

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

**O FUNDAMENTO DA MORAL:
SCHOPENHAUER CRÍTICO DE KANT**

RENATO NOGUEIRA JÚNIOR

São Carlos
- Fevereiro de 2008 -

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**

**O FUNDAMENTO DA MORAL:
SCHOPENHAUER CRÍTICO DE KANT**

RENATO NOGUEIRA JÚNIOR

Tese de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador:
Prof. Dr. BENTO PRADO JÚNIOR

São Carlos
- Fevereiro de 2000 -

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S237fm

Santos Junior, Renato Nogueira dos.

O fundamento da moral : Schopenhauer crítico de Kant /
Renato Nogueira dos Santos Junior. -- São Carlos : UFSCar,
2008.

152 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2000.

1. Ética. 2. Metafísica da vontade. 3. Compaixão. 4.
Imperativo categórico. I. Título.

CDD: 170 (20^a)

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, o Prof. Dr. Bento Prado Jr. por suas aulas brilhantes, incentivo constante e sua especial maneira de me deixar à vontade para me arriscar em minha empreitada, à Profa. Dra. Maria Lúcia Cacciola pelo ótimo diálogo desde a primeira aula que assisti como ouvinte em seu curso na USP e comentários preciosos, ao Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani pelas suas grandes aulas e por aceitar compor a banca. Ao CNPq pelo incentivo financeiro, sem o qual não seria possível ter levado ao fim essa empresa.

Agradeço aos meus familiares pelo apoio, em especial à compreensão de meus pais, Glória e Renato, meu irmão Marcelo Nogueira e meu primo Sandokan Nunes (queridos amigos) e às tias Sandra (incentivou-me sempre) e Lúcia (ensinou-me as primeiras letras na tenra infância).

Agradeço a alguns amigos sem os quais algumas coisas de ordem prática e incentivos de outras ordens não teriam ocorrido, em especial Paulo Castro e Cleide Castro (pelo carinho), Ilma Doher (por ouvir minhas idéias com paciência) Ricardo Bernades (por ser amigo num momento crucial), André Carone (pela amizade que passou o cotidiano e atingiu o pensamento) Jessy Falcão (pelo apoio importante na reta final), Ivan Rodrigues (pela preocupação e paciência em ouvir-me longamente), Cláudia Viégas (pelos grandes diálogos filosóficos), e ao amigo Mauro Bizoni.

Renato Nogueira Jr.

Mergulhe no fundo como eu mergulhei, renda-se como eu me rendi, e não se preocupe em entender, porque viver ultrapassa todo entendimento.

Clarice Lispector

Resumo:

O objetivo desta dissertação é apresentar a Metafísica da Vontade de Schopenhauer, com o intuito de analisar o imperativo categórico, conceito chave da Moral de Kant. Para tanto, demonstramos a tese de que a razão não passa de um instrumento da vontade. O que implica na refutação do imperativo categórico e, no estabelecimento da compaixão como fundamento da moral.

Palavras-chave: Ética, Metafísica da Vontade, Compaixão e Imperativo Categórico.

Abstract:

The aim of this dissertation is to present Schopenhauer's Metaphysics with a view to analysing the categorical imperative, a key concept of kantian morality. Our analysis shall indicate that the reason is merely an instrument of the will, which demands a refusal of the categorical imperative and the recognition of compassion as the cornerstone of morals.

Uniterms: Ethics, Will Metaphysics, Compassion and Categorical Imperative.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Schopenhauer

MVR - *O mundo como Vontade e representação*

QR - *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*

FM - *Sobre o fundamento da moral*

PP - *Parerga e Paralipomena*

LA - *O Livre arbítrio*

VN - *Sobre a Vontade na natureza*

Obras de Kant

CRP - *Crítica da razão pura*

FMC - *Fundamentação da metafísica dos costumes*

CRPr - *Crítica da razão prática*

Sumário

Introdução -----	9
Capítulo I: A bifacialidade da existência -----	14
I. A existência como representação -----	15
II. A existência como Vontade -----	27
III. A ausência de teleologia da Vontade -----	30
IV. O corpo humano: portal de entrada para a Vontade -----	33
 Capítulo II: O indivíduo humano: acoplamento do intelecto na vontade -----	 38
I. A convocação da vontade para agir -----	39
II. O matrimônio da consciência com o sofrimento -----	49
III. Intelecto submisso e vontade inconsciente: uma prefiguração dos elementos do recalque -----	56
IV. A insaciabilidade da vontade: o niilismo e o caráter bélico da existência----- -----	60
 Capítulo III: Compaixão versus imperativo categórico -----	 71
I. Influências da ética de Kant -----	72
II. O princípio da moralidade de Kant: o imperativo categórico-----	75
III. Crítica de Schopenhauer à ética de Kant -----	80
IV. Compaixão: o fundamento da moral -----	90
 Conclusão -----	 97
 Bibliografia -----	 101

Introdução

O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres.

Heráclito de Éfeso

Consagro esta dissertação ao pensamento filosófico de Schopenhauer num posicionamento dialógico refutativo com a filosofia de Kant. Com o objetivo de fazer uma crítica ao idealismo transcendental, objetando a proposta kantiana de reabilitação da metafísica no campo ético. Cabe um comentário curto da epígrafe. “O que há de comum entre Heráclito e Schopenhauer é pois a concepção da natureza como luta”¹. Todos os fenômenos, sejam de que natureza for, quer sejam físicos, químicos ou biológicos travam uma luta incessante pela posse de matéria. Tudo que existe busca possuir matéria, briga pela própria manutenção de si.

Schopenhauer trabalha no registro de uma metafísica imanente, abandonando todos os postulados transcendentistas; o filósofo parte do mundo intuitivo para investigar o enigma do mundo e da existência. Nessa dissertação, vamos demarcar a experiência da corporeidade como o fio condutor dessa metafísica. De acordo com o filósofo, o mundo também pode ser descrito como guerra, combate ou conflito. Em certa medida, no mesmo sentido que o *pólemos*² de Heráclito. Todas as forças, elementos da Vontade, encontram-se na arena, gladiadores incessantes que se determinam uns aos outros. Uma guerra onde alguns perdem e outros ganham; mas diferentemente de Heráclito, e isso é importante ressaltar, não existe um estado de harmonia, ulteriormente temos estados não-peremptórios, nada é perene e todo equilíbrio é transitório. As forças que ganharam podem, em breve, perder, assim como as derrotadas podem se tornar vitoriosas. Por um lado, Heráclito identifica justiça no *pólemos* constitutivo da natureza. Enquanto a Filosofia de Schopenhauer apresenta a Vontade como autofágica, em desacordo interno, em tensão e combate eterno consigo mesma. Em outras palavras, não é inadequado afirmar que as filosofias de Heráclito e Schopenhauer concordam quanto à natureza da existência como conflito; mas o célebre defensor do mobilismo entende

¹ Maia Lucia Cacciola. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p.71

² A palavra grega *pólemos* remete à noção de polêmica, guerra ou conflito.

o conflito como harmonioso. Por outro lado, Schopenhauer identifica no conflito intrínseco à existência, o sofrimento.

A pesquisa do pensamento schopenhaueriano nos conduz à análise radical, sem dualismos ou posições pré-concebidas para diagramar a ontologia de uma incessante guerra, na qual nenhuma força tem razão em suas estratégias ou direito legítimo de possuir uma posição hierárquica superior. O exame schopenhaueriano condena a transformação de todos os recantos do mundo em campos de batalha, mesmo sabendo que a guerra é congênita à existência.

A interpretação que Schopenhauer faz do kantismo desvenda a incógnita que embotava a coisa-em-si, classificando a vontade humana como centro desencadeador das possibilidades de deciframento do mundo e da existência. O intelecto, por sua vez, é reposicionado o que nos trará uma contundente crítica a todo tipo de racionalismo, objetando Kant no que diz respeito aos postulados de razão pura, ainda que esses se encontrem, apenas, na dimensão prática. Schopenhauer vê um erro na filosofia de Kant ao conceder à razão o poder de conhecer o incondicionado. Essa reabilitação da razão como faculdade responsável por estabelecer proposições indemonstráveis na filosofia de Kant “teria sido responsável pelo retorno ao dogmatismo”³. Daí, Schopenhauer fazer uma crítica da *Crítica da razão prática* vislumbrando no postulado moral da razão prática de Kant, um artifício de uma vontade para obter supremacia diante das outras. A própria razão não passa, conforme a metafísica imanente, de uma habilidosa estrategista que planeja e alça mais territórios, travestida de subterfúgios como imparcialidade, objetividade, isenção de interesses, quando de fato não passa de uma vontade que assume essa forma para triunfar sobre outras.

A operação schopenhaueriana incide sobre o indivíduo humano. Em nossa pesquisa, as ações humanas serão investigadas em suas bases motivacionais. O que descortinará as relações do intelecto entendido como parasita da vontade. A limitação das faculdades intelectuais (entendimento e razão) em buscar e atingir as metas estabelecidas pela vontade é um dos pontos nevrálgicos dessa pesquisa.

³ *Idem*, p.20

Para Schopenhauer “a tarefa da filosofia é a elucidação do sentido do mundo”⁴. O que pode significar decifrar o embricamento entre os dois pontos de vista do mundo (Vontade e representação), analisando como esses pontos são recebidos pelo ser em que a Vontade chega à consciência. A pesquisa será desenvolvida em três movimentos: primeiro conhecer e demonstrar a duplicidade do mundo. Em segundo definir o papel do intelecto na relação entre representação e vontade no indivíduo humano, trazendo ainda uma perspectiva de que Schopenhauer aventou metafisicamente algumas questões presentes no pensamento de Freud, a inconsciência da vontade e sua estratégia de auto-proteção através do intelecto. Essa conservação que busca afastar a dor da consciência é uma noção muito próxima a de recalque no projeto freudiano. Por fim, a necessidade de identificar na compaixão, o único fundamento da moral e, por conseguinte, invalidar o imperativo categórico de Kant através de argumentos que Schopenhauer usou em *Sobre o fundamento da moral*.

O que merece atenção especial é o paradoxo da negação da vontade. A formulação de Schopenhauer suscita algumas interrogações, o ponto alto da ética está na negação da Vontade. Mas, como não ter vontade se ela é, em certa medida, a raiz metafísica do mundo? Ou ainda, como ter vontade de nada? Ou então será preferível “*querer o nada a nada querer*”⁵? Precisaremos de um acesso para investigar essas questões. O portal de entrada para entrar na galáxia do pensamento schopenhaueriano é a experiência que “eu tenho do meu próprio corpo”.

Primeiro, fazer notar a bifacialidade da existência, demarcando os limites do mundo como Vontade e como representação. Percebendo e destacando a analogia entre a natureza do mundo, a Vontade, e a constituição humana (vontade).

Schopenhauer foi um filósofo declaradamente ateu. O filósofo elaborou uma filosofia sem princípio ordenador e teleologia, recusando a existência de um sujeito com os três atributos clássicos da divindade (onipotência, onisciência e onipresença) e a noção de um fundamento ontológico. A metafísica da Vontade está organizada em torno de um não-

⁴ Marie-José Pernin. *Schopenhauer*, p.7

⁵ Nietzsche. *Genealogia da Moral*, p.88

princípio, em que o mundo não encontra inteligibilidade. E os fenômenos provenientes da Vontade brigam sem cessar.

Em segundo lugar, a compreensão aguda e grave dos tons do mundo e seus funcionamentos que podem ser resumidos em inúmeros interesses distintos em conflito, viabilizados pela intensidade da afirmação da vontade em se sobrepôr às outras, ou pelo convencimento racional que não passa de uma dissimulação de interesses ego. Diante desse quadro, Schopenhauer propõe uma significação moral para o mundo, o que só é possível por intermédio do abandono de todas as forças. Então, Schopenhauer nos abrirá caminho para o niilismo. O indivíduo humano será o nosso escolhido - através do seu corpo (chave da metafísica schopenhaueriana) - para análise, servindo de fio condutor ao problema da moral.

No final vamos para uma análise schopenhaueriana da moralidade kantiana. Schopenhauer considera que o equilíbrio é impossível. O que antecipa sua recusa pelas prescrições de bulas para ações morais; a única alternativa não está na sanção de leis para que as pessoas atuem *por dever*, como diz Kant. Portanto, nosso objetivo é expor e demonstrar as refutações schopenhauerianas ao percurso ético de Kant, em especial, ao seu conceito chave, o imperativo categórico. Schopenhauer descobre motivos suficientemente válidos para objetar a estrutura interna e as relações de similitude entre a filosofia moral kantiana e o mundo moral empírico. Schopenhauer recusa o imperativo categórico e o substitui pela compaixão. O intuito dessa pesquisa dissertativa é expor a constituição desse trajeto crítico schopenhaueriano, sublinhando a plausibilidade, a coerência e a validade de sua objeção ao imperativo categórico. E as sólidas bases da compaixão como fundamento da moral.

A solução proposta por Schopenhauer é radical, É preciso nos abstermos de defender “partidos”, de postular “super-homens”, de supor e propor qualquer conciliação do “desejo onipresente” da Vontade com uma configuração justa para todas as vontades. Para Schopenhauer, só cabe a *negação do querer-viver (pulsão)*⁶ como solo em que se assentará o fundamento do princípio para o agir moral.

A filosofia de Schopenhauer propõe estar além de todos os valores que classifiquem e hierarquizem as vontades. Portanto, recusa a legitimidade de todas as “posições”. Ou seja,

⁶ Schopenhauer usa o termo *Trieb* que significa pulsão.

nenhuma vitória é legítima, nenhuma derrota é legítima. O fazer filosófico schopenhaueriano nos inspira a perguntar, sem incorrer em infidelidade: por que *este* valor e não aquele? E a resposta seria: predomina o que utilizou mais recursos, ou que mais trapaceou, ou ainda, o que por intermédio de uma devida “causalidade” chegou até aqui como a opção “certa”. O pensamento filosófico mais “forte”, paradoxalmente dizendo, é o que abandona todas as opções, abandona todas as crenças. Assume a realidade cruel de que *nada é legítimo*. Após levar para o chão, por nocaute, a idéia de independência do intelecto propalada por um determinado “racionalismo”, e constatar que a Vontade torna “tudo” seu dependente. Talvez, só o Nada seja legítimo. Só a recusa absoluta do absurdo desprovido de sentido que caracteriza a existência poderá fazer sentido. Pois bem, temos um *paradoxo*, “trata-se nada mais nada menos *da sua própria autonegação*. Coisa esquisita!”⁷, escreve Muriel Maia. O que não significa supressão do indivíduo ou suicídio. Schopenhauer nos carrega para uma *experiência existencial* que é correlata desse conceito que se liga ao fundamento da moral.

Capítulo I

⁷Muriel Maia. A Outra Face do Nada, p.31

A bifacialidade da existência

O mundo e a vida são o mesmo.
Eu sou meu mundo.

Wittgenstein

I. A existência como representação:

O mundo é a minha representação.
Schopenhauer

A filosofia de Schopenhauer apresenta o mundo sob duplo aspecto, usando referências kantianas, prossegue na bidimensionalidade *fenômeno* e *coisa-em-si*. Digamos, a partir da filosofia de Kant ficam divorciadas as esferas do pensar e do conhecer, a *coisa-em-si* e o fenômeno, respectivamente. Porém, Schopenhauer escreveu: “Kant, decerto, não atingiu o conhecimento de que o fenômeno fosse o mundo como representação e a coisa-em-si, a vontade”⁸. Além do mais, o projeto de crítica da metafísica impetrado por Schopenhauer redelimita as fronteiras dessa “ciência” em moldes bem distintos. A crítica schopenhaueriana rejeita o estabelecimento do método e do objeto da *metafísica* pelos parâmetros da sua significação etimológica ou da tradição presente na historiografia filosófica que Schopenhauer herda. Pode ser verificada uma contraposição ao projeto crítico kantiano. Dito de outra maneira, a crítica ao criticismo, ou ainda, a crítica da crítica feita por Schopenhauer.

Conforme Kant na *Crítica da razão pura*: “A metafísica, um conhecimento da razão inteiramente isolado e especulativo que através de simples conceitos (...), se eleva completamente acima do ensinamento da experiência.”⁹ O projeto schopenhaueriano vai de encontro ao pressuposto de que o conhecimento metafísico prescinde da experiência e, como implicação, recusa o nexa kantiano entre a redelimitação da cognoscibilidade racional e a superação da metafísica, divergindo da definição tradicional.

Schopenhauer detecta na crítica kantiana dois aspectos chaves para contrapor seu projeto metafísico. Kant diz: 1º) metafísica é um conhecimento independente da experiência, 2º) a coisa-em-si é incognoscível. É revertendo o sentido afirmativo desses enunciados que encontramos as bases de uma metafísica imanente. Portanto, conforme Schopenhauer, a metafísica não é um conhecimento supra-sensível, não prescinde da experiência, e, a coisa-

⁸ CFK, p.90

⁹ CRP, p.38

em-si, objeto da metafísica, é cognoscível. Schopenhauer pensa a partir do esquema do criticismo kantiano imprimindo uma outra saída, desfazendo os limites e implicações que decorrem da incognoscibilidade do mundo “supra-sensível”¹⁰. A cognoscibilidade da coisa-em-si atua dentro do sistema da metafísica imanente como fator distintivo que funciona como ponto demarcador da sua trama ontológica. Adiante vamos discutir como a filosofia schopenhaueriana permanecerá pós-kantiana postulando a cognoscibilidade da coisa-em-si. Estabelecer as condições de possibilidade de conhecer a coisa-em-si é, por assim dizer, o objetivo do método schopenhaueriano. Desenha-se uma questão fundamental. Sendo a coisa-em-si cognoscível, “O que é, enfim, a coisa-em-si?”¹¹. Inquirir a natureza da coisa-em-si significa perguntar: o que é a Vontade? Mas, antes de definir a Vontade é preciso, seguindo a ordem expositiva da obra capital do filósofo, definir a outra face do mundo. Portanto, guardemos a questão formulada acima para depois. Preparando o solo fértil para o, digamos, florescimento de hipóteses elucidativas da pergunta sobre a natureza da Vontade. Optando por seguir o curso da obra principal da filosofia da Vontade, *O mundo como Vontade e representação*, na qual em primeiro lugar o filósofo resolve a “representação” e depois, a “Vontade”.

A constituição da estrutura cosmológica schopenhaueriana encontra-se expressa na bidimensionalidade do “*mundo como Vontade e representação*”, o filósofo apresenta a dimensão do mundo denominada de Vontade como contraponto ao mundo como Representação, aquele ao contrário deste é estranho a multiplicidade. Portanto o problema formulado num conjunto limitado de questões é o fio condutor para a entrada no núcleo irreduzível da filosofia schopenhaueriana, o mundo tem dois aspectos: a) Representação; b) Vontade. Cabe apresentar cada lado do mundo, seguindo a ordem que o filósofo imprime.

A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente é a obra protagonista das investigações de Schopenhauer sobre o conhecimento, na qual o tema da *representação* é focalizado frontalmente pela primeira vez. O pano de fundo de suas pesquisas fica explícito na sua declaração: “meu caminho fica no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmáticos

¹⁰ Schopenhauer não entende que o objeto da metafísica seja o supra-sensível; mas, tão somente, a outra face da mesma realidade.

¹¹ MVR, p.158

precedentes e o desespero da crítica kantiana.”¹² O diálogo com a historiografia filosófica se instaura com Kant e seus interlocutores. Daí, surge o resgate da expressão conceitual leibniziana, segundo a qual todo conhecimento e toda a ciência são baseados num princípio fundamental, isto é, o *princípio de razão suficiente*. Na filosofia de Hume que Schopenhauer localiza, tal como seu predecessor, a primeira pergunta frontal sobre a lei da causalidade; questionamento que se constitui como referência crucial para as pesquisas filosóficas de Kant. O filósofo diz que Hume doa um descrédito ao princípio de causalidade, desconectando a lei em foco da propriedade de *veritas aeterna* (verdade eterna)¹³. O que nos leva a redefinir a expressão conceitual sublinhada. Afinal, Hume, segundo Schopenhauer, indica a lei de causalidade como sucessão temporal conhecida empiricamente, justificando o nexo “necessário” pela seqüência. Em outras palavras, a causalidade não passaria de uma sucessão de eventos, resultado de “conexões” casuais e não necessárias.¹⁴

O kantismo derruba com um golpe o idealismo e o realismo dogmáticos, o conhecimento não depende somente do sujeito, nem só do objeto¹⁵. Daí, tal como seu principal interlocutor, Schopenhauer tem como ponto de partida um início para as suas pesquisas que se situam distante de qualquer suposição de anterioridade do sujeito ou do objeto, sem privilégios para a razão ou para a experiência como fontes de conhecimento. Ou melhor, as suas pesquisas sobre teoria do conhecimento têm como referência para trânsito o idealismo transcendental. Seu passaporte é carimbado para chegar sem escalas até a teoria da representação. O conhecimento não tem fonte exclusiva nem no intelecto, nem na experiência; tal como na filosofia kantiana, não há lugar para racionalismo nem para empirismo no plano epistemológico. Sujeito e objeto são coextensivos, tanto um como o outro são isentos de uma posição anterior e posterior, ou ainda, simultânea, isto é, a co-presença é atemporal e a-espacial. A lei causal não regula a relação entre sujeito e objeto, nem deste para

¹² CFK, Col. *Os Pensadores*, pp. 95-96.

¹³ QR, p.15 - Schopenhauer faz coro com Hume, não podemos conceber a causalidade fora do sujeito, tal como uma “verdade eterna” dos fenômenos.

¹⁴ Ainda neste capítulo, a causalidade será analisada mais detidamente.

¹⁵ G. Deleuze, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p.9. Tanto empirismo como o racionalismo dogmático são rejeitados, de onde se busca uma “posição” intermediária entre as fontes como sendo ou da “razão” ou do “empírico,” ou ainda do sujeito ou do objeto.

aquele, nem vice-versa. Eles (sujeito e objeto) “estão já contidos e implicados: o desdobramento em objeto e sujeito é, com efeito, a forma primitiva, essencial e comum a toda a representação.”¹⁶ Intérprete da filosofia kantiana, Schopenhauer pretende, na *quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* “combater o dogmatismo e o ceticismo, o primeiro aparece tanto como realismo, como idealismo”¹⁷. O filósofo observa que o dogmatismo “tira o objeto do sujeito, como um fio que se desfaria pouco a pouco”¹⁸; enquanto o materialismo “faz sair gradualmente o sujeito do objeto por um método dito de construção.”¹⁹. Essa primeira perspectiva encontra as mais fortes restrições, por parte de Schopenhauer, na figura de Fichte, o qual retiraria o objeto do sujeito “como um fio que se desfaria pouco a pouco”²⁰. A segunda perspectiva também é rejeitada, porque pressupõe a existência de coisas em si mesmas, uma realidade objetiva independente, onde “a coisa-em-si” é a matéria e todo o resto é, apenas, sua modificação – prolongamento máximo do realismo transcendental (materialismo)²¹. Schopenhauer, herdeiro do idealismo transcendental kantiano, faz sua releitura do idealismo tradicional oriundo das teorias racionalistas do conhecimento e do realismo que integra o empirismo, objetando, respectivamente, o dogmatismo e o ceticismo.

Kant indica por idealismo transcendental a doutrina de acordo com a qual todos os fenômenos são sempre tomados como representações e não como coisas em si mesmas, onde o tempo e o espaço são as formas sensíveis²², a referência filosófica determinante das pesquisas schopenhauerianas. De onde se segue a interpretação de Pernin que a base para o caráter *a priori* das formas do conhecimento são o espaço e o tempo. Essas são genericamente, segundo Kant, as estruturas formais de toda “representação”²³. Ou seja, as coisas só aparecem como fenômenos, o conhecimento passa a ter, a partir de Kant, na análise

¹⁶ MVR_, p. 38

¹⁷ *Idem*, p.22

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Idem*,p.39

²⁰ *Ibidem*

²¹ *Idem*,p.40. - Schopenhauer refere-se ao materialismo como uma teoria em que o sujeito se esquece nos cálculos.

