



UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE FILOSOFIA

MAURICÉLIA ANASTÁCIO DA SILVA

O PESSIMISMO METAFÍSICO SCHOPENHAUERIANO

CAMPINA GRANDE

2018

MAURICÉLIA ANASTÁCIO DA SILVA

O PESSIMISMO METAFÍSICO SCHOPENHAUERIANO

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Licenciatura plena em Filosofia, da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para a obtenção do Grau de Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Cesar Kesting

CAMPINA GRANDE

2018

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

S586p Silva, Mauricelia Anastacio da.
O pessimismo metafísico shopenhauriano [manuscrito] : /
Mauricelia Anastacio da Silva. - 2018.
19 p.

Digitado.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em
Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de
Educação, 2018.
"Orientação : Prof. Dr. Júlio Cesar Kesting ,
Departamento de Filosofia - CEDUC."

1. Schopenhauer. 2. Pessimismo. 3. Finalismo. 4. Filosofia
alemã.

21. ed. CDD 110


MAURICÉLIA ANASTÁCIO DA SILVA


O PESSIMISMO METAFÍSICO SCHOPENHAUERIANO

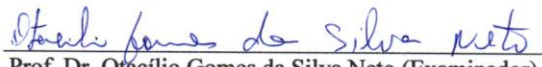
Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Licenciatura plena em Filosofia, da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para a obtenção do Grau de Licenciatura em Filosofia.

Aprovado em: 24/04/2018.

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Júlio Cesar Kesting (Orientador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)


Prof. Dr. José Nilton Conserva de Arruda (Examinador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)


Prof. Dr. Otacílio Gomes da Silva Neto (Examinador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

SUMÁRIO

1. Introdução	4
2. Referencial Teórico	6
2.1. Acerca do conceito filosofia	6
2.2. Representação	8
2.3. Vontade	11
2.4. Pessimismo metafísico	12
2.5. O finalismo schopenhaueriano	15
3. Considerações finais	17
4. Referências	18

Resumo

O objetivo principal das reflexões que se seguem é apresentar as principais ideias referentes ao pessimismo metafísico da filosofia de Arthur Schopenhauer. Reflete-se, primeiramente, acerca do modo como o filósofo entende a filosofia; em seguida, debate-se acerca dos conceitos fundamentais da filosofia schopenhaueriana, quais sejam, o conceito de representação e aquele de vontade. Sendo assim, obtém-se clareza no que diz respeito ao pessimismo metafísico defendido pelo filósofo, o qual reza que toda a vida é sofrimento. Por fim, discute-se sobre o finalismo apresentado por Schopenhauer, relacionando-o ao seu pessimismo. O filósofo alemão se distancia no seu modo de entender dos finalismos antigo, medieval-cristão, assim como do otimismo leibniziano e do racionalismo hegeliano.

Palavras-chave: Schopenhauer; Pessimismo; Finalismo.

1. Introdução

Ao lermos a exposição efetuada por Abbagnano (2003) no seu *Dicionário de filosofia* acerca do conceito *pessimismo* encontramos a seguinte afirmação na página 760, segunda coluna: Pessimismo “é uma metafísica, e pode-se falar em Pessimismo só a propósito da filosofia de Schopenhauer”; e na página 761, primeira coluna, continuando sua exposição acerca do que os pessimistas negam ou não negam nas suas filosofias, afirma: “O que eles não negam [...] é o caráter finalista do mundo: admitido e defendido por Schopenhauer [...]. O mais estranho é que a essência do otimismo está justamente no finalismo e o Pessimismo pretende ser a antítese do otimismo”. E de fato, Schopenhauer não nega, como podemos constatar no parágrafo § 28 de sua obra maior *O mundo como vontade e como representação* o caráter finalístico do mundo; muito pelo contrário, confirma a “harmonia e conexão essencial de todas as partes do mundo”, uma “finalidade inegável de todos os produtos inorgânicos da natureza, finalidade que até pressupomos *a priori*”.¹ Mas será que com isso ele se contradiria e se tornaria ‘um otimista’ e seria capaz, juntamente com Leibniz Pangloss, de afirmar que *Deus escolheu o mundo mais perfeito entre todos os possíveis?*² ou, com a personagem Pangloss na

1 SCHOPENHAUER, 2005, p. 220.

2 Cf. LEIBNIZ, Disc. De met. § 6.

obra de Voltaire *Cândido ou o Otimismo*, de que “todos os acontecimentos estão encadeados da melhor maneira possível” no mundo?³

Se Abbagnano fala desta forma do pessimismo, e conseqüentemente, da filosofia de Schopenhauer, aumentou em muito nossa curiosidade acerca do assunto, de modo que fomos averiguar, então, o que ele descreve acerca do *otimismo*, que comumente aceita seria a corrente filosófica que se contrapõe ao *pessimismo*.⁴ Na página 736, primeira coluna, afirma o seguinte:

O oposto do Otimismo não é o pessimismo, que, na formulação de Schopenhauer, apesar de apregoar que ‘a vida é dor’ julga que o mundo está organizado com vistas à melhor ordem (Die Welt, I, § 28), mas sim a negação do finalismo, com o reconhecimento do caráter imperfeito, acidental e problemático das ordens observáveis do universo”.

