



**CAMPUS UNIVERSITÁRIO EDVALDO DE SOUZA DO Ó – CAMPUS I  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA**

**FLAVIANO COSTA SANTOS**

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DA VONTADE E  
DO AGIR HUMANO: uma análise a respeito da  
ética schopenhaueriana**

CAMPINA GRANDE – PB  
2014

**FLAVIANO COSTA SANTOS**

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DA VONTADE E  
DO AGIR HUMANO: uma análise a respeito da  
ética schopenhaueriana**

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Licenciatura Plena em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau Licenciado (a) em Filosofia.

Orientador (a): Dr. Julio Cesar Kesting

CAMPINA GRANDE – PB  
2014

É expressamente proibida 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 da dissertação.

237 Santos, Flaviano Costa

Considerações da vontade e do agir humano [manuscrito] :  
uma análise a respeito da ética Schopenhaueriana / Flaviano  
Costa Santos. - 2014.  
55 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) -  
Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2014.  
"Orientação: Prof. Dr. Julio Cesar Kesting, Centro de  
Educação".

1. Filosofia Alemã 2. Ética 3. Vontade 4. Metafísica I.  
Título.

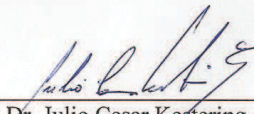
21. ed. CDD 193

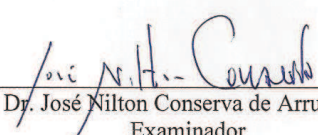
FLAVIANO COSTA SANTOS

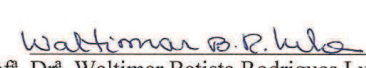
**Considerações acerca da vontade e do agir humano: uma análise  
a respeito da ética schopenhaueriana**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
ao Curso de Graduação em Filosofia da  
Universidade Estadual da Paraíba, em  
cumprimento à exigência para obtenção do  
grau de Licenciado em Filosofia.

Aprovado em 09/06/2014.

  
Prof. Dr. Julio Cesar Kesting / UEPB  
Orientador

  
Prof. Dr. José Nilton Conserva de Arruda / UEPB  
Examinador

  
Prof. Dr. Waltimar Batista Rodrigues Lula / UEPB  
Examinadora

Ao meu pai, José Umbelino, e a minha mãe,  
Maria Ozeni, pelo apoio, dedicação,  
incentivo e, principalmente, carinho,  
DEDICO.

## AGRADECIMENTOS

Ao Dr. Valmir Pereira, por seu empenho, prestatividade e apoio durante os últimos anos de curso.

Ao Dr. Julio Cesar Kesting pelas leituras sugeridas ao longo dessa orientação e pela dedicação.

Ao meu pai, José Umbelino, exemplo de hombridade, a minha mãe, Maria Ozeni, sempre presente apesar de todas as tribulações, a minha irmã, Luana Santos, pela compreensão por minha ausência e, também, pela persistência no incentivo durante toda a minha jornada.

Aos meus companheiros de jornada durante todo o percurso da graduação, em especial, a Luana Alves e Maria Aline, pela colaboração, incentivo, prestatividade e, principalmente, pela amizade, que durante todo o período do curso mostrou-se firme e presente. Ao Natã, presença firme durante os primeiros anos do curso, cuja contribuição mostrou-se ímpar para o meu desenvolvimento pessoal. A Sebastião e Ivonete, presenças marcantes, pelo compartilhamento de experiências de vida, ajudando-me assim a crescer pessoal e profissionalmente. A Maiara Lígia, presença marcante, ainda nos primeiros anos de curso. A Rosângela Azevedo, pelo compartilhamento sobre os saberes de vida. E a todos aqueles que não mencionei por serem vários e por suas contribuições serem marcantes e únicas, assim como a de todos os supracitados.

Aos professores do Curso de Graduação da UEPB, em especial, Dr. Julio Cesar Kesting, Dr. Reginaldo Oliveira Silva, Me. Diniz Meira, Dr. Antônio Carlos de Melo Magalhães, Me. Wandenberg de Oliveira Coelho, Dr. Valmir Pereira, Dr. José Nilton Conserva, Dr<sup>a</sup>. Maria Simone Nogueira e Dr. José Arlindo Aguiar, e aos demais que contribuíram ao longo de quarenta e oito meses, por meio das disciplinas e debates, para o desenvolvimento desta pesquisa, além de proporcionar uma imersão no campo da filosofia.

“Todavia, não se deve negar que, na observância de uma vida virtuosa, o emprego da razão é necessário, embora não seja a fonte da virtude, mas sua função é subordinada, ou seja, manter as decisões tomadas, providenciar máximas para resistência contra fraquezas do momento e para conservação da conduta”. Schopenhauer

## RESUMO

O presente trabalho analisa um elemento peculiar que integra o escopo da filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860), em específico, aquilo que consiste a parte prática da filosofia, a saber: a ética. Traz assim à tona a relação existente entre a Vontade enquanto conceito metafísico e as ações humanas. Inicialmente, apresenta as duas faces que integram a visão schopenhaueriana do mundo: o mundo como representação eo mundo como Vontade. Da relação entre sujeito e objeto, da diferenciação entre representações abstratas (conceitos) e representações intuitivas e, do mesmo modo, do princípio que possibilita a pluralidade fenomênica, principium individuationis, tendo em vista as formas de todo o conhecer (tempo, espaço e causalidade), temos toda uma elucidação referente à representação. A Vontade a qual Schopenhauer refere-se é no todo especial, considerada a resposta daquilo que está por trás dos fenômenos; ela também confere ao sujeito o seu outro lado, assim como confere ao mundo uma segunda face. Ao lado do mundo o sujeito também é partícipe desta outra face, pois, além do seu corpo adequar-se as formas do princípio de razão, sendo assim mais uma representação entre tantas outras, também é vontade. A ética schopenhaueriana não se pauta única e exclusivamente em ações específicas, mas numa relação do sujeito com a alteridade, o sujeito é sensível ao sofrimento alheio; a ética schopenhaueriana é uma ética da compaixão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Schopenhauer. Vontade. Ética.



