que ele e o outro são a mesmíssima Vontade e que toda diferença entre eles reside apenas no fenômeno”.

princípio de individuação. A passagem em que o autor diz que “em quem é bom, o conhecimento domina o ímpeto cego da vontade” é particularmente digna de atenção, posto que evidencia uma íntima conexão entre a bondade e o conhecimento. No primeiro capítulo desta Dissertação discorreremos acerca da bondade de coração enquanto um fenômeno referente à vontade tal qual Schopenhauer a aborda no contexto do Cap. 19 do MVR II. Já no Livro IV do MVR I, temos este outro ponto de vista sobre a pessoa boa: nela o conhecimento domina o ímpeto cego da vontade. Esta consideração de Schopenhauer abre a porta para discussões interessantes, como, por exemplo: uma vez que o intelecto é um servo da vontade, e o conhecimento é um produto das funções intelectuais, o que precisamente o filósofo quer dizer quando afirma que “em quem é bom, o conhecimento domina o ímpeto cego da vontade?” Questionamos também: se a moralidade ou imoralidade de uma ação exprime algo que diz respeito à vontade ou à sua supressão, por que Schopenhauer diz que o conhecimento, mero produto intelectual, é capaz de dominar o ímpeto cego da vontade, “conduzir à equanimidade” e até mesmo “produzir graus de bondade”? Deixamos a investigação detalhada destas questões para uma outra oportunidade. No entanto, queremos chamar a atenção para o modo intrincado como o conhecimento se relaciona com a vontade na filosofia de Schopenhauer. Sabemos a partir da leitura do Livro III do MVR I que o conhecimento das Ideias é capaz de silenciar momentaneamente a vontade na ocasião da experiência estética; já o Livro IV nos diz que o “conhecimento perfeito da essência do mundo” atua como “*quietivo* da vontade, produz resignação, a renúncia, não apenas da vida mas da Vontade de vida mesma” (SCHOPENHAUER, 2015, [§51], p. 293), tema que, no entanto, foge ao escopo desta Dissertação. Todavia, antes de chegar ao fenômeno da renúncia propriamente dita, isto é, da negação da vontade, vemos Schopenhauer novamente articulando um certo tipo de conhecimento com a vontade. Nesse caso, trata-se do conhecimento que “transpassa o *principium individuationis*” e que se dá em diferentes graus. Gostaríamos ainda de lembrar as seguintes palavras de Schopenhauer (2015a, [§67] p. 436) ao elucidar o que está por trás da conduta moral e da nobreza de caráter: “o que pode mover a bons atos e a obras de amor, é sempre tão somente o *conhecimento do sofrimento alheio*, compreensível imediatamente a partir do próprio sentimento e posto no mesmo patamar deste”. Tal conhecimento do sofrimento alheio só é possível se o princípio de individuação não domina por completo o intelecto do sujeito cognoscente.

O grau mais superficial de visão para além do referido princípio é o que possibilita a justiça. Nas palavras de Schopenhauer, o justo

[...] mostra que *reconhece* sua essência, a Vontade de vida como coisa-em-si, também na aparência de outrem dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nessa aparência em um certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige injúrias. Exatamente neste grau vê através do véu de [M]āyā: e iguala a si o ser que lhe é exterior: não o injuria (SCHOPENHAUER, 2015a, [§66] p. 430).

O justo se abstém de negar a vontade alheia com o propósito de afirmar a sua própria vontade, isto é, ele não causa dano ao outro na busca por aumentar o seu prazer e bem-estar como faz o injusto, cujo conhecimento está completamente envolto pelo princípio de individuação. A justiça é para Schopenhauer a virtude que consiste na limitação do próprio egoísmo a fim de não causar dano algum a ninguém, trata-se de uma virtude negativa. A bondade, a benevolência ou a caridade, por outro lado, são virtudes positivas, que vão além da justiça, a pessoa boa não se limita a não causar o mal a outrem, mas age ativamente em prol do bem ou do prazer alheio. A pessoa de bom caráter é aquela que pratica habitualmente ações altruístas, isto é, destituídas de qualquer motivação egoísta e totalmente voltadas para o bem do outro. Tais ações têm seu fundamento na compaixão e são as únicas que possuem valor moral segundo Schopenhauer. É oportuno que relembremos neste momento a bela passagem acerca da bondade de coração já citada anteriormente em nossa explanação do oitavo argumento de Schopenhauer a favor da primazia da vontade na autoconsciência. Lá o filósofo diz:

Pois a bondade de coração é uma qualidade transcendente, pertence a uma ordem de coisas para além desta vida e é incomensurável com qualquer outra perfeição. Onde está presente em elevado grau, torna o coração tão grandioso, que envolve o mundo, de tal forma que agora tudo está nesse coração e nada mais é exterior a ele; pois a bondade de coração identifica todos os seres consigo mesma (SCHOPENHAUER, 2015b, [Cap. 19] p. 281, grifos nossos).