²² CRP. p. 56

²³ *Idem* pp.83-88. - Schopenhauer acrescenta, segundo Pernin, a causalidade como outra forma *a priori*, a qual reúne as outras duas e confere as formas do intelecto conteúdo, a intuição, o que em outros termos significa, matéria.

schopenhaueriana, o mérito “de deixar de conferir um estatuto ontológico aos conhecimentos por razão pura, dotando-os apenas de estatuto epistemológico (formas *a priori* como condições de possibilidade de conhecimento)”²⁴. Em sua tese de doutorado Schopenhauer sublinha as quatro classes possíveis de objetos para o sujeito, isto é, definir os limites específicos do princípio de razão suficiente (alusão a Leibniz)²⁵. As quatro classes de representações para o sujeito, nos termos *ipsis litteris* usados por Schopenhauer, são:

1- *Principium Rationis Sufficientis Fiendi*

2- *Principium Rationis Sufficientis Cognoscendi*

3- *Principium Rationis Sufficientis Essendi*

4- *Principium Rationis Sufficientis Agendi*

Respectivamente temos, o princípio de razão suficiente do devir(1); do conhecer(2); do ser(3); e do agir(4). Cabe-nos neste ponto intersectar as análises da obra referida com as análises do capítulo primeiro do primeiro volume da sua obra capital. Sem dúvida, é esclarecedor analisar, de forma sumária e sucinta, os quatro pontos acima mencionados com as pesquisas da teoria da representação agudamente apresentada em *O mundo*. Segundo a obra de Pernin, o filósofo “faz com que a linha divisória passe entre as representações intuitivas (...), e as representações abstratas”²⁶. Ou seja, em sua obra capital Schopenhauer inclui as quatro raízes de representação - apresentada em seu doutorado - nas duas classes de representações. Ou melhor, representações intuitivas englobam princípio de razão suficiente

²⁴ Maria Lúcia Cacciola. op cit_p. 38. - Assim, a autora segue mostrando que Schopenhauer classifica como grande “virada” na história da filosofia a distinção kantiana entre “fenômeno e coisa-em-si.”

²⁵ Schopenhauer faz uma crítica ao princípio de razão suficiente, não referindo-se mais a leis objetivas, Uma “harmonia preestabelecida”, mas se refere a regras subjetivas da cognoscibilidade, sem concordar com Kant, onde o fenômeno(representação) tem exclusiva cognoscibilidade.

²⁶ Marie-José Pernin. op cit. p.40

do devir, do ser e do agir; enquanto representações abstratas se indicam pelo princípio de razão suficiente do conhecer e do agir²⁷.

1) O primeiro princípio se refere diretamente à lei da causalidade. No parágrafo 21 da obra *A quádrupla raiz*, Schopenhauer questiona parte da argumentação kantiana em relação à causalidade²⁸. A lei da causalidade significa que toda modificação é efeito de uma modificação anterior, isto é, devem, além de seguir umas às outras; resultar umas das outras; mas devem resultar umas das outras. Fica assim bem definida a atividade intelectual: determinar as causas das afecções sensíveis, o que significa propriamente não apenas perceber as mutações de objetos seguindo-se no tempo, *in successive*, mas simultaneamente, no espaço, percebê-las como justapostas, como tendo, a posição que têm, enquanto resultados uma das outras. Somente neste caso é produzida uma ordem propriamente. E *ordem* significa necessariamente para Schopenhauer: *conexão causal* entre as modificações²⁹.

2) princípio de razão suficiente do conhecer se preocupa com a razão, neste ponto Schopenhauer analisa os atributos que definem a razão. A coloca no posto de faculdade exclusiva do indivíduo humano, responsável pela formação de conceitos. Recusa a atribuição kantiana de ser uma faculdade que não prescinde da experiência para emitir seus “conceitos”³⁰.

3) O princípio de razão suficiente do ser indica o *tempo* e o *espaço*. Aqui Schopenhauer segue as linhas pontilhadas por Kant com grande fidelidade, como formas,

²⁷ O *Princípio de Razão Suficiente de Agir* - quando referente a uma determinada espécie animal, os seres humanos - indica-se tanto nas representações intuitivas como nas representações abstratas. A lei da Motivação opera com a estrutura binária motivo-ação, os motivos, no caso exclusivo dos indivíduos humanos podem ser intuitivos e abstratos.

²⁸ O que é a lei causal? Para Schopenhauer, *mudanças no mundo material que conhecemos empiricamente*.(QR p.113), só isso se deve entender como causalidade. E não como uma lei aplicável aos elementos da razão, já que então as impressões sensíveis não teriam necessidade de nexos algum.

²⁹ Christine Lopes. *Crítica de Schopenhauer à Kant*. pp. XI, XII

³⁰ *Tais conceitos, não obstante, podem ser apresentados in concreto quando são aplicados aos fenômenos; nestes, com efeito, eles possuem a matéria para o conceito empírico que não é senão um conceito in concreto(...)* As *idéias*, porém, estão mais afastadas ainda(não se pode encontrar nenhum fenômeno em que as idéias podem ser representadas *in concreto*. , nos diz Kant em *CRP* p.356. Schopenhauer vê a diferença no ponto de partida kantiano, sua largada é “contramão” na pista do seu interlocutor, isto é, Schopenhauer parte do, digamos, concreto para o abstrato. Em toda *Crítica da Filosofia Kantiana* o problema é tocado como uma das suas rupturas fundamentais, senão, metodologicamente, a mais relevante com os laços do kantismo.

ativas e puras que definem as expressões sensoriais em configurações possíveis da experiência³¹.

4) O princípio de razão suficiente do agir se refere à causalidade na dimensão animal, onde *causa* significa *motivo*, e, *efeito* significa *ação*. Como todos os outros princípios, esse também é sintético e *a priori*, se relaciona com outros, porque os motivos se encontram nas outras classes, no mundo sensível e nos conceitos, apenas para o ser humano³².

O mundo como representação se constitui em duas classes de representações, essas são: representações intuitivas e representações abstratas. Trata-se de trilhar os dados e referências que delinham a questão. Conforme Schopenhauer o intelecto humano (cérebro) é composto de duas faculdades: entendimento e razão; a faculdade do entendimento é responsável pelas representações intuitivas, a faculdade da razão é responsável pelas representações abstratas.

A representação intuitiva “compreende todo o mundo visível, ou a experiência em geral, com as condições que a tornam possível.”³³ Em *O mundo* Schopenhauer nos remete para análises precedentes, introdutórias feitas em *A quádrupla raiz*, onde suas apresentações ultrapassam os prolegômenos de teoria do conhecimento da obra capital. Trata-se nesta etapa de minha pesquisa de, elucidando o pensamento schopenhaueriano, incluir as raízes do princípio de razão suficiente nas classes de objetos. Ou seja, as três raízes do princípio de razão que tratam do espaço-tempo (ser), da causalidade (devir), e, por vezes, da motivação (agir) podem ser ditas como formas de uma classe de representações, a saber, as representações intuitivas. Enquanto as raízes do princípio de razão que trata dos conceitos (conhecer), e, por vezes, da motivação (agir) são formas da classe de representações abstratas, esta classe de representações não são nada, nos diz o filósofo, além de uma “representação” das representações intuitivas. Nas obras seguintes à sua tese de doutorado Schopenhauer situa

³¹ Em Kant vemos isto na exposição transcendental e metafísica dos conceitos de tempo e espaço, respectivamente. CRP, p.p.74-80, Schopenhauer interpreta em sua tese de doutorado, em QR p.p.148-150.

³² Em Kant isto se dá mais por uma inteligibilidade da causalidade na ação CRP, p.p.343-344. Schopenhauer vai na esteira de seu interlocutor; porém dá mais “poder” à vontade. Rejeitando uma razão que atue por *imperativos*, mas a posicionando como um instrumento da vontade. Posteriormente verificaremos qual a estrutura de funcionamento da causalidade no ser humano, a *motivação* será tema de nossa investigação

³³ MVR p.12

a motivação como a terceira classe da lei da causalidade³⁴. O conceito de causalidade é indispensável para demarcar a diferença entre as leituras que Schopenhauer faz de Kant em relação à Hegel. Para Schopenhauer, causalidade pode ser entendida, em certa medida, como o conceito crucial para a análise da estrutura da representação. Schopenhauer acata, digamos, o idealismo transcendental, em seu cerne, dizendo:

A Estética transcendental é uma obra tão extraordinária que poderia ter bastado, sozinha, para eternizar o nome de Kant. Suas provas têm uma força de convicção tão plena, que eu conto suas proposições entre as verdades inamovíveis, como também, sem dúvida, estão entre as mais ricas de conseqüências e portanto, são de se considerar como o que há de mais raro no mundo, quer dizer uma efetiva e grande descoberta na metafísica. O fato, tão rigorosamente provado por ele, de que uma parte do nosso conhecimento nos é consciente a priori, não admite nenhuma outra explicação, a não ser a de que eles constituem as formas de nosso intelecto: aliás, isto é, menos uma explicação do que a expressão clara do próprio fato. Pois, a priori não significa outra coisa, senão “não adquirido pela via da experiência”, portanto, não advindo para nós de fora.³⁵

Além das condições formais: espaço e tempo, a causalidade aparece como a terceira forma do intelecto na teoria do conhecimento schopenhaueriana. O que vai se constituir como o elemento distintivo que marca a fronteira entre seu idealismo e o kantiano. Schopenhauer, ainda tal como Kant, retoma e examina algumas conclusões das pesquisas filosóficas de Hume, isto é, refazer a questão: “como é possível conferir legitimidade ao valor objetivo da lei da causalidade?”³⁶. A causalidade tem, conforme a teoria schopenhaueriana, a mesma natureza que o espaço e o tempo. Ou seja, Schopenhauer sublinha o caráter *a priori* da causalidade. Podemos dizer que a relação de nexos necessários entre eventos que se sucedem no tempo dentro de uma relação de simultaneidade espacial, a causalidade, é uma

³⁴ Em obras posteriores à sua tese de doutorado, *O Mundo vol. I, Suplementos*, *O Livre Arbítrio* o filósofo classifica a motivação como a terceira classe de causalidade (a Causalidade): 1) causalidade propriamente dita; 2) excitação; 3) motivação. Ela figura sozinha em sua tese de doutoramento pela especificidade do mundo animal.

³⁵ CFK, p.103. [grifo meu]

³⁶ QR, pp.104-105

característica mental, ou cerebral³⁷, no registro aqui convocado significa que a causalidade é, digamos, tal como o espaço e o tempo, *subjetiva-objetiva*, isto é, uma condição formal das representações. Schopenhauer discorda de Kant “porque em sua demonstração, ele caiu no erro oposto ao de Hume”³⁸. Ou seja, segundo as pesquisas schopenhauerianas Hume reduz toda relação de causa e efeito à sucessão, enquanto Kant denomina toda sucessão de causalidade, e supõe que a simultaneidade dos fenômenos que não se condicionam reciprocamente são isentos de percepção³⁹. A interpretação schopenhaueriana diz que no pensamento de Kant a cognoscibilidade da sucessão é baseada no nexos causal entre os fenômenos, e da simultaneidade é fundamentada na reciprocidade da ação. Dentro da teoria que dirige esta pesquisa o conceito de causalidade é reformulado, apesar de guardar alguns dados. O que confere ao idealismo transcendental uma nova roupagem. A causalidade é indicada como “mudanças no mundo material conhecido empiricamente”⁴⁰. Um processo de atividade material, cujo responsável é o cérebro, o qual “utilizando a lei da causalidade opera uma transformação, a passagem das impressões subjetivas para conhecimento objetivo”⁴¹. A causalidade é síntese do tempo e do espaço sendo, também, uma forma pura, isto é, caracterizá-la como um *a priori*. Por outro lado, causalidade é fluxo de matéria, modificação dos objetos dentro do tempo e do espaço. Ou melhor, do tempo como sucessão (futuro tornando-se presente e presente tornando-se passado, condição de possibilidade da finitude dos objetos) e do espaço como reciprocidade (simultaneamente várias representações habitam regiões do espaço, coexistência dos objetos, isto é, a multiplicidade de fenômenos circunscritos na tridimensionalidade de largura, comprimento e altura, passíveis de fragmentação). Schopenhauer apresenta-nos a síntese constitutiva da representação, a condição de possibilidade da multiplicidade, da existência de vários objetos para o sujeito em

³⁷ Neste ponto se encontra a proposta, ainda que de forma germinal, de conciliar o “físico” e o “metafísico”, tal como Cacciola cita Ruysens na resolução do problema, em sua tese de mestrado. Referindo-se a Vontade como substrato que reúne, ou ainda supera, a bidimensionalidade do mundo como Vontade e Representação. No seu toque original Schopenhauer conduz as notas kantianas até uma base material, fazendo de alguma forma a vontade(coisa-em-si) coincidir com o corpo, representação(fenômeno).

³⁸ QR p. 110

³⁹ Idem p.112

⁴⁰ Idem 113

⁴¹ Idem 75

fluxo ininterrupto através das coordenadas das modalidades do espaço e do tempo imbricadas. Sujeito e objeto não se relacionam por intermédio do percurso da lei da causalidade, esta se indica, ulteriormente, como condição de possibilidade de cópula inseparável. Vejamos, conforme a leitura do *Mundo* não existe sujeito sem objeto, nem há objeto sem sujeito. O sujeito conhece com base nas modalidades da representação. De maneira resumida, o objeto é conhecido dentro das modalidades da representação, numa palavra, causalidade. A causalidade como modalidade do intelecto (sujeito) e forma de expressão do objeto torna, sujeito e objeto, coextensivos. O papel que a lei da causalidade assume dentro da teoria schopenhaueriana elo da coextensividade encontra-se no duplo caráter da representação: a) ideal; b) material; pois a causalidade é o elo fundamental entre a forma e da matéria de todo conhecimento.

Busco outro desdobramento do que foi apresentado e demonstrado, e que conduz à análise de que a teoria em foco opera com perfeita inseparabilidade entre fundo e superfície, dentro e fora. Em termos mais específicos, não há dicotomia entre sujeito e objeto. E com isso, rompe-se a cisão “tradicional” entre idéia e matéria, ou ainda, o fim de toda e qualquer perspectiva dualista. Ao contrário da tradição instaurada por Descartes, não existe pertinência em afirmar que o indivíduo humano é constituído por uma substância imaterial e uma substância material, a alma e o corpo, respectivamente. O que Schopenhauer apresenta é a causalidade como *a priori* e fluxo de matéria, por um lado. E a matéria como *a priori* e idealidade da lei causal como matéria, por outro. A configuração em foco é um paradoxo solúvel, por conta do fulcro que a metafísica da Vontade instaura.

Segue que a causalidade é uma lei cerebral, isto é, em outro registro, todo objeto no tempo, no espaço e dentro da lei da causalidade não passa de uma função, digamos, neurofisiológica, o que não invalida, de forma alguma, a materialidade efetiva do objeto, isto é, todo aparecer para o sujeito é material agenciado a noção de que todo objeto é idéia. Notamos as linhas tracejadas pelo criticismo kantiano; pois Kant nos diz que o conhecimento, apesar de não se originar da experiência, começa com a experiência⁴². Postula formas *a priori*, sem no entanto descartar conteúdo, isto é, intuição empírica para as formas gerais da

⁴² CRP, p. 53

experiência. A crítica de Kant revela-nos inacessibilidade das coisas em si mesmas, daí a elaboração de uma série mínima de regras de toda experiência. O conhecimento é representação. A roupagem kantiana configura todo fenômeno dado para o conhecimento no interior de limites da cognoscibilidade racional. Cabe identificar na Filosofia de Kant, os elementos transcendentais do conhecimento, considerando sempre a existência de um conteúdo empírico que se encaixa invariavelmente nas formas *a priori*⁴³.

Schopenhauer não atribui ao conceito de representação o significado de fenômeno kantiano sem reformas, isto é, dito de forma rápida, o conhecer como passar a tornar objeto à consciência uma coisa que era em si⁴⁴. Pois em Schopenhauer além do tempo e do espaço, a causalidade também é conhecida a priori, o que funda a origem no âmbito subjetivo⁴⁵ triplamente. O que interessa ao nosso exame é compreender que o reposicionamento da causalidade, abre caminho para a impossibilidade de concordância com assertivas kantianas que tratem de *intuições intelectuais*, dizer: “intuição sensível” e “intuição empírica” de acordo com as apresentações demonstrações feitas não passam de sinônimos.

Toda intuição permanece como um mero processo dentro de nós, inteiramente assentado em solo *subjetivo* e nada de inteiramente diferente dela, independente dela, pode ser introduzido como uma *coisa-em-si* ou demonstrado como pressuposto necessário. Efetivamente, digamos, a intuição empírica é e permanece nossa mera representação: é o mundo como representação⁴⁶.

Com minha retificação a filosofia de Kant não perde seu caráter idealista; mas ganha, em minha teoria, com o emprego da lei da causalidade à intuição empírica, impossibilitando qualquer referência

⁴³ G. Lebrun. Kant e o Fim da Metafísica p. 58-60

⁴⁴ Schopenhauer não considera a representação(fenômeno) a única dimensão cognoscível do mundo. Pois a coisa-em-si é, em certo registro, cognoscível. Schopenhauer elucidada a coisa-em-si como Vontade por apresentar o corpo como o fenômeno mais próximo da constituição da coisa-em-si, apresentação bem claramente desenvolvida em MVR Vol.1, parágrafo 55.

⁴⁵ Maria Lúcia Cacciola. Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo p.43

⁴⁶ CFK p. 102. É natural notar nessa passagem que Schopenhauer apresenta um “pensamento circular”, isto é, a matéria é idéia, e, a idéia é matéria; nesta *explicação* temos a elucidação de que: “o mundo seja minha representação, e, minha representação seja o mundo.” Dizem o mesmo, a matéria é ideal, e, a idéia é material.

à coisa-em-si (...) toda sensação é um processo completamente subjetivo, orgânico e limitado dentro do corpo humano. As impressões dos sentidos, se admitirmos que provêm de causas exteriores, não têm nenhuma semelhança com a natureza dessas (o açúcar não tem nada a ver com o doce, nem a flor com o vermelho), como demonstrou Locke. Porém a obediência das sensações a causas exteriores é conseqüência de uma lei cerebral; com efeito não menos subjetiva que a sensação, pois o tempo é a primeira condição de possibilidade de toda mudança, condição do aparecimento do conceito de causalidade, assim como o espaço é condição do aparecimento do objeto como causa no exterior; tal como Kant já demonstrou, é uma forma subjetiva do intelecto. Daí, se segue que a totalidade dos elementos da intuição empírica estão em nós e nada contém que dê uma indicação sobre algo totalmente diferente de nós, isto é, uma coisa-em-si-mesma⁴⁷.

De três maneiras podemos apresentar a estrutura da existência enquanto representação. A primeira, num registro, em certa medida, leibiniziano presente em sua tese de doutorado, as raízes do princípio de razão suficiente:

1) Espaço, um aspecto do princípio de razão suficiente do ser. 2) Tempo, outro aspecto do princípio de razão suficiente do ser. 3) Causalidade, duas raízes, princípio de razão suficiente do devir e princípio de razão suficiente do agir. A segunda tem na sua referência explícita e maior, o idealismo transcendental kantiano, as intuições formais *a priori* de toda experiência possível: o tempo, o espaço e a causalidade. A terceira, as modalidades de toda intuição (empírica), dito de outro modo, as formas da representação. Schopenhauer, usando o registro leibiniziano e seguindo a *estética transcendental* kantiana, apresenta as três modalidades de toda representação de sua teoria:

- 1) Espaço (Multiplicidade)
- 2) Tempo (Finitude)
- 3) Causalidade (Determinação)

⁴⁷

II. A existência como Vontade

(...) *Vontade manifesta-se unicamente como aquilo que constitui o mundo, abstraindo da representação.*
Schopenhauer

Apresentada a constituição de uma das faces do mundo, a representação, cabe-nos entrar no seu contraponto. A Vontade, ao contrário da representação, não se dá pela coexistência, sucessão, mudança e inércia. Em outros termos, a Vontade não se aprisiona nas modalidades do espaço, tempo e causalidade, isto é, ela é completamente distinta de seus fenômenos, não se apresenta sob as formas da representação. Ou ainda, está completamente divorciada dos princípios de razão suficiente do devir (causalidade), ser (espaço e tempo), conhecer (conceitos) e agir (a terceira classe de causalidade, a motivação). Escreve Schopenhauer em sua obra capital: “a vontade manifesta-se unicamente como aquilo que constitui o mundo abstraindo da representação”⁴⁸.

A Vontade apresenta, portanto, três atributos constitutivos e básicos:

- 1- Unidade, isto é, suspensão do princípio de razão suficiente em sua modalidade espacial.
- 2- Infinitude, isto é, suspensão do princípio de razão suficiente em sua modalidade temporal.
- 3- Liberdade, isto é, suspensão do princípio de razão suficiente em sua modalidade causal.

A operação efetuada por Schopenhauer retira da coisa-em-si, além do mistério de ser incognoscível, o atributo da transcendência, isto torna a Vontade imanente, inteira em cada representação. A Vontade consiste em ser condição de toda expressividade. Ou melhor, todos os fenômenos são expressões da Vontade. Todos os seres que existem são objetivações da Vontade; recusando e superando a tradição metafísica transcendente e monista, a Metafísica Imanente traz a Vontade como um não-princípio, não podendo conferir inteligibilidade ao mundo. Mas, tão somente, a condição de possibilidade, da expressão deste mundo “ou antes a sua dupla tradução”⁴⁹. Não há lugar para qualquer postulado que a associe à Vontade o conceito de *substância*. A consistência da Vontade é negativa e não positiva. Schopenhauer

⁴⁸ MVR, p. 219

⁴⁹ Marie-José Pernin. Schopenhauer. p. 84

apresenta o conceito-chave de sua metafísica dizendo ao que ela não se submete, a Vontade está fora do princípio de razão suficiente, sendo definida como falta e desejo de si mesma. Dito de outra forma, a vida é um movimento em que a unidade do ser ontológico vai se fragmentando na multiplicidade do devir. A ontologia schopenhaueriana situa, por assim dizer, o ser como Vontade e o devir como representação numa relação de desequilíbrio. Afinal, a *essência* do mundo é a falta voraz que a Vontade tem de si mesma, a precipitação do ser do mundo na depressão do devir encerra um dilaceramento interior, uma falta de ser. Dito de outro modo, a metafísica imanente nos apresenta a *essência* do mundo num paradoxo, a Vontade é o Ser do não-ser, o vazio do nada⁵⁰. Schopenhauer traz nos alicerces de sua ontologia o pré-anúncio da irreconciliação da existência. O desacordo é o constitutivo predicado da insolubilidade do mundo e da existência pelo ser negativo que é a Vontade. O que consiste no ímpeto tríplice que revela uma sede irreparável, tal como um buraco que não se mantém cheio. Escreve Schopenhauer que a Vontade “deve alimentar-se dela mesma visto que, fora dela não existe nada, e ela é uma vontade esfomeada. Daí essa ansiedade e esse sofrimento que a caracterizam”⁵¹. O que quer dizer, a Vontade alimenta-se de si? E ela é tudo o que existe? Primeiro, recoloco a definição schopenhauriana apresentada anteriormente, a vontade é a-espacial, a-temporal e livre; daí se segue que ela deseja alimentar-se de seus atributos, isto é, do que a constitui e caracteriza, do que ela é. Ela precisa de matéria para se realizar. Pois toda representação é uma objetivação da Vontade, isto é, torna-se visível por intermédio das modalidades do princípio de razão suficiente. Decorre que os fenômenos, tudo o que existe é Vontade e isto indica que toda representação tende a querer permanecer, ou ainda, toda representação, sendo objetivação da Vontade, quer não fragmentar-se no espaço (ser una), quer não perecer no tempo (ser infinita), quer não ser determinada pelas classes da causalidade (ser livre). Ou ainda dizendo de outro modo: toda existência, toda força tende a tocar a sinfonia da pulsão tríplice, porém não pode porque seus instrumentos são constitutivamente limitados. A questão que merece lugar à luz da trama filosófica de Schopenhauer tem que ser tecida nos limites de identidade e diferença das duas dimensões do

⁵⁰ Tal tema será mais trabalhado adiante.