Parece-me, e o leitor que acompanhou nossos raciocínios até agora concordará, que as exposições do autor do *Dicionário de filosofia* podem até ser convincentes, mas não conseguem distanciar um certo sentido de contradição ou falta de clareza quanto aos conceitos ali utilizados. Não desmerecendo o trabalho, e conseqüentemente, a importância do texto de Abbagnano como objeto de ajuda nos nossos estudos filosóficos (e inclusive para nossa pesquisa), continuo a utilizá-lo, para, assim, a partir do que ele expõe (também) acerca do otimismo, ganharmos uma base na qual possamos ser concordes e, assim, ganharmos clareza tanto no que se refere ao pessimismo de Schopenhauer quanto ao otimismo de Leibniz⁵. O autor italiano se expressa (ainda) sobre o otimismo na página 736, primeira coluna, da seguinte forma:

O Otimismo é característico das doutrinas que admitem o finalismo universal, especialmente: 1º as doutrinas espiritualistas de fundo teológico, tais como a metafísica aristotélica e a escolástica, o leibnizianismo e as formas modernas e contemporâneas do consciencialismo espiritualista; 2º das doutrinas idealistas (no sentido romântico do termo), que compartilham o princípio da coincidência entre realidade e racionalidade (expresso por Voltaire com a frase ‘as coisas não podem ser de outro modo’), tipificadas pela doutrina de Hegel.

Nas páginas que se seguem pretendemos aprofundarmo-nos na filosofia de Schopenhauer, sobremaneira no que se refere ao seu pessimismo metafísico o qual poderíamos expressar com a seguinte tese, *também* presente no § 28 da obra *O mundo como vontade e como representação*, qual seja: tudo “se assenta no fato de a Vontade

3 VOLTAIRE, 1998, p. 137.

4 “O pessimismo de Schopenhauer é a exata contrapartida da doutrina do melhor dos mundos possíveis”, ou seja, do Otimismo. (LEFRANC, 2005, p. 36).

5 “Leibniz levou o otimismo metafísico até sua perfeição extrema”. (LEFRANC, 2005, p. 36).

ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento”.⁶

A abordagem desenvolvida no nosso estudo é de cunho filosófico. Os textos principais que utilizamos no desenvolvimento de nossa pesquisa foram *O mundo como vontade e como representação* e *Parerga e Paralipomena* de Schopenhauer; os principais textos auxiliares foram o *Dicionário de Filosofia* de Abbagnano e *Compreender Schopenhauer* de Lefranc. Partiremos de alguns pressupostos: refletiremos, primeiramente, sobre o conceito schopenhaueriano de filosofia; em seguida abordaremos dois conceitos fundamentais da filosofia de Schopenhauer, quais sejam, o conceito de representação e aquele de vontade; desta forma seremos capazes de ganhar clareza acerca do pessimismo o qual se sustenta na tese metafísica schopenhaueriana de que *toda vida é sofrimento*.⁷ Para Schopenhauer, o fundamento de todo querer “é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual conseqüentemente o homem está destinado ordinariamente pelo seu ser”.⁸ Finalmente discutiremos acerca do finalismo schopenhaueriano. Schopenhauer se distancia dos finalismos antigo, medieval-cristão assim como do otimismo leibniziano e do otimismo racionalista hegeliano. Nós vivemos ininterruptamente na expectativa de melhores dias; “e isto em regra geral, é o decorrer da vida humana: iludido pela esperança, o homem dança nos braços da morte”.⁹

2. Referencial Teórico

2.1. Acerca do conceito filosofia

Arthur Schopenhauer (1788-1860) no seu escrito principal *O mundo como vontade e representação* de 1819 desenvolve *um pensamento único*¹⁰, exposto em quatro partes, ou seja, em quatro livros que juntos compõem a obra. No primeiro livro expõe sua compreensão da *representação*, no segundo sua doutrina da *vontade*; no terceiro sua *concepção estética* e, no quarto, seus ditos relacionados à *ética*. Antes de tudo vejamos o que entende o filósofo por *filosofia*, para, logo em seguida, buscarmos esclarecimento sobre os conceitos metafísicos de representação e vontade, fundamentais

6 SCHOPENHAUER, 2005, p. 219.

7 Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 400.

8 SCHOPENHAUER, 2005, p. 401.

9 SCHOPENHAUER, 1968, Band V, p. 337.

10 Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 19.

para a compreensão da sua chamada *filosofia pessimista* e, conseqüentemente, de sua própria concepção finalista.

Schopenhauer, quando fala sobre filosofia, diz que não se interessa por *proposições puramente teóricas* sobre a mesma, ou seja, proposições que não levem também em consideração o existir humano no mundo; do mesmo modo, para ele, também não faz nenhum sentido discutir proposições na filosofia que se detêm puramente em *especulações vazias* referentes ao elemento metafísico, sobremaneira aquele relacionado ao dogmático tradicional.