Ao escrever que a bondade de coração é uma “qualidade transcendente”, que “pertence a uma ordem de coisas para além desta vida”, Schopenhauer está se referindo à natureza metafísica e destituída de fundamento do caráter moral do indivíduo. A índole predominante no coração de alguém, seja esta, boa, má, egoísta ou compassiva, é fruto de um ato livre de autodeterminação da Vontade e não pode ser alterada por fatores externos, tais como o contexto sociocultural em que alguém vive ou a educação que este recebe. No entanto, é claro que o contexto no qual a vida do sujeito se desenrola apresentará para ele uma série

determinada de motivos os quais farão emergir um determinado modo de agir, revelando assim algumas facetas de seu caráter e não todas. Logo, a apreciação moral de um caráter é necessariamente sempre precária uma vez que parte da observação do sujeito inserido dentro de um contexto específico e respondendo a um conjunto de motivos determinado.

Outro ponto que devemos comentar acerca da passagem que acabamos de citar, que é de especial relevância para nossa presente exposição, é o fato de Schopenhauer dizer que “a bondade de coração identifica todos os seres consigo mesma”. Tal bondade faz com que os fenômenos externos que aquele indivíduo conhece sejam trazidos para dentro de seu coração, de modo que “nada mais é exterior a ele”. Ora, é justamente nisto que consiste a superação do princípio de individuação no modo de conhecimento do indivíduo. Novamente, chamamos a atenção para o fato de que o conhecimento de que falamos aqui não é um conhecimento ordinário da ordem dos fenômenos apreendidos segundo o princípio de razão. Schopenhauer não é muito claro ao tratar da natureza específica desse conhecimento, dizendo apenas, como já citamos anteriormente, que se trata de um “conhecimento intuitivo, que reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria” (SCHOPENHAUER, 2015a, [§66] p. 427). Este conhecimento que transpassa o véu de Māyā, por mais obscuro e misterioso que seja, é certamente apontado pelo filósofo como um modo de (auto)conhecimento de natureza metafísica, como fica claro na seguinte passagem:

Decerto, para o conhecimento, nos moldes em que se apresenta a serviço da vontade e como chega ao indivíduo enquanto tal, *o mundo não aparece naquela forma em que finalmente é desvelado ao investigador, ou seja, como a objetividade de uma única e mesma Vontade de vida, que é o investigador mesmo*; mas, como dizem os indianos, o véu de [M]āyā turva o olhar do indivíduo comum: a este se mostra, em vez da coisa em si, meramente a aparência no tempo e no espaço, no *principim individuationis* e nas demais figuras do princípio de razão: limitado a tal forma de conhecimento, o indivíduo não vê a essência das coisas, que é una, mas suas aparências isoladas, separadas, inumeráveis, bastante diferentes e opostas entre si (SCHOPENHAUER, 2015a, [§63] p. 408-409, grifo nosso).

Repitamos: o investigador mesmo reconhece a identidade existente entre ele e todo o mundo ao passo que ambos não passam de objetividade de “uma única e mesma Vontade de vida”. O reconhecimento da identidade metafísica existente entre si mesmo e o mundo, é como dito, o fundamento do sentimento de compaixão, o mais alto degrau da escala de valoração moral estabelecida por Schopenhauer em sua ética.

Temos de lembrar ainda que Schopenhauer reconhece, assim como Kant, a impossibilidade de se ter certeza acerca do valor moral de uma ação, uma vez ser impossível assegurar-se de que não houve de fato nenhum interesse em ganho pessoal por parte do agente que a praticou. No entanto, parece-nos que cabe inquirir: se o agente da ação, ao ver através do *principium individuationis*, reconhece ser essencialmente igual ao outro com quem está em contato, não seria natural que o mesmo amor compassivo e desejo de trazer benefício ao outro fosse sentido também em relação a si mesmo? Visto que este em nada de essencial difere do outro, e deste modo o bem-estar de todos os seres, inclusive o dele mesmo, seria o seu interesse. É certo que a ação cujo motivo determinante reside unicamente em obter um bem pessoal não pode ser tida como moral, mas a que visa o bem comum tem de ser moral, mesmo que o do agente da ação também se encontre entre os beneficiados por ela.

Com efeito, Schopenhauer diz haver uma recompensa inestimável para aqueles que praticam ações morais, a saber: a boa consciência, a calma e a jovialidade de ânimo, que só podem ser gozadas pelas pessoas boas. Vejamos as palavras de Schopenhauer (2015a, [§66] p. 433-434) nesta notável passagem:

[...] a *boa consciência* é a satisfação sentida após cada ato desinteressado. A boa consciência surge do fato de o ato desinteressado, nascendo do reconhecimento imediato da nossa própria essência em si na aparência de outrem, dar-nos novamente a confirmação do seguinte conhecimento: que o nosso verdadeiro eu não existe apenas na própria pessoa, esta aparência individual, mas em tudo o que vive. Desse modo, o coração se sente dilatado; enquanto no egoísmo, contraído. Pois se o egoísmo concentra nossa participação na aparência singular do nosso próprio indivíduo, e assim o conhecimento torna presentes os inumeráveis perigos que ameaçam continuamente essa aparência e dessa forma a ansiedade e a preocupação transformam-se no fundamental da nossa disposição, ao contrário, o conhecimento de que a essência em si é intrínseca a todo ser vivo e não apenas à nossa própria estende nossa empatia a todo ser vivo: e com isso o coração se dilata. Portanto, pela participação diminuída do próprio eu, a preocupação angustiada em relação ao mesmo é enfrentada e reduzida em sua raiz: daí a jovialidade de ânimo, calma e confiança proporcionadas pela virtuosa disposição de caráter e boa consciência.