⁵¹ MVR, p.201

mundo. O mundo como representação é definido sob os moldes do espaço, tempo e causalidade, isto é, cognoscível sob a quadrupla raiz do princípio de razão suficiente – denominados aqui de modalidades da precariedade. Como contraponto, o mundo como Vontade é, nesta medida, absoluto. A Vontade, também, não é fundamento, no sentido clássico, não assume o papel de uma causa externa transcendente.

III. A ausência de teleologia da Vontade

Todo ato particular tem uma finalidade ; a própria vontade não tem .
Schopenhauer

A absolutude da Vontade indica que ela é tudo que existe, um impulso cego que emana sem nenhuma finalidade final, a ausência de um objeto privilegiado para a Vontade consigna-se a falta de *telos*, ausência de um porto de chegada. O ímpeto tríplice encerra uma insaciabilidade constitutiva, uma ausência radical de objeto, isto é, de finalidade e de qualquer limite. A Vontade quer querer, um dos problemas encontra-se no querer que nasce da Vontade nas representações. Afinal, sendo objetivação da Vontade, a representação tende a comportar-se dentro dos parâmetros daquela; mas não consegue submetida às modalidades do princípio de razão suficiente ser livre, infinita e una. Os fenômenos relacionam-se sob a égide da lei da causalidade, situada no tempo e no espaço, isto é, um fluxo de matéria atrás de alvos. Ou seja, as modalidades da precariedade são impeditivos intransponíveis para o ímpeto tríplice.

Para intensificar a compreensão do conceito de Vontade Schopenhauer diz que: “não se deve recorrer à objetivação da Vontade ou ao poder criador de Deus (...) a Vontade não é uma causa”⁵², não opera usando o princípio de razão suficiente do devir. A inteligibilidade do mundo não é encontrada na Vontade, ela não é o princípio do mundo. Não sendo causa do mundo, a vontade não pode localizar-se num momento anterior ao tempo, nem num lugar desprovido de espaço, na medida de causa primeira, isto significa que a vontade, de acordo com Schopenhauer, não é *causa sui*, não pertence ao elo da causalidade. Por conseguinte não poderá ser razão do mundo, conferir um sentido, ou uma finalidade. Schopenhauer opera, em certo registro, dentro dos moldes da ontologia clássica⁵³, apresentando a vontade se

⁵² Idem, p.83

⁵³ A Dialética Bipolar do Real que sistematiza originalmente as questões do Uno e do Múltiplo é a “resposta” da filosofia de Platão as teses antitéticas de Parmênides e Heráclito. A diferença entre o modelo metafísico schopenhaueriano e o platônico, tomado como clássico, encontra-se na ausência de *modelo* do esquema de Schopenhauer. A Vontade não é um substrato ontológico *stricto sensu*, pois não tem caráter positivo.

dilacerando em representação, ainda que apresente uma considerável ruptura. Aquela, ao contrário da segunda, é essência enquanto falta, vazio, ou *nada*, isto é, ímpeto sem sentido, desejo de si, digamos, um “querer-querer”. O que fica como signo ímpar é a inscrição da falta de sentido na ontologia schopenhaueriana.

Temos um paradoxo explícito na proposição que segue: a Vontade apresenta ausência completa de teleologia; mas o mundo fenomênico, sua manifestação, é formado por seres dotados de fins. Podemos descrever o paradoxo em foco como, a tensão constitutiva e, digamos, insólita, irresolúvel que o mundo como Vontade e representação apresenta, isto é, a insaciabilidade ontológica da primeira é expressa de forma insatisfatória, ou ainda, fica sem ser resolvida em todas suas múltiplas exigências na segunda dimensão do mundo.

Cabe empreender o exame da ausência de teleologia da Vontade coextensiva ao finalismo das suas expressões. Problema posto e elaborado por Kant na *Crítica do Juízo*, em que a finalidade regulativa da natureza é apresentada e se recusa uma teleologia constitutiva. Schopenhauer, fiel à estrutura kantiana, recusa que a coisa-em-si possua um destino privilegiado, o que por um aspecto, estabeleceria um sentido. O que significaria uma solução para a Vontade, isto é, sua harmonia consigo mesma, a possibilidade de realização no mundo fenomênico. O que seria completamente contrário à natureza da Vontade: manter-se saciada.

A raiz da realidade sendo íntegra, não transcendente e sem finalidade torna possível o florescimento de um mundo fenomênico composto de seres dotados de fins. Porque como no mundo considerado como Vontade não existem processos temporais, fica vedada a possibilidade de mencionar a mínima hipótese de finalismo. O que Schopenhauer faz maestralmente em *Sobre a Vontade na Natureza*, expondo como todos os fenômenos da natureza, em suas relações de forças compositoras, se associam e constroem buscando um objetivo. Como justifica muito bem Maria Lúcia Cacciola em seu artigo *A Questão do Finalismo na Filosofia de Schopenhauer*:

Quanto ao finalismo na natureza, Schopenhauer remete-se a Kant e à crítica do juízo teleológico. O que Schopenhauer salienta é o raro talento de Kant, quando este afirma que não se pode tomar

objetivamente o finalismo dos organismos, embora eles apareçam para nós, necessariamente como se fossem compostos segundo um conceito prévio de finalidade. Schopenhauer explica que, segundo Kant, isto se dá por causa da limitação do nosso intelecto que só conhece o lado exterior das coisas e não o seu em-si e que, por isso, só compreende “uma certa índole característica dos processos orgânicos”, por analogia com as obras intencionais do homem, determinadas pelo conceito de finalidade. (...)

(...) a finalidade na natureza não pode ser constitutiva, mas deve-se a um princípio regulativo que não se refere às próprias coisas, mas sim à nossa faculdade de conhecer. Ou seja, mesmo que na natureza seja vista por nós como se tivesse fins, não se pode afirmar objetivamente que ela os tenha em si mesma⁵⁴.

Como foi visto, a ausência de finalidade de Vontade agrava a impossibilidade de qualquer conciliação dos dois Mundos. Por assim dizer a salvação é somente uma quimera, uma alternativa ficcional, assunto que não deve, conforme Schopenhauer ocupar a filosofia. A guerra entre todas as forças, oriundas da Vontade, é permanente. Portanto, podemos considerar em matrimônio com a Filosofia de Schopenhauer, o mundo como um campo de batalha entre todas as forças. As expressões da Vontade sempre à procura de matéria - condição de possibilidade de visibilidade - não cessam de entrar em conflito. O que torna Schopenhauer contrário à qualquer possibilidade de harmonia, ou ainda, de uma paz inabalável, o que o colocou numa posição adversária com o pós-kantismo “hiper-idealista” de Hegel, seu maior rival de pensamento. Schopenhauer proclama o não-equilíbrio, o mundo como um puro dinamismo, fluxos de forças em combate constante. Basta-nos verificar a cadeia alimentar em que predadores e presas vivem em guerra permanente. As forças alternando de posição, cada uma buscando matéria e mais matéria, o que faz com que as derrotadas reiniciem o conflito para furtar das vitoriosas o que elas têm em excesso e se possível todo o restante, tal ciclo é ininterrupto, pois as novas derrotadas buscam o que perderam e muito além.

Configurar-se-á um quadro que será conduzido pela necessidade de investigar a implicação de uma das questões nodais da metafísica imanente. A implicação é de uma tensão constitutiva e irresolúvel entre as duas dimensões do mundo, a qual vamos analisar

⁵⁴ Maria Lúcia Cacciola, *A Questão do Finalismo na Filosofia de Schopenhauer in Discursos*, p. 83

bem mais adiante na moral schopenhaueriana. O primeiro passo é encontrar o ponto, um determinado fenômeno, no qual poderemos ter conhecimento direto da Vontade. Em seguida, esclarecer como se pode manter Schopenhauer filiado ao pós-kantismo considerando a coisa-em-si passível de conhecimento.

IV. O corpo humano: portal de entrada da Vontade

*Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma
é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.*
Nietzsche

Após apresentar respostas aos questionamentos sobre a natureza da coisa-em-si e a ausência de fim da Vontade. Permanece a questão como ter acesso ao ser do mundo? Como conhecer a Vontade? A chave-mestra da metafísica de Schopenhauer, tem que ser investigada de forma minuciosa. As condições de possibilidade de acesso à Vontade, coisa-em-si na linguagem kantiana, têm como via primeva de acesso um tal “ponto certo” que devemos colocar sob a lâmina de nosso microscópio para exame. Este ponto certo é indicado como o embricamento da experiência externa com a experiência interna (por experiência externa Schopenhauer entende o conhecimento que o sujeito tem do objeto, enquanto a experiência interna é o conhecimento que o sujeito tem de si mesmo), a interseção privilegiada, digamos, uma *dobra*, “ele localiza na experiência que cada um tem do seu corpo”⁵⁵. Somente o corpo inscreve-se, conforme o filósofo no duplo registro da experiência. Seguindo o fio condutor da análise proposta, vamos verificar duas hipóteses para a tese: *o corpo humano é o exato ponto na metafísica schopenhauriana para conhecer o mundo como Vontade, e por conseguinte decifrar o enigma da existência e do mundo.*

a) Apenas o corpo humano é conhecido sob duplo aspecto, o que não indica uma diferença de objeto; antes a relação do conhecimento com esse objeto distingui-se da relação do conhecimento com os outros.

b) O corpo humano do sujeito de conhecimento é diferente, cabendo-lhe, somente, ser conhecido sob duplo aspecto; os outros objetos não são reais como o corpo, constituindo “puros fantasmas”⁵⁶.

Schopenhauer inicia a resolução rejeitando a última hipótese, identificando-a com um sofisma cético, e, “não é com um raciocínio, é com um duce que é preciso refutá-lo”⁵⁷, afinal

⁵⁵ Sobre a questão do dogmatismo, p. 39

⁵⁶ MVR. p. 138

de contas, apenas, o sujeito considerar-se o único ser não-fantasma, não é, segundo o filósofo, tarefa de filosofia séria, isto é, um egoísmo teórico que não elucida nada. Segue, portanto aderindo à primeira hipótese, a porta de entrada do mundo é o corpo humano, sua peculiaridade encontra-se na sua inscrição dentro da dupla valência Vontade e Representação de forma imediata. Nosso conhecimento a respeito de nós mesmos, na medida em que sabemos que o que queremos significa alcançar a Vontade, a pulsão tríplice. Ou seja, o nosso corpo explicita a afirmação: a vontade está em nós como fundo e superfície. O indivíduo humano é vontade, pois cada um percebe seu corpo como seu “eu”. A sensação mais imediata é a de que: “eu” sou meu “corpo”. O que nos leva, seguindo a lógica schopenhaueriana, a afirmar “eu” quero ser infinito, uno e livre, isto é, preservar meu corpo do percurso próprio às modalidades do tempo, do espaço e da causalidade. Aqui encontramos uma importante idéia original de Schopenhauer, diante da impossibilidade de realização da Vontade na representação resta negar-se definitivamente, isto é, para a *aporia* da Vontade o único remédio está na compreensão da genealogia da moral niilista de Schopenhauer. Por *aporia* da Vontade entendo a impossibilidade de um ser delimitado pelo tempo, espaço e causalidade ultrapassar esse triplo condicionamento. Em outros termos, a compreensão da impossibilidade da Vontade ser infinita, una e livre através da matéria, única condição de possibilidade do seu aparecimento. Mais adiante vamos detalhar a necessidade da recusa da expectativa seja como desespero ou como esperança.

Eis o drama desenhado tem todas as personagens representadas pela Vontade, ímpeto tríplice do querer-viver. Todo querer-viver luta por uma quantidade finita, múltipla e determinada de matéria para ser infinito, uno, e livre; a matéria, por outro lado, visibilidade da Vontade, se caracteriza como efetividade, atividade, momento e lugar em que a Vontade aparece. O drama consiste na disputa que cada fenômeno, vontade íntegra, entra como os outros. Schopenhauer diz:

As diversas forças da natureza e as formas vivas disputam mutuamente a matéria, todas tendem a usurpá-la; cada um possui justamente o que arrancou às outras; assim se mantém uma guerra

eterna em que se trata de vida ou morte. Daí resultam resistências que de todos os lados opõem obstáculos a esse esforço, essência íntima de todas as coisas, reduzem-no a um mal satisfeito, sem que, contudo, ele possa abandonar aquilo que constitui todo o seu ser, e o forçam assim a torturar-se, até que o fenômeno desapareça, deixando o seu lugar e a sua matéria, imediatamente açambarcadas por outras⁵⁸.

As relações entre todos os seres, em especial dos indivíduos humanos, ocorre dentro da necessidade que cada um tem de apoderar-se de matéria. Dito de outro modo, buscar manutenção de seus territórios, busca de mais territórios (unidade espacial); prolongar-se no fluxo das medidas cronológicas, horas, dias, meses etc. (infinitude temporal); ausência de qualquer oposição para o prolongamento no tempo e a desfragmentação do espaço (ser causa, não efeito). A apresentação feita acima se aplica com grave intensidade ao ser em que a vontade chega à consciência – humano. Todo indivíduo humano precisa de matéria para sua satisfação, a posse nunca esta garantida, ainda é preciso esforço para continuar conquistando matéria, e mais esforço para manter a matéria que possui. No momento que o esforço alcança o seu alvo, eis o bem-estar; quando o esforço não alcança seu alvo, situações extremamente comuns, eis o sofrimento. Conforme Schopenhauer, não é possível que a vontade manifeste-se isenta de constantes e renovados obstáculos, o que leva o indivíduo humano ao sofrimento. Não custa retomar, a afirmação da vontade significa o ímpeto tríplice; ao se alimentar de si mesma, a Vontade, está conquistando matéria, condição de possibilidade de sua visibilidade. Todos os fenômenos procedem buscando matéria, tornando a manutenção de cada fenômeno, uma atividade *precária* – passageira, fragmentada e condicionada. Com efeito, um ser humano, assim como todos os seres, só aparece e continua existindo ao conquistar e manter uma determinada quantidade de matéria.

A Vontade é a coisa-em-si e pode ser, conforme Schopenhauer, percebida no âmago que emana de tudo através de um corpo, a saber, o humano. Porém, um esclarecimento ainda é necessário, diz respeito ao kantismo de Schopenhauer, aferir a cognoscibilidade da coisa-em-si desfiliaria o filósofo de sua referência nevrálgica. Por isso, uma representação intuitiva

⁵⁸ MVR, p. 408.

ululante foi selecionada para tornar acessível o outro lado mundo. Portanto, o mergulho na Vontade (coisa-em-si), se dá mediado por uma intuição, isto é, a representação sensível mais próxima que o sujeito de conhecimento possui de seu próprio corpo. Tem pertinência um elucidativo comentário de Maria Lúcia Cacciola:

A contraposição a Kant não chega, portanto, a postular a cognoscibilidade da coisa-em-si, o que envolveria uma contradição manifesta, mas a privilegiar um fenômeno como o mais imediato, como aquele que o em-si aparece (erscheint) com maior clareza. Por outro lado, a identificação com a coisa-em-si de Kant não é completa, o que permite que se verifique uma certa cognoscibilidade por meio desse fenômeno privilegiado, a vontade humana. É o conhecimento imediato do ato de vontade que resguardaria a proposta idealista de Schopenhauer, pelo menos como ele a formula. O que é conhecido como essência do homem e como o primeiro, em relação à representação não é, afinal, algo que lhe seja exterior, mas a sua própria atividade corporal, como manifestação da sua vontade.⁵⁹

Daí, a cognoscibilidade relativa da coisa-em-si kantiana, percebemos que Schopenhauer forjou seu conceito-chave por uma analogia de extensão ou uma sinédoque, isto é, partindo de um conceito que refere-se a um elemento de menor extensão suas dimensões são ampliadas porque seu cerne retrata com fidelidade a dinâmica do mundo. Salvo o pós-kantismo de Schopenhauer, pois que a Vontade “em-si-mesma” é incognoscível, mas sua acessibilidade encontra-se na vontade presente no corpo do indivíduo humano. Como Schopenhauer destacou no quarto capítulo de sua obra principal, nosso objetivo, também, só estará completo após uma análise do indivíduo humano, o portal de entrada da Vontade.

⁵⁹

Maria Lúcia Cacciola. Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo, p.128

Capítulo II

O indivíduo humano: acoplamento do intelecto na vontade

O que realmente importa é estabelecer definitivamente a primazia da vontade sobre o intelecto, numa postura francamente crítica à filosofia que estabelece como parte primordial a consciência cognoscente.

Maria Lúcia Cacciola

I. A convocação da vontade para agir

*O homem tem sempre uma finalidade
e motivos que regulam suas ações.*
Schopenhauer

É necessário tecer um inquérito criterioso sobre os crimes da guerra ininterrupta em que todos os seres se encontram. O lugar para essa sindicância, conforme Schopenhauer, só pode ser o palco em que o corpo humano protagoniza sua peça: a existência humana. Porque, através das ações humanas percebidas do ponto de vista da representação, escavamos e alçaremos a elucidação do ímpeto tríplice da Vontade em sua expressão humana, a pulsão (*trieb*)⁶⁰. Este termo designa, tão somente, o ímpeto tríplice em seu aspecto exclusivamente humano. Digo de outro modo, pulsão é sinônimo de ímpeto tríplice na forma humana, o desejo para escapar da decrepitude desencadeada pelo passar do tempo; driblar a fragmentação referente às modalidades espaciais; e, permanecer imune à causalidade, mantendo-se livre dos elos que fazem motivos acarretar efeitos – volições. Em outros termos, estamos designando por pulsão, todo o conjunto de desejos e aspirações humanas que buscam a manutenção da vida e do prazer máximo. O fio condutor passa por uma entrevista das condições de visibilidade da pulsão da vontade. Para tanto nosso exame incide, nesta etapa, sobre o princípio de razão suficiente de agir, isto é, a lei da motivação (*principium rationis sufficientis agendi*). “Esta forma de princípio de razão suficiente expressa, nas palavras mesmas de Schopenhauer, (...) todo o núcleo de sua filosofia”⁶¹. Cabe perguntar, como os *motivos* influenciam a vontade a passar para uma ação efetiva? O cenário em que atuam as personagens dessa trama schopenhaueriana, na qual o protagonista é o corpo humano, precisa ser esmiuçado em seu processo dinâmico de passagem da “Vontade para a Representação”, isto é, enfatizar os critérios que legitimam uma *veleidade* passar à *volição*.

⁶⁰ Pulsão significa vontade de viver, querer-viver, ou o ímpeto tríplice no homem.

⁶¹ Christine Lopes. op cit. p. 114

Schopenhauer traçou um esquema para elucidar a ligação entre motivo e ação. Como foi apresentado anteriormente⁶², o *principium rationis sufficientis agendi*, no qual a causa e efeito significam motivo e ação, respectivamente. A representação que uma pessoa faz de um motivo é denominada de veicidade, isto é, uma possibilidade de ação. A volição quer dizer, conforme Schopenhauer, veicidade transformada em ação, isto se refere a todo ato animal, inclusive os humanos.

Vamos supor para esquadrihar e conduzir o propósito em jogo, uma determinada situação em que cada parte do processo receba a devida atenção. Vamos sublinhar com lupas de destaque o procedimento do intelecto, considerando suas faculdades (entendimento e razão), na seleção dos motivos suficientes para imprimir uma trajetória à vontade. Em outras palavras, como se relacionam as dimensões humanas da representação e da vontade. Tratar-se-á de estabelecer os nexos e ligaduras entre os objetos que um sujeito representa para si e funcionam como desencadeadores de ações de encontro ou ao encontro desses objetos, ou ainda, das múltiplas relações desenroladas pelos objetos e entre eles. A sentença interrogativa é: como os objetos conhecidos pelo sujeito influenciam e/ou determinam fulcros de agir?

Pois bem, imaginemos um ser humano, vamos chamá-lo de Dr. X. Ele pretende revisar um de seus artigos com uma importante tese filosófico-científica, com o intuito de publicá-la numa importante revista de Filosofia, Ciência e Tecnologia com circulação mundial. O Dr. X pretende realizar sua pulsão publicando o artigo e recebendo, por se tratar de uma nova abordagem, uma indicação para um prêmio internacional denominado, Paradigmas Contemporâneos. Vamos supor que o Dr. X está acometido de uma doença de caráter degenerativo, cuja reversibilidade está centrada num tratamento rigoroso preceituando repouso físico e intelectual, determinado unanimemente por vários especialistas. A indicação para o Prêmio é feita no Congresso Internacional de Filosofia, Ciência & Tecnologia; a cidade em que o Congresso ocorrerá fica localizada, no mínimo, a seis horas de viagem da cidade que o Dr. X mora. Em linhas gerais, a operação intelectual referente ao princípio razão suficiente de agir tem quatro possibilidades básicas: a) ser premiado e não agravar seu estado

⁶² No 1º Capítulo desta Dissertação na sessão em que a existência foi entrevistada pelo aspecto da representação.

de saúde (incluindo a possibilidade da morte); *b*) ser premiado e agravar seu estado de saúde (incluindo a possibilidade da morte); *c*) não ser premiado e agravar seu estado de saúde (incluindo a possibilidade da morte); *d*) não ser premiado e não agravar seu estado de saúde (incluindo a possibilidade da morte). No caso em voga, não surpreende uma escolha provável nessa equação matemática, uma combinação de quatro dois a dois⁶³, na direção e sentido do prêmio. Diante desse cenário de representações postadas ao “juízo” da vontade do Dr. X vamos situar algumas causas, isto é, as matrizes motivacionais que se apresentam ao sujeito Dr. X⁶⁴:

1.1. Revisar a tese para publicação e viajar para o Congresso.

1.11. Ser indicado ao Prêmio.

1.13. Ganhar o Prêmio.

1.14. Ter seu trabalho reconhecido mundialmente.

1.15. Ter seu trabalho como eixo balizador de inúmeras pesquisas e estudos futuros.

1.16. Ter seu estado de saúde agravado por esforço físico-intelectual, trazendo a possibilidade da morte.

1.2. Revisar a tese para publicação e viajar para o Congresso.

1.21. Não ser indicado ao Prêmio.

1.22. Ter seu trabalho reconhecido mundialmente como mais um entre outros.

1.23. Ter seu trabalho como balizador de inúmeras pesquisas e estudos futuros de maneira adjacente.

⁶³ *a*) ser premiado e não agravar seu estado de saúde (incluindo a possibilidade da morte); *b*) ser premiado e agravar seu estado de saúde (incluindo a possibilidade da morte); *c*) não ser premiado e agravar seu estado de saúde (incluindo a possibilidade da morte); *d*) não ser premiado e não agravar seu estado. São as combinações que o Dr. X. pode, numa macro-escala, selecionar para dar curso à sua vontade. O modelo pode ser descrito matematicamente da seguinte forma: C

⁶⁴ Pretendo fazer uso do exemplo do Dr. X sempre que for necessário. Portanto, lançaremos mão da situação exposta sempre que for relevante para explicar os mecanismos de funcionamento da Lei da motivação, dos processos que envolvem e perpassam as atividades intelectuais acopladas à vontade, e questões afins.