[...] nada será menos necessário do que procurarmos refúgio em conceitos negativos e vazios de conteúdo, para assim fazer acreditar que dizemos algo quando levantamos solenemente as sobrancelhas e pronunciamos ‘absoluto’, ‘supra-sensível’ e semelhantes puras negações [...], as quais, antes, poder-se-ia chamar de Terra Alada dos Cucos. Não colocaremos sobre a mesa tais conclusões vazias de conteúdo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 355-356).

Para Schopenhauer, a filosofia encontra-se na direção certa quando proporciona ao ser humano conhecimentos que ele precisa para compreender sua própria existência. Mas, mesmo que possamos constatar a utilização prática do filosofar, Schopenhauer distancia-se expressamente de uma concepção de *filosofia prática*, ou seja, ela seria tão contraditória como a expressão *ferro-madeira*. Neste sentido afirma: “seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos”.¹¹ Para o filósofo alemão, seria impossível prescrever ao ser humano, através de motivações racionais, seu agir, suas metas ou mesmo o que ele *deve querer*, pois tudo isso acontece a partir de sua própria essência, e desta forma, conseqüentemente, jamais poderá ser ensinado nem mesmo alterado. Mas, então, como poderíamos definir o papel que a filosofia deveria exercer? Segundo Schopenhauer, ela

[...] nada mais pode fazer senão interpretar e explicitar o existente, a essência do mundo – que se expressa de maneira compreensível *in concreto*, isto é, como sentimento a cada um – e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão, em todas as suas relações possíveis e em todos os pontos de vista. [...] O autêntico modo de consideração filosófico do mundo, ou seja, aquele que nos ensina a conhecer a sua essência íntima e, dessa maneira, nos conduz para além do fenômeno, é exatamente aquele que não pergunta ‘de onde’, ‘por que’, mas sempre e em toda parte pergunta apenas pelo QUÊ do mundo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 354; 357).

11 SCHOPENHAUER, 2005, p. 354.

É evidente, como podemos notar, que Schopenhauer quer se distanciar na sua filosofia de todas aquelas argumentações com base metafísica dogmática tradicional (mística ou finalística) acerca do mundo, ou seja, formas filosóficas de distanciamento do *quê* do mundo, mesmo que sintamos uma forte inclinação às mesmas, ou seja, quando, por exemplo, procuramos identificar um ser superior (Deus) do qual provenha todas as coisas ou que possa ser a finalidade última de tudo aquilo que se encontra ao nosso redor. O filósofo pretende, pois, apresentar somente uma resposta ao *quê*, ou seja, como devemos ver o mundo no qual nos encontramos na sua atualidade (pois ele nunca mudou), sem se preocupar com seu surgimento ou talvez sua eventual finalidade ao modo cristão, o que seria impossível. Para Schopenhauer, passado e futuro são categorias temporais e não possuem, assim, nenhuma relação com o mundo na sua essência, na sua *finalidade* como coisa-em-si. A vontade constitui o ponto de partida para as exposições schopenhaueriana acerca do *quê* do mundo e, conseqüentemente de seu pessimismo; a partir dela compreendemos o ser humano na sua relação com a dor ou com o sofrimento no mundo.

A Vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível [...] atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe. (SCHOPENHAUER 2005, p. 357).

Antes de apresentarmos o conceito de vontade e relacioná-lo com o conceito de vida e, conseqüentemente, com aquele de pessimismo, vejamos o que entende Schopenhauer por *representação* e por *vontade*.

2.2. Representação

Schopenhauer inicia sua obra principal com a afirmação de que “O mundo é minha representação”¹² posicionando-se, desta forma contra dois modos tradicionais de se conceber o conhecimento: contra o idealismo e o realismo. O idealismo coloca o início do conhecimento no sujeito, deduzindo, em seguida, o objeto dele; o realismo, ao contrário, inicia o conhecimento no objeto, para em seguida, deduzir o sujeito dele. Ao entender o mundo como *minha representação* Schopenhauer se esforça na superação das duas linhas de conhecimento anteriormente citadas. Obra norteadora na sua própria

12 SCHOPENHAUER, 2005, p. 43.

concepção de conhecimento foi a *Crítica da razão pura* de Kant, na qual o filósofo fundamenta seu criticismo transcendental.

Toda forma de representação pressupõe necessariamente, segundo Schopenhauer, as noções de sujeito e objeto: “Ser-objeto significa ser conhecido por um sujeito. Ser-sujeito significa ter um objeto”.¹³ Diferentemente das filosofias realista e idealista, Schopenhauer no seu posicionamento cognoscitivo não parte nem do objeto nem do sujeito, mas daquele do conceito da *representação*, o qual, por sua vez pressupõe ambos os conceitos, ou seja, o conceito de sujeito e objeto (e vice-versa). Mas para que o mundo possa realmente tornar-se *minha* representação na relação sujeito-objeto, existiria todo um trabalho mental precedente que não deveríamos esquecer; nele o sujeito exerceria sua função ativa proporcionada pelas formas *a priori* de conhecimento, quais seja, o tempo, o espaço e a causalidade. Essas seriam as três condições *a priori* (*formais*) de toda representação (experiência) possível do mundo.