## **A B S T R A C T**

The present paper analyzes a peculiar element that integrates the scope of the philosophy of Arthur Schopenhauer (1788-1860), in particular, what is the practical part of philosophy, namely: ethics. Thus brings out the relationship existing between the metaphysical concept while Will and human actions. Initially, presents two faces that are part of Schopenhauer's view of the world: the world as representation and the world as Will. The relationship between subject and object, of differentiation between abstract representations (concepts) and intuitive representations and, likewise, the principle which enables the phenomenal plurality, principium individuationis, in view of all the known forms of (time, space and causality), we have a whole clarification regarding the representation. The Will who Schopenhauer refers in all special, considered the answer of what is behind phenomena; it also confers the subject the its other side, thus, as confers the world a second face. Beside the world the subject also is participant of this other face because, besides their body fit the forms of the principle of reason, thus a representation among many others, is also will. The Schopenhauer's ethics is not solely and exclusively in specific actions, but a subject's relation to alterity, the subject is sensitive to the suffering of others; Schopenhauer's ethics is an ethics of compassion.

**KEYWORDS:** Schopenhauer. Will. Ethics.

## SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	10
2.	A PRIMEIRA FACE DO MUNDO: REPRESENTAÇÃO.....	11
3.	SEGUNDA FACE DO MUNDO: VONTADE.....	25
4.	SOBRE A ÉTICA SCHOPENHAUERIANA.....	34
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	53
	REFERÊNCIAS.....	55

## 1. INTRODUÇÃO

Os objetos de nosso estudo são os livros I, II e IV da obra *O mundo como vontade e como representação* (1819); mas o enfoque principal é dado ao IV tomo. Nele Schopenhauer apresenta sua ética, enquanto nos dois primeiros tomos são abordados temas cruciais para se entender a extensão da filosofia schopenhaueriana. Somos da opinião que não há como expor em linhas gerais e, principalmente, teoricamente, em que consiste a ética schopenhaueriana, se não for previamente elucidado o conteúdo (Metafísica) dos dois primeiros livros. Constataremos, no desenvolvimento de nosso estudo, que a ética schopenhaueriana apresenta alguns elementos que a torna única em relação aos demais gêneros de sistemas ético-filosóficos, e isso por razão da visão de mundo defendida pelo filósofo.

Jair Barboza expõe brilhantemente, por meio de uma singela passagem que se encontra na apresentação da obra supracitada, o que define em moldes gerais a filosofia de Schopenhauer. A concepção ética a ser trabalhada nas páginas que se seguem terá como eixo principal tal elemento.

Se os desejos são satisfeitos muito rapidamente, sobrevém o tédio; se demoram, sobrevém a necessidade angustiada. O primeiro é mais comum às classes sociais ricas; esta última, às classes sociais pobres. Paliativos contra tal estado de coisas são sobretudo os narcóticos e as viagens de turista. Em ambos os casos o homem tenta fugir de si mesmo, da própria condição, do seu ‘maior delito’ – ter nascido. A razão é impotente para mudar esse estado de coisas; Schopenhauer a aponta como secundária em relação ao **querer cósmico**, é um mero momento dele, e nisso o filósofo revoluciona a tradição, para a qual o querer era um momento do racional [...] (BARBOZA, 2005, p. 9, grifo nosso).

Para nós, a ética schopenhaueriana não pode ser vista sem a presença daquilo que Barboza denomina por “querer cósmico”. Tal ética possui como base um elemento metafísico que irá de encontro ao sofrimento alheio. A contribuição da filosofia schopenhaueriana para com a filosofia moderna não se restringe apenas a teoria do conhecimento, a metafísica, a estética, mas, principalmente, a ética. Além de ter utilizado a filosofia de Immanuel Kant (1724-1804) e a filosofia de Platão (427 a.C.-347 a.C.) na formulação de seu sistema filosófico, Schopenhauer se apoiou ainda na cultura oriental, o que se mostra também fundamental para a compreensão de nossa própria cultura. Mas lembremos que, quando Schopenhauer faz menção em suas obras do termo Oriente, ele não pensa necessariamente no Oriente antigo. Segundo Mesquita (2007, p.17)

[...] deve-se frisar que Schopenhauer, em pleno século XIX, não dialoga com o Oriente antigo, mas apenas com uma tradição que foi influenciada e modificada de diversas maneiras. Ou seja, aquilo que Schopenhauer definiu como budismo e hinduísmo difere do que foi definido em um passado remoto pelos compiladores das *Upaniṣad* e por outros autores de textos orientais. De modo semelhante, o que Schopenhauer concebeu como Oriente é distinto daquilo que foi pensado pelos antigos sábios hindus e distinto da definição atual.

Na nossa pesquisa procuraremos também mostrar que, segundo os princípios da ética da compaixão, nosso filósofo não aparece necessariamente como um autêntico pessimista. Certo é que Schopenhauer cultivou uma visão trágica do real; mas tal visão não merece ser tratada por meio de um viés estritamente negativo. O filósofo em algumas passagens de sua obra assume uma postura controversa em relação ao pessimismo ao abordar temas como a justiça, a verdade, a violência, o suicídio etc. Nossa preocupação aqui não é a de que há pessimistas que se posicionam contra ou a favor da injustiça, vingança, suicídio, etc., mas, pelo contrário, é a de relatar que a postura tomada por Schopenhauer no que se refere a tais temas não condiz com a de um autêntico pessimista. Nesse sentido diz Jair Barboza que a filosofia de Schopenhauer seria “uma filosofia do consolo, a oscilar entre **pessimismo teórico** e **otimismo prático** [...]” (BARBOZA, 2004, p.VIII, grifo nosso).

Destarte, a partir do contexto filosófico d’*O mundo como vontade e como representação*, pretendemos esclarecer acerca da seguinte questão: Até que ponto a Vontade enquanto conceito metafísico tem ligação com a ética? Identificaremos alguns elementos que norteiam tal ética, tornando-a única em referência as demais concepções éticas que a precederam.