Vemos aí como o bom caráter predispõe para a bem-aventurança. De fato, o homem mau segundo Schopenhauer, vive acossado por intermináveis sofrimentos e inquietudes, desconhecendo totalmente o que seriam o bem-estar genuíno, a calma e a paz de espírito. Estas, só existem para a pessoa dotada de um bom caráter. O bom caráter parece ser a condição inata que permite ao sujeito ter um modo de conhecimento que não esteja envolto no

véu de Māyā, o qual faz com que o mundo consista em fenômenos separados uns dos outros dentro do espaço e do tempo. Schopenhauer deixa claro que ver além do *principium individuationis*, isto é, ter acesso ao conhecimento imediato e intuitivo de que nosso verdadeiro ser é igual ao de todos os demais fenômenos é algo que não depende do intelecto, mas unicamente do caráter, ou vontade. Diz Schopenhauer (2015b, [§47] p. 717):

[...] o mais excelente caráter pode ser encontrado mesmo num entendimento fraco, e ademais o despertar da nossa compaixão não é acompanhado de esforço algum de nosso intelecto. Antes, parece que a exigida visão que transpassa o *principium individuationis* existiria em cada um, se sua *vontade* não se opusesse a ela, vontade que, como tal, devido à sua influência imediata, secreta e despótica sobre o intelecto, na maioria das vezes não tolera esse transpasse; de modo que ao fim toda culpa recai de fato sobre a *vontade*, o que ademais, adequa-se à ordem das coisas.

Um modo de conhecimento no qual não existam fronteiras tão rígidas entre o si mesmo e o mundo, entre o que é do interesse pessoal e o que é do interesse alheio ou coletivo, facilita enormemente tanto o agir moralmente, ou com justiça, quanto o sentir-se bem, e tal modo de conhecimento está condicionado pelo tipo de vontade/caráter que se tem, e não pelo tipo de intelecto. No caráter em que egoísmo e maldade não são as motivações predominantes, ocorre mais facilmente de as eventuais dores individuais se dissolverem nas dores do mundo, “pois a participação espalhada por inumeráveis aparências não pode angustiar na mesma medida que a participação concentrada em *uma* única aparência” (SCHOPENHAUER, 2015a, [§66] p. 434).

O conhecimento da unidade essencial de todos os fenômenos, que fundamenta a conduta ética do ponto de vista *metafísico* – do ponto de vista empírico é a compaixão – é sintetizada por Schopenhauer através da fórmula dos Vedas *Tat twan asi*: “Isso és tu!”, ou seja, a pessoa que pratica a ação moral não enxerga diferença entre si e quem está à sua frente. O filósofo apregoa que “[q]uem é capaz de enunciar tal fórmula [*Tat twan asi*] para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser que encontra, decerto assegura a posse de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção” (2015a, [§66] p. 434). É preciso enfatizar que a fórmula védica, não é uma máxima abstrata forjada pela razão, mas sim, a expressão em palavras – e logo, necessariamente precária – do *sentimento* imediato e inefável da unidade essencial de todos os fenômenos,

sentimento que imediatamente motiva uma consideração respeitosa e compassiva do outro, bem como um agir virtuoso.

Gostaríamos ainda de mencionar a interessante descrição do “caráter sublime” presente no Livro III do MVR I, pois ali encontramos uma apreciação moral de um certo tipo de caráter feita sem a menção direta ao grau de cegueira mantido pelo véu de *Māyā*, ou o *principium individuationis*. Ainda assim Schopenhauer analisa tal caráter em face de sua relação com um modo de conhecimento. Diz Schopenhauer (2015a, p. 239-240) no §39 do MVR I, dedicado à explanação do sentimento do sublime:

Sim, também ao ético pode-se aplicar a nossa explanação do sublime, a saber, àquilo que se descreve como caráter sublime. Este também se origina do fato de a vontade não ser excitada por objetos que, normalmente, são propícios para excitá-la; mas, ao contrário, aí o conhecimento prepondera. Um semelhante caráter, conseqüentemente, considerará as pessoas de maneira puramente objetiva, não segundo as relações que poderiam ter com a sua vontade: o caráter sublime, por exemplo, notará erros, ódio, injustiça dos outros contra si, sem com isso ser excitado pelo ódio; notará a felicidade alheia, sem sentir inveja; até mesmo reconhecerá as qualidades boas dos homens, sem no entanto procurar associação mais íntima com eles; perceberá a beleza das mulheres, sem cobiçá-las. A felicidade ou infelicidade pessoais não lhe afetará profundamente [...]. Pois, em seu próprio decurso de vida com seus acidentes, olhará menos a própria sorte e mais a da humanidade em geral, e, assim, conduzirá a si mesmo mais como uma pessoa que conhece, não como uma pessoa que sofre.