Para Schopenhauer, tempo e espaço seriam as formas que estariam na base do *principium individuationis*, ou seja, seriam aquilo que estaria como fundamento de todas as individualidades ou objetivações que encontramos ao nosso redor no mundo. O mundo fenomenal nas suas mais diferentes individualizações ou objetivações existe somente em decorrência dessas formas.

Nesse sentido, servindo-me da antiga escolástica, denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre. Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é único e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem. (SCHOPENHAUER, 2005, p.171).

Mas para que um coisa (um fenômeno) realmente exista, ela precisará ainda de um outro fundamento, de uma outra *causa como razão de ser*, identificada por Schopenhauer como a causalidade, que faria o elo de ‘ser’ entre o espaço e o tempo. A causalidade é para o filósofo a própria essência da matéria enquanto representação. Assim, a matéria (causalidade) torna-se possibilidade de representatividade concreta, material do tempo e do espaço. A matéria é causalidade da representação, é fazer-efeito.¹⁴ A lei da causalidade, um dos modos do princípio de razão, possui a função de

13 BARBOZA, 1997, p. 29.

14 Nesse sentido, remetemos o leitor às próprias palavras de Schopenhauer: “[...] quem compreendeu a figura do princípio de razão que rege o conteúdo daquelas formas (tempo e espaço), da sua perceptibilidade, isto é, a matéria, portanto a causalidade, também compreendeu a essência inteira da matéria como tal, pois esta é por completo apenas causalidade, do que cada um se convence tão logo reflita sobre isso. O ser da matéria é o seu fazer-efeito. Nenhum outro ser lhe é possível nem sequer

regular o conteúdo das outras duas formas da representação: do tempo e do espaço. Sobre as três formas *a priori* que estão na base de toda representação Barboza (1997, p. 30-31) fala do seguinte modo:

Para perceber um livro, ele precisa estar sobre (ou sob, ou ao lado) de uma mesa, sobre (ou sob, ou ao lado) uma cadeira, ou no chão; enfim, ele precisa estar em um espaço; além disso, é dado numa certa hora, minuto, segundo e ainda está submetido à lei da causalidade, isto é, pode ser movimentado, rasgado; pode cair, ter suas folhas viradas etc. Numa palavra, sofre os efeitos e os produz. Tudo isso passa com qualquer objeto percebido, os quais, sem exceção, se dão nas formas inatas do entendimento. Essas formas – justamente o tempo, o espaço e a causalidade –, somadas, constituem o chamado princípio de razão.

Segundo Schopenhauer, o entendimento humano reorganiza aquilo que foi enviado para si como conteúdo perceptivo. O entendimento é a faculdade intelectual que corresponde à causalidade, ou seja, o entendimento une o tempo e o espaço para que a matéria possa ser representada. Só através do entendimento é que se pode ter acesso ao conhecimento. Consequentemente, “toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento”.¹⁵

Com isso, a partir dos dados vindos do exterior, o entendimento, por assim dizer, fabrica os objetos, como se fora um artesão, ao considerar esses dados um efeito, a partir do qual procura a sua causa e, nela chegando, a situa no espaço como figura. A realidade empírica é intelectual: é um fazer-efeito, *wirken*, do sujeito que a representa. Por conseguinte, pode-se ser mais acertadamente denominá-la efetividade, *Wirklichkeit*. O mundo [o mundo como representação] é uma ‘conclusão do entendimento’: é o aspecto crítico-idealista da filosofia schopenhaueriana. (BARBOZA, 2003, p. 27).

Prosseguindo nossa pesquisa, refletiremos a seguir sobre a vontade, um dos conceitos fundamentais da filosofia pessimista schopenhaueriana. O mundo não se apresenta simplesmente como *minha* representação, mas também como vontade. “Uma realidade que não fosse nenhuma dessas duas, mas um objeto em si [...] é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia”.¹⁶

pensável. Apenas como fazendo-efeito ela preenche o espaço e o tempo. Sua ação sobre o objeto imediato (ele mesmo matéria), condiciona a intuição, na qual unicamente ela existe. A consequência da ação de qualquer objeto material sobre um outro só é conhecida na medida em que este agora age diferentemente de antes sobre o objeto imediato, e consiste apenas nisso. Causa e efeito, portanto, são a essência inteira da matéria. Seu ser é seu fazer-efeito [...]. Por conseguinte, o continente de qualquer coisa material é, de maneira bastante acertada, nomeado *WIRKLICHKEIT*, efetividade na língua alemã, palavra muito mais significativa que *Realität*”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 50-51).