1.24. Ter seu estado de saúde agravado por esforço físico-intelectual, trazendo a possibilidade da morte.

1.3. Revisar a tese para publicação e viajar para o Congresso.

1.31. Ser indicado ao Prêmio.

1.32. Não ganhar o Prêmio.

1.33. Ter seu trabalho reconhecido mundialmente como uma proposta interessante, balizadora de eixos de pesquisa.

1.34. Ter seu estado de saúde agravado por esforço físico-intelectual, trazendo a possibilidade da morte.

1.4. Revisar a tese para publicação e não viajar para o Congresso.

1.41. Ser indicado ao Prêmio.

1.42. Ganhar o Prêmio.

1.43 Ter seu trabalho reconhecido mundialmente.

1.44. Ter seu trabalho como eixo balizador de inúmeras pesquisas e estudos futuros.

1.45. Ter seu estado de saúde agravado por esforço intelectual.

1.5. Revisar a tese para publicação e não viajar para o Congresso.

1.51. Não ser indicado ao Prêmio.

1.52. Ter seu trabalho reconhecido mundialmente como mais um entre outros.

- 1.53. Ter seu trabalho como balizador de inúmeras pesquisas e estudos futuros de maneira adjacente.
 - 1.54. Ter seu estado de saúde agravado por esforço intelectual.
- 1.6. Revisar a tese para publicação e não viajar para o Congresso.
- 1.61. Ser indicado ao Prêmio.
 - 1.62. Não ganhar o Prêmio.
 - 1.63. Ter seu trabalho reconhecido mundialmente como uma proposta interessante, balizadora de eixos de pesquisa.
 - 1.64. Ter seu estado de saúde agravado por esforço intelectual.
- 2.1. Realizar as prescrições médicas
- 2.11. Repouso completo.
 - 2.12. Não realizar a revisão de sua tese filosófico-científica.
 - 2.13. Não viajar para o Congresso Internacional.
 - 2.14. Deixar passar a oportunidade de ser indicado ao Prêmio.
 - 2.15. Não ter seu trabalho conhecido.
 - 2.16. Permanecer saudável.
 - 2.17. Viabilizar estudos e pesquisas futuras, pós-recuperatório, para amadurecer a tese.
- 3.1. Enviar o artigo sem revisão e não viajar para o Congresso
- 3.11. Conservar seu estado de saúde.
 - 3.12. Ser indicado ao Prêmio.

3.13. Ganhar o Prêmio.

3.14. Ter seu trabalho reconhecido mundialmente.

3.15. Ter seu trabalho como eixo balizador de inúmeras pesquisas e estudos futuros.

3.2. Enviar o artigo sem revisão e viajar para o Congresso

3.21. Ser indicado ao Prêmio.

3.22. Ganhar o Prêmio.

3.23. Ter seu trabalho reconhecido mundialmente.

3.24. Ter seu trabalho como eixo balizador de inúmeras pesquisas e estudos futuros.

3.25. Arriscar o agravamento da saúde pelo esforço físico.

3.3 Enviar o artigo sem revisão e não viajar para o Congresso

3.31. Conservar a saúde.

3.32. Não ser indicado ao Prêmio.

3.33. Ter seu trabalho reconhecido mundialmente como mais um entre outros.

3.34. Ter seu trabalho como balizador de inúmeras pesquisas e estudos futuros de maneira adjacente.

3.4. Enviar o artigo sem revisão e viajar para o Congresso

3.41. Arriscar o agravamento da saúde pelo esforço físico, incluindo a possibilidade da morte.

3.42. Não ser indicado ao Prêmio.

3.43. Ter seu trabalho reconhecido mundialmente como mais um entre outros.

3.44. Ter seu trabalho como balizador de inúmeras pesquisas e estudos futuros de maneira adjacente.

3.5. Enviar o artigo sem revisão e não viajar para o Congresso

3.51. Conservar a saúde.

3.52. Ser indicado ao Prêmio.

3.53. Não ganhar o Prêmio.

3.54. Ter seu trabalho reconhecido mundialmente como uma proposta interessante, balizadora de eixos de pesquisa.

3.6. Enviar o artigo sem revisão e viajar para o Congresso

3.61. Ser indicado ao Prêmio.

3.62. Não ganhar o Prêmio.

3.63. Ter seu trabalho reconhecido mundialmente como uma proposta interessante, balizadora de eixos de pesquisa.

3.64. Ter seu estado de saúde agravado por esforço físico.

Se agora ele representa-se a si mesmo o motivo de uma dessas ações propostas como possíveis, natural que sinta imediatamente a sua influência sobre a vontade, por ele próprio solicitada: o termo técnico para esse movimento é veleidade⁶⁵.

A vontade apresenta as veleidades ao intelecto do Dr. X, enfatizando a veleidade que realiza sua pulsão. Segundo Schopenhauer, para cada ação executada, um sem número de veleidades brigou incansavelmente. O intelecto está investido de poder deliberativo; mas seu

⁶⁵ LA, p. 85

caráter é relativo porque ele, apenas, aquiesce o que a vontade pretende justificando a “escolha”⁶⁶. Ou seja, o Dr. X pretende por intermédio de sua tese filosófico-científica ser infinito no tempo, uno no espaço e livre diante da causalidade. Estamos diante da vontade de “imortalidade” presente no adágio popular: “plantar uma árvore, escrever um livro e fazer um filho”. O que está em jogo é fazer tudo que for possível e o “impossível” para “manter e prolongar as manifestações da vontade”⁶⁷. Simultaneamente, o intelecto instaura a possibilidade de prolongar os ímpetus volitivos e de ser o obstáculo da pulsão. O que significa, por outro lado, preparar o caminho para introduzir a questão da falibilidade na existência humana.

Essa pesquisa desencadeia uma série de interrogações: qual o papel do intelecto nessa necessidade de prolongamento dos ímpetus da vontade? Como atua a razão? Existem impedimentos para o sujeito, causados pela instalação de um conhecimento auto-consciente e sofisticado? A razão é mais importante do que o entendimento? O que a vontade quer?

Essas perguntas nos empurram para uma rota em que, caso quisermos ir fundo na exploração da terra schopenhaueriana do além mar, precisamos estar dispostos a consertar o navio em alto mar por conta das tempestades que as nuvens prenunciam e da necessidade de manter o curso. As questões não serão tratadas em seqüência ou formalmente; mas, ao longo da exploração do continente schopenhaueriano em que se intersectam intelecto e vontade. Preciso expor o “eu”, o caráter “inconsciente” da pulsão que perpassa e o constitui, e, através da preocupação mesma de Schopenhauer, caracterizar o impasse acarretado pela apresentação da pulsão nos limites da precariedade.

Antes de tudo, é pertinente recordar que a natureza da atividade intelectual foi exposta suficientemente como uma composição de duas faculdades, entendimento e razão. A razão está ligada invariavelmente à faculdade responsável pelas representações intuitivas. Enquanto esta faculdade, o entendimento, é autônoma e se ocupa com as direções dadas pelas mutações

⁶⁶ Não faz parte do objetivo desta dissertação tratar do problema da relatividade deliberativa do intelecto, isto é, do livre arbítrio. Schopenhauer em *O Livre Arbítrio* invalida os argumentos que identificavam nas ações humanas as possibilidades de escolha. Ao contrário, todos seres humanos são, nas pesquisas schopenhauerianas, seres determinados, isto é, condicionados invariavelmente por motivos. Portanto, não somos livres; mas, determinados, limitados pelos fatores do Princípio de Razão Suficiente de Agir.

⁶⁷ Marie-José Pernin. op cit. p. 99

do mundo empírico. A razão elabora suas análises para “direção e gerência” da existência, partindo dos elementos oferecidos pelo entendimento. O ser humano pode através do uso da razão “afastar as impressões imediatas do momento, resistir às solicitações do mundo sensível para prosseguir na execução do seu projeto”⁶⁸. Nós, seres humanos, podemos calcular com antecipação os eixos de nossa conduta futura, avaliar as implicações e, portanto, decidir se vale a pena ou não um ato. A razão é, por essa ótica, importantíssima porque pode optar pelos atos que revelarem a melhor relação custo/benefício. Por outro lado, a razão pretende inclinar a vontade para a estrada que oferecer o menor esforço e o maior lucro, o menor esforço e o menor desprazer, ou ainda, um grande esforço que traga recompensas fora de série. Porém, a vontade só vai para onde deseja. O apelo de um motivo só é efetivo quando faz com que a vontade se dirija para ele, competindo, apenas, ao intelecto, principalmente à razão, elaborar a estratégia para atingir esse fim. Os motivos que não se tornam volição são veleidades, meras possibilidades.

A busca que o Dr. X empreende e de todo indivíduo humano está sempre associada à carência. As metas e objetivos são circunscritos aos limites da representação. Ou seja, as modalidades da precariedade instauram as condições de possibilidade do aparecimento dos processos em que o intelecto guia a vontade. De alguma forma, podemos falar de um caráter circunstancial dos objetivos. O caminho que nos é preparado para trilhar encontra auxílio no entendimento da ausência de fundamento da Vontade (*grundlos*). O que significa, a vontade solicita o intelecto constantemente, mas não pode ser ajudada cabalmente, porque a sua constituição fulcral não acha solução em nada.

68

Idem. p. 64

II. O matrimônio da consciência com o sofrimento

(...) existe uma relação precisa entre o grau da consciência e o da dor.
Schopenhauer

Mais ainda: o homem por ter consciência, já é, em relação ao burro
ou ao caranguejo, um animal doente. A consciência é uma doença.
Miguel de Unamuno

Para dar andamento à investigação pretendida, vamos entrevistar e indiciar a *consciência*. De acordo com a filosofia schopenhaueriana, a consciência, de maneira genérica, tem duas formas de atuação: autoconsciência (consciência de *si mesmo*) e consciência de *outras coisas*. Em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* temos uma boa elucidação a respeito das atuações da consciência. “A consciência das coisas fora de nós é a faculdade de conhecer e, portanto, espaço, tempo e causalidade, como condições da existência das coisas como objetos para nós”⁶⁹. A atuação da consciência que desperta suspeitas de efetiva participação em “crimes de guerra” é da autoconsciência. A autoconsciência indica consciência imediata, isto é, “consciência da vontade própria de cada um, contendo essa vontade nas suas diversas manifestações, ou seja, paixões e afetos que traduzem os movimentos da vontade”⁷⁰. Consciência *lato sensu* (consciência mediata) quer dizer, apenas, conhecimento externo, isto é, consciência dos objetos (da representação). A consciência *strictu sensu* (consciência imediata) significa conhecimento interno, isto é, consciência de si (da vontade). Portanto, nesse registro, a consciência faz parte das raízes do princípio de razão suficiente. Ou nas palavras mesmas de Schopenhauer, “a percepção (direta e imediata) do ‘eu’ em oposição dos objetos exteriores”⁷¹, a respeito a consciência (da vontade). Vamos nos debruçar sobre a consciência propriamente dita, *stricto sensu*, com ênfase na divergência que separa Schopenhauer da tradição racionalista, na qual podemos localizar o *cogito* cartesiano e da consciência leibniziana ⁷². Para Schopenhauer, intelecto e vontade têm lugar comum de

⁶⁹ Maria Lúcia Cacciola. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p. 124.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ LA, p.37

⁷² Idem, pp. 46-47

encontro e existência, o corpo. O que desdobra as condições para descortinar a interseção das dimensões humanas da vontade e da representação como: sujeito que deseja e sujeito que conhece, respectivamente. Ou ainda, temos na filosofia de Schopenhauer, como elementos constituintes do sujeito na modalidade de agir do princípio de razão suficiente: a) Sujeito volitivo; b) Sujeito cognoscente.

Carece enfatizar que o princípio de razão suficiente de agir, isto é, a Lei da motivação responde pelo movimento ou fluxo interno de autodeterminação voluntária do sujeito cognoscente. Ou melhor, “o sujeito *conhece* ou tem por objeto, exclusivamente no tempo como sentido interno (isto é, enquanto autoconsciência) a si mesmo enquanto *volente*.”⁷³ O Intelecto e a vontade encontram-se no corpo do indivíduo humano, o sujeito do conhecer e o sujeito do querer, respectivamente. A consciência do “eu” brota da interseção entre o sujeito do querer e o sujeito do conhecer, isto é, a “minha” vontade e a “minha” representação coexistem. O duplo registro em que se instaura o “eu” fica bem descrito na proposição: “*eu quero, logo existo*”. Schopenhauer define o “eu” como um ente *desejante*. Trago um trecho de comentário, Muriel Maia escreve:

*Enquanto indivíduo consciente sou, em primeiro lugar, um ser material, um organismo, o qual, por seu lado, é o aparecer da Vontade em si. No processo de meu tornar-me um “eu” auto consciente em seu “querer”, identifico-me com meu próprio corpo, enquanto aparecer concreto deste “querer”. É no meu corpo que sinto a vida, que existo e que penso meu existir (...) Quando digo-penso “eu”, afirmo a minha própria identidade enquanto aliança entre vida (Vontade) e este meu vigilante guarda e torturador, o intelecto*⁷⁴

“Para Schopenhauer, esse ‘eu’ não é o ‘eu penso’ mas o ‘eu quero’. Não é uma representação, mas é o que torna possível o conhecimento”⁷⁵. A identidade do “eu” está encerrada, no agenciamento entre conhecer e querer, conforme Schopenhauer, o sujeito pode ser indicado como vontade em que se acopla um intelecto, guia e servidor. “Eu” existo na

⁷³ Christine Lopes. op cit. p. 114

⁷⁴ Muriel Maia. A Outra Face do Nada, p. 67

⁷⁵ Maria Lúcia Cacciola. Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo, p. 125

medida em que “me” conheço vontade. Ou ainda, quando trago minha vontade para o conhecimento.

O intelecto avalia suas próprias representações, apresentando motivações que conflituam a vontade antes dela efetivar seu agir no mundo. O intelecto, empregado da vontade depende dela para continuar existindo e não consegue conhecer nada, se a vontade não permitir.⁷⁶ A vontade é preservada como forma, no nível da consciência, pelo trabalho do intelecto de controlar e planejar os percursos da pulsão. Segundo Schopenhauer, de nada adianta, o esforço planejador do intelecto. A vontade solicita-lhe sempre e recebe saídas precárias como moeda de troca. Porque a instauração do conhecimento (da vontade e da representação) por parte do intelecto humano traz a imperfectibilidade. A Vontade desprovida dessa capacidade cognitiva sofisticada tem seu ímpeto tríplice seguindo incorrigivelmente. O referido processo em que o sujeito cognoscente projeta o seu íntimo, a saber, o sujeito volitivo, para si mesmo, acarretando na consciência de seus limites constitutivos. Ou seja, a autoconsciência implica na presentificação de limites ao sujeito, voltemos àquele exemplo de parágrafos acima: o Dr. X sabendo-se doente terá que cogitar se vale a pena ou não persistir numa revisão de texto.

Estou de acordo com Schopenhauer, a consciência instala uma angústia radical, sugiro uma apreciação do mito de Adão e Eva para desenvolvermos a consistência do conflito entre intelecto e vontade:

“Nossos primeiros pais viviam (...) em estado de perfeita saúde e de perfeita inocência, Javé lhes permitia comer da árvore da vida, tendo criado tudo para eles; mas proibiu-os de provar o fruto da árvore da ciência do bem e do mal”⁷⁷ Após comerem o fruto proibido, abriram-se “então os olhos de ambos; e, percebendo que estavam nus, coseram folhas de figueira, e fizeram cintas para si”⁷⁸. No caso em foco existe um grau de compatibilidade entre o pensamento de Schopenhauer e o mito judaico-cristão, Adão e Eva ilustram simbolicamente

⁷⁶ O único conhecimento puro, conforme Schopenhauer, se dá na contemplação estética. Tema explorado de maneira extensa no Terceiro capítulo de *O Mundo como Vontade e Representação*.

⁷⁷ Miguel de Unamuno. *Do Sentimento Trágico da Vida: nos Homens e nos Povos*, p.19

⁷⁸ Bíblia, *Gênesis: Capítulo 3, Versículo 7*.

um momento de passagem⁷⁹, a perda da inocência, a saída da esfera animal para a esfera humana propriamente dita. O conhecimento derrota a possível infalibilidade da pulsão. Os procedimentos que envolvem o fornecimento de motivos a serem selecionados para o estabelecimento de conexões necessárias com a vontade, o que em certa medida, a torna constrangida antes de sua escolha. Porque, o entendimento responsável pelo conhecimento intuitivo invoca a “possibilidade da ‘aparência e do engano’ ”⁸⁰, enquanto a razão, responsável pelo conhecimento abstrato, manifesta sinais o diagnóstico da “hesitação e da incerteza”⁸¹. Atrelado à vontade o intelecto humano não alcança saída para o labirinto da existência e, pior do que isso, potencializa, aumenta e agudiza a tensão interna da vontade. A suscitação contínua e crescente da dúvida e do impasse, torna o indivíduo humano desconfiado e inseguro diante das incontáveis possibilidades à sua frente. O Dr. X hesitará um sem número de vezes, antes de tomar alguma decisão; se ele fosse sem-consciência agiria de uma ou de outra forma sem hesitar ou pesar aspectos favoráveis e desfavoráveis a cada uma das veleidades, com o desconhecimento dos prós e contras, a vontade agiria de acordo com o motivo mais influente, assim que ela sempre age⁸², sem no entanto estar sujeita aos impasses da consciência. Nietzsche em *Genealogia da Moral - uma Polêmica* concorda, até certo ponto, com Schopenhauer ao escrever: “a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer”⁸³. Voltemos ao Dr. X, ele precisa, se quiser resolver seu problema, “pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar”⁸⁴. O caminho natural que a vontade tomaria carece, até por

⁷⁹ Conforme uma plausível interpretação bíblica, Adão e Eva ilustram que nós, seres humanos, deixamos de ser animais diletos de Deus, feitos à sua imagem e semelhança, para nos tornarmos *impuros*, isto é, cientes do *Bem* e do *Mal*.

⁸⁰ Maria Lúcia Cacciola. op cit., p. 112

⁸¹ Ibidem.

⁸² Schopenhauer define, sem deixar margem para uma dupla interpretação, a inexistência do livre arbítrio, ou de uma liberdade de escolha. Nós nunca podemos escolher, senão o que determina nossa ação. Não faz parte do conjunto temático deste trabalho desenvolver os problemas investigados frontalmente no ensaio que fez para demonstrar a invalidade da tese do livre arbítrio.

⁸³ Nietzsche. *Genealogia da Moral*, p. 48

⁸⁴ Ibidem.

conta da sua própria manutenção, de seguir rumos muitas vezes estranhos ao seu próprio querer.

Paralelamente localiza-se um dos maiores dramas, senão o maior, inscrito na trama schopenhaueriana: a conotação da existência como um útero prenhe de sofrimento imune a qualquer tentativa de aborto. A vontade “travada por qualquer obstáculo erguido entre ela e o seu alvo do momento: eis o *sofrimento*. Se ela alcança esse alvo é a satisfação, o bem-estar, a felicidade”⁸⁵. A dinâmica da existência, principalmente da existência humana, está sob o fluxo da insaciabilidade. O raciocínio schopenhaueriano fica explícito num argumento dedutivo feito de maneira aristotélica clássica, em silogismo categórico:

Querer é sofrer (Premissa Maior)

Viver é querer (Premissa Menor)

Logo, viver é sofrer (Inferência)

Os elementos de sustentação desta construção lógica dizem respeito à natureza do desejo. O assentamento de todo desejo está situado na carência, o esvanecimento do desejo é temporário. Ora, porque nenhuma satisfação dura. A precariedade da realização de um desejo está intimamente ligada à ausência de uma representação que realize a pulsão, o que dito de outra, significa que “não existe (...) termo para o sofrimento”⁸⁶. Schopenhauer descreve portanto, o sintoma da transitoriedade, o indivíduo humano sofre porque suas representações de prazer são transitórias. A peculiaridade do sofrimento na existência humana está no grau com que chega até nós, porque existe uma relação direta entre ter consciência e a intensidade da dor⁸⁷. Schopenhauer detecta uma aliança entre consciência e sofrimento: uma razão diretamente proporcional. “Assim, conforme o conhecimento se ilumina, a consciência se

85 MVR, p, 408

86 Idem. p. 409

87 Ibidem.

eleva, a desgraça também vai crescendo”⁸⁸. Portanto, nós, conforme essa ótica, sofremos mais do que os outros animais. No primeiro volume do livro, *O mundo como Vontade e representação* existe um comentário a respeito de uma obra de arte que, além de elucidativo, nos convoca para uma irremediável concordância:

*Tischbein, o pintor filósofo, ou melhor o filósofo pintor(...) sua tela está dividida em duas metades: no cimo, mulheres a quem os filhos foram arrebatados, em grupos variados, em posições diversas, exprimem de várias maneiras a profunda dor, o abatimento, o desespero da mãe; em baixo, na mesma ordem e em grupos idênticos, ovelhas a quem roubaram os seus cordeiros: a cada figura, a cada posição humana da parte de cima corresponde em baixo o seu análogo no mundo animal; deste modo tem-se sob os olhos a relação da dor, na medida em que se admite a obscura consciência animal, com esta cruel tortura, de que só uma consciência clara, uma consciência luminosa, se pode tornar capaz.*⁸⁹

Aqui se encaixa perfeitamente um comentário sobre a citação anterior. Precisamos compreender a relação de proporcionalidade que exprime a tradução da vida feita por Schopenhauer. A relação de proporcionalidade expressa diligentemente em *O Mundo*, revela o palco principal para a atuação do fluxo ininterrupto que faz o sofrimento brotar da vida. Ou seja, à medida que verificamos acréscimo de consciência, será possível diagnosticar graus cada vez mais substantivos de sofrimento. A existência humana, por assim dizer, percorre labirintos entre entradas (desejos) e, saídas (satisfações). Uma espécie de jogo de vai-e-vem. A satisfação de um desejo engendra a saciedade; mas, a saciedade é curta, sua durabilidade diminui conforme o saciado experimenta níveis mais elevados de consciência. Portanto, o vínculo que pais humanos têm com seus filhos, torna um afastamento abrupto entre os mesmos indubitavelmente mais grave que a separação de cãozinhos da cadela mãe, ou de mães ovelhas, exemplo da tela apreciada por Schopenhauer. Outro intensificador dessa relação de proporcionalidade entre consciência e sofrimento é a velhice. Schopenhauer se refere ao envelhecimento, momento da vida humana em que somos, como um período em que

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ MVR. p. 410

os seres humanos são menos passíveis aos arroubos e paixões. E faz sentido, dizer que a velhice por ser menos afeita a devaneios e ilusões; possui uma consciência mais intensa, atingindo mais as pessoas com o sofrimento inerente à vida. Com efeito, trago uma primorosa colocação que o escritor Honoré de Balzac gravou em seu romance mais conhecido: “os velhos inclinam-se bastante a dotar de suas mágoas o futuro dos moços.”⁹⁰ Na velhice com o decréscimo da potência, do vigor, e a certeza da morte cada vez mais presente à consciência, o lugar emprestado ao prazer fica reduzido a intervalos cada vez menores. A experiência de uma longa existência muitas vezes afirma: “esse jovem deseja *aquilo*; mas, *aquilo* não dará certo. Não vou desiludi-lo, mais cedo ou mais tarde ele saberá por si próprio”. O colorido da existência parece desbotar, o passar do tempo funciona como passe para uma terra em que as febres e arroubos são anestesiados.