O indivíduo de caráter sublime é aquele capaz de ter um conhecimento desinteressado do mundo. Ele não considera os outros desde um ponto de vista egoísta que ressalta tudo aquilo que é de interesse para a sua vontade, mas conhecerá os outros objetivamente. Ao dizer que a pessoa de caráter sublime, ao longo de sua vida, “olhará menos a própria sorte e mais a da humanidade em geral”, Schopenhauer parece estar incorrendo no mesmo tipo de raciocínio que ele sustenta no Livro IV ao caracterizar a pessoa com qualidade morais elevadas como um indivíduo que não faz muita diferença entre ele mesmo e os outros, o que, em outras palavras, pode ser expresso como um indivíduo cujo modo de conhecimento não está dominado pelo princípio de individuação. No entanto, precisamos chamar a atenção para o fato de que essa pessoa de caráter sublime que conduz a si mesmo muito mais “como quem conhece” do que “como quem sofre”, não chega a ser caracterizada por Schopenhauer como alguém que se engaja em atos de bondade, nem tampouco como alguém que age motivado pelo sentimento de compaixão, mas, sim, como alguém em grande medida *indiferente* aos

outros, que não procura obter nada de ninguém, não deseja usar ninguém a fim de obter prazer ou evitar dor, pois ele já está satisfeito o bastante com a fruição do que ele possui dentro de si mesmo. No indivíduo de caráter sublime ocorre a preponderância do mero conhecer sobre a vontade, o que lhe confere um ânimo em grande medida inabalável. Isto se encontra ilustrado na descrição de Horácio feita por Hamlet, conforme citada por Schopenhauer ao final do referido §39 (p. 240): “Fostes como alguém/ Que sofrendo tudo, nada sofreu;/ Um homem que recebeu equânime/ Tanto a favorável quanto a desfavorável fortuna”. Tal indiferença e equanimidade só podem se dar em um sujeito de vontade pouco veemente.

Em tudo isso, vemos como a vontade do indivíduo é a fonte da qual emana todo o seu agir no mundo. Embora Schopenhauer se permita falar na existência de um “caráter sublime”, é interessante notar que ele em momento algum apregoa a exigência de um “caráter egoísta”, um “caráter mau”, um “caráter bom” – muito embora ele fale de uma “bondade de coração” – um “caráter justo”, um “caráter compassivo” etc. Por que o filósofo se autoriza a postular a existência de um caráter sublime, mas não a de um caráter mau? Não a de um caráter compassivo? Não sabemos. Egoísmo, maldade, e compaixão, como vimos, são as três motivações básicas por detrás das ações apontadas por Schopenhauer em sua obra *Sobre o fundamento da moral*. Na curta passagem do autor no Livro III do MVR I acerca do caráter sublime não há nada que nos autorize a atribuir motivações de conotação moral por detrás do modo como o indivíduo de caráter sublime age. Até porque nesta passagem, tal indivíduo é caracterizado como um sujeito muito mais voltado para o simples conhecer objetivo do que para o agir efetivo. Schopenhauer diz que as ações dos outros não afetam a pessoa dotada de um caráter sublime, e que os méritos dos outros não são capazes de suscitar interesse algum no indivíduo de tal caráter, o qual permanece indiferente frente aos atrativos alheios. Em suma, Schopenhauer não traça nenhuma caracterização positiva acerca do modo de agir em relação aos outros da parte de alguém dotado de um caráter sublime, mas sim, diz apenas o que ele *não* faz em relação aos outros. No entanto, para se falar de egoísmo, maldade, compaixão, é necessário que se analise as ações efetivamente endereçadas a um outro, ações por trás das quais pode-se divisar um certo tipo de motivação, seja esta a de trazer benefício ao outro – neste caso tem-se uma ação com valor moral – seja a de trazer dano proposital ao próximo e contemplar sadicamente a sua dor. No caso de um indivíduo cuja vontade se compraz, sobretudo, no conhecimento objetivo, não na interação social e na realização de ações voltadas para outras pessoas, é mais difícil atribuir um valor moral às suas ações e consequentemente ao seu caráter. Ainda assim, pelo fato de o indivíduo de caráter sublime

não ser possuído por maus sentimentos em relação aos outros, não nutrir inveja, ódio, raiva por seus semelhantes, e também pelo fato de que tal sujeito não usa os outros para satisfazer seus interesses pessoais, parece-nos não ser acertado dizer que seu caráter possui um valor moral positivo, mas presumir que, em suas ações, tal indivíduo seria, no mínimo, justo, visto que a justiça nasce da equanimidade e do conhecimento objetivo dos fatos, e de fato, na caracterização de Schopenhauer do caráter sublime, tanto a equanimidade como o conhecimento objetivo dos outros se fazem presentes.