15 SCHOPENHAUER, 2005, p. 53.

16 SCHOPENHAUER, 2005, p. 45.

2.3. Vontade

No segundo livro de sua obra principal Schopenhauer busca acesso ao conhecimento mais íntimo (essencial) de todas as coisas, almejando decifrar, assim o enigma do mundo, ou seja, tenta buscar respostas ao *quê* do mundo. Com isso, afasta-se do mundo como representação, pois nele, como vimos anteriormente, vemos as coisas somente a partir *de fora* e não conseguimos atingir o *interior* das mesmas. O filósofo principia suas reflexões a partir da corporalidade do indivíduo.

Podemos ver nosso corpo, por um lado, como um objeto entre objetos; mas, por outro lado, ele pode ser visto de um modo diferenciado, ou seja, numa compreensão mais profunda: adentramos, dessa forma, no mecanismo íntimo de suas ações e seus movimentos. Schopenhauer decifra, pois, o enigma do mundo, ou seja, a engrenagem íntima do ser, do agir e dos movimentos do indivíduo.

[...] a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156-157).

A relação entre corpo e movimento, entre corpo e vontade torna-se evidente: “a ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que aparece na intuição”.¹⁷ Querer e agir estão intimamente unidos; todo querer da vontade se apresenta na ação do corpo necessária e imediatamente. Não podemos falar aqui de modo algum de ação distinta entre corpo e vontade.

Não somente nosso corpo, mas Schopenhauer considera também todos os objetos do mundo físico como dependentes na sua essência da vontade. Todos eles são exteriorizações, objetivações da mesma vontade. A vontade é o fundamento sem-fundamento de todo o mundo como representação. Desta forma compreende-se que a mesma vontade não somente é a essência mais íntima dos homens; uma reflexão mais marcante nos:

[...] levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta [...], a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, [...] a própria gravitação [...] atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é apenas diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si [...] chama-se VONTADE. Esse emprego da reflexão é o único que não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à COISA-EM-SI. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168).

17 SCHOPENHAUER, 2005, p. 157.

Para Schopenhauer, a vontade não está submetida ao princípio de razão suficiente em suas formas do tempo, espaço e causalidade. Todo fenômeno do mundo físico, desde os corpos inorgânicos até a volição humana, é objetivação da mesma vontade; ela mesma, contudo, é ímpeto cego, aquilo que determina tudo sem ser determinada. O fundamento do mundo não é mais racional, mas cego, irracional, sem fundamento. A unicidade da vontade desde os elementos inorgânicos, até o seu grau mais elevado de objetivação no ser humano, é evidenciado por Schopenhauer da seguinte forma:

Precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, no mais ténue dos seus fenômenos, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável. Mas em toda parte ela é uma única e mesma. Tanto quanto os primeiros raios da aurora e os intensos raios do meio-dia têm o mesmo nome de luz do sol, assim também cada um dos aqui mencionados casos tem de levar o nome de VONTADE, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo dos fenômenos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 178).

A seguir veremos como Schopenhauer entende a relação entre a vontade e a questão do pessimismo no seu pensamento filosófico.

2.4. Pessimismo metafísico

Schopenhauer é considerado, na história da filosofia, como o pensador que fundamentou filosoficamente o pessimismo que, como doutrina, se opõe a tese filosófica leibniziana do melhor dos mundos possíveis. Famosas são suas descrições acerca da natureza humana que poderiam ser vistas como obstinação ou como fascinação pela morte por parte do filósofo: depois que o indivíduo desperta dos sonhos da juventude e abre seus olhos para perceber a vida de todos, julga que nosso mundo real nada mais seria que um vale de lágrimas ou um inferno contendo ainda piores horrores do que o inferno dantesco.

Que contraste entre o nosso começo e o nosso fim! Aquele se caracteriza pelas ilusões do desejo e pelos arrebatamentos da volúpia; este pela destruição de nossos órgãos e pelo odor cadavérico. A estrada que os separa, quanto ao bem-estar e à alegria de viver, vai sempre numa pista em declive: a infância cheia de sonhos felizes, a alegre juventude, a idade madura laboriosa, a velhice enfermiça e muitas vezes lamentável, os tormentos da última doença e, por fim, a batalha da morte. (SCHOPENHAUER, 1968, p. 340).

Se efetuarmos uma relação das descrições e análises da triste realidade dos seres humanos em seu ser no palco do mundo efetuadas por Schopenhauer com os fatos que somos confrontados em nosso dia a dia quando assistimos, por exemplo, *tv*, talvez

podéssemos supor que *a situação nos nossos dias atuais tenha mudado consideravelmente para melhor* aquilo que poderia ser considerada a ‘dança macabra’ no passado. Mas, na verdade, Schopenhauer não estava interessado no momento de suas descrições em nenhuma época, em nenhuma civilização particular; para o filósofo as atrocidades que acontecem hoje confirmam absolutamente uma maldade humana absolutamente inevitável. Quando falamos em pessimismo, esse não se fundamenta a partir dos inúmeros exemplos da miséria humana da época de Schopenhauer nem aqueles da nossa época; se assim fosse, seria esse um tipo de fundamentação parcial pois consolidado a partir de fatos particulares. Para Schopenhauer, o que realmente importa:

[...] não é ficar na superfície dos acontecimentos. É o próprio *fundo* de toda vida humana que é sofrimento, ou, mais exatamente, é necessário compreender que o sofrimento é ao mesmo tempo a mais imediata aparência e a essência melhor escondida. A experiência comum [...] nega a reconhecer que a insatisfação é essencial ao desejo [...]: o ser humano não sofre *malgrado* a esperança, mas sofre *pela* esperança e na expectativa do melhor em que se renova o desejo, ou seja, a insatisfação [...]. É necessário que o sofrimento seja contemplado como o sentido de toda vida, e é como tal que se deve torná-lo visível. (LEFRANC, 2005, p. 31).