Sofrer faz parte da existência, desejar e não poder ter o que é desejado. Schopenhauer quis fazer com que, além de enxergar e olhar, fosse possível ver como na existência humana não há possibilidade de divórcio entre consciência e sofrimento. O cenário em que a consciência se casou com o sofrimento poderia ter sido muito bem ilustrado por Shakespeare na obra *Macbeth*, em Dunsinane no interior do castelo, um diálogo entre as personagens Seyton e Macbeth diz, com perfeição, o que a existência é para os seres dotados de consciência. Shakespeare fala, através de Macbeth, para Seyton e a toda humanidade:

*Vai, a pequenos passos, dia a dia, até a última sílaba do tempo inscrito. E todos esses nossos ontens têm alumiado aos tontos que nós somos nosso caminho para o pó da morte. Breve candeia, apaga-te! Que a vida é uma sombra ambulante: um pobre ator que gesticula em cena uma hora ou duas, depois não se ouve mais; um conto cheio de bulha e fúria, dito por um louco, significando nada*⁹¹

⁹⁰ Honoré de Balzac. *A Mulher de Trinta Anos*, p. 19

⁹¹ Shakespeare. *Macbeth*, pp. 101-102

III. Intelecto submisso e vontade inconsciente: uma prefiguração dos elementos do recalque

(...) *uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra em nossa consciência.*

Nietzsche

Prosseguindo o exame de alguns tópicos e temas da filosofia de Schopenhauer, vamos continuar na linha das representações do intelecto e seus desdobramentos. Cabe, tratar de um desdobramento inerente à consciência. Digo melhor, perguntar qual a repercussão do diálogo entre “consciência e a não-consciência”. Ou melhor, o que é engendrado nas relações entre: o caráter consciente das representações advindas do intelecto e a pulsão cega, voraz e insaciável da vontade inconsciente? O que pode ser feito, aprofundando o convite para observar os contatos íntimos entre representações conscientes e os alvos inconscientes e inatingíveis da pulsão: infinidade, unidade e liberdade. E seus respectivos papéis no que tange à Lei da Motivação. Podemos inferir que a filosofia de Schopenhauer não é consciencialista⁹². O que abre uma oportunidade para mergulhar fundo no que se refere às implicações existenciais da relação entre “consciente e inconsciente na Lei da Motivação”. O canal de acesso selecionado gira em torno de um debate que confere à Filosofia de Schopenhauer quesitos originais e, em determinado grau, comuns à psicanálise de Freud. Não posso deixar de aplicar uma advertência, o intuito desta aproximação - Schopenhauer e Freud - não passa de uma tentativa de intensificar a compreensão da teoria schopenhaueriana. E reafirmar a originalidade da sua filosofia, e, também, a relevância para certos percursos de remontagem da psicanálise. Ou ainda, para elementos de uma *filosofia da psicanálise*. De acordo com Bento Prado Jr., “gênese de alguns concertos básicos da metapsicologia, ou o lugar que ocupam na estrutura

⁹² Por não ser consciencialista como a maior parte das filosofias registradas na historiografia principal da modernidade, a Filosofia de Schopenhauer abre precedentes para algumas possíveis pontes com a psicanálise freudiana. Assoun demonstra em *Freud: a Filosofia e os Filósofos* que inconsideração de “fenômenos inconscientes” se estabelece como um, nas palavras mesmas de Assoun, *obstáculo epistemológico* à psicanálise. Mas, o balizamento das pesquisas de Assoun sobre as conexões entre filosofia e psicanálise elege um agenciamento privilegiado de Freud com Schopenhauer.

da teoria”⁹³. E, sobretudo, o objetivo de fazer emergir a posição de Schopenhauer em recusar qualquer teoria que justifique a precedência do intelecto e suas faculdades sobre a vontade. Estamos diante de uma mudança de eixo que modifica completamente a acepção do ser humano e vai, mais à frente, se constituir como nevrálgica para descortinar a moral.

Dentro desta proposta de fotografar as provas de que a consciência foi hipervalorizada, convocamos o subsídio de uma curiosa interface que inspira um trecho paralelo entre sistemas de pensamento de natureza diversa. “O ponto chave da convergência entre Freud e Schopenhauer está, (...), no conceito de inconsciente e na sua caracterização da vontade”⁹⁴. Através das pesquisas de Assoun na determinação de pontos de contato entre a filosofia e a psicanálise, de apresentar indícios - guardando as devidas proporções pelo caráter do objeto de estudo - de uma vontade inconsciente em Schopenhauer. O que trouxe algumas razoáveis possibilidades da evocação do filósofo por Freud. Um comentário de Alan Roger atribui a Schopenhauer o papel de precursor, em determinado aspecto - a primeira cogitação filosófica ou até metapsicológica -, de um dos eixos da psicanálise freudiana: a articulação entre “o desejo e o inconsciente pela mediação do recalque”⁹⁵. Caminhando no sentido do núcleo temático (a ausência de objeto da pulsão⁹⁶) vamos decompor a junção de acoplamento do intelecto na vontade.

Estamos diante de uma relação em que a vontade domina o cenário e coloca o intelecto como sua coadjuvante, isto porque, a vontade pode ser qualificada como “inconsciente” e o intelecto não conhece a vontade integralmente, tudo que conhece dela é obtido de forma secundária. Nesse sentido podemos estabelecer algumas relações de semelhança da trama schopenhaueriana com os processos em que se situam o recalque e o

⁹³ Bento Prado Jr., *Filosofia da Psicanálise*, p. 7

⁹⁴ Sebastian Gardner, *Schopenhauer, Will, and the Unconscious in Schopenhauer*, p. 380

⁹⁵ Alan Roger, *Prefácio* da obra de Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, p. IX. A noção de inconsciente se refere ao que Freud apresenta na teoria do recalque, diz Alan Roger.

⁹⁶ Sem querer colocar significações do discurso schopenhaueriano que o filósofo nem sequer pretendeu fazer referência, ratifico, para que não haja desvio do motivo desta pesquisa dissertativa, o significado do conceito forjado para lançar luz na Filosofia de Schopenhauer. Pulsão é, repito, o Ímpeto Tríplice em sua forma exclusivamente humana de aparecer.

inconsciente no pensamento de Freud⁹⁷. Conforme Schopenhauer, a vontade impede o acesso do intelecto ao conjunto de informações que tem disponível, isto é, ela interdita algumas representações para não experimentar o desprazer.

Segundo Assoun: “por uma via metafísica, Schopenhauer vislumbrou o mecanismo do recalque”⁹⁸ O comentador diz que o ponto de contato definidor do recalque “consiste apenas no seguinte: distanciar-se e manter-se a distância do consciente”⁹⁹. O inconsciente conota o caráter originário da vontade. “Na origem, a vontade encontra-se distanciada de toda consciência imediata”.¹⁰⁰ Portanto, não se trata de dizer que Schopenhauer elaborou, *stricto sensu*, uma teoria do recalque. Freud afirma que o conceito de recalque não pode ser formado antes das investigações psicanalíticas, isto retifica a interpretação que estabeleceria uma continuidade do conceito em foco ”tornada tentadora pela insistência com que Freud estabelece a semelhança do conceito schopenhaueriano com o seu próprio (...) Mas isto não destrói o valor da analogia desenvolvida no confronto com os textos”¹⁰¹. Resta um paradoxo, porque Schopenhauer elaborou de “modo muito preciso esse mecanismo, a partir de pressupostos metafísicos: apesar destes ou graças a eles. Entre a descontinuidade teórica de fundo e a analogia insistente, esboça-se o complexo estatuto do precedente schopenhaueriano”¹⁰². O processo de inacessibilidade do intelecto aos caminhos ou descaminhos que a vontade pretende instaurar de acordo com a Lei da motivação. A vontade não confia no intelecto e nem sempre o deixa à par de todas as informações. O que significa, por outro lado, que não há primazia do intelecto sobre a vontade.

Conforme Schopenhauer, as faculdades do intelecto não podem, definitivamente, servir para caracterizar constitutivamente o indivíduo humano. O que Maria Lúcia Cacciola aponta, com exatidão, como sendo “segundo Schopenhauer, o erro fundamental da filosofia, (...) em que caíram todos os filósofos”¹⁰³. A saber, de oferecer primazia ao intelecto e não, a

⁹⁷ Assoun nos fala de relações de proximidade. As obras de Freud que permitem a construção dessa ponte instigante e sujeita a objeções são: *Contribuição à História do Movimento Psicanalítico* (1914).

⁹⁸ Assoun. Freud a Filosofia e os Filósofos, p. 180

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Idem, 182.

¹⁰¹ Paul-Laurent Assoun. Freud- a Filosofia e os Filósofos, p.181

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Maria Lúcia Cacciola. op cit. p. 128

vontade. Ou seja, confundir o subordinado com o coordenador. Conforme Schopenhauer, sendo a precedência da parte cognoscente indefensável, nos cabe entrevistar a constituição da vontade, com o intuito de obter uma base capital para objetar contundentemente o racionalismo e quaisquer de seus resquícios no campo moral.

A configuração que Schopenhauer empreende de elementos do recalque freudiano pode significar que, a existência humana elabora e produz mecanismos que soterram e escondem determinadas representações do intelecto. A vontade por meio de um esquecimento não comunicaria ao intelecto, seu empregado, algumas representações, recusando que alguns fenômenos chegassem até a consciência. O que serve ao ser humano para evitar que a consciência investida de uma representação desagradável procure, de imediato, seu cônjuge – o sofrimento.

IV. A insaciabilidade da vontade: o niilismo e o caráter bélico da existência

*Não sou nada.
Nunca serei nada.
Não posso querer ser nada.
À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo. (...)*

*(...)Ser o que penso? Mas penso ser tanta coisa!
E há tantos que pensam ser a mesma coisa que não pode haver tantos! (...)*

Álvaro de Campos
(Heterônimo de Fernando Pessoa)

Proponho a retomada daquela questão em que a ausência da teleologia da Vontade foi situada, descrita e demonstrada. Com uma diferença decisiva, trata-se, agora, de perguntar pelas condições de saciedade da vontade, paralelamente, pela não-teleologia da pulsão. O que coloca a vontade no centro de uma série de exames minuciosos. A hipótese mais plausível diz que: se nada acalma ou preenche a vontade, ela está sempre em busca. Uma busca ávida e constante que não passa de um estado permanente de guerra. Portanto, nosso esclarecimento - conforme o próprio Schopenhauer fez questão de frisar - tem o fio condutor numa ausência completa de sentido para existência e no seu caráter bélico.

O que a vontade quer? Sabemos que existe uma correlação necessária entre a coisa-em-si (Vontade) e a vontade. A entrada que fizemos para desvendar a consistência da Vontade foi por intermédio do corpo humano, sua expressão mais imediata. Portanto, não se trata de repetir o que já foi trabalhado. Ulteriormente, vamos seguir para o curso das especificidades da vontade. O que pode significar deixar o plano propriamente ontológico para o plano, por assim dizer, existencial.

Schopenhauer descreveu, com maestria e beleza, a vontade como “um impulso cego, como um esforço misterioso e surdo, afastado de toda consciência imediata (...) esforço inconsciente”¹⁰⁴. A vontade “sabe sempre, quando a consciência a ilumina, o que quer em tal momento e em tal lugar; o que ela quer em geral, ela nunca sabe”¹⁰⁵. Prossigamos usando o

¹⁰⁴ MVR, p. 195

¹⁰⁵ Idem, 215.

caro exemplo do Dr. X, ele pode saber que deseja conquistar um prêmio às vésperas de um Congresso Internacional de Filosofia, Ciência e Tecnologia; porém, não seria capaz de definir um motivo basilar, fundamental, ou melhor, qual realização o Dr. X pretende efetivar para apaziguar completamente seu desejo? Estamos em contato com uma sentença interrogativa que não somos capazes de responder. Porque nenhuma vontade tem um objeto ou representação capacitado a extinguir desejos e necessidades. A pulsão que “me” constitui e “me” caracteriza, estrutura imanente da “minha” vontade, funciona escoando ininterruptamente, não importa por qual canal ela escoar, ela quer escoar. O fornecimento de desejos não é cortado com suas respectivas realizações. O Dr. X. pode se realizar, conquistar o Prêmio Paradigmas Contemporâneos e recuperar um estado satisfatório de saúde. Mas, com esses objetivos atingidos, nascerão novos desejos, a carência sem fim que classifica a pulsão como uma inveterada famigerada. De acordo com isso, sempre existirá uma nova pesquisa, um novo projeto. No caso do Dr. X, pode ser um novo tratamento, senão para curar uma doença, para prolongar sua vida e permitir que seu trabalho possa render mais e mais frutos no futuro. O que somente faz notar que o Dr. X, assim como todo ser humano ordinário, é insaciável. Numa frase, enquanto o Dr. X viver, nada será suficiente. O personagem de nossa ilustração, assim como qualquer pessoa comum, está sempre precisando de algo para o completar, algo para conquistar. Mas, ninguém encontra acesso direto a todos os seus desejos. Por exemplo, toda finalidade que o Dr. X atingir: prêmios, cátedras, perfeita saúde, financiamentos privilegiados etc. assumirá o papel de “ponto de partida de uma nova corrida”¹⁰⁶. E isso iria até o infinito se o Dr. X não fosse humano e tivesse um limite orgânico que lhe cobrará mais cedo ou mais tarde. Ou seja, somente quando este sistema orgânico complexo organizado por atividades intelectuais que obedecem à vontade, o corpo do Dr. X, entrar em falência sem chance de concordata (morte), os desejos do Dr. X vão cessar. Enquanto for vivo, ainda que sem saber, o Dr. X sempre arrumará metas e objetivos, planejará caminhos, fomentará sonhos durante a vigília e o sono. Sem nunca saber e ter o que realmente poderá saciar sua sede, a realização de sua pulsão: infinidade, unidade e liberdade. O que são metas e objetivos? Combustível para sofrimento!

¹⁰⁶ MVR, p. 214

Na descida até os subterrâneos das jazidas schopenhauerianas percebemos que: a vontade não possui nada que a satisfaça e que luta incessantemente por algo, num lugar e num tempo. O que aqui deve ser descrito como a luta que todos nós travamos pela existência. Schopenhauer faz uma primorosa apresentação desse tema no capítulo XXVIII dos Suplementos ao livro II do *Mundo*. Conforme Schopenhauer, lutamos para prolongar nossa existência. Porém, a relação entre nossa vontade e a representação nunca é feliz. Estamos falando da impossibilidade de uma realização plena da nossa vontade, isto é, os esforços e recursos empregados na tentativa de conquistar algum objeto ou mutações de objetos (matéria), não compensa sua conquista. É pertinente que o leitor se recorde de alguma conquista, de algo que tenha antes de alcançado tenha sido alvo de luta e esmero; mas, depois, de alçado passou a ser muito menos interessante do que parecia antes. O filósofo disse que nenhum lucro na vida não compensava os seus custos e desgastes.

Portanto, a insaciabilidade constitutiva da vontade revela uma face, senão absurda, pelo menos lamentável. Através do incessante esforço da pulsão, os indivíduos humanos se agitam sem trégua. Mas, sem encontrar nenhuma calma definitiva. Para Schopenhauer, entender o sofrimento é nodal e indispensável para qualquer tentativa de erguer uma arquitetura teórica similar à realidade. Um aspecto célebre da filosofia de Schopenhauer é o destaque dado a teoria do desejo como falta. “Ligando toda satisfação a um estado anterior de insatisfação ou necessidade, Schopenhauer coloca o sofrimento no âmago do desejo”¹⁰⁷. A dinâmica da pulsão está intimamente vinculada ao vazio. O que denominamos de falta de sentido, isto é, carência.

Uma das imagens mais expressivas para demarcar a insaciabilidade da vontade pode ser encontrada no pensamento mítico grego, a fantástica trajetória das cinquenta filhas de Dânao. Entre as versões dessa belíssima história, uma delas, muita aceita, serve para explicitar a dinâmica da pulsão da vontade. Dois reis, Dânao e Egito tinha inúmeros desentendimentos. Numa disputa entre os reis, Dânao resolveu fugir com suas cinquenta filhas, as Danaides, eles saíram da Líbia para Argos. Eles temiam as perseguições dos cinquenta filhos do rei Egito. Em Argos, os filhos do rei Egito instruíram seu pai à reconciliação com Dânao, esse aceitou

¹⁰⁷ José Thomaz Brum. O Pessimismo e suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche, p. 37

presentes e pedidos de desculpas pelas antigas rixas. Em seguida, os 50 filhos do rei Egito para celebrar a reconciliação pediram as Danaides em casamento. Dânao, conforme a tradição, teria que pagar um dote para cada uma de suas filhas ser desposada pelos filhos de Egito; mas, o rei Dânaos ainda guardava rancor em seu coração, e, para não despende de enorme quantia, deu a cada uma das filhas uma adaga para que matassem seus respectivos maridos na noite de núpcias. O que todas as recém-esposas fizeram, exceto uma, Hipmnestra que foi presa pelo pai numa torre. Mais tarde arrependido, Dânao libertou a filha Hipmnestra para ficar com seu marido Linceu e passou a realizar jogos atléticos para que suas outras filhas fossem desposadas, sem a necessidade de pagamento de dote, o que se efetivou. Mas, eis o ponto que mais nos invoca relação com a dinâmica da pulsão. Linceu matou Dânao e as Danaides. Já nos infernos, a condenação foi sentenciada. As Danaides foram obrigadas a encher de água jarros sem fundo para matar a sede de seu pai. A impossibilidade de saciar a sede de Dânao, por conta de que todos os jarros são sem fundo, representa com a elegância grega a insaciabilidade da pulsão. Digamos, o curso e os percursos da pulsão se instauram em bases de ausência. Ou dito de maneira diferente, a pulsão só se locomove - no sentido da infinidade, da unidade e da liberdade - porque nós estamos sujeitos aos moldes da sucessão e, portanto, somos finitos (princípio de razão suficiente de ser, aspecto do tempo). Porque nos localizamos dentro dos padrões da simultaneidade e, portanto, somos múltiplos e fragmentados (princípio de razão suficiente de ser, aspecto do espaço). E porque estamos dentro da Lei da motivação (princípio de razão suficiente do agir). Nesse ponto da argumentação, cabe um trecho do quarto capítulo do primeiro volume do *Mundo*:

Os esforços incessantes do ser humano para banir a dor, apenas conseguem fazê-la mudar de face. Na origem, ela é privação, necessidade, preocupação com a conservação da vida. Se conseguirem (difícil tarefa) evitar a dor sob esta forma, ela regressa sob mil outros aspectos, mudando com a idade e com as circunstâncias: ela faz-se desejo carnal, amor apaixonado, ciúme, inveja, ódio, inquietação, ambição, avareza, doença, e tantos outros males, tantos outros! Enfim, se, para se introduzir, nenhum outro disfarce tem sucesso, ela toma o aspecto triste, lúgubre, do fastio, do aborrecimento: quantas defesas não foram imaginadas contra eles! Enfim, se conseguirem esconjurá-la ainda sob esta forma, não o será sem dor, nem sem deixar regressar o sofrimento sob qualquer outro

*dos aspectos precedentes; e então, eis-vos de novo na dança: entre dor e aborrecimento, a vida oscila sem cessar.*¹⁰⁸

Schopenhauer trouxe, através do binômio sofrimento e tédio, uma grande elaboração do niilismo na história da filosofia. Mais uma vez, solicito licença ao leitor para trazer o Dr. X ao nosso trajeto investigativo. O tal Dr. X oscila entre o sofrimento e o tédio. Primeiro, a carência inextinguível pode trazer várias obstaculizações à pulsão, tornando o Dr. X infeliz. Por exemplo, não enviar seu artigo, perder a indicação para um prêmio ou cátedra, ou pior, receber uma crítica unânime de rejeição ao seu trabalho, uma plena rejeição da comunidade provocando-lhe um imenso sofrimento. No segundo caso, se ele termina um projeto e não tem nenhuma perspectiva de implementar novas pesquisas, ou melhor ainda, com a chegada da ocasião em que for obrigado a se aposentar o Dr. X ficará aborrecido. O tédio justifica a cena comum em várias praças, velhos aposentados matando o tempo em jogos de carta. O que Schopenhauer diz que serve para “matar o tempo”, fazer o aborrecimento esvanecer. A aposentadoria poderia tornar o Dr. X um viciado em jogar baralho todas as tardes na praça do seu bairro. Ou mesmo que o Dr. X chegue ao fim da vida com todos os objetivos alcançados, ele será aborrecido, porque o “tédio é o fundo vazio que surge quando tudo aparece satisfeito”¹⁰⁹, comenta José Thomaz Brum.

Alcançamos, através dessa oscilação entre tédio e sofrimento, a chave para abrir a porta do niilismo. A filosofia de Nietzsche é preciosa para dar conta dos mecanismos de gestação do niilismo schopenhaueriano, apesar, de seus resultados divergirem. Nietzsche opera dentro da frequência da filosofia da Vontade, oferecendo uma valiosa gênese do niilismo:

O niilismo como estado psicológico terá de ocorrer, primeiramente, quando tivermos procurado em todo acontecer um ‘sentido’ (...). Niilismo é então o tomar-consciência do longo desperdício de força, o tormento do em ‘vão’, a insegurança, a falta de ocasião para se recrear de algum modo, de ainda repousar sobre algo (...) Portanto, a desilusão sobre uma pretensa finalidade do vir-a-ser como causa do

¹⁰⁸

MVR, p. 416

¹⁰⁹

José Thomaz Brum. O Pessimismo e suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche, p. 39

niilismo: seja em vista de um fim bem determinado, seja, universalizando, a compreensão da insuficiência de todas as hipóteses finalistas até agora, no tocante ao “desenvolvimento” inteiro (o homem não mais colaborador, quanto mais centro do vir-a-ser)¹¹⁰

Nietzsche é, sem dúvida, herdeiro de Schopenhauer. Em certa medida, digamos, um filósofo “pós-schopenhaueriano”. Ou seja, ambos os filósofos oferecem primazia à Vontade. Nietzsche diagnostica, tal como Schopenhauer, que o lugar do ser humano não é especial, como queria a tradição racionalista e tudo que derivou de antropomorfizações da natureza. Porque o ser humano não passa de “um animal um pouco mais complexo (intelectualmente) que os outros”¹¹¹. Sem ocupar nenhuma posição de privilégio, o ser humano não tem caminho, missão ou destino que o torne protagonista; apenas, se mantém consciente de que todo esforço não leva a nenhum lugar. O golpe desferido de encontro ao antropocentrismo e ao humanismo destrói as bases que guardavam suprimentos de orgulho pela espécie “superior”. Schopenhauer tem uma visão naturalista do ser humano, nós não somos de fato superiores aos outros seres da natureza; só contamos, de fato, com um grau de complexidade mais elaborada. O que não nos permite vislumbrar nada além da consciência mordaz das nossas representações. O que nos torna pouco mais, digamos de forma biologista, macacos capazes de operações mentais mais complexas. Porém, apenas primatas, mamíferos, animais, entes da natureza, apenas, Vontade. Destarte, sem coisa alguma que nos sossegue ou preencha definitivamente durante a existência. A consciência da miserabilidade absurdo-absoluta que assola a existência foi revelada por Schopenhauer sob a custódia da insuportabilidade. Porque, ora o tédio, ora o sofrimento nos convocam para dançar. O que nos cansa profundamente, podendo numa tarde ensolarada de verão ou numa noite chuvosa de inverno colocar à existência em xeque. Uma sensação que percorre a existência humana e, introduz o olhar niilista sobre o mundo, demolindo todos os valores. Tudo é passageiro. Nada faz sentido!

Sem dúvida, já temos terreno fértil para a configuração de um problema que precisa de tratamento especial: os papéis de predador e de presa resumindo todas as escolhas do ser humano no teatro do mundo. Neste “mundo, campo de carnificina onde entes ansiosos e

¹¹⁰ Nietzsche. Sobre o Niilismo e o Eterno Retorno em Os Pensadores, p. 430

¹¹¹ José Thomaz Brum. O Pessimismo e suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche, p. 31

atormentados vivem devorando-se uns aos outros, onde todo animal carnívoro se torna o túmulo vivo de tantos outros, e passa a vida numa longa série de martírios”¹¹². Estamos sempre em guerra, buscando matéria para a manutenção de nossa existência. Schopenhauer descortina uma lógica em que: a realização do “meu” desejo implica, direta ou indiretamente, no domínio de outro ser vivo e de objetos. Cabe como luva, nesse caso, o dito usado por Hobbes, *homo homini lupus* (O homem é o lobo do homem). Portanto, para realizar a pulsão dentro das modalidades da precariedade, um ser humano é agressivo, injusto e explorador. Não é incomum, a utilização do trabalho de outrem para fins pessoais, a apropriação indevida de bens alheios; enfim, a busca da auto-satisfação.

Todo ser humano naturalmente busca realizar sua pulsão. Conforme Schopenhauer, o combustível para manter a vontade saciada é indicado por matéria. Portanto, o que importa, em primeira instância, é a garantia de recursos para a manutenção da sua existência da maneira mais satisfatória possível. Estamos diante e, pior, dentro de um espetáculo de horrores e ações bestiais. A avidez insaciável de todos se transforma em arma contra todos. Quantos seres humanos não são capazes dos maiores crimes para gozar a maior quantidade possível de prazer? Schopenhauer, sem pestanejar, responderia que quase incontáveis, senão todos, com exceção dos santos.¹¹³ O quadro com o qual nos deparamos diz respeito ao caráter intrinsecamente bélico da existência humana. Schopenhauer teria detectado que todos os recantos do mundo são campos de batalha, explícitos ou não. Poder-se-ia reduzir todas as ocorrências humanas sob o signo da luta pela posse de matéria para o prolongamento dessa sofisticada representação, o indivíduo humano. Os seres humanos brigam incessantemente, pelos mais variados motivos, deixando emergir sempre a falta de sentido e o desejo de manter-se e dominar os outros.