Em suma, podemos compreender que a pessoa moral que age a partir da compaixão tem um conhecimento de si mesma e dos demais seres totalmente distinto daquele que tem a pessoa má ou egoísta, cuja mente é dominada pelo *principium individuationis*, o que faz com que ela seja escrava da própria vontade, o que é típico das aparências nas quais a vontade se afirma. Assim, na ação moral temos um prelúdio da negação da vontade. No entanto, aí já teríamos saído do âmbito da ética, pois a negação da vontade, como diz Moraes (2017, p. 356), “nela mesma, implica uma não-ação”, e só é possível falar de ética a partir do agir em relação às outras pessoas. O agir no mundo, por sua vez, depende de nossa vontade, isto é, de nossa essência e de nossa capacidade de reconhecer o quanto o que parece ser particular e idiossincrático nela, na realidade, existe apenas em um nível superficial, fenomênico. No entanto, uma vez que o véu de Māyā é tirado da frente de nossos “olhos espirituais”, o que surge diante de nós com toda a força, pungência e clarividência metafísica é a simples unidade essencial de tudo o que há.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos, do início ao fim deste trabalho, como a vontade consiste no núcleo e essência do ser humano, daquilo que se é, não o intelecto, e apontamos para os desdobramentos práticos e morais que encontramos na obra de Schopenhauer para seu modo de enxergar a essência humana. No primeiro capítulo desta Dissertação acompanhamos passo a passo toda a linha de raciocínio exposta por Schopenhauer no Capítulo 19 do MVR II, no qual o filósofo defende extensivamente sua tese basilar de que a vontade detém a primazia na autoconsciência, sendo ela a déspota absoluta que comanda todas as ações, sentimentos e pensamentos do homem, consistindo, em suma, na sua verdadeira essência. Tudo o que o ser humano é, seu corpo, mente e coração, não passam de uma objetividade particular da Vontade de vida, isto é, em uma das inúmeras aparências assumidas pela Vontade no mundo como representação, seu espelho, quando considerado desde o ponto de vista do conhecimento submetido ao princípio de razão.

A tese de Schopenhauer de que a vontade constitui a essência do homem é construída sobre um minucioso estudo acerca da psicologia, ou, da vida interior do ser humano. Schopenhauer realiza tal estudo de um modo totalmente inovador na história do pensamento ao passo em que o fio condutor de suas investigações são os fatos da consciência que não estão vinculados ao exercício da racionalidade, mas que dizem respeito a toda sorte de afecções da vontade. Tratam-se dos “fatos brutos”, isto é, não processados pelo intelecto, da vida interior do homem. Ao dizermos que esses fatos não foram processados pelo intelecto, estamos dizendo que eles não aparecem na consciência como um conhecimento mediado pelo princípio de razão, tal qual o conhecimento que o homem tem de todos os objetos exteriores. O modo *toto genere* distinto da representação no qual a vontade se dá na autoconsciência consiste no imediato conhecimento de si mesmo no sentido mais profundo e primal: o conhecimento de si como *querer*. Querer cego, incessante, indeterminado, sem fundamento, querer que subjaz na raiz de toda a nossa subjetividade e contém em si o nosso “destino interior”, sendo a “bússola metafísica” que norteia infalivelmente todo o nosso trajeto de vida. Dizer que a essência humana consiste nesse querer que não é da ordem da representação, mas sim da coisa em si, isto é, que consiste em uma essência transcendente, é o salto metafísico de Schopenhauer por cima de todos os modos convencionais ou “científicos” de se explicar o que é o homem e que se restringem às meras aparências manifestas no mundo da representação dentro do espaço e do tempo, conectadas entre si através da causalidade. Ora, a ciência, com sua obsessão por explicar a natureza através de relações de causa e efeito, está

apta apenas a responder perguntas do tipo “como x...?”, mas, quando se trata de responder perguntas que indaguem “o que é x?”, suas respostas não satisfazem o intelecto humano, pois este possui uma necessidade metafísica que o impele a outros modos de pensar e que encontra a sua forma mais elevada de exposição no discurso filosófico.

Se consideramos o homem desde o ponto de vista comum, do princípio de razão, encontramos um ser único, possuidor de uma individualidade idiossincrática, e de um senso de “eu” construído a partir de como suas experiências de vida foram assimiladas por suas faculdades cognitivas e que de modo algum corresponde ao que ele é desde um ponto de vista metafísico. Este homem é um ser constantemente carente, constantemente em falta, sempre buscando obter objetos de desejo que, uma vez encontrados, perdem o brilho e se revelam insuficientes para satisfazer o querer cego, perpétuo e misterioso que viceja em seu âmago, e que leva esse homem a viver em um estado de constante insatisfação e, por conseguinte, de sofrimento. Por que o homem vive deste modo? Porque *sua essência é querer*. No segundo capítulo desta Dissertação, ao tratarmos daquilo que o ser humano é desde uma perspectiva empírico-eudemonológica, vimos como a vontade é determinante para o tipo de vida que uma pessoa leva, uma vez que toda a fisiologia do ser humano, bem como seus humores, impulsos, caráter moral, não passam de manifestações da vontade metafísica que está objetivada em cada indivíduo.