O pessimismo de Schopenhauer é uma tese metafísica e se contrapõe ao otimismo como uma ilusão filosófica que, como o próprio filósofo descreve, teve seu início com Anaxágoras persistindo até Leibniz. Anaxágoras admitiu como sendo o elemento primeiro o *Nous*, a inteligência; o otimismo de Leibniz, por sua vez, não pode ser separado do teísmo bíblico, sendo que a mitologia da criação serviu-lhe de apoio na defesa do melhor dos mundos possíveis.¹⁸ A *cosmologia* de Schopenhauer, por sua vez, é a *do menor ser*: o mundo é o pior mundo possível, ele não possui um criador, nem pressupõe um espírito transcendente para *ser aquilo que é*. O mundo é somente aquilo que *é*. Ele é por um lado representação, por outro vontade: e essa vontade, como sabemos, é “[...] Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento”.¹⁹ Consequentemente, não é difícil entendermos a fundamentação metafísica do pessimismo schopenhaueriano: “A base de todo querer [...] é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual consequentemente o homem está destinado ordinariamente

18 Cf. SCHOPENHAUER, 1968, Band II, p. 349.

19 SCHOPENHAUER, 2005, p. 219.

pelo seu ser”.²⁰ A vida de cada indivíduo é vista por Schopenhauer na sua totalidade como uma composição trágica.

Naquilo que concerne à vida de um indivíduo, cada história de vida é uma história de sofrimento. [...] Um homem, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero e clarividente, talvez jamais a desejasse de novo, porém, antes, preferiria a total não existência. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 417).

O pessimismo metafísico schopenhaueriano se fundamenta a partir da filosofia crítica kantiana na sua distinção entre *fenômeno* e *coisa-em-si*, conceitos que serão transformados e adaptados como *representação* e *vontade*. Schopenhauer pôde também, neste sentido, opor a crítica kantiana à tendência de otimização da filosofia leibniziana presente no idealismo alemão. O idealismo absoluto pós-kantiano não apareceria como uma leitura deformada da filosofia de Kant, mas

[...] ignorância pura e simples de sua filosofia. A volta de Leibniz [...] eis o lamentável espetáculo oferecido pelos discípulos de Schelling e de Hegel. Toda vez que se pretende prescindir da crítica kantiana, evoca-se o fantasma de Leibniz: o otimismo em sua íntegra passou para a dialética de Hegel. Não nos conta ele a aventura admirável, mas obscura, de um Espírito absoluto que realiza afinal plenamente aquilo que já era implicitamente desde o princípio? Não se passa tudo aí para o melhor, na melhor das histórias, na melhor das religiões e, com toda a certeza, no melhor dos Estados possíveis? Tanto o espírito como a letra do criticismo barrava o acesso a essas divagações (LEFRANC, 2005, p. 35).

A partir das razões expostas acerca de seu pessimismo torna-se evidente que, para Schopenhauer, a história, um dos conceitos filosóficos fundamentais do século XIX e presente até os dias atuais, não seria uma ciência. A negação da cientificidade da história, “não era na época somente uma afronta ao pensamento hegeliano, mas também a Marx e a Engels, para os quais, como sabemos, o conceito de história era o *um e tudo*”.²¹ Na concepção pessimista de Schopenhauer, o indivíduo humano não pode “decidir ser isto ou aquilo, nem tornar-se outrem, mas É de uma vez por todas, e sucessivamente, conhece o QUÊ é”.²²

20 SCHOPENHAUER, 2005, p. 401.

21 KESTERING, 2015, p. 15.

22 SCHOPENHAUER, 2005, p. 379.

2.5. O finalismo schopenhaueriano

Segundo Platão na obra *Fédon*²³, Anaxágoras teria sido o primeiro pensador na antiguidade a afirmar o *Nous* como ordenador de tudo e como causa de todas as coisas. A influência de Anaxágoras na formação do pensamento de Platão é visível sobremaneira na sua doutrina da inteligência como ordenadora do mundo²⁴; “Se a inteligência ordena todas as coisas e dispõe cada coisa no modo melhor, achar a causa graças à qual cada coisa é gerada, destruída ou existe significa descobrir qual é a melhor maneira de existir, modificar-se ou agir”.²⁵ Assim, o *melhor* ou o *excelente* é a verdadeira causa das coisas, enquanto são causas secundárias ou concausas as de natureza física habitualmente aduzidas.²⁶

Mas a doutrina finalista mais determinante na formação do pensamento ocidental, tanto na metafísica antiga como naquela medieval e recente, foi a de Aristóteles. Por um lado o Estagirita afirma no *De anima*²⁷ que *tudo aquilo que é por natureza existe para um fim*, e identifica o fim com a mesma substância, forma ou razão de ser da coisa²⁸; por outro lado, admite que o universo inteiro está subordinado a um único fim, que é *Deus*, do qual depende sua ordem e seu movimento.²⁹ A partir do exposto, o filósofo defende a causalidade do fim contra a concepção da chamada *necessidade* que admite que as coisas não aconteceriam com vistas ao seu resultado melhor, mas que, às vezes, o resultado melhor seria o efeito acidental da necessidade.