## 2. A PRIMEIRA FACE DO MUNDO: REPRESENTAÇÃO

Em 1819 surge no cenário filosófico dominado pelo racionalismo uma obra que vai de encontro ao irracionalismo: *O Mundo como vontade e como representação*, de Arthur Schopenhauer. Nela se destaca um elemento específico e norteador que se manifesta nas ações humanas, no crescer de uma árvore, no movimentar-se involuntário de uma pedra etc. Percebemos que além de ser único tal elemento transita entre o âmbito orgânico e inorgânico, esse elemento é sem fundamento, um ímpeto cego, não atendendo assim aos requisitos do princípio de razão. Schopenhauer chama-o de Vontade (*Wille*), não uma vontade entendida

em seu mero significado banal<sup>1</sup>, mas sim uma Vontade de cunho metafísico e, sobretudo, imanente, pois mesmo que tal Vontade não esteja submetida ao tempo, o fenômeno, cuja essência é a vontade em si mesma, o está, mesmo que ela não ocupe espaço o fenômeno ocupa, e mesmo que não esteja submetida a causalidade o fenômeno está submetido. Neste sentido poderíamos afirmar que a filosofia schopenhaueriana é norteada por uma metafísica imanente. Renato Cesar Cardoso em seu livro *A idéia de justiça em Schopenhauer* (2008) comenta esse aspecto central que envolve a filosofia schopenhaueriana do seguinte modo:

Entende-se claramente o porquê do epíteto comumente atribuído a Schopenhauer de ‘filósofo da vontade’; nunca antes tal conceito havia alcançado tamanhas relevância, abrangência e estatura. Vemos aqui a vontade atingir seu zênite; é ela o que se encontra por trás de toda representação, de toda manifestação fenomenal, seja ela o cair de uma pedra, o desabrochar de uma flor ou qualquer ação humana deliberadamente executada (CARDOSO, 2008, p.76).<sup>2</sup>

Mas, a filosofia schopenhaueriana não é conhecida apenas pelo viés da Vontade, mas também em relação àquilo que o filósofo alemão designou por representação. Assim, para Schopenhauer, o mundo se apresenta a partir de duas perspectivas, mas que formam uma única realidade. Como uma moeda o mundo possui duas faces. Desta forma a filosofia schopenhaueriana é conhecida por possuir em seu alicerce dois elementos de grande peso em referência à sua constituição, a saber: representação (*Vorstellung*) e vontade (*Wille*).

No primeiro parágrafo do livro I de sua obra principal Schopenhauer diz que “// ‘O mundo é minha representação’. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata”.<sup>3</sup>

Segundo Schopenhauer, o sujeito é o único capaz e responsável de abstrair do mundo as suas diversas e distintas particularidades, fenômenos, tornando-as assim conhecimento. Mas, o sujeito carrega consigo aquilo que pode ser visto pela ótica de ser mais um objeto entre tantos outros, ou seja, o corpo; mas o corpo é distinto em relação aos demais objetos pelo simples fato de ser um objeto imediato: “Pois o corpo é objeto entre // objetos e está submetido à lei deles, embora seja objeto imediato. Ele encontra-se, como todos os objetos da intuição, nas formas de todo conhecer, no tempo e no espaço, mediante os quais se dá a

<sup>1</sup> “Não se vá imaginar que isso é uma mera discussão de palavras, algo trivial” (SCHOPENHAUER, 2005, p.170).

<sup>2</sup> “Schopenhauer possui tamanha segurança na primazia volitiva, que assegura à inteligência humana, papel secundário do raciocínio. A inteligência se encontra para servir a vontade e provê-las de motivos. Possivelmente afirmaria a seguinte lei: - “Quero, logo existo” (ROCHA, 2000, p.35).

<sup>3</sup> *Ibidem*, 2005, p.43.

pluralidade.”<sup>4</sup>. Sendo assim, podemos dizer que há um tipo de dicotomia entre o sujeito e o corpo, pois aquele, segundo o filósofo alemão, não é passível de ser tratado por meio das formas de todo conhecer (tempo, espaço e causalidade) o sujeito é o único capaz de conhecer, porém, ele nunca é conhecido. Em contrapartida, o corpo se enquadra nas formas de todo conhecer. “O sujeito [...] aquele que conhece e nunca é conhecido, não se encontra nessas formas, que, antes, já o pressupõem”<sup>5</sup>.

Ainda no que diz respeito ao sujeito, corpo (objeto) e representação, Schopenhauer esclarece-nos que

[...] o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o OBJETO, cuja forma é espaço e tempo, e mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa. Por conseguinte, um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles (2005, p.46).

Schopenhauer diz que as representações subdividem-se em representações intuitivas e abstratas. A segunda está associada a razão, transmitida por meio de conceitos; a primeira está associada àquilo que percebemos de imediato em relação às particularidades que o mundo nos apresenta (entendimento), tendo em vista que para se intuir algum objeto faz-se necessário que o mesmo esteja ocupando um espaço e seja temporal, isto é, submetido àquilo que nosso filósofo designa por princípio de razão. Apesar de serem distintas entre si as representações intuitivas e abstratas constituem nosso conhecimento como todo: “[...] todo conhecimento de um objeto propriamente dito, ou seja, de uma representação intuível no espaço, existe apenas para e pelo entendimento [...]”<sup>6</sup>; por outro lado as representações abstratas caracterizam-se por serem, digamos que o produto, das representações intuitivas. Dito de outro modo, há uma correlação necessária no que tange a tais representações. É quase que um diálogo entre o sensível (representações intuitivas) e o racional (representações abstratas): “Cada força e lei natural, não importa onde se exteriorize, tem de primeiro ser conhecida imediatamente pelo entendimento, apreendida intuitivamente, antes de aparecer *in abstracto* para a razão na consciência refletida”<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup>*Ibidem*, 2005, p.45

<sup>5</sup>*Ibidem*, *loc.cit.*

<sup>6</sup>*Ibidem*, 2005, p.63

<sup>7</sup>*Ibidem*, 2005, p.65, grifo do autor

Em *A idéia de justiça em Schopenhauer* Cardoso nos diz o seguinte em relação às tais gêneros de representações:

Não é, definitivamente, o entendimento, mas sim a razão, definida como faculdade de formar representações abstratas – os conceitos – o elemento distintivo que separa os homens dos demais animais [...] Que fique clara a distinção operada entre a faculdade da razão e a do entendimento: desta dependem as representações intuitivas, daquela as abstratas. [...] As representações abstratas, os conceitos, são fruto, como vimos, daquela faculdade que, sobre a Terra, é exclusiva do homem: a razão. Apesar de construírem-se inteiramente a partir das representações intuitivas, as representações abstratas diferem inteiramente delas, sendo mesmo um conhecimento de segundo grau, eco ou reflexo conceitual do conhecimento intuitivo (CARDOSO, 2008, p.63-64).