Schopenhauer sustenta que em cada ser humano há uma índole originária e imutável do organismo que implica em um certo tipo de dinâmica ou relação entre “*as três forças fisiológicas fundamentais*” daquele organismo, a saber, a sensibilidade, a irritabilidade e a força de reprodução. A preponderância da força de reprodução em um organismo está associada a uma vontade orientada para a busca dos prazeres encontrados nas atividades relacionadas à sobrevivência, como em comer, beber, descansar e dormir. A preponderância da irritabilidade se dá em indivíduos cuja vontade se compraz em atividades que envolvem ação e movimento físico, como lutas e jogos esportivos. Já o predomínio da força da sensibilidade é a marca de indivíduos que levam um modo de vida contemplativo e criativo afeitos a atividades de cunho reflexivo e artístico. Com essa divisão tripartite, Schopenhauer aborda três modos de vida distintos, cada qual correspondente a um tipo específico de orientação geral da vontade. O filósofo aborda ainda o feliz caso das pessoas nas quais se verifica um maior grau de independência das funções cognitivas do sujeito em relação à agenda de interesses básicos ligados à sobrevivência e à perpetuação da espécie. Trata-se aí das pessoas cuja maior satisfação consiste em viver uma vida devotada ao puro conhecer e ao

trabalho criativo, seja este de natureza intelectual ou artística. Tais pessoas possuem em si mesmas riqueza espiritual bastante para amarem a solidão e o silêncio e as oportunidades de estudo e trabalho pacífico trazidas por estes e podem desfrutar de períodos livres de sofrimento na medida em que se dedicam ao puro conhecer e não ao tirânico querer. No entanto, não podemos nos esquecer de que os sujeitos que possuem a sensibilidade enquanto força fisiológica predominante são aqueles suscetíveis aos maiores sofrimentos espirituais, justamente por serem capazes de compreender o sofrimento presente no mundo e de se afetarem em uma intensidade impossível para uma pessoa menos sensível. Assim, o gênio é apontado por Schopenhauer como o tipo de ser humano que mais sofre.

Ainda no campo dos desdobramentos práticos da consideração da vontade como essência imutável do homem, chamamos a atenção para a possibilidade de “aquisição de um caráter”, abordada por Schopenhauer no §55 do MVR I quando este trata do caráter adquirido. O caráter adquirido é o fruto da experiência aliada à reflexão que possibilita ao ser humano conhecer a si mesmo bem o bastante a ponto de discernir qual modo de vida melhor lhe convém, quais são as atividades que lhe trazem maior contentamento e alegria, quais são as que mais o desagradam. Assim, aquele que adquire um caráter é capaz de formular certos princípios para ordenar sua conduta a fim de evitar dissabores e viver do modo mais tranquilo e prazeroso possível. Nisto consistiria a sabedoria de vida. Alcançá-la é extremamente difícil, uma vez que a maioria dos seres humanos passam toda a sua vida correndo cegamente atrás de desejos intermináveis, dominada pelos ditames da ardilosa vontade que, gozando do domínio e da primazia incontestável sobre sua dimensão psíquica, não permite que o intelecto fique livre o bastante para atuar. Somente um intelecto poderoso é capaz de levar o indivíduo a considerar objetivamente a própria conduta, a dos outros e os eventos de suas vidas e assim chegar a um grau de lucidez minimamente satisfatório acerca das inclinações básicas de seu ser, permitindo a adoção de uma conduta consistente na direção daquilo que lhe faz bem, isto é, que esteja de acordo com a sua natureza. No geral, os seres humanos tateiam no escuro em busca de prazeres, gastam tempo, recursos e energia em empreitadas que não lhes convém e que lhes trazem grandes frustrações e prejuízos de toda a sorte e apenas a duras penas são capazes de aprender que é melhor evitar certas coisas. “Abster-se e suportar”: eis a máxima estoica, muito apreciada por Schopenhauer, que sintetiza com primor um dos princípios básicos de sua visão do que é viver com sabedoria.

Ao nos voltarmos, ao final do trabalho, para o âmbito da moral, vimos como a dimensão ética da filosofia de Schopenhauer está intimamente relacionada com a sua metafísica e a sua

teoria do conhecimento. O olhar metafísico de Schopenhauer sobre o ser humano o identifica como um ser que é a manifestação de um caráter imutável e destituído de fundamento. Não podemos atribuir causas externas para a índole de alguém. Não há explicação para a vontade/caráter do indivíduo, justamente porque ela consiste em um ato de autodeterminação livre da Vontade, e sua natureza é metafísica e não fenomênica, o que a circunscreve em um âmbito alheio ao domínio da lei de causalidade e das mudanças por esta conduzidas. Logo, a índole originária do indivíduo, posto que metafísica, alheia a tempo e espaço, é imutável, sendo supérfluas quaisquer tentativas de fazer com que a pessoa mude o que ela é. Isto de modo algum faz com que uma boa educação seja desnecessária, uma vez que a educação que a pessoa recebe, bem como a qualidade de suas relações interpessoais e o contexto sociocultural no qual ela está inserida trazem uma determinada gama de *motivos* à sua vontade, e é a reunião destes dois fatores, a vontade e os motivos a ela apresentados, que determina o modo como a pessoa se conduzirá ao longo de sua vida. Ainda assim, a compreensão de que a índole da pessoa é imutável é especialmente valiosa por incitar um maior grau de tolerância e respeito para com os outros.