O finalismo sempre foi utilizado no decorrer dos séculos também pela metafísica teológica; neste sentido, os escolásticos sempre insistiram na superioridade causal do fim. Santo Tomás de Aquino, por exemplo, nas pegadas de Aristóteles, vê na causalidade do fim a necessidade própria dos movimentos naturais:

23 Cf. Platão, *Fédon*, 97c.

24 “Com Platão a problemática do *Nous* se enriquece com as aquisições da ‘segunda navegação’, e portanto, desloca-se para o plano metafísico. – a) *Nous* é a alma racional, hierarquicamente superior à concupiscível e à irascível, e pela primeira vez concebida como imaterial afim às Ideias [...]. No *Timeu* a alma racional, produto da atividade do Demiurgo, diferentemente das partes irracionais, é imortal [...]. Do *Nous*, ‘olho divino da alma’, dependem o conhecimento das Ideias e do Bem, portanto, a virtude, a moral e a ‘política’ (platonicamente entendida) e, em geral, os destinos do homem [...]. – b) Mas há também um intelecto próprio da alma do mundo (um *Nous* cósmico), como fica claro a partir [de uma] passagem do *Timeu* [...]. Inteligência (suprema inteligência ordenadora do cosmo) é o Demiurgo, que é um Deus [...]. Deve-se, contudo, notar que em Platão o mundo da Ideias, o Inteligível, é hierarquicamente superior à Inteligência, enquanto é regra e condição da própria inteligência”. (REALE, 1995, p. 186-187).

25 PLATÃO, *Fédon*, 97 c.

26 Cf. PLATÃO, *Timeu*, 46 d.

27 Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 12, 434-31.

28 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII, 4, 1044 a 31.

29 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b.

“A necessidade natural que inere nas coisas e as dirige chega às coisas e as dirige; chega às coisas imprimida por Deus, que as destina a um fim, do mesmo modo como a necessidade com que a flecha desloca e graças às quais se dirige para o alvo foi-lhe imprimida por quem a lançou e não pertence à flecha”.

³⁰ Temos aqui diante de nós a tese fundamental que dominou e tornou incontestavelmente uniformes todas as teorias finalistas durante o decorrer da história até os dias atuais.

Pomos em destaque ainda a concepção hegeliana de finalismo. Para Hegel, o finalismo é o próprio conceito na sua existência, ou seja, a realização de um conceito que desde o início dirige e governa essa mesma realização.

“Hegel considerou uma grande inovação a sua doutrina do fim como do *próprio conceito em sua existência*, e da finalidade como determinação imanente à natureza; contrapôs essa doutrina a outra que considerava tradicional, para a qual um intelecto ‘terreno’ impõe, de fora, seus fins à natureza”.³¹

Schopenhauer, por sua vez, no parágrafo § 28 da obra *O mundo como vontade e como representação*, afirma que a finalidade que podemos identificar no mundo seria dupla.

De um lado é INTERNA, ou seja, concordância ordenada de todas as partes de um organismo isolado, de modo que tanto a sua conservação quanto a de sua espécie dependem disso, e por conseguinte, o organismo expõe a si mesmo como fim dessa ordenação; de outro lado é EXTERNA, ou seja, uma relação da natureza inorgânica para com a orgânica em geral, ou também uma relação entre si de partes isoladas da natureza orgânica que torna possível a conservação de toda a natureza orgânica, ou também de espécies isoladas de animais – aparecendo, por conseguinte, para o nosso julgamento como um meio para esse fim. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 220).

Antes de tudo é mister dizermos, para entendermos adequadamente a concepção de finalidade de Schopenhauer, que ela se insere na sua *cosmologia do menor ser*, ou seja, não poderemos conceber rigorosamente a finalidade característica dos seres existentes no mundo se não levarmos em consideração a distinção radical que Schopenhauer efetua entre *representação* e a *vontade cega*.