O que toda vontade pretende é realizar sua pulsão, isto é, dotar sua representação de infinidade, unidade e liberdade. Para dar cabo desta tarefa ela precisa possuir a maior quantidade de matéria possível, durante o máximo de tempo disponível, independentemente de outra vontade. Schopenhauer com maestria nos revela que “eu” quero tornar “minha”

¹¹² MVR. p. 495.

¹¹³ MVR. p. 515.

representação, em primeira instância o meu corpo, *imortal*. O que é feito através de uma inerente disputa prescrita pelo caráter bélico latente à existência. Por exemplo, o Dr. X e um colega, um certo Dr. Q precisam de matéria para realizar suas pulsões, frisando que isto significa, o mesmo que dotar suas representações dos atributos da coisa-em-si. Digo de outra maneira, ambos querem a mesma cadeira numa renomada universidade. Como só existe uma vaga, eles precisarão disputar, o vencedor estará mais próximo da infinidade, unidade e liberdade. Porque sua representação de pensador será mais facilmente conservada do que a daquele que não tiver uma cátedra. Da mesma, forma dois homens podem disputar um cantil com pouquíssima quantidade de água num deserto. Vamos adicionar algo à trama cênica, a condição física de dois homens famintos e sedentos por um período de cinco dias. O espetáculo geral que nos serviriam não poderia se distanciar, na maioria dos casos, de uma luta inescrupulosa. Assim, são todas as lutas, seja por um cantil com água, ou por causa de uma cátedra. A matéria, nas ilustrações feitas acima, corresponde à cátedra e ao cantil com água, respectivamente. Como Maria Lúcia Cacciola assinalou em seu artigo *A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer*, “Esta luta apresenta assim uma finalidade que é a da posse de uma determinada matéria”¹¹⁴. A sede está na necessidade de proporcionar a representação, seja de dono de uma cátedra ou sobrevivente do deserto, mais tempo, manutenção e conquista de espaço e liberdade. Portanto, Schopenhauer nos convida a enxergar a inevitabilidade da batalha de todos contra todos. A manutenção de toda conquista é precária, não existe estabilidade no mundo da representação, todo ser humano está prestes a ser destronado. O Dr. X pode perder hoje e ganhar amanhã, da mesma forma pode acontecer com o Dr. Q. O que significa que na guerra de todos contra todos e cada um por si não existe lugar para seres humanos com monopólio de matéria, porque a qualquer momento o Dr. Q pode ser lançado ao ostracismo ou ofuscado por um brilho solar de investigações do Dr. X. E como a posse de matéria é o objetivo de toda vontade, os perdedores nunca desistem, porque podem se tornar vencedores e vice-versa. Schopenhauer costumava fazer analogias entre a

¹¹⁴ Maria Lúcia Cacciola. *A Questão do Finalismo na Filosofia de Schopenhauer in Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*, p. 82

vida e relações comerciais. Solicito permissão para usar um recurso de intensificação do entendimento que a envergadura da Filosofia de Schopenhauer permite. Seguindo um princípio indispensável para quem quiser investigar partindo das referências da Metafísica Imanente.

*Tudo o que a filosofia pode, é esclarecer, explicar o seu objeto: essa essência comum das coisas, que se revela com precisão a cada um de nós, mas in concreto, através do sentimento, deve conduzi-la à pura luz do conhecimento abstrato, da razão, trata-se de a iluminar em todas as suas relações, sob todos os seus aspectos*¹¹⁵.

Portanto, conforme Schopenhauer, o mundo é um livro sobre o qual se debruça a filosofia para redigir sua decifração. Não custa repetir, que essa tarefa exige que não nos esquivemos da experiência, se quisermos entender a sua filosofia de, o que, segundo o filósofo, é a chave para entender o mundo.

“Schopenhauer pressente a ascensão da sociedade moderna competitiva, em que os indivíduos se confrontam impiedosamente”¹¹⁶. A luta entre todas as vontades; a necessidade da pulsão sustentar sua representação pela posse de matéria tem um exemplo curioso. Consideremos as sociedades capitalistas do século XX, nas quais se detectou a manifestação do *consumismo*. Vamos utilizar um olhar schopenhaueriano sobre as massas que entram e saem dos *shoppings*, sempre em busca de um novo produto, uma nova mercadoria. Estamos diante de vontades que querem manter suas representações adquirindo matéria e mais matéria. O que quer dizer, neste caso, gente comprando o máximo que pode, comendo tudo que vê pela frente. Toda mercadoria funciona como matéria, vendendo caro à vontade as condições de possibilidade de manutenção de sua representação. O que ora pode ser por intermédio de uma mercadoria de gênero alimentício garantindo ou excedendo a energia necessária para outras atividades, ora por uma mercadoria que impeça o envelhecimento e retarde a morte etc. Não me arrisco, aqui não cabe, a desenvolver uma possível hipótese que defina o sistema

¹¹⁵ MVR, p. 358.

¹¹⁶ Marie-José Pernin. Schopenhauer, p. 156.

capitalista de produção como a expressão produtiva mais perfeita da Vontade¹¹⁷. Mas, o exemplo em foco serve para ilustrar a dinâmica de uma guerra em que o consumo de mercadoria (matéria) pode ser, hipoteticamente, defendido como critério de satisfação ou até mesmo de felicidade.

O que encaixa bem é: a noção de que mesmo o indivíduo dono das maiores posses do mundo tem caminho vedado a certas “mercadorias”. Ou seja, nenhum indivíduo humano consegue adquirir toda quantidade de matéria que deseja ininterruptamente, sem alguma força de impedimento. Entre outras coisas, porque outros seres humanos brigam com ele pela mesma matéria. O que traz um problema que precisamos dar conta: como uma vontade pode ter prazer sem imputar desprazer para outra vontade? Esta pergunta será desenrolada nos encaminhamentos seguintes desta pesquisa, numa análise estrita da moral. O que é moral dentro dessa estrutura de pensamento preocupada com fidedignidade à existência? Schopenhauer mostrou que todo ser humano age interessado, visando se apoderar de matéria, isto é, por egoísmo. Diante desse quadro como vamos fundamentar uma ação moral?

Remetendo-nos para a necessidade de erguer um debate a respeito de uma fundamentação da moral. Cabe reiterar que Schopenhauer demonstra o grave erro das filosofias que inferem, primazia do intelecto sobre a vontade. Ou seja, como nós podemos abordar um sistema moral de um filósofo pós-kantiano que recusa a filosofia moral de Kant? Ou melhor, quais as implicações de uma filosofia da Vontade para a moral? É possível fundamentar ações morais se, conforme Schopenhauer, as principais ações que nós empreendemos são egoístas?

O que nos impeliu a demonstrar, apesar das bases kantianas da filosofia de Schopenhauer, as divergências que se iniciam pela possibilidade de aferir uma representação similar à coisa-em-si e, sobretudo, o aspecto secundário e subordinado da razão nas ações humanas, coextensivamente ao sinal de que a vontade é egoísta (deseja o máximo de matéria para si). O que foi denominado de aporia da vontade, isto é, a impossibilidade da pulsão suprir sua necessidade de matéria para que sua representação, o corpo humano, seja infinito,

¹¹⁷ Talvez, a leitura de Clément Rosset ao declarar Schopenhauer, em certa medida, precursor de Marx, Nietzsche e Freud poderia, no caso de Marx, trazer algum esclarecimento. O que não é motivo deste trabalho.

uno e livre. Mesmo que a razão se esforce sempre para isso, ela nunca conseguirá. Urgindo a ocasião de um franco embate entre Schopenhauer e Kant.

O que Schopenhauer faz, durante a prefiguração dos elementos do recalque freudiano, é mapear os mecanismos de funcionamento de uma ocorrência curativa. Digo de outro modo, imaginando que o Dr. X fosse indicado para o Prêmio Paradigmas Contemporâneos em seguidas vezes; mas nunca ganhasse. Seria plausível que ele começasse a desvalorizá-lo e esquecer sua importância, podendo conjecturar certas representações, como a falta de transparência dos critérios etc. Daí, o descrédito ou esquecimento completo do Prêmio o deixaria mais tranquilo, sem ansiedade quanto ao evento. Como Nietzsche interpretou, o esquecimento nos torna mais felizes. Digo, se o Dr. X não tiver inúmeros projetos e objetivos sua consciência diminuirá, e com isso, as possibilidades de sofrimento. Então, nesse caso, o Dr. X não “revela” a si mesmo sua vontade de ganhar o prêmio. Sem saber conscientemente o que deseja, a não obtenção não será tão dolorosa.

Capítulo III

Compaixão *versus* imperativo categórico

apontar o ambíguo “transparecer” de um Ausente,
ainda que esta formulação possa soar paradoxal

Muriel Maia

I. Influências da ética de Kant

*Kant parece ter retido do
pietismo a concepção rígida da lei.*
Ferdinand Alquié

Não é necessário adiar um esclarecimento sucinto e oportuno quanto ao emprego dos termos, “ética” e “moral”. Porém, não cabem elaborações extensas e desnecessárias. Ética quer dizer tão somente, a “reflexão filosófica sobre a *moral*”¹¹⁸. A moral diz respeito à conduta suscetível de avaliação, isto é, em certa medida, as normas preferíveis para dar curso às ações humanas, visto que os seres humanos convivem e se relacionam e algumas ações são mais adequadas do que outras. Pretendo, por intermédio dos instrumentos investigativos de Schopenhauer, expor o princípio que fundamenta a moral de Kant e a sua inerente fragilidade. Em seguida justificar a legitimidade do fundamento moral schopenhaueriano.

Para compreendermos bem a crítica que Schopenhauer endereça a Kant no campo ético, precisamos, em primeiro plano, reconhecer com clareza e distinção o percurso kantiano. O que torna importante remontar os dados e referências em jogo. Vamos salientar as influências sobre a filosofia moral de Kant. Entre as referências do percurso kantiano, encontramos as investigações de Leibniz e dos moralistas ingleses (como Shaftesbury) e de Rousseau. Este último no campo da razão pura de caráter prático desempenhou, em certa medida (guardando as devidas proporções), o mesmo papel que Hume no campo da razão pura teórica. Ou seja, Rousseau trouxe questões cruciais para Kant, porque, entre outros fatores, não identificou no progresso científico critérios suficientes para garantir a dignidade humana, seu diagnóstico a respeito da passagem do estado de natureza para o estado civil, pretendeu demonstrar que o progresso técnico-científico não deve ser consignado com moralidade. O que estabeleceu a independência da esfera moral, provocando em Kant questionamentos críticos para o restabelecimento da moralidade em bases racionais e seguras.

¹¹⁸ Ernst Tugendhat, Lições sobre Ética, p. 41.

A originalidade da moral de Kant está, entre outros aspectos, nos limites de diferença com suas referências de pesquisa. Daí, por um lado o racionalismo kantiano separando os domínios da razão em teórico e prático desarticulou qualquer relação necessária entre o conhecimento de um objeto e o conhecimento do dever. Diferente do projeto moral de Leibniz, em que “a unidade da razão é, simultaneamente, a unidade da essência e da ação: é pelo conhecimento, (...), que se obtém o progresso moral”¹¹⁹. De Wolff Kant herdou a idéia de que a conduta moral carece ser coerente com os princípios, evitando, assim, a contradição. O racionalismo de Kant “não se limita a esse intelectualismo”¹²⁰ porque a razão surge como fonte de autonomia. O critério de universalidade não tem uma consagração direta, imediata e irrestrita com o intelecto, isto é, podemos notar que o destaque dos moralistas ingleses na articulação entre moralidade e uma, digamos, motivação interior é mais importante.

Os moralistas ingleses “defenderam a universalidade dos princípios morais fundamentais e a concordância de todos os seres racionais quanto a esses princípios. Estes não podem ser objeto de preferência meramente individual”¹²¹. O que se constitui como uma das referências assumidas por Kant, no caso, a recusa das inclinações, porque as posições subjetivas não devem possuir valor moral, exceto se tiverem validade objetiva.

Cabe sublinhar a herança que Kant recebe de Rosseau, a concomitância do ser moral como legislador e súdito, Rosseau estabeleceu que nenhum ser humano pode estar submetido a regra moral que não emane da sua própria vontade, considerando que a natureza humana é ontologicamente boa. Kant escreveu, “Não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma boa vontade”¹²². O que dissuadiu Kant de provar a dedutibilidade e demonstrabilidade do fim moral. Por outro lado, “perfila-se uma diferença importante, enquanto Rosseau apela para o sentimento, Kant apela para a razão pura”¹²³. Considerar que a humanidade dispõe de uma boa natureza, sendo a razão pura sua base, implica em definir as ações como não sendo nem boas nem más pela efetividade, isto é, o conteúdo de uma ação não estabelece o seu

¹¹⁹ Mario Tavares. Análise da obra Fundamentação da metafísica dos Costumes, p. 70

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem.

¹²² FMC, p. 53

¹²³ Mário Tavares. Análise da obra FMC, p. 72

significado, somente os princípios podem ser considerados maus ou bons. O princípio da moralidade de Kant: o imperativo categórico diz que devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal.

Conforme Kant, o conteúdo de uma ação não tem significado moral; o eixo da moralidade se instaura na forma. O que enquadra a moral kantiana dentro de uma ética formal em oposição as éticas de conteúdo ou materiais. De acordo com Kant, um princípio universal e racional tem que ser formal, não pode estabelecer um fim, ou seja, a lei moral deve nos dizer qual a forma que nossa ação deve adotar e não os atos que devemos praticar. A moralidade de uma ação está na racionalidade dos motivos, no princípio que determina o ato. Destaco uma ilustração elucidativa do caráter formalista do princípio ético que fundamenta a moral kantiana:

Tomemos, por exemplo, o ato de matar um homem, um ato na sua pura materialidade. Este ato não tem nenhuma tonalidade moral própria. Pode ser um ato criminoso, se for um assassinato por interesse; um ato neutro, se for executado em legítima defesa; um ato aprovado, quando se destina a proteger a pátria. Assim, não é a materialidade que caracteriza a ação moral, mas a intenção, o princípio moral que a inspira.¹²⁴

¹²⁴

Idem, 74.

II. O princípio da moralidade de Kant: o imperativo categórico

(...) devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal.

Conforme Kant, a rejeição das éticas materiais se justifica porque elas têm caráter empírico, isto é, são obtidas por intermédio dos sentidos. Estes são incapazes de fornecer qualquer princípio. Ora, como Kant pretende estabelecer uma moral universal e, segundo ele, não se podem extrair princípios universais da experiência; só os juízos a priori são legitimamente universais pela independência que têm da sensibilidade. Porque éticas com caráter material utilizam normas condicionais, isto é, só valem como meios para certos fins. O que não lhes confere validade universal, pois meios e fins variam de acordo com o sujeito da ação; o intuito da filosofia kantiana é de fundar um princípio moral isento de condicionais hipotéticas. Por isso, é necessário que a vontade seja determinada pela razão, e não se subordine às inclinações naturais. Cabe trazer um conceito indispensável e, que contendo o de boa vontade esclareça completamente o caráter formal que Kant confere à moralidade. Eis, o conceito de dever, definido como ação por puro respeito à lei e derivando das regras práticas da metafísica que se aplicam à natureza humana¹²⁵. As ações são definidas por Kant de acordo com a relação que estabelecem com o dever: 1º) as ações imorais, isto é, contrárias ao dever; 2º) as ações legais, isto é, conforme ao dever (embora as de acordo com o dever têm intenção egoísta); 3º) as ações morais, isto é, por dever. A argumentação kantiana procura sustentar o terceiro tipo de ações como as que correspondem à lei moral. Encontramos uma operação de refundação da metafísica para sustentar as regras práticas para as ações. Considerando o ser humano como um ente racional, capaz de agir de acordo com a representação de leis (princípios); então, a vontade determinada pela razão produz ações que esta faculdade reconhece como necessárias e boas independentemente das inclinações. Ou seja, um ser dotado de razão poderia, conforme Kant, agir sem levar em conta suas inclinações, isto é, dispensaria seus desejos para agir “de acordo” com a razão.

¹²⁵

FMC, p. 26.

Para frontalizarmos a Lei Moral de Kant e analisá-la, vamos delimitar as fórmulas, que de acordo com este filósofo, acionam a vontade. Segundo Kant agimos impelidos por imperativos, isto é, por fórmulas das representações de princípios objetivos. Kantianamente podemos falar, a grosso modo, de dois imperativos: a) imperativo hipotético, uma ação é subordinada, como meio, a qualquer fim que se pretende atingir, isto é, tem em vista um fim que o sujeito deseja¹²⁶; b) imperativo categórico, uma ação é boa em si mesma e por si mesma, isto é, a forma da lei moral, isto é, a lei é identificada com a expressão conceitual de necessidade incondicionada, objetiva, de validade universal, apodítica¹²⁷. Primeiro, Kant refuta o imperativo hipotético que se configura como uma ação conforme ao dever. Em segundo lugar, Kant considera que o imperativo categórico não deixa à vontade a possibilidade de escolha. A fórmula fundamental do imperativo categórico se resume em: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”¹²⁸. Daí, Kant deduz as três Fórmulas do imperativo categórico:

1º) Fórmula da Universalidade: “Age como se a máxima da tua ação se devesse torna, pela tua vontade, em lei universal da natureza”.¹²⁹

2º) Fórmula da Finalidade: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.¹³⁰

3º) Fórmula da Autonomia: “Age de tal maneira que a tua vontade se possa considerar como sendo a autora da lei universal à qual se submete”.¹³¹

De acordo com Kant, o princípio da universalidade torna inviável que alguém minta ou roube, pois somente se alguém desejar ser roubado ou que mintam para si, poderá considerar que a mentira e o roubo fossem universalizáveis.

¹²⁶ FMC, p. 50

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ FMC, p. 59

¹²⁹ Idem, p. 57

¹³⁰ Idem, p. 68

¹³¹ Idem, p. 82

Enquanto no segundo princípio, encontramos a preocupação kantiana de que as ações não instrumentalizem as pessoas, todo indivíduo humano é um fim em si mesmo, o que torna as ações de fazer de outro ser humano objeto ou trabalhador forçado, tais como, a prostituição e a escravidão de caráter não-morais.

No caso do terceiro princípio, se pode ver explicitamente a fundação da moral na autonomia¹³² e, por isso, a recusa de princípios exteriores como a justificação cultural de uma ação não-moral. Ou melhor, Kant expulsa toda possibilidade de aferir heteronomia à vontade. As condições da moralidade não se identificam com o seu princípio constituinte. O que afasta qualquer tentativa sociológica ou psicológica de edificação da moral. Kant considera que a natureza do princípio moral brota do interior dos seres racionais.

A estrutura formal - compositora nevrálgica do imperativo categórico com suas fórmulas (universalidade, finalidade e autonomia) - encontra sua base no dever. O qual indica a supremacia de valores racionais dotados de universalidade sobre as inclinações. A razão se impõe à sensibilidade. Outro dado importante se encontra no desinteresse próprio de uma ação moral, o que faz a vontade abdicar de qualquer recompensa ao agir por dever. Portanto, Kant nos fala de um dever absoluto, o que significa que todo ser racional, incondicionalmente, deve submeter suas inclinações naturais ao a priori prático, assumindo postulações que o tornem autônomo, desinteressado e sempre consignado necessariamente à universalidade. O dever kantiano pressupõe categoricamente a autonomia do sujeito que age, isto é, a capacidade de todo ser dotado de razão em legislar para si mesmo. Porque, segundo Kant, “a vontade não é outra coisa senão razão prática”¹³³. Ou por outro lado, a “autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres”¹³⁴. A vontade não passa de uma faculdade com a competência de escolher o que a razão determina como necessário. Todos esses fatores são compositores e associados da chave que abre a porta da Moral de Kant, o imperativo categórico.

¹³² Conforme Kant a autonomia significa que todo ser racional tem a capacidade de oferecer a si próprio uma legislação moral. O que podemos encontrar na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 85.

¹³³ FMC, p. 47

¹³⁴ CRPr, p. 45

Segundo Kant, o imperativo categórico é sintético-prático a priori, isto é, independe da experiência e postula transcendentemente regras, por intermédio de proposições acerca de crenças racionais indemonstráveis (postulados), mas extremamente necessárias. Com efeito, digamos assim, a razão kantiana postaria postulados para a caixa postal da vontade, tornando-a exclusivamente a faculdade de agir incondicionalmente pela representação de certas leis. Ora, o que acarreta a possibilidade de uma razão apresentar proposições teóricas indemonstráveis coextensivas à lei incondicionalmente válida a priori e apodítica? Kant teria criado condições para a ressurreição da metafísica. O atestado de óbito que tinha sido emitido, pelo próprio Kant, na *Crítica da razão pura* perde a validade e, de certa maneira, nos suscita duas hipóteses. A primeira, o legista cometeu uma fraude, por isso o velório encomendou outro defunto. A segunda, realmente estamos diante de uma situação em que um sistema metafísico foi eliminado, apenas, aparentemente e, mais tarde, recuperado numa outra esfera.

O que responderia a pergunta, como é possível que a razão emita postulados? Porque “a razão emperra continuamente na Metafísica”¹³⁵ como Kant diz na Primeira Crítica. Porém, após ter sido contestado à razão especulativa todo progresso neste campo do supra-sensível, agora ainda nos resta tentar ver se no seu conhecimento prático não se encontram dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e, deste modo, de acordo com o desejo da Metafísica, conseguir elevar-nos acima dos limites de toda a experiência possível com o nosso conhecimento a priori, mas possível somente com o propósito prático.¹³⁶

O que, conforme a Filosofia de Kant, possibilita que a razão emita postulados no campo das ações. ”Estes postulados são os da imortalidade, da liberdade, considerada positivamente (como causalidade de um ser enquanto ele pertence ao mundo inteligível) e da existência de Deus”¹³⁷. Ou seja, as questões tradicionais da metafísica clássica como a existência de Deus, imortalidade da alma, e a liberdade humana são postuladas pela razão pura (prática) no âmbito do pensamento.

¹³⁵ CRPr, p. 38

¹³⁶ Idem, p. 41

¹³⁷ Idem, p. 151

Portanto, Kant teria recuperado a metafísica na dimensão da razão pura de caráter prático. Escalando o imperativo categórico para estabelecer as condições de possibilidade de que um dever possa ser incondicionado e, uma de suas fórmulas seja a da liberdade que caracteriza todo ser racional. Com efeito, Kant fez a moralidade passar pela atribuição dos seres racionais, erguendo um vínculo indissociável entre ser racional e ser moral, na medida que o ser racional faz o uso perfeito da sua razão.

Com efeito, a investigação kantiana não é histórica, não é sociológica, nem psicológica, dado que as condições de aparecimento dos fatos morais não têm importância para uma análise sobre o princípio moral. Porque, ainda que a psicologia possa revelar a origem dos nossos juízos; não desvela o seu fundamento. Kant considera indispensável “captar as necessidades racionais independentes de todo o dado empírico e separar o sensível do que provêm da razão”¹³⁸ A configuração do princípio supremo da moralidade deriva, conforme Kant, da existência de um mundo supra-sensível ou inteligível. Deleuze esclarece: “Kant sustentará sempre que o mal se acha numa certa relação com a sensibilidade (...) uma mentira ou um crime são efeitos sensíveis”¹³⁹ Para Kant, a autonomia da vontade consiste na capacidade de agir independentemente das leis do mundo sensível, mas dependente da lei moral. O que não quer dizer outra coisa, a não ser que: agir de uma maneira que possa ser válida universalmente. O eixo está num dever incondicional, isto é, uma necessidade absoluta. Ou seja, a expressão conceitual chave da Moral de Kant, o imperativo categórico.