Ademais, tendo em vista um **melhor** aprofundamento e esclarecimento acerca dos conceitos, Jean Lefranc em seu livro, *Compreender Schopenhauer* (2007), esclarece-nos que “A razão é, portanto, justamente a faculdade dos conceitos, mas compreendendo que os conceitos (aos quais se aplicam as leis lógicas) só tiram o seu conteúdo do puro conhecimento intuitivo. [...] Somente a intuição é clara (*klar*); o conceito é, no melhor dos casos, distinto (*deutlich*)” (LEFRANC, 2007, p.116, grifo do autor).

Ainda no prólogo deste primeiro tomo percebemos alguns esclarecimentos capitais no que se refere àquilo que consistirá a primeira face do mundo, a saber, a representação. O mundo existe apenas em face do sujeito e vice-versa, se não houver o sujeito, único responsável pela representação, conseqüentemente não haverá mundo. O princípio de razão é o principal responsável por possibilitar a representação. Então: “O mundo inteiro dos objetos é e permanece representação, e precisamente por isso é, sem exceção e em toda a eternidade, condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental” (SCHOPENHAUER, 2005, p.57).

A seguir pretendemos empreitar um estudo acerca de aspectos peculiares que possibilitam a representação e, conseqüentemente, o conhecimento do sujeito, ou seja, tempo, espaço e causalidade.

Rememorando o que fora dito, para que o sujeito consiga apreender o que se encontra no mundo, fenômeno, é necessário que haja espaço, tempo e causalidade. O primeiro é responsável por determinar a posição de um dado objeto, o segundo é responsável pela sucessão de momentos, ocasionando assim as mudanças e, por fim, o terceiro é responsável pelo fazer-efeito da matéria.

Schopenhauer apresenta nestes moldes todo o processo responsável por nosso conhecimento, desde os dados fornecidos através da sensibilidade, isto é, intuição, até a formulação dos conceitos, representação de representação. Para ele (2005, p.54), “O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição [...] pois o entendimento une espaço e tempo na representação da MATÉRIA, isto é, propriedade de fazer-efeito

Já ficou claro que o princípio de razão restringe-se apenas ao objeto, ou seja, “é a forma essencial de todo objeto”<sup>8</sup>, tendo o sujeito como o seu correlato, possibilitando assim a representação. O conhecimento do sujeito em relação ao objeto se pauta no fazer-efeito deste, isto é, em linhas gerais o ser do objeto é o seu fazer-efeito. Então, temos que o mundo é um encadeamento de representações cujo centro (ou eixo nuclear) é o sujeito. Ademais, o sustentáculo de tais representações é o princípio de razão, considerando que todo e qualquer objeto é a base de nosso conhecimento.

Schopenhauer ainda nos mostra que a relação entre corpo e objeto não é tão clara quanto parece ser. Quando se trata de corpo deve-se levar em consideração que o entendimento ainda não entrou em cena, pois o entendimento só vem a lume quando há uma relação de causa e efeito com outros corpos, provocando assim o fazer-efeito. O que ocorre antes do entendimento entrar em cena é nada mais que a sensação dos nossos sentidos, isto é, aquilo que conhecemos de imediato no que se refere ao corpo. Sendo assim, para Schopenhauer, todo e qualquer conhecimento de um objeto parte do pressuposto de que o mesmo seja intuível no espaço e tempo e, sobretudo, sob a tutela da lei de causalidade.

Contudo, segundo o filósofo, o entendimento não se restringe única e exclusivamente ao universo do homem, mas também aos animais. Com isso, Schopenhauer pretende apresentar um ponto de vista distinto em relação a tantos outros que não dão o mínimo de credibilidade a um possível entendimento que os animais possuem; deste modo, nos é esclarecido que os animais têm um gênero de entendimento, entendimento este que se destina ao conhecimento dos objetos e que, portanto, tal conhecimento se pauta em motivos e, sendo assim, aqueles (animais) movimentam-se conforme tais motivos. De um modo mais esclarecedor, da mesma maneira que nós, homens, temos o entendimento a respeito da causalidade, da relação entre causa ao efeito e vice-versa, os animais também o possuem, mas nosso filósofo é cauteloso ao edificar tal afirmação, explicitando-nos que o entendimento que os animais possuem é diferente em relação ao dos homens em nível de aperfeiçoamento, ou

---

<sup>8</sup>*Ibidem*, 2005, p.56.



seja, “[...] o grau de sua agudeza e a extensão de sua esfera cognitiva são extremamente diversos, variados e se escalonam de maneira múltipla [...] Se nos homens os graus de agudeza do entendimento são bastante variados, nas diferentes espécies de animais são mais ainda”.<sup>9</sup> A diferença capital entre o homem dos demais animais é apenas o fato deste possuir a razão. A razão é a faculdade própria e exclusiva dos homens, através desta ele consegue abstrair particularidades do mundo, fomentando assim os conceitos e, deste modo, criando diversas e distintas teorias sobre a natureza e seus fenômenos, como, por exemplo, a gravidade. Ainda no que diz respeito ao entendimento que é próprio dos animais Schopenhauer nos diz o seguinte:

Caso ainda se queira prova especial disso, então se considere, por exemplo, como até mesmo um filhote de cão não se aventura a pular da mesa, por mais que deseje, porque prevê o efeito da gravidade de seu corpo, sem, contudo, conhecer este caso especial a partir da experiência (2005, p.67).

Diferente dos demais gêneros de sistemas filosóficos a filosofia schopenhaueriana não parte do objeto, assim como o materialismo o faz, e nem tampouco do sujeito, como no caso do idealismo, mas sim da representação. Esta tem em sua forma essencial a divisão em sujeito e objeto. Schopenhauer ainda acrescenta que toda e qualquer ciência não ultrapassa os limites das representações, não conseguindo chegar a essência íntima do mundo.