Em Schopenhauer é evidente também a subordinação do intelecto em relação à vontade; por isso não é possível que sua doutrina acerca da finalidade seja reduzida àquela de Kant presente na *Crítica da faculdade de juízo*, ainda que a distinção entre

30 SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I, q. 103, a 1.

31 ABBAGNANO, 2003, p. 458.

finalidade interna e finalidade externa seja tomada dele, ou seja “a impossibilidade de compreender o organismo vivo sem levar em consideração o fim para o qual contribui a atividade dos órgãos, enfim a complementaridade das causas eficientes e das causas finais”.³² Mas jamais devemos esquecer que, em Schopenhauer, toda finalidade interna ou externa possui correspondência na ordem dos fenômenos à unidade metafísica da vontade; e levando em consideração os graus de objetivação, “só no interior do indivíduo ou da espécie é que a relação meio-fim é determinável”.³³

Neste sentido, precisamos acrescentar ainda, que o finalismo de Schopenhauer não está em contradição com seu pessimismo metafísico, pois não é possível que estabeleçamos ou suponhamos alguma harmonia com relação a afirmação da vontade ao mesmo tempo superabundante e carnívora quando produz um número infinito de seres destinados a sofrer ou a perecer; a vontade

“impele para sempre mais longe os graus de objetivação, procedendo de certo modo por ensaios e erros, multiplicando os seres invariáveis, os mundos desaparecidos dos quais só restam fósseis – e isto, até chegar ao indivíduo humano, o único capaz de abolir o próprio querer-viver”.³⁴

Enfim, gostaríamos de dizer, se em Nietzsche podemos detectar uma identificação entre vida e vontade, isso não seria possível em Schopenhauer, onde de modo algum a coisa-em-si seria a vida: “a relação entre a vontade e a vida seria, antes, a que vige entre a coisa-em-si e os fenômenos”.³⁵

3. Considerações finais

O objetivo principal do nosso estudo era o de apresentar o pessimismo metafísico do filósofo alemão Arthur Schopenhauer. Para que isso acontecesse, partimos de alguns pressupostos indispensáveis.

Primeiramente apresentamos o conceito schopenhaueriano de filosofia. Segundo Schopenhauer, a filosofia deveria proporcionar-nos um tipo de conhecimento que seja capaz de explicitar o que seria a existência, ou seja, “que nos ensina a conhecer a sua [do mundo] essência íntima”, nos conduzindo para além do fenômeno.³⁶ A vontade constituiria o ponto de partida para conhecermos o *quê* do mundo; desta forma seria

32 LEFranc, 2005, p. 106.

33 LEFranc, 2005, p. 106.

34 LEFranc, 2005, p. 107.

35 LEFranc, 2005, p. 110.

36 SCHOPENHAUER, 2005, p. 354.

possível conhecermos o ser humano na sua relação com a dor ou com o sofrimento no mundo.

Em seguida, aprofundemos nosso conhecimento no que se refere ao modo próprio de Schopenhauer fazer filosofia, apresentando em detalhes os dois conceitos que estão na base da mesma: representação e vontade.

No nosso terceiro tópico, expusemos o pessimismo metafísico schopenhaueriano que se opõe sobremaneira a tese filosófica leibniziana dos melhores mundo possíveis e ao finalismo medieval-cristão: “o ser humano não sofre *malgrado* a esperança, mas sofre *pela* esperança e na expectativa do melhor em que se renova o desejo, ou seja, a insatisfação [...]. É necessário que o sofrimento seja contemplado como o sentido de toda vida, e é como tal que se deve torna-lo visível”.³⁷

Por fim, pomos em destaque, no nosso trabalho, o finalismo schopenhaueriano. Notamos que seu finalismo não está em contradição com o seu pessimismo metafísico. Para Schopenhauer, não seria possível estabelecer alguma harmonia com relação a afirmação da vontade ao mesmo tempo superabundante e carnívora quando produz um número infinito de seres destinados a sofrer e a perecer. Toda finalidade interna ou externa possui correspondência na ordem dos fenômenos à unidade metafísica da vontade; e se levarmos em consideração os graus de objetivação da vontade, “só no interior do indivíduo ou da espécie é que a relação meio-fim é determinável”.³⁸

Abstract

The main purpose of the following reflections is to present the main ideas concerning the metaphysical pessimism of the philosophy of Arthur Schopenhauer. It is first reflected on how the philosopher understands philosophy; and then discusses the fundamental concepts of Schopenhauer's philosophy, namely, the concept of representation and that of will. Thus, one obtains clarity with regard to the metaphysical pessimism defended by the philosopher, who prays that all life is suffering. Finally, we discuss the finalism presented by Schopenhauer, relating it to his pessimism. The German philosopher distances himself from his understanding of the ancient, medieval-Christian, and Leibnizian optimism and Hegelian rationalism.

Keywords: Schopenhauer; Pessimism; Finalism.

37 LÉFRANC, 2005, p. 31.

38 LÉFRANC, 2005, p. 106.

4. Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

_____. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

KESTERING, J. C. **Schopenhauer**. A arte como conhecimento de exceção. Revista Lampejo. N. 7. Semestre 1, Ceará, 2015.

LEFRANC, J. **Compreender Schopenhauer**. Petrópolis: Vozes, 2005.

REALE, G. **História da filosofia antiga**. Volume V. São Paulo: Loyola, 1995.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **Sämtliche Werke**. Band II e Band V. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.

VOLTAIRE, **Cândido ou o otimismo**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1998.