Em resumo, Kant montou um princípio moral de caráter formalista com bases na racionalidade. Ser dotado de razão e agir de acordo com esta faculdade implica na moralidade. Schopenhauer interpreta que Kant queria prescrever o imperativo categórico, solicitar aos seres racionais que abrissem a bula e seguissem corretamente os passos recomendados.

¹³⁸ Manuel Tavares e Mário Ferro, Análise da obra Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant,

p. 77

¹³⁹ G. Deleuze, A Filosofia Crítica de Kant, p.39

III. A crítica de Schopenhauer à ética de Kant

*uma necessidade absoluta não faz sentido,
desde que se considere mais de perto. Kant no entanto insiste
sem ulterior esclarecimento nesta aparente “necessidade absoluta”.*

Ernest Tugendhat

Kant pretendeu com o estabelecimento do imperativo categórico responder como devemos agir. Fundar as condições de possibilidade de “minha” ação ser “moral”. Kant fez uma investigação a respeito da “fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão”¹⁴⁰. As condições de possibilidade do imperativo categórico têm como base a estrutura de dupla inscrição do sujeito kantiano, num mundo inteligível e num mundo sensível, o sujeito transcendental e o sujeito empírico possuem, segundo Kant, certas redes de relações que viabilizam uma determinação não-empírica da razão prática no sujeito empírico.

Kant considera o imperativo categórico como a lei moral, e a autonomia como o princípio da vontade. Os livros selecionados são: *Fundamentação da metafísica dos costumes* e *Crítica da razão prática*. Vamos para a crítica schopenhaueriana, sublinhando o que Kant, conforme Schopenhauer, apresentou e demonstrou de maneira inconsistente: o imperativo da razão. Como Tugendhat objeta: se a gente olha o elemento moral como ordem para a vontade, está pressuposta aqui uma premissa que implica na vontade, a qual teria que soar dessa maneira: “Se tu queres ser racional...” Mas Kant não viu isso como premissa; o imperativo da razão é para ele simplesmente pressuposto, perfeitamente análogo ao mandamento de Deus para o cristão. Através do lance genial de xadrez, de vincular a moral com o ser racional como tal, (...) Minha crítica (...) consiste (...) primeiro, que não existe uma tal razão e, segundo (esta é a objeção mais fundamental e universal), que não pode existir um “ter de” absoluto. Com isto aliás está rejeitada a idéia de uma fundamentação absoluta como tal.¹⁴¹

O núcleo irreduzível da crítica à Moral de Kant está na análise schopenhaueriana que detecta no princípio moral kantiano uma inconsistência constitutiva. Esta inconsistência diz respeito ao imperativo categórico não ser categórico; não passar, de fato, de um imperativo

¹⁴⁰ FMC, p. 16

¹⁴¹ Ernest Tugendhat. *Lições sobre Ética*, p. 75

hipotético. O que eliminaria, de acordo com Schopenhauer, a possibilidade de estabelecimento de uma proposição sintética a priori orientadora da vontade. Desmontando a metafísica da razão prática e a suas fórmulas. A refutação pode ser apresentada e demonstrada sistematicamente em dois tempos. Primeiro, por uma crítica endógena que deslinde as estruturas formais do imperativo categórico demonstrando sua impossibilidade. Segundo, a hipótese schopenhaueriana sobre o fundamento da moral: a compaixão. Esse segundo tempo já figura como uma, em certa medida, operação exógena, ao apresentar o egoísmo como o principal combustível das ações humanas.

Colocando o imperativo categórico na sala de operação, incidindo sobre ele o bisturi schopenhaueriano para uma biopsia, encontramos o diagnóstico de uma *contradictio in adjecto* na explicitação do conceito de dever; a utilização de um percurso de caráter teológico. Assim como, o uso de uma carteira falsificada fazendo o imperativo hipotético se passar por categórico. O que é ratificado por meio de uma petição de princípio. O dever é indicado por Kant como absoluto. Schopenhauer questionou sabiamente, como um dever pode ser absoluto? Uma obrigação incondicionada?! Kant não oferta uma resposta, se limita a apresentar a formulação da regra prática como:

(...) incondicionada, por conseguinte, apresentada a priori como uma proposição categoricamente prática, mediante a qual a vontade é de modo absoluto e imediato objetivamente determinada (pela própria regra prática, que aqui constitui, pois, uma lei).¹⁴²

Schopenhauer escreve que:

*(...) no contexto de dever existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência a um castigo ameaçado ou uma recompensa prometida e não pode separar-se dele, sem suprimi-lo e retirar-lhe todo significado: por isso um deve incondicionado é uma **contradictio in adjecto**.¹⁴³*

¹⁴² CRP, p. 42.

¹⁴³ SFM, p. 104.

Nesse ponto achamos, o primeiro problema do princípio supremo da moralidade kantiana, a *contradictio in adjecto*. Esta é uma das graves falhas do sistema moral kantiano, a atribuição indevida de um adjetivo explicativo que vai de encontro ao conceito que pretende elucidar. Ou seja, assim como não podemos atribuir ao “azul” o adjetivo de “estreito”, porque do ponto de vista semântico e material-referencial é insustentável. O dever kantiano tem algum fiador que traz as condicionais do castigo para o erro, e da recompensa para o acerto. Entendamos bem que o conceito de dever indica uma obrigação condicionada, isto é, sua significação refere-se sempre a algumas condições que estimulam ou inibem os modos de agir dos indivíduos humanos. Dito de outra forma, o dever incondicionado indica-se pelo binômio castigo-recompensa, isto é: um dever funciona como motivação para o agir humano condicionado pelo castigo - uma sanção dada a sua desobediência -, ou, condicionado pela recompensa - um prêmio concedido pela obediência do agir humano a uma determinada representação de leis (o dever). Daí, reconstituir os pontos nevrálgicos da argumentação de Schopenhauer indica apresentar o imperativo categórico desprovido do sentido pretendido por Kant. A hipótese plausibilíssima e justificável de Schopenhauer é a seguinte: o imperativo do princípio supremo da moralidade de Kant denominado de categórico não passa de um imperativo hipotético. Vamos considerar que o imperativo categórico não passa de um imperativo hipotético, o que fica explícito pelo contundente caráter condicional do dever. Nós podemos usar uma colocação kantiana, e partindo dela refutar, conforme Schopenhauer, o próprio Kant. Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* encontramos um franco e inabalável argumento contra a moralidade de um princípio condicional:

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não podemos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que se pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a mais simples capa daquela idéia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade,

*mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêm.*¹⁴⁴

O que o próprio Kant faz é: abrir caminho para interpretar que as “ações de caráter moral” podem, sempre, estar relacionadas com móveis subjetivos, inclinações, enfim, ter o caráter heterodoxo e condicional que não legitima a moralidade de uma ação. Afinal, o que garante que todas as ações não são deste tipo? Conforme Schopenhauer, Kant não respondeu esta pergunta, simplesmente, porque não podia.

Schopenhauer nos convoca a raciocinar da seguinte maneira. Primeiro, conforme o próprio Kant, se o imperativo for condicional ele não apresenta consistência moral. Em segundo lugar, o imperativo categórico é condicional devido a já demonstrada impossibilidade de um dever ser absoluto. Daí, o imperativo da razão de Kant ficar impedido de ser tomado como princípio da moralidade.

Visto acima o caráter logicamente insustentável de um dever incondicionado e, sobretudo. Podemos trabalhar a natureza do argumento que Kant usa para demonstrar o imperativo categórico. Schopenhauer verifica outro erro da constituição moral de Kant, provando em Sobre o Fundamento da Moral a existência de um raciocínio falacioso que se caracteriza pela circularidade, isto é, Kant comete uma petição de princípio. Vejamos uma reconstituição da invalidade do argumento ético de Kant. Sigamos o seguinte raciocínio: o imperativo categórico é a Lei Moral(princípio supremo da moralidade válido para todos os seres racionais), a Lei Moral significa agir por dever incondicionado, logo podemos concluir que o imperativo categórico, mandamento da moralidade é a lei que resume “o conceito de uma necessidade incondicionada”¹⁴⁵, isto é, o dever incondicionado caracteriza o imperativo categórico.

Conforme Schopenhauer a circularidade em foco foi tomada por Kant de empréstimo da moral teológica de cunho cristão registrada no Decálogo, onde a “Lei Moral” deve ser

¹⁴⁴ FMC, p. 40

¹⁴⁵ FMC, p. 53

respeitada incondicionalmente por ser divina, e foi Deus que pré-escreveu a “Lei Moral”. Avançando podemos dizer que: o imperativo categórico é apresentado pela razão (prática), o que faz de Kant um “colaborador” de, digamos, boa audição para a postulação prática da racionalidade. Essa configuração guarda semelhanças com o Dez Mandamentos que Moisés escreve como uma espécie de co-autor, pois, conforme a Bíblia, Deus é o autor. O princípio supremo da moralidade que é máxima para todos os seres racionais é o dever incondicionado, este (o dever incondicionado) que se descreve pela fórmula do imperativo categórico caracteriza o princípio supremo da moralidade, a regra prática que determina a vontade de todo ser dotado de razão. Schopenhauer vê no pressuposto da “dependência do ser humano de uma outra vontade que lhe ordena e que lhe anuncia recompensa ou castigo”¹⁴⁶ um assentamento em solo teológico. O que significa um retorno de Kant ao dogmatismo rejeitado no campo teórico Maria Lúcia Cacciola comenta bem esse ponto:

*(...) a razão investida do poder de, a partir de si mesma, produzir idéias e buscar legitimamente o incondicionado, teria, de certo modo, “esquecido” as limitações que ela mesma se impôs no domínio teórico, transformando-se, no interesse prático, na fonte de uma causalidade por liberdade, donde emanaria um dever moral absoluto. Para Schopenhauer essa hipóstase da razão teórica numa razão prática já tinha sido possibilitada pelos poderes conferidos à razão no domínio teórico, isto é pela sua inclinação em buscar o incondicionado*¹⁴⁷

Como já foi dito, Kant recusou, na *Crítica da razão pura*, a possibilidade de aferir positivamente ou negativamente sobre as questões clássicas da metafísica tradicional: Deus, alma, mundo e liberdade. Mesmo assim, na primeira Crítica já existiam as condições suficientes para a aspiração ao incondicionado por parte da razão. Como já foi apresentado neste mesmo capítulo, a derrocada da metafísica só teria sido aparente, guardando seu lugar para a emergência devida: quando a razão pura teórica precisa se tornar razão pura de caráter prático. Na *Crítica da razão prática*, tal como na *Fundamentação da metafísica dos*

¹⁴⁶ SFM, p. 26

¹⁴⁷ Maria Lúcia Cacciola, *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p. 20

costumes, há um forte e reiterado retorno ao dogmatismo, ainda que possa parecer que Kant considera impossível prescindir dos postulados da metafísica. Schopenhauer vê no empreendimento kantiano a busca de um fundamento com aspecto teológico, o que tornou o argumento kantiano acríptico e dogmático.

Aproveito o bojo, quando achamos término para uma crítica endógena à ética kantiana para iniciar objeções mais amplas. Portanto, refutado o dever como conceito essencial para fundamentar a moralidade. O que foi empreendido por operações que atingiram a estrutura arquetônica interna da ética de Kant. Ou por conta da *contradictio in adjecto*, ou pelo crédito dado ao retorno aos postulados emitidos pela razão, ou ainda por um erro, de certa maneira, primário: uma petição de princípio. Portanto, considero oportuno prosseguir a crítica de caráter refutativo por meio de uma operação que não incida diretamente sobre as bases internas da Filosofia de Kant. Convoco uma abordagem de caráter externo. Uma refutação que passe pela incompatibilidade da teoria de Kant com a realidade. Dito de outra forma, a construção teórica moral de Kant fala de coisas que não encontram correspondente na realidade. Schopenhauer está nos incentivando a verificar se, após cotejarmos teoria com realidade se nos sobra alguma similitude. Ou seja, independentemente da construção interna; estamos interessados em ver a filosofia como um espelho da realidade, uma elaboração teórica de eventos reais.

Kant considera que um ser racional, fazendo uso correto do imperativo de sua faculdade, não pode sancionar uma máxima injusta. De acordo com Schopenhauer, para quem a filosofia deve ser o prolongamento do mundo em conceitos, nos cabe fazer o papel de fotógrafo e investigador.¹⁴⁸ Destaco uma passagem kantiana que serviu para incitar crítica exógena de Schopenhauer, em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant diz:

(...) não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se o fizessem, me pagariam na mesma moeda¹².

¹⁴⁸ MVR, pp. 357, 358.

¹ ² FMC, pp. 34, 35.

Porém, o próprio Kant admite que “a maior parte das nossas ações são conformes ao dever”¹⁴⁹. Portanto, a realidade estaria, em certa medida, dissonante com a teoria kantiana. Porque a maior parte dos seres humanos, entes racionais, não saberiam usar o imperativo constrangedor necessário da vontade, deixando-se levar por suas inclinações, isto é, pelos apetites sensitivos.

Para Kant, é evidente que se alguém tornar universal, o ato de mentir, o revogará quando for a parte passiva, nisto contradir-se-ia. O que seria, conforme Kant, motivo para invalidar a ação. Schopenhauer colocou lente de aumento na falha do princípio em foco, o egoísmo é o juiz que decide as ações “universalmente válidas”. Tomemos o exemplo de Kant, citado acima, analisado sob a ótica de Schopenhauer. Uma das hipóteses aventadas pode ser de que: se eu mentir e colocar tal ação na faixa da moralidade, como ação universalmente válida, poderei ter sérios prejuízos quando outros mentirem para mim. Por este motivo, o prejuízo que a mentira dos outros poderá causar-me, torna agir com essa suposta moralidade preferível, mas a tal ação é apenas meio, nunca fim em si mesma. A segunda Fórmula¹⁵⁰ é colocada sob suspeita, porque:

A indicação contida na regra máxima de Kant para se encontrar o princípio moral propriamente dito repousa, aliás, na pressuposição tácita de que só posso querer aquilo com que me dou melhor. O fato de que eu, ao estabelecer uma máxima para ser seguida universalmente, tenha de considerar-me não só como a parte ativa, mas também, às vezes e eventualmente, como passiva faz com que meu egoísmo decida-se pela justiça e pela caridade¹⁵¹.

O que Schopenhauer destaca é que a existência humana tem entre seus motivos, um que convoca a vontade com extrema força e sedução: o egoísmo. Digo de outra maneira, o

¹⁴⁹ FMC, p. 41

¹⁵⁰ A Fórmula da Finalidade que significa: todo ser humano é fim em si mesmo; nenhuma ação pode visar um fim fora dela própria. Perde consistência por conta da possibilidade da instrumentalização, ainda que dissimulada.

¹⁵¹ ³ SFM, p. 65.

caráter hipotético do imperativo da razão abriu terreno para a hipótese completamente destrutiva das bases do sistema ético kantiano, esta é, a de que o princípio moral kantiano é egoísta. Porque a condicional hipotética “recupera” o vínculo necessário e falsamente rompido entre dever e o binômio prêmio-punição. O que faz com que a lei moral por excelência seja perpassada, na “menor” das hipóteses, por uma condição pelo menos, a de que a ação do agente possa “servi-lo” como passivo (a moralidade implica a retribuição). Então, o indivíduo humano não quereria, em função de seu papel ocasional de passivo da ação, uma lei que estabelecesse ações sem valor moral. Mas, se por acaso um determinado indivíduo nunca fosse passivo das ações sem valor moral, mesmo sendo agente dessas, o que garantiria que tal indivíduo tivesse sua ação constringida para a faixa da moralidade? Kant respondeu: a razão prática; Schopenhauer disse que a razão prática não é condição suficiente como fundamento da moral. A hipótese mais defensável é, como pensa Nietzsche, operando um projeto crítico ao criticismo na esteira de Schopenhauer, sem recusar a validade da idéia de que uma disposição possa ser gerada por uma oposta, por exemplo, “o ato desinteressado do egoísmo”¹⁵¹. Apenas, uma dissimulação retórica, tal como no dogmatismo kantiano, poderia refutar a coerente noção de que algo pode nascer do seu inverso. Nesse caso específico, o agir desinteressado não passa de um rebento do interesse, uma ação gerada na vontade egoísta. O que de qualquer forma acha base na ocupação prévia, ainda que inconsciente, com o bem-estar próprio. Por isso, a motivação egoísta encontra numa aparente repressão, um itinerário mais longo e seguro para sua realização. Para que isso não seja visto, das duas, uma hipótese é válida: ingênua auto-ilusão, ou, hipocrisia astuta que busca convencer as outras partes envolvidas para “se dar bem em cima das outras pessoas”. Ou seja, ao dissimular e não se declarar egoísta um ser humano se torna mais facilmente objeto de respeito público, com maiores probabilidades de ser passivo de ações justas e caridosas.¹⁵² A pedra de toque do argumento é simples. Somente o egoísmo apresenta nesse caso consistência para escolher entre justiça e caridade, porque não é o prazer em exercer ações morais que funciona como motivação; mas o prazer em experimentá-las. Cabe com perfeição o exemplo

¹⁵¹ Nietzsche. Para Além de Bem e de Mal, p. 19.

¹⁵² Schopenhauer definiu as ações justas e caridosas como morais.

em *Sobre o fundamento da moral*, um rico avarento após ouvir um persuasivo sermão sobre os benefícios que os abastados podem obter em dar esmola aos excluídos diz: “Que exposição profunda, que beleza! Quase dá vontade de mendigar!”¹¹. Conforme Schopenhauer, Kant deixa o caminho aberto para a análise da contradição nevrálgica de sua fundamentação ética.

O imperativo moral de Kant é, por conseqüência, o caso da ação ser “apenas boa como meio para qualquer outra.”¹⁴. Visto que “eu não minto, apenas, como condição de que não mintam para mim”. Conforme Schopenhauer, o caráter totalmente inconcebível e contraditório do dever incondicionado postula efetivamente uma condição motivadora para pautar o agir no imperativo enquanto uma recompensa. Conforme vimos, no exemplo da atitude de não mentir para ninguém tomada como uma máxima universal. Ninguém deverá mentir para ninguém porque teme ser alvo de mentira e não porque se preocupe genuinamente com outrem, isto é, tal como denomina Schopenhauer, o princípio máximo que sustenta o imperativo da razão é: o egoísmo. O que elimina a plausibilidade da fórmula da finalidade, porque o agir desinteressado foi definido como uma vontade sem motivo. Não podemos concordar com Kant, porque a razão, de acordo com a demonstração feita no capítulo anterior, busca trabalhar para a vontade e uma razão autônoma não passa de uma quimera. Conforme Schopenhauer, afirmar que uma vontade age sem motivo significa desvincular um efeito de sua causa, atribuindo uma independência insustentável da ação em relação ao seu interesse. Ou seja, interesse indica “a atuação de um motivo sobre a vontade”¹⁵³. Não existe, com exceção das ações dos santos, nenhuma ação desinteressada.¹⁵⁴

A filosofia de Schopenhauer nos convida para o concreto, isto é, uma investigação do imediato empírico. O que nos convida, por assim dizer, para uma arqueologia das origens das ações humanas. Schopenhauer estabelece uma taxonomia do das ações humanas. Como os seres humanos agem? Quais as potências motivadoras das escolhas e posições que as pessoas assumem? Encontramos três modos básicos de agir, cada qual relacionado com um tipo

¹ ¹ *SFM*, p. 65.

¹ ⁴ *FMC*, p. 50.

¹⁵³ *SFM*, p. 77

¹⁵⁴ O tema da santidade ou iluminação na filosofia de Schopenhauer não é objeto de pesquisa na presente investigação.

motivação: a) egoísmo. b) crueldade. c) compaixão. Em *Sobre o fundamento da moral* encontramos:

O conjunto destes escrúpulos cétricos não é por certo suficiente para negar a existência de toda a moralidade genuína, mas o é para moderar nossa expectativa sobre a disposição moral do ser humano e, assim, sobre o fundamento natural da ética. Pois muito daquilo que lhe é atribuído resulta de outros motivos, e a observação sobre a corrupção moral do mundo prova, à suficiência, que a motivação para o bem não pode ser tão poderosa¹⁷

Schopenhauer considera o egoísmo como a potência mais determinante do agir humano, mas não lhe concede exclusividade, o filósofo não parte de uma moralidade monolítica, a pesquisa pautada em sua metafísica imanente apresenta uma gama de possibilidades múltiplas para as ações morais dos seres humanos. O que indica que a salvação não se configura como problema a ser resolvido pela ética. Conforme a ética teológica e a de Kant, as pessoas devem ser salvas da injustiça, usando especificamente a capacidade da razão prática de conferir uma saída, por assim dizer, para o que denominamos a aporia da vontade.

Kant, efetivamente, ao se preocupar mais em como as coisas deveriam ser, do que como realmente são, esqueceu do principal. A maneira empírica, imanente e incontestável como os fatos da vida se apresentam. Daí, não percebeu – eis o cerne da crítica endógena – que seu método não espelhava a realidade e cotejando sua teoria nenhuma correspondência decisiva é encontrada. Todo ser humano quer realizar sua pulsão. O que, na maioria das vezes, é o que mais importa. A razão não tem capacidade, por ser integrante do intelecto (servidor da vontade), de fazer o que for de encontro à vontade. Com isso, fica atestada a impotência do intelecto. A única alternativa para uma proposta de fundar as bases da moralidade precisa estar vinculada à vontade diretamente; não nas faculdades intelectuais. A experiência é muito anterior e mais profunda do que os conceitos elaborados pela razão, muitas vezes tortos e sem nenhuma correlação efetiva com o que procuram representar.

¹⁷ SFM, p. 111.

IV. Compaixão: o fundamento da moral

(...) o contrabando do “nada” para dentro da esfera do *Querer*.
Muriel Maia

Schopenhauer em *Sobre o fundamento da moral* e no quarto capítulo de *O mundo como vontade e representação* operacionaliza sua reflexão filosófica sobre a moral. De início, de maneira minuciosa, ele distingue princípio e fundamento. Nas palavras do filósofo:

O princípio ou a proposição fundamental mais elevada de uma ética é a expressão mais concisa para o modo de agir que ela prescreve, ou, se ela não tiver uma forma imperativa, para o modo de agir ao qual ela propriamente reconhece valor moral. É, assim, o guia delas para a virtude em geral, expressa por uma proposição, portanto o “hó, t” [que] da virtude. O fundamento de uma ética é, (...), o “dióti [porque] da virtude, a razão”¹⁵⁵

A proposição fundamental ou princípio que Schopenhauer assumiu para posteriormente fundamentar foi o *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!* (Não façam mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!). Todos os outros princípios morais devem ser vistos como perífrases do *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva*. Este princípio moral pode ser fundamentado legitimamente? Como e onde? Schopenhauer quer dar conta da questão empírica em que se encontram acessíveis “ações de justiça espontânea e de caridade desinteressada”¹⁵⁶, ações com significado moral. Nas palavras mesmas de Schopenhauer:

Ações do tipo mencionado são as únicas a que se atribui propriamente valor moral. Como o que é próprio e característico delas vemos a exclusão daquela espécie de motivos, por meio dos quais, ao contrário, procedem todas as ações humanas, a saber, o interesse próprio, no sentido amplo da palavra. Por isso a descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria

¹⁵⁵ SFM, p. 40.

¹⁵⁶ Idem, p. 122.

*totalmente o valor moral de uma ação, ou mesmo agindo de modo acessório, o diminuiria. A ausência de toda a motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral.*¹⁵⁷

O princípio da moralidade instaurado por Schopenhauer é dado numa proposição molecular. Como uma proposição molecular é formada por duas proposições atômicas, cada uma destas se refere a uma das duas classes de ações compassivas. A primeira, “não prejudiques ninguém”, diz respeito à justiça. Significa que o “eu” se opõe a causar sofrimento no “outro”, sem se preocupar com as vantagens para si da afirmação de sua vontade sobre outras. A segunda, “mas ajuda a todos que puderes”, diz respeito à caridade. Significa que o “eu” age convocado por uma vontade distinta da sua, isto é, encontra-se clamado para agir para livrar outros seres do sofrimento. De onde, o caráter das ações pautadas no princípio supremo da moralidade schopenhaueriana são: a justiça e a caridade (virtudes morais).