Linguagem, filosofias, religiões, ciência etc., e tudo aquilo que envolve e confere presença do homem em tais âmbitos é, para Schopenhauer, a expressão cabal da atuação da razão. Através dos conceitos, estes gerados a partir da razão, o homem cria tudo o que confere realidade efetiva à sua existência, como, por exemplo, literatura, música, maquinarias, instrumentos etc. Assim temos que o meio em que o homem vive é regido não apenas pelas representações intuitivas, mas também pelas representações abstratas, os conceitos. Entretanto, Schopenhauer esclarece-nos que apesar de serem facetas de uma mesma realidade, além de constituírem uma relação mútua entre si, as representações intuitivas e as abstratas diferenciam-se pelo simples fato destas últimas serem cópias daquelas, das representações intuitivas. O filósofo as considera os conceitos como representações de representações. A respeito dos conceitos, Schopenhauer nos diz que

---

<sup>9</sup>*Ibidem*, 2005, p.64, 66.

[...] a linguagem, como qualquer outro fenômeno que creditamos à razão e como tudo o que diferencia o homem do animal, pode ser explicitada por esta única e simples fonte: os conceitos, // representações abstratas e universais, não individuais, não intuitivas no tempo e no espaço. [...] A reflexão é necessariamente cópia, embora de tipo inteiramente especial, é repetição do mundo intuitivo primariamente figurado num estofado completamente heterogêneo. Por isso os conceitos podem ser denominados de maneira bastante apropriada representações de representações (2005, p.87).

Então, a relação entre as referidas representações determina o fundamento do conhecimento. Schopenhauer, contudo, é claro ao elucidar que por mais que o fundamento do conhecimento se pautar numa relação com outra representação, podendo esta ser outro conceito, e, novamente, este terá semelhante fundamento de conhecimento, tal relação não se prolongará ao infinito, pois haverá um momento em que essa contínua série de fundamento cessará num conceito cujo fundamento se pauta no conhecimento intuitivo. De um modo mais transparente, a reflexão, aqui referimo-nos as representações abstratas, é sustentada pelas representações intuitivas, sendo estas o fundamento de conhecer daquelas. Além do mais, o princípio de razão exige que as representações intuitivas estabeleçam uma referência com outra representação da mesma classe e, em contrapartida, as representações abstratas estabeleçam uma referência a uma representação de outra classe.

Nosso filósofo chega ainda a estabelecer uma divisão no que se refere aos conceitos, conferindo assim um gênero de categorias para cada tipo de conceito. Os conceitos que se ligam ao conhecimento intuitivo através de um ou demais conceitos denominam-se abstratos (*in abstracto*); em contrapartida, os conceitos que possuem fundamento próximo ao mundo intuitivo denominam-se concretos (*in concreto*). A essência do conceito se pauta no fato de uma representação se referir a outra. Ademais o conceito é de caráter universal e não particular, pois, por exemplo, “[...] o conceito que alguém faz de uma cidade determinada, porém conhecida só pela geografia. Embora apenas essa cidade seja aí pensada, o seu conceito poderia possivelmente servir para muitas outras cidades que se diferenciam apenas em certos aspectos”.<sup>10</sup>

Ainda no que diz respeito aos conceitos, Schopenhauer chega a estipular cinco tipos de figuras que expressam as variadas relações entre os mesmos. Desta forma temos que uma

---

<sup>10</sup>*Ibidem*, 2005, p.89.

esfera de dois conceitos podem vir a assemelhar-se entre si (Schopenhauer exemplifica-nos por meio dos vertebrados e daqueles animais de sangue quente, isto é, tanto os animais de sangue quente como os vertebrados fazem parte da mesma esfera – animal –, apesar de serem de esferas completamente distintas). Também um determinado conceito contém em seu interior outra esfera (como, por exemplo, o conceito de cavalo está contido na esfera do conceito de animal). Assim há outro gênero de esfera que contém em seu interior outras duas esferas antagônicas, segundo as quais a complementam. E, também, existem esferas que tendem a coexistir, estabelecendo assim uma interdependência (como, por exemplo, o conceito de flor traz consigo o conceito de cor), e, por fim, o último tipo de esfera é aquela segundo a qual possui outras duas em seu interior, porém estas não a complementam.

Nosso filósofo aproveita tal exposição acerca dos conceitos e tece uma singela crítica a silogística, afirmando que esta não possui necessariamente um uso prático, mas apenas teórico. A lógica, de modo geral, segundo nosso filósofo, trabalha com a relação das diversas esferas dos mais variados conceitos, tendo em vista que há regras (como, por exemplo, princípio de contradição, do terceiro excluído etc.) a serem seguidas para se conseguir estabelecer uma concatenação entre os conceitos, criando assim o famigerado argumento aristotélico, a saber, premissa, premissa e conclusão. Então, podemos perceber que a visão schopenhaueriana acerca da lógica não é tão profunda e, também, é verídico afirmar que o filósofo não vai além no que se refere a estudos, investigações e análises sobre tal disciplina, portanto, para o autor d'*Mundo*, a lógica é vista como uma disciplina necessária no caminho da filosofia; porém não tem nenhum tipo de credibilidade para fins práticos. Segundo Schopenhauer (2005, p.93), “Apesar de ser sem utilidade prática, a lógica tem de se ser conservada, por que possui interesse filosófico como saber especial da // organização e ação da razão”.

Schopenhauer chega ainda a afirmar que a lógica não é um conhecimento racional puro, pois tal ciência toma como ponto de partida de suas investigações as possíveis relações entre as esferas conceituais. Entretanto, nosso filósofo apresenta-nos um conhecimento racional puro, expondo-o por meio de princípios, sendo estes: os princípios de identidade, de contradição, do terceiro excluído e de razão suficiente do conhecer. Não satisfeito com sua exposição acerca da presença do conhecimento intuitivo nos animais, Schopenhauer tece um breve comentário (em específico, no § 10) a respeito do saber, ação exclusiva do homem, como já fora apresentado pelo nosso filósofo, remontando assim a sua explanação acerca da presença do saber no homem e da sua não presença nos animais, pois os animais vivem apenas no/para mundo intuitivo, já que saber pressupõe possuir juízos e, sobretudo, o que é

feito com estes conforme a disposição daquele que os possui, isto é, conforme a sua arbitrariedade.