Já a conduta moral se dá a partir do momento em que o “véu de Māyā” se levanta o suficiente perante dos “olhos espirituais” do sujeito de modo a permitir que este reconheça a essência comum que ele partilha com os demais e lhe permite sentir o que os outros sentem e ter compaixão. Esta relação entre a conduta e o grau de liberdade que o conhecimento do sujeito tem em relação ao princípio de individuação deve ser analisado desde um viés epistemológico ou desde um viés metafísico? Pensamos que ambas as abordagens tenham seu valor. O viés epistemológico é particularmente desafiador, uma vez que o conhecimento intuitivo e imediato da unidade metafísica de todos os seres, do qual nos fala Schopenhauer, é notadamente um dos pontos mais obscuros de sua doutrina. No entanto, esperamos ter contribuído de algum modo para o entendimento de como Schopenhauer atribui valor moral à manifestação da vontade individual com as considerações oferecidas aqui a respeito dos tipos de motivação por detrás da conduta humana e de que modo esta se relaciona com o grau de aderência ao princípio de individuação com que se dá o conhecimento do sujeito. Concluímos que apenas um conhecimento de natureza *intuitiva e metafísica* – por mais misterioso, obscuro e paradoxal que este possa parecer – daquilo que se é, isto é, da própria essência, fornece a chave interpretativa para o reconhecimento de que tudo o que há não passa da manifestação de uma única e mesma Vontade. É possível que um ser humano chegue a um tal reconhecimento e não tenha seu coração invadido pela compaixão? Pensamos que não.

REFERÊNCIAS

BARBOZA, J. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BRUM, J. T. Cioran e Schopenhauer: Duas visões romenas. *Ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*. Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 99-104, set. 2012. ISSN 1677-2954. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2012v11nesp1p99>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

CACCIOLA, M. L. M. e O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.

CAVASIN, M. G. Sobre a atribuição de valor moral em Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 2, n. 1, p. 22-31, jun. 2011.

CIRACÌ, F. La conversione: teoria e storia di un topos letterario nello schopenhauerismo dell'Ottocento. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 6, n. 1, jan.-jun. 2015, p. 2-27.

DEBONA, V. Bemerkungen ou Beobachtungen? Sobre as “observações psicológicas” de Schopenhauer e Rée. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 42, n. 1, mar. 2019, p. 153-178.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: 34, 2012.

FONSECA, E. R. *Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. 2ª reimpr. Curitiba: UFPR, 2016.

LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MORAES, D. O caráter inteligível como fundamento ontológico para a sabedoria de vida. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 7, n. 1, jan.-jun. 2016, p. 186-206.

MORAES, D. O pessimismo moral schopenhaueriano: origem, significado e alcance. *Ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*. Florianópolis, v. 16, n. 2, nov. 2017, p. 347-374.

MORAES, D. Considerações preliminares sobre o modo de ser da ideia na metafísica de Schopenhauer. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. João Pessoa, v. extra 1, p. 267-302, 2018.

ROGER, A. *Vocabulário de Schopenhauer*. São Paulo: M. Fontes, 2013.

SANTA MARÍA, P. L. Introducción. In: SCHOPENHAUER, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo Vientiuno de España, 2002. p. VII-XLVI.

SCHOPENHAUER, A. Sobre el fundamento de la moral. In: SCHOPENHAUER, A. *Los dos problemas fundamentales de la Ética*. Trad. Introd. Anot. Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo Vientiuno de España, 2002a. p. 133-299.

SCHOPENHAUER, A. Sobre la libertad de la voluntad. In: SCHOPENHAUER, A. *Los dos problemas fundamentales de la Ética*. Trad. Introd. Anot. Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo Vientiuno de España, 2002b. p. 35-132.

SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Apres. Anot. Jair Barboza. São Paulo: M. Fontes, 2008.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*: tomo II – complementos. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014a. v. 1.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*: tomo II – complementos. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014b. v. 2.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Apres. Anot. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005; 2015a.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Apres. Anot. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Pref. Anot. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2015c.

VOLPI, F. Introdução. In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: M. Fontes, 2014. p. VII-XIX.

WICKS, Robert. Arthur Schopenhauer. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2017 Edition. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/schopenhauer/>>. Acesso em: 1. fev. 2019.

BIBLIOGRAFIA ADICIONAL CONSULTADA

BARBOZA, J. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

BARBOZA, J. Modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 29, n. 2, p. 33-42, 2006.

BARBOZA, J. Metafísica do irracional. *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, v. 10, n. 1, p. 57-64, 2009.

BITTENCOURT, R. N. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 7, n. 2, p. 82-95, jul.-dez. 2016.

CACCIOLA, M. L. A vontade e a pulsão em Schopenhauer. In: MOURA, A. H. de. *As pulsões*. São Paulo: Escuta, 1995.