Não precisamos adiar mais a entrada em cena do porquê da moralidade. Estamos diante da tarefa de estabelecer e provar o fundamento ou motivação moral genuína. É sabido que nenhuma ação ocorre sem um motivo, sendo que os principais agentes mobilizadores de ações da vontade são o bem-estar e o mal-estar, nós, seres humanos, nos movemos no sentido do que é à favor de nossa vontade e na contramão do que é de caráter inverso à nossa vontade. O princípio da moralidade schopenhaueriano reza que não devemos fazer mal ao outro e, quiçá, ajudar ao outro. Mais uma vez, considero oportuno o momento de trazer um desdobramento presente em *Sobre o fundamento moral*, para identificar e destacar o caso único de motivação estranha ao eixo do bem-estar próprio, busca de prazer, e, mal-estar próprio, afastamento dos impedimentos da vontade.

Só há um único caso em que isso não acontece, a saber, quando a última razão para uma ação ou omissão está diretamente e exclusivamente vinculada ao bem-estar ou mal-estar de alguma outra pessoa que dela participa passivamente. Portanto, a parte ativa no seu agir ou omitir só tem diante dos olhos o bem-estar ou o mal-estar de um outro e nada almeja a não ser a não ser que aquele outro

¹⁵⁷

Idem, p. 124.

*permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência e alívio. Somente esta finalidade imprime numa ação o selo do valor moral.*¹⁵⁸

Quais as condições de possibilidade que torna possível que “minha” vontade ache motivo no “outro”? Coisa digna de “espanto (...) o grande mistério da ética, seu fenômeno originário”¹⁵⁹. Conforme, assinalamos anteriormente, existem três motivações para o agir. Repito, o egoísmo - agir pelo próprio bem; a crueldade - agir pelo mal do outro; a compaixão (mitleid) - agir pelo bem do outro. Portanto, só encontramos sentido em afirmar que a compaixão é o motivo das ações morais, isto é, o fundamento da moral. Porém, o encaixe do conceito em curso não basta para decidir pela solução de nosso problema, ainda nos resta ir ao fundo do conceito de compaixão.

Schopenhauer nos apresentou uma bárbara fotografia da existência. Em primeiro lugar, somos inclinados para a injustiça e a violência, pela necessidade de nossos apetites, nossos desejos e extenso ímpeto pela vilania e usurpação¹⁶⁰. Como se dá? E a partir de que necessidade alguém se torna compassivo? Como é possível que a compaixão floresça nos seres humanos? Pois bem, estamos de uma das tarefas mais interessantes que a filosofia de Schopenhauer pode convocar. Porque, entre as significações, compaixão quer dizer não causar dor ao outro, abdicar de posições injustas, não impor a “minha” vontade a do “outro”, e agir de maneira caridosa. Chegamos ao que existe de mais curioso e instigante na ética schopenhaueriana, a fundação da moralidade, o motivo da compaixão. A compaixão está, em certa medida, atrelada à negação do querer-viver (nichtwollen) ou negação da pulsão. Denomino negação da pulsão como sinônimo de negação do querer-viver, porque torna explícito o que queremos tratar na questão em jogo.

Qual a consistência desse fundamento estritamente metafísico que sustenta as ações justas e caridosas? A negação da pulsão (querer-viver) solicita o encurtamento da distância entre “eu” e “não-eu”, tornando idêntico o “meu” corpo ao do outro. Significa calar a pulsão da vontade. A sentença exclamativa que convoca nossa atenção é a seguinte: como

¹⁵⁸ Idem, p. 128.

¹⁵⁹ Idem, pp. 129, 130.

¹⁶⁰ Idem, p. 134.

demonstrar a consistência da vontade de não-vontade? Já foi visto o que caracteriza a vontade, devemos partir para sua negação, terreno de difícil acesso, geralmente reconhecido como o lado mais obscuro da metafísica imanente; conforme as próprias pistas deixadas por Schopenhauer majoritariamente nos dois volumes de *O Mundo*, ao dotar a existência de escrúpulos cétricos de tom niilista. O que significa, a compreensão de que o mundo e a existência são completamente desprovidos de um sentido verdadeiro e irretocável, ou ainda o ateísmo profundo de Schopenhauer elimina a chance de qualquer objetivação da vontade atingir um “para sempre” no tempo, “uma plena unidade” no espaço e uma “completa falta de determinação” na causalidade. Dito de outro modo, a admissão de que a existência do nada é dona de uma real consistência. Digo melhor, recapitulando e desenvolvendo o problema. O princípio da moralidade tem como fundamento a compaixão (fundamento da moral) que é objeto principal da presente pesquisa, todo encadeamento foi feito com fim de atingir este núcleo: a justificação do fundamento moral. Como hipótese aventamos a oportunidade que Schopenhauer inscreve ao permitir a associação entre a compaixão e a negação da pulsão. “Essa visão da ‘negação da vontade’ é considerada como o ponto final da moral schopenhaueriana.”¹⁶¹ Como a compaixão pode se expressar no mundo empírico assentada na negação da pulsão? Como uma moral nesses estamentos pode ser exercida? O mais comum depois da leitura bem cuidada da reflexão moral de Schopenhauer é encadear perguntas dessa natureza. Fica entendido que: o ato de negar a pulsão e, portanto, agir compassivamente se manifesta pelas virtudes da justiça e da caridade. Mas, como se nega a pulsão? Em que consiste? Consiste simplesmente em perceber que “o outro sou eu”. Quando se nega a pulsão, acabam as aspirações vãs de infinidade, unidade e liberdade, e com isso, não existe lugar para brigar por matéria. O que traz uma certa indiferença em relação ao mundo. Ou melhor ainda, encurta-se a distância entre “eu” e o “outro”. Schopenhauer prossegue e afirma categoricamente a negação da pulsão como condição de possibilidade de acabar com a diferença entre os indivíduos humanos e, numa instância maior, entre outros seres. “De certo modo, está aqui o ponto capital de todo nosso estudo. Entretanto não disse nada sobre isto senão de muito geral, porque mais vale remeter para fatos tirados duma experiência

¹⁶¹ José Thomaz Brum. *O Pessimismo e suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, p. 49

imediatas”²² Tal ato é, conforme Schopenhauer, o único ato de nossa liberdade expresso no mundo da representação. O que não pode em nenhuma hipótese ser relacionado com o suicídio, pois este seria uma afirmação da vontade em face dos desígnios desastrosos da vida. Porém, ciente de que os outros seres humanos precisam de matéria, o indivíduo humano compassivo abre mão de participar do campo de batalha em que a carnificina explícita ou dissimulada submete pessoas às maiores injustiças e crueldades. Schopenhauer propõe com o fundamento da compaixão instaurar a paz. Levar o niilismo adiante num processo paradoxal: trazer à tona, por intermédio da vontade, a falta de vontade. Ou ainda, ter vontade de não-vontade. Para entendermos essa colocação preciosa de Schopenhauer, devemos perceber que a vontade de não-vontade indica, apenas, recusar a dinâmica da pulsão. Schopenhauer convoca o hinduísmo e nos fala de uma experiência existencial em que a sensação do não-sentido da vida conduz à negar a pulsão.¹⁶² Estamos diante da única maneira de não intimar outros seres ao sofrimento, somente no completo abandono de todo o desejo de obter matéria. Schopenhauer está objetando a chance de tecermos um convívio harmonioso de caráter geral, satisfatório para todos; caso a vontade não seja colocada em xeque e eliminada em seu fluxo dinâmico de apropriação de matéria. A outra saída, Schopenhauer nos incentiva a dizer, nós já conhecemos, um mundo onde alguns poucos riem e muitos choram, em que a simples alimentação onívora da espécie humana regozija algumas pessoas à custa da morte de outros animais. A simples manutenção de algumas pessoas no poder veda outras inúmeras da oportunidade de usufruir de uma porcentagem ínfima de matéria necessária para a sobrevivência básica. Por isso tudo e, muito mais, Schopenhauer comentou o tráfico de gente, o seqüestro europeu de africanos encarcerados no continente americano, sem chance de resgate, ainda fez comentário no trabalho infantil recheado de maus tratos. Schopenhauer não se posicionou politicamente. O problema ontologicamente falando dignifica que: sempre o prazer significará um correlato e paralelo sofrimento em outrem. O bem-estar da Europa foi o mal-estar da África. O lucro de patrões cruéis e canalhas enchendo-lhes as contas bancárias e o estômago acima do necessário custam o suor e lágrimas imensuráveis de crianças. A pulsão

² MVR, p. 517.

¹⁶² MVR, pp. 509, 513.

da vontade age dessa forma, faz parte de sua natureza, dominar, se apropriar, buscar seu prazer e, portanto, fazer o outro sentir dor. Schopenhauer não prescreveu uma receita; diagnosticou a essencialidade dos escaninhos de funcionamento da vida e do mundo. Acusou a razão de aprimorar os instrumentos de tortura, na medida que quer ampliar o prazer de sua chefe (vontade). Restando uma única solução: negar a pulsão. Se a Europa não partisse para a conquista do mundo, a África poderia estar melhor? Os indígenas do continente americano teriam deixado uma descendência significativa? Talvez. Nem se trata de atirar condicionais hipotéticas no fluxo da história da humanidade. Porém, a saída está em não querer dominar, não querer conquistar, não querer para si, não querer instrumentalizar. Schopenhauer nos inspira, a descobrir que ao deixar de lado a pulsão e se tornar compassivo, a justiça e a caridade aumentam. E se todos os seres humanos fizessem isso, Schopenhauer nunca fez suposição tão otimista, poderíamos até arriscar a dizer que as guerras deixariam de existir. As pátrias acabariam, enfim o mundo inteiro enfrentaria a sensação de que somos iguais, como a mesma coisa, a mesma Vontade.

Solicito uma transcrição longa e pertinente de O Mundo:

Agora vamos encontrar nas antigas obras da língua sânscrita, aquilo que chamamos a negação do querer-viver muito mais desenvolvida, expressa com uma complexidade e uma força muito maiores do que se podia esperar no mundo ocidental (...) esta importante concepção moral da vida pode atingir um tão alto grau de desenvolvimento, e expressar-se dum modo tão completo, tem que se lhe procurar a causa (...) Na moral dos Hindus (...) amor ao próximo com a renúncia total de si mesmo, o amor universal abarcando não só a humanidade mas tudo aquilo que vive, a caridade levada até ao abandono daquilo que se ganha penosamente a cada dia, uma paciência sem limites para suportar os ultrajes, pagar o mal por mais duro que possa ser, com bondade e o amor, a resignação voluntária e alegre às injúrias, a abstenção de todo alimento animal, a castidade absoluta, a renúncia às voluptuosidades, por parte daquele que se esforça em direção à santidade perfeita. Despojar-se das suas riquezas, abandonar qualquer habitação, deixar os seus (familiares), viver no isolamento mais profundo, afundando numa contemplação silenciosa, infligir-se uma penitência voluntária (...) em vista duma mortificação completa da vontade.²¹

² ¹ MVR, pp. 515,516.

A negação da pulsão significa a base e fundamento da ética de Schopenhauer, a compaixão nela desemboca, pois aquela é uma experiência existencial na qual todos os valores são refutados, nada vale o esforço, nem viver, nem morrer, suprimir a vontade indica rejeitar qualquer motivo para agir, qualquer convocação. Porque para aquele que atingiu esse nível, o mundo não é nada. O que, conforme Schopenhauer, é sinônimo de moralidade.

Com efeito, o que Schopenhauer faz é destruir o raciocínio kantiano entre ser dotado de razão, utilizá-la adequadamente e, portanto, ser moral. Schopenhauer nos impele a olhar o mundo, como se perguntasse: olhem ao seu redor, quantos seres racionais que utilizam bem a razão são não-morais? Se nossa resposta for a constatação da realidade. O que nos foi apresentado no momento em que deslindamos o nexos, intelecto-vontade. A vontade em submeter o intelecto aos seus desígnios invalida qualquer chance de uma ação desinteressada partindo da razão. Resta-nos assumir como moralidade, apenas, o que se indica numa relação de abdicção da atividade pulsional. Ou seja, só negando a pulsão e buscando a paradoxal vontade de nada seremos morais. Não cabe à razão nenhuma escolha. Só resta à vontade ser: vontade de nada! Para não compor mais campos de batalha, campos em que o empate é impossível, vencedores e perdedores se alternam e tudo está sob disputa. Só resta à vontade, nada. O que pode ser compreendido como o fim do apego à matéria. Largar de mão a ilusão de poder ter qualquer coisa. Ou seja, uma pessoa não se sentirá dona de algo; mas, apenas, usuária temporária.

Conclusão

*Minha filosofia não fala jamais da cucolândia das nuvens,
mas deste mundo, quer dizer, ela é imanente, não-
transcedente, ela capta o mundo presente como uma tábua
de hieróglifos (cuja solução eu descobri na Vontade) e
mostra a sua conexão geral em toda a parte.*

Schopenhauer

A questão proposta nesta dissertação recebeu uma resposta determinada, delimitada. Procurei apresentar a estrutura do pensamento schopenhaueriano, inscrito numa bifacialidade de cunho pós-kantiano. Trouxe a questão da representação e da Vontade para o âmbito dos relacionamentos conectivos e disjuntivos entre os indivíduos humanos. No palco das ações humanas brotou de maneira frontal a defesa de uma moral da inação. Por assim dizer, uma moral da renúncia.

O que nos levou, conforme Schopenhauer, para uma moral da recusa da vontade, foi o mundo – como o filósofo sempre disse – e não teorias e conjecturas sem âncora na realidade o que nos incentivou nesse empreendimento. Num ponto, porque a cisão entre o intelecto e a vontade impede que a inteligência seja capaz de regular o existir, ou, fornecer um sentido para o mundo. E, sobretudo, porque a nossa “receptividade para a dor é quase infinita, aquela para o prazer possui limites estreitos.”¹⁶³

A abordagem eleita da filosofia de Schopenhauer foi referente ao caráter bélico da Vontade, a capacidade da consciência em atrair, produzir e multiplicar o sofrimento e, pior que tudo, nos ensinou o filósofo, a vida é inseparável do sofrimento. Diante da pintura que faz a existência humana uma guerra sem fim, uma prisão cheia de martírios. A imanência da dor de nunca poder tudo o que se deseja. Tudo isso torna a vida insolúvel e nos trouxe uma duríssima caracterização da existência: a harmonia é impossível! Qualquer situação de bem-estar é passageira. Tal como no dito popular, todos vamos “nadar, nadar e morrer na praia”.

Kant simplesmente atribuiu à razão propriedades inexecutáveis, poderes que a razão não tem, iludiu-se. O que nos sobra são as representações voláteis e a certeza de que a pulsão nunca poderá concretizar sua efetiva materialidade. Sem dúvida, realizar a pulsão remete a tornar-se Deus. Porque a idéia de Deus, presente na tradição judaico-cristã serve para ilustrar muito bem o que a vontade deseja: infinidade, unidade e liberdade. É justo especular que só o conceito de Deus, considerando as referências bíblicas, é dono dessas qualidades. Schopenhauer nos faz atinar para o desgosto que a vida tem. A impossibilidade de ser infinito, uno e livre leva ao sofrimento.

¹⁶³ PP, p. 216.

Com efeito, a inconsciência da vontade nos manda de lá para cá e de cá para lá, atrás de alguma coisa que possa nos dar aconchego. Mas, repito o que Schopenhauer sempre disse implicitamente em vários de seus escritos: nada dura. De onde se segue a lógica, quanto mais nos apegamos a algo, maior será o sofrimento quando perdermos o objeto de nosso apego; pior, a possibilidade, ainda que remota, da perda também conduz ao sofrimento. Achamos lugar para remontar percursos comuns entre as investigações filosóficas de Schopenhauer e alguns aspectos das pesquisas da psicanálise freudiana, o inconsciente da vontade em sua relação com as representações é, muitas vezes, mediado pelo recalque.

O que fez a ética schopenhaueriana assumir a impossibilidade de correção do mundo e, aos moldes do pensamento hinduísta (tradição influente nos escritos do filósofo), classificar como moral uma ação que importe como motivo: o nada, exportando a não-violência. Porém, Schopenhauer sabia, mesmo que todos estejam conscientes que a quantidade de dor no mundo é imensamente superior a de prazer; ainda assim, a pulsão é mais forte. E os seres vivos, principalmente a espécie humana, continua se esforçando para viver.

A conclusão de uma entrevista da ética de Schopenhauer pode ser experimentada, a grosso modo, em assentar o fundamento da moral sobre o *nada*. O que, conforme Schopenhauer, é uma “experiência pessoal (...) impossível de comunicar”¹⁶⁴. Já não existe nem vontade, nem representação, nem universo” (Idem). Só resta o nada, o que em certa medida, nos permite concluir, a partir dos elementos da filosofia de Schopenhauer, que: o fundamento da moral (compaixão) está ligado diretamente ao que foi denominado de negação da pulsão. Esse evento, por sua vez, só pode ocorrer por conta do nada. Ou seja, em última instância o que fundamenta a moral é o nada, a negação completa de todos os impulsos. Para compreendermos, por assim dizer, a aplicabilidade da negação da Vontade. Podemos raciocinar da seguinte forma: nós, seres humanos, pertencemos ao mundo da representação. Somos movidos por desejos procuramos conhecer, alcançar e nos fixar em nosso bem-estar, principalmente, utilizando a razão. O nada tão falado por Schopenhauer quer dizer, tudo que “eu” fizer será insuficiente para tornar minha representação correlata da Vontade em

¹⁶⁴ MVR, p. 544.

intensidade e grau. A interpretação sugerida impele ao entendimento de que não podemos tampar o buraco de nossa pulsão. Portanto, paradoxalmente, só nos resta buscar pelo nada, se quisermos ficar completos. O que seria uma pulsão pelo nada, pelo vazio.

Como Schopenhauer considerava que essa experiência existencial de atingir o nada podia se dar na relação com a arte (tema que não foi tratado nesta dissertação), considero apropriado trazer com o que disse o poeta Manoel de Barros: “Tem mais presença em mim o que me falta”¹⁶⁵. O que significa que negar a pulsão indica fazer emergir a presença de um ausente. Ou ainda, aceitar que o que nós mais temos é falta e não projetar e querer que algo, qualquer representação que seja poderá dar cabo do nosso vazio. Como nos incita Schopenhauer a olhar a realidade de frente. Afinal, se nos consultarmos no silêncio mais profundo, numa perfeita representação imediata de nós mesmos, talvez, verifiquemos que nada é suficiente. Ou, ainda que possa parecer; mas não é um trocadilho ou jogo de palavras: só o nada é suficiente!

De onde, eu sugiro raciocinar que a ausência em que Schopenhauer nos remete ao revelar o fundamento de sua moral, nos capacitaria a afirmar um fundamento ausente, i. é., a ausência de um fundamento. Daí, o quadro pintado da existência alça melhor esclarecimento. Com razão, se nada fundamenta as ações morais, significa que nenhum motivo é legítimo. Ou melhor, no caso da espécie humana, nós não temos direito a influenciar ninguém com nossas representações. Porque a verdade (a consistência fundante do mundo) se ergue sobre nada, portanto nada pode ser motivo para ferir, se apropriar, tirar vantagens, ou qualquer coisa semelhante.

Com efeito, Schopenhauer não vislumbra necessariamente uma solução, a realidade, ao contrário do que queria Hegel, não é racional. Porém, existe uma alternativa para as dores do mundo, momentos de êxtase incomum, falta de vontade vivendo. A pergunta que Schopenhauer nos obriga a fazer é: como essa alternativa se constitui?! Isso já é outra investigação.

¹⁶⁵ Manoel de Barros, Livro sobre Nada, p. 67.

BIBLIOGRAFIA:

- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. M.F. Sá Carneiro. Porto, Rés-Editora, s.d.
- _____. *La Cuadruple Raiz del Principio de Razón Suficiente.V.1, In Obras Completas*, Trad. esp. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires, El Anteneo Editorial, 1950.
- _____. *Crítica da Filosofia Kantiana, in Os Pensadores*, Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, Nova Cultural, 1991.
- _____. *Parerga e Paralipomena, in Os Pensadores*, Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, Nova Cultural, 1991.
- _____. *O Livre Arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. São Paulo, Edições e Publicações Brasil S.A., s.d.
- _____. *Sobre o fundamento da moral*, Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- _____. *The World as Will and Representation. V. II*. Tr. by E.F. J. Payne, New York, Dove Publications, 1958.
- _____. *Sobre a Vontade na Natureza.V.2, In Obras Completas*, Trad. esp. Eduardo Ovejero y Maury.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rodhen e Udo Moosburger, São Paulo, Nova Cultural, 1996.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1948.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1948.
- ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud: a Filosofia e os Filósofos*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1978.
- BARROS, Manoel. *Livro sobre Nada*. Rio de Janeiro, Record, 1996.
- BRUM, José Thomaz. *O Pessimismo e suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro, Rocco, 1997.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo, EDUSP, 1994.
- _____. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP, 1981.
- DELEUZE, G. *A Filosofia Crítica de Kant*, Trad. Geminiano Franco, Lisboa, Edições 70, 1963.
- DROIT, Roger (org.) *Présences de Schopenhauer*. Paris: Grasset, 1989.
- GARDINER, Patrick. *Schopenhauer*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- FREUD, S. *Móises e o Monoteísmo*. Trad. José Aguiar de Abreu, Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- _____. *O Ego e o Id*. Trad. José Aguiar de Abreu, Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- _____. *El Malestar em la Cultura y otros ensayos*. Trad. Luiz Ballesteros de Torres. Madrid, Alianza, 1973
- _____. *Ensaio de Metapsicologia*. Trad. José Aguiar de Abreu, Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- HAMILYN, D.W., *Schopenhauer*. London. Ed. Routledge and Kegan Paul, 1970.
- HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano. (In Coleção Os Pensadores)* Trad. Leonel Vallandro, São Paulo, Abril Cultural, 1989.
- JANAWAY, Christopher et all. *Schopenhauer*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- LEIBNIZ, G. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. Trad. Luiz João Baraúna, São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- LOPES, Christine. *Crítica de Schopenhauer a Kant*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia da UFRJ, 1994.
- MAIA, Muriel. *A Outra Face do Nada: sobre o conhecimento metafísico na Estética de Schopenhauer*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- OLIVEIRA, Clara Maria. *O Princípio da Moralidade*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da UERJ, 1998.
- PHILONENKO, A. *L'Ouvre de Kant*. 2V. Paris, J. Vrin, 1983.
- PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.
- ROSSET, S. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris, PUF.
- RUYSENS, T. *Schopenhauer*. Paris, Ed. Felix Alcan, 1911.
- SANS, Edouard. *Que Sais-Je? Schopenhauer*. Paris, PUF, 1990.
- SIMMEL, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires, Anaconda, 1950.
- SHAKESPEARE, W. *Macbeth*. Trad. Manuel Bandeira. São Paulo. Paz e Terra, 1996.
- TAVARES, Mario e FERREIRA, M. *Análise da obra Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant*. Lisboa, Univ. de Lisboa, 1995.
- TUGENDHAT, Ernest. *Lições sobre Ética*. Trad. e organização da tradução Ernildo Stein e Ronai Rocha. Petrópolis - RJ, Vozes, 1996.
- UNAMUNO, Miguel. *Do Sentimento Trágico da Vida: nos homens e nos povos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 1966.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo, Nova Cultural, 1999.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo, EDUSP, 1994.
- WRIGHT, Robert. *O Animal Moral: por que somos como somos*. Trad. Lia Wyler. Rio de Janeiro, Campus, 1996.
- VECCHIOTI, I. *Schopenhauer*. Trad. João Gama. Rio de Janeiro, Edições 70, 1986.
- ZINGANO, M.A. *Razão e História em Kant*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1989.