Em contraposição ao saber temos o lado sentimental, já que o primeiro é via necessária para se chegar ao conhecimento, sendo aquele, saber, regido pela razão. Porém o segundo, sentimento, não é visto de um modo no todo especial pelo filósofo, pois o sentimento não possui nenhum tipo de vínculo com a razão, assim como com os conceitos, sendo estes apenas abstratos. Com isso, Schopenhauer confere ao sentimento o aspecto de ser negativo, pois além de não ser conceito também não é conhecimento abstrato. O filósofo ainda exemplifica-nos sobre os mais variados sentimentos, almejando assim expor de um modo mais clarividente a sua perspectiva a respeito do sentimento, entre aqueles tomemos alguns como exemplo: sentimento religioso, estético, sentimento das cores, amizade, amor etc.

Provavelmente, Schopenhauer pretende-nos esclarecer sobre uma possível confusão que fora feita a respeito do que se entende por sentimento. Inclusive no término do § 11, ainda no primeiro tomo, num tom um tanto que crítico e, talvez, sarcástico, ele nos diz que “Até mesmo uma faculdade especial para o sentimento foi forjada e teorias acerca dele foram construídas”.<sup>11</sup> Ademais, por não ser conhecimento abstrato o sentimento não pertence ao modo de representação que é próprio da razão.

Como já foi apresentado anteriormente, o conhecimento intuitivo é a principal ponte para se chegar ao conhecimento abstrato, pois nosso conhecimento antes de tornar-se abstrato e, conseqüentemente, adentrar no universo das esferas conceituais, tem como base a intuição. Entretanto, segundo o filósofo alemão, tal relação entre o conhecimento intuitivo e abstrato, responsáveis por constituir a nossa faculdade de conhecimento, não é tão simples de ser entendida quanto parece ser, pois até o presente momento nosso filósofo mostrou-nos apenas uma breve exposição do que vem a ser a diferenciação entre o intuitivo e abstrato. Porém, ao nos conduzir para uma exposição mais concisa e consistente, Schopenhauer mostra-nos que há uma curiosidade no que tange a nossa faculdade de conhecimento, sendo esta, o fato de não termos a capacidade de abstrairmos de imediato aquilo que nosso filósofo designa por relações espaciais, isto é, não ter como transmitir as relações espaciais de um modo o mais breve possível, imediato, ao conhecimento abstrato. Para que isso aconteça, faz-se necessário adaptar ou moldar as relações espaciais, convertendo-as em algo que seja passível de se abstrair. Sendo assim, nosso filósofo apresenta-nos os números, sendo estes inteiramente

---

<sup>11</sup>*Ibidem*, 2005, p.102

abstratos e passíveis de serem apreendidos, reduzindo assim as relações espaciais a relações temporais e, em seguida, poderíamos apreender através dos números as relações espaciais.

Ao tecer um breve comentário a respeito do saber, em específico nos § 11 e 12, ainda no primeiro tomo, Schopenhauer oferece-nos mais uma breve explicação acerca da relação entre conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato, em que o primeiro por mais que seja um conhecimento que não precise de nenhum tipo de mediação, pois é apreendido de imediato, todavia, ao chegar no âmbito do conhecimento, terá que moldar-se-á em conceitos, possibilitando assim a sua comunicabilidade. Dito isto, percebemos que a transmissão daquilo que encontra-se fixo no espaço da intuição parte do princípio de ser, segundo Schopenhauer, fixado em conceitos, para que assim seja possível a comunicação de tudo aquilo que envolve os acontecimentos, como, por exemplo, os movimentos dos corpos naturais, do campo da intuição.

Schopenhauer não expõe sua concepção acerca dos conceitos de um modo um tanto que tendencioso a dar mais credibilidade a alguns aspectos de seu sistema do que em relação a tantos outros. Assim como o filósofo mostrou-nos o lado negativo do sentimento, fez o mesmo em relação à sua explanação sobre os conceitos. Para Schopenhauer, os conceitos têm o seu respectivo lado negativo, pois

Caso o cantor ou o *virtuose* realize o seu recital por reflexão, este permanece morto. O mesmo vale para compositores, pintores, sim, para poetas. O conceito sempre é infrutífero na arte; apenas a parte técnica desta pode ser por ele conduzida. [...] Até mesmo no que se refere ao nosso comportamento, às maneiras pessoais no trato com os outros, o conceito é apenas de valor negativo [...] (SCHOPENHAUER, 2005, p.107, grifo do autor).

Ademais, a razão não escapa de ser tomada pelo filósofo como uma faculdade que se deve ter cautela e precaução no modo como a usamos, pois a sua predominância em nossas decisões pode vir a dar azo a consequências desagradáveis a tudo aquilo que se apresenta de modo claro o bastante ao ponto de não ser necessário o seu apoio, causando assim insegurança ou até, nas palavras do filósofo, indecisão, naquilo que almejamos alcançar. No mais, o modo como o filósofo fala a respeito da razão denota um tipo de aviso sobre o uso moderado de tal faculdade, pois em alguns casos o puro entendimento já nos mostra de imediato o que deve ser feito em determinadas ocasiões, não necessitando assim do apoio da faculdade supracitada, em que o uso da mesma pode vir a fazermos escolhas contrárias das que realmente são as corretas. Entretanto, para nosso filósofo,

[...] não se deve negar que, na observância de uma vida virtuosa, o emprego da razão é necessário, embora não seja a fonte da virtude, mas sua função é subordinada, ou seja, manter as decisões tomadas, providenciar máximas para resistência contra fraquezas do momento e para conservação da conduta (SCHOPENHAUER, 2005, p.108).

No entanto, a explanação feita até o presente momento sobre a razão, conceitos e saber, têm um objetivo específico e desembocará em outro nível de explanação que, para nosso filósofo, é considerado “a terceira vantagem conferida pela razão ao homem, ao lado da linguagem e da ação planejada”.<sup>12</sup> Dito de outro modo, vimos que o conhecimento humano apresentado pelo filósofo de Dantzig é no todo sistemático e apresenta as suas respectivas etapas, ou seja, levando em consideração tudo aquilo que nos foi apresentado e esclarecido até o momento, chegamos a conclusão que tal explanação assemelha-se a um tipo de pirâmide do conhecimento, em que cada respectivo espaço de tal pirâmide é reservado a uma etapa própria do conhecimento humano, em que esta parte da intuição e vai até ao âmbito das relações entre as mais diversas esferas conceituais, considerando que tal espaço é bem diminuto em termos de esferas conceituais, restringindo-se sobretudo a princípios, sendo estes responsáveis pelo método, assim como pelo modo de apreensão das mais variadas características do objeto a ser estudado. Neste sentido, referimo-nos a ciência.

A explanação schopenhaueriana a respeito da ciência parte do princípio de que a mesma tem por fio condutor partir do universal para o particular, considerando também, como já fora apresentado, o modo sistemático de proceder. Ademais, nosso filósofo aponta-nos algumas características sutis, mas que têm sua respectiva importância, a respeito da ciência, entre elas temos o fato de que alguns princípios que regem algumas ciências são subordinados a tantos outros, isto é, há ramos do conhecimento que possuem aquilo que nosso filósofo designa por princípios superiores. Além disso, nos é esclarecido que há ciências em que prevalece mais subordinação (Schopenhauer exemplifica-nos através da química, física. Etc.) e, em contrapartida, em outras ciências prevalece a coordenação.

Nosso filósofo aproveita o ensejo e tece um comentário um tanto que crítico a respeito da história, em específico no § 14, ainda no primeiro tomo, chegando a não oferecer credibilidade à mesma enquanto ciência, reduzindo-a apenas a um saber, pois, segundo o filósofo, a história em sua essência é nada mais que uma “visão panorâmica dos principais períodos, dos quais, porém, não se podem deduzir eventos particulares”.<sup>13</sup> Contrariamente ao

---

<sup>12</sup>*Ibidem*, 2005, p.113.

<sup>13</sup>*Ibidem*, 2005, p.114.

que foi dito acerca da história o filósofo apresenta-nos a matemática como uma autêntica ciência, pois diferentemente da história os princípios, estes válidos universalmente, que regem a matemática são aplicados em diversos casos particulares, tendo em vista a gradação dos princípios mais simples aos mais complexos.

O autor d'*Mundo* chega ainda a afirmar categoricamente que a ciência, seja ela qual for, no que diz respeito ao todo de sua definição e abrangência, deve possuir em seu alicerce teórico a maior quantidade de princípios subordinados do que de princípios coordenados. Além do mais, nosso filósofo não adere a ideia de que a ciência deva buscar incessantemente, assim como alcançar, a certeza. Aqui referimo-nos a verdade que há por trás de tudo, quase como um tipo de certeza calcada em uma completa e errônea exatidão. Podemos entender que, ao ver do nosso filósofo, a ciência deve trabalhar em prol de uma manutenção do conhecimento, conforme os seus princípios, almejando alcançar respostas plausíveis e, talvez, verídicas, no que concerne ao objeto a ser investigado. Por conseguinte, a ciência não deve se portar de um modo pretensioso a esclarecer e abranger tudo, pois a certeza é encontrada até em espaços onde não existe a predominância de princípios, métodos e processos sistemáticos, como, por exemplo, no senso comum. Nas palavras de Schopenhauer temos que “o fim da ciência não é a certeza máxima, pois esta pode ser igualmente encontrada até mesmo no conhecimento singular [...] dizer, como ocorre correntemente, que a cientificidade do conhecimento reside na sua maior certeza, é uma opinião equivocada”.<sup>14</sup>

Vale ressaltar que, quando Schopenhauer reporta-se à matemática como ciência, o mesmo não tira o crédito de todas as outras que fazem parte do corpo científico. A pretensão do filósofo ao mencionar a matemática é a de esclarecer-nos que a mesma carrega consigo o fato do seu conhecimento ser majoritariamente a priori e, do mesmo modo, a certeza que envolve os processos matemáticos ser predominantemente inquestionável.

Ainda nos é esclarecido que a ciência por partir do universal para o particular, muitas das vezes suas respostas são pautadas e fundamentadas por meio da dedução e, logo em seguida, haveria algum tipo de demonstração. Porém, na ótica do filósofo alemão esse modo de proceder não é necessariamente bem visto, até por que nem sempre o que é demonstrável significa necessariamente dizer que seja verdade, ou que a demonstração seja um critério significativamente seguro para se alcançar a verdade daquilo que se busca e, conseqüentemente, desembocaríamos na pretensa afirmação de que toda verdade deve ser demonstrada.

---

<sup>14</sup>*Ibidem*, 2005, p.115.

Para Schopenhauer, entre o entendimento e a razão existe uma faculdade responsável por estabelecer um intermédio entre ambas, a saber, denominada pelo filósofo por faculdade do juízo. Tal faculdade tem por tarefa a transmissão daquilo que foi conhecido intuitivamente à consciência abstrata, considerando que ao passo que tal faculdade tem uma certa distinção em algum indivíduo, aqui referimo-nos ao fato da faculdade de juízo ir além do comum, o avanço em algum gênero de ciência será no todo satisfatório, havendo assim progresso.

Schopenhauer ainda nos traz a afirmação de que, assim como foi dito que a verdade não pode necessariamente ser demonstrada, não há como fundamentá-la apenas por meio de silogismos, pois se tal necessidade viesse à tona a verdade seria apenas subjetiva. Ademais, considerando que todas as demonstrações são de cunho silogístico não tem o porquê de inicialmente procurar a verdade pelas demonstrações, mas sim por meio de uma evidência imediata. Entretanto, se a principiotal evidência não é explícita, então a demonstração pode vir a assumir o cargo de opção em prol da busca pela verdade.

Com isso, o filósofo de Dantzig corrobora com o que foi dito noutra momento, em que todo conhecimento racional tem por sustentáculo o conhecimento intuitivo. Pode-se dizer, do mesmo modo, as referidas demonstrações têm um respectivo vínculo com a intuição, deixando assim de ser demonstração. Sendo assim, ao ver do nosso filósofo, toda e qualquer evidência é de caráter intuitivo e, sobretudo, pode vir a ser empírica ou tendo por base a intuição a priori, produzindo assim conhecimento imanente.

Todavia, assim como aquele gênero de verdade segundo a qual é encontrada pelo viés da silogística e, em seguida, transmitida por meio de demonstrações, tem de ser também conhecida imediatamente, sem o recurso de demonstrações e silogismos. Porém, tal processo não é tão simples quando se trata da matemática, assim como em referência aos seus vários princípios, devido ao fato da mesma possuir em seu conhecimento (abstrato) as várias e distintas relações entre os mais diversos conceitos abstratos. Aqui referimo-nos aos mais variados cálculos e processos abstratos matemáticos, tendo em vista que a verdade não deve apenas se pautar em princípios abstratos e, ao ver de Schopenhauer, toda e qualquer relação espacial, sendo esta a base dos princípios abstratos, tem que necessariamente passar pelo crivo da evidência a priori à pura intuição e, assim, sua definição abstrata vem a ser fundamentada de imediato.

Ainda no que diz respeito à matemática, o filósofo mostra-nos que a mesma possui uma vantagem, em específico, a intuição responsável por conferir base à matemática tem um destaque, pois além de ser a priori que, nas palavras de Schopenhauer, mostra-se por ser independente da experiência, também tem o privilégio de partir do fundamento ou da



consequência, contrariamente a intuição empírica cuja experiência vai apenas da consequência ao fundamento.

Chegando ao fim de sua exposição acerca da representação, Schopenhauer dedica o último parágrafo, §16, ainda no primeiro tomo, para uma breve exposição e esclarecimento acerca da razão prática, rememorando assim aquilo que fora exposto nos parágrafos anteriores, a relação entre o homem e os animais e, conseqüentemente, a explanação acerca do conhecimento intuitivo e abstrato, lembrando-se que o primeiro destina-se aos animais e, em contrapartida, o segundo é próprio dos homens, possibilitando a estes o privilégio de transitarem entre o passado e futuro, assim como de ponderar acerca do próprio fim, contrariamente aos animais que são limitados apenas ao momento presente, isto é, às representações intuitivas. Então, nas palavras do filósofo, “O homem, ao contrário, em virtude do conhecimento *in abstracto*, abrange, ao lado do presente efetivo e próximo, ainda o passado inteiro e o futuro, junto com o vasto reino das possibilidades”.<sup>15</sup>

Entretanto, vale salientar que assim como o conhecimento abstrato é imagem refletida do conhecimento intuitivo, o homem também o é, pois por ser possuidor do conhecimento abstrato o homem defronta-se constantemente com o lado intuitivo. Noutras palavras, além do homem possuir o lado *in abstracto* também está fadado às intempéries do lado intuitivo. De um modo mais clarividente, assim como os animais, o homem está “sujeito a todas as tempestades da realidade efetiva e à influência do presente, tendo de se esforçar, sofrer, morrer como o animal”.<sup>16</sup> Schopenhauer ilustra tal situação por meio de uma peça de teatro, em que ao entrar em cena o homem tem em mãos o papel da razão e, após o término da peça, em específico, a sua morte, volta ao lado reservado também aos animais, sua vida *in concreto* (intuição).

A razão prática a que nosso filósofo se refere é aquela que estabelece uma relação com a conduta, essa é guiada pela faculdade racional, não se restringindo apenas ao momento presente, isto é, as representações intuitivas, considerando que os motivos que a regem partem do princípio de serem conceitos abstratos. Mas, na ótica do filósofo, a ação propriamente racional é diametralmente distinta no que se refere à ação virtuosa, pois assim como a razão pode ser direcionada para fins benévolos, também pode vir a ser usada para fins malévolos.

Destarte, ainda no que diz respeito à razão prática, Schopenhauer mostra-nos que a mesma pode evoluir no que tange a sua manifestação no homem, em específico, pode conferir ao homem uma distinção bem mais visível quando se trata de sua diferenciação com os

---

<sup>15</sup>*Ibidem*, 2005, p.139, grifo do autor

<sup>16</sup>*Ibidem*, 2005, p.140

demais animais. Tal evolução conferida ao homem é, segundo o filósofo alemão, a ética estoíca, pois na ótica do filósofo de Dantzig, tal ética é vinculada para uma orientação acerca do como viver uma vida racional e não necessariamente destinada a virtude. Ademais, a conduta de cunho virtuoso pode vir a se manifestar, mas não como fim e sim como meio.

Logo, o que confere notoriedade a ética estoíca é o fato da mesma partir do princípio de tentar alcançar a paz interior, consistindo assim naquilo que os estoícos determinam por felicidade. A virtude é vista aqui apenas como uma ponte que proporciona acessibilidade para se chegar a felicidade, mas se na travessia ficarmos estancados em meio a ponte, isto é, ficarmos apenas na virtude, então estamos indo contra um dos pilares que oferece suporte a ética estoíca, ou seja, a busca pela felicidade. Teríamos assim uma contradição, pois colocaríamos o meio como fim e, conseqüentemente, o fim não seria visto como tal. Schopenhauer pretende, através da ética estoíca, nos mostrar que a razão pode vir a ser usada em prol de uma orientação para o bem viver melhor, tentando assim galgar os vários sofrimentos e dores que a vida pode vir a nos apresentar.

### **3.SEGUNDA FACE DO MUNDO: VONTADE**

Contrariamente ao que foi exposto no primeiro capítulo, a respeito da primeira face do mundo, a saber, a representação, passaremos agora à exposição destinada à segunda face do mundo, aquela segundo a qual é tida por nosso filósofo como sendo a resposta à coisa-em-si kantiana, encontrada por trás daquele agir que confere base aos princípios éticos, assim como é responsável por aproximar e determinar os desejos daqueles que se amam e, conseqüentemente, em que o resultado de tal relação amorosa é a geração de um novo ser. Trataremos agora sobre o lado íntimo do mundo, ao contrário do que fora exposto a respeito do seu lado externo, ou seja, não apenas à representação de modo geral, mas também aos conceitos (representação de representação) e suas diversas esferas, assim como a diferenciação entre representação intuitiva e abstrata e, sobretudo, a relação entre sujeito e objeto.

Expusemos de um modo sintético a respeito do mundo fenomênico e de suas relações com o sujeito, assim como sobre aquilo que