CACCIOLA, M. L. M. O. A contemplação estética: Schopenhauer e Mondrian. *Dois Pontos*. Curitiba, v. 11, p. 91-103, 2014.

CARTWRIGHT, D. E. Schopenhauer's axiological analysis of character. *Revue Internationale De Philosophie*, vol. 42, no. 164 (1), 1988, pp. 18–36.

CARTWRIGHT, D. E. *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Lanham (Maryland): Scarecrow, 2005.

CRESSON, A. *Schopenhauer: sa vie, son oeuvre, sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948 (Collection Philosophes).

DEBONA, V. Caráter, liberdade e azeitã: sobre a assimilação das noções de caráter inteligível e caráter empírico de Kant por Schopenhauer. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 11, n. 2, pp. 32-52, maio-ago., 2016.

DEBONA, Vilmar. Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático. *Kriterion – Publicação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG*. Belo Horizonte, v. 57, n. 135, set.-dez. 2016b, p. 781-802. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/kr/v57n135/0100-512X-kr-57-135-0781.pdf> >. Acesso em: 27 jan. 2020.

FONSECA, E. R. Afirmar e querer negar: os limites da negação da vontade na obra madura de Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 8, n. 1, p. 47-70, 2017.

FONSECA, E. R. Os modos de conhecimento da Ciência e da Arte em Schopenhauer e Freud. *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. Santa Maria, v. 8, n. 2, p. 55-71, 2017.

FONSECA, E. R. Corpo e Psiquismo: sobre uma antinomia da experiência na obra de Freud. *Aurora: Revista de Filosofia*. v. 30, p. 364-378, 2018.

HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

HIGUERO, F. J. Indestructibilidad en el voluntarismo metafísico de Schopenhauer. *Valenciana*. v. 6, n. 11, p. 137-159, jun. 2013.

JANAWAY C. Necessity, responsibility and character: Schopenhauer on freedom of the will. *Kantian Review*. n. 17, p. 431–57, 2012.

JANAWAY, C. What's so good about negation of the will: Schopenhauer and the problem of the summum bonum. *Journal of the History of Philosophy*. v. 54, n. 4, p. 649-669, 2016.

LIMA, F. C. M. O problema da quarta motivação no âmbito ascético. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 4, n. 2, p. 53-68, jul.-dez. 2013.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5 ed. Lisboa: C. Gulbenkian, 2001.

MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MAIA, M. W. T. *A outra face do nada – sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 1991.

MORAES, D. Schopenhauer e o mito do pecado original: acerca da vontade como querer-ser. *Saberes*, v. 3, número especial, dez. 2010.

MORAES, D. Princípio de razão e o “conhecimento das causas”: pensamento, representação e a possibilidade de saber em geral. *Veritas*. Porto Alegre, v. 57, n. 2, p. 163-193, maio-ago. 2012.

MORAES, Dax. Mefistófeles e o mundo como vontade: os tipos afirmador e negador, otimista e pessimista, no Fausto, de Goethe. In: CARVALHO, Marcelo; DANOWSKI, Déborah; SALVIANO, Jarlee O. S. (Org.). *Temas de Filosofia*. São Paulo: ANPOF, 2015. p. 160-175.

MORAES, Dax. Sobre a impossibilidade do aprimoramento moral pela religião. In: KLEIN, J. T.; NAHRA, C.; MENEZES, A. B. N. T. de. (Org.). *A religião em questão: temas de ética e filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017a. p. 173-183.

MOTA, R. Caráter e liberdade da vontade em Arthur Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 6, n. 1, p. 155-170, jan.-jun. 2015.

PASCHOAL, A, E. Entre a caracterologia de Schopenhauer e o tornar-se o que se é de Nietzsche. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. v. 7, n. 1. p. 57-73. 1º semestre de 2016.

PERNIN, M. J. *Schopenhauer: Decifrando o enigma do mundo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.

PHILONENKO, A. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin: 1999.

RIBOT, T. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1874.

ROSSET, C. *Schopenhauer: Philosophie de l'absurde*. 2ª ed. Paris: PUF, 1994.

ROSSET, C. *Écrits sur Schopenhauer*. Paris: PUF, 2001.

SAES, S. F. A. Schopenhauer, Wittgenstein e a recusa da razão prática. *Revista de Filosofia: Aurora* (PUCPR), v. 19, p. 255-272, 2007.

SANTOS, K. C. S. O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer. 2010. 146 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Leopoldo-Eulogio Palácios. Madrid: Gredos, 1981.

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

SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: M. Fontes, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Trad. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SCHOPENHAUER, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *O livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

SILVA, L. C. Metafísica prática em Schopenhauer: compaixão, amor sexual e magia como fenômenos da identidade metafísica da vontade. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. v. 6, n. 1, p. 28-43, jan.-jun. 2015.

SIPRIOT, P. *Schopenhauer et la force du pessimisme*. Paris: Ed. Du Rocher, 1988.

SUAREZ, C. L. F. La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer. *Universitas Philosophica*. v. 29, n. 59, p. 211-237, dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-53232012000200013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 1. set. 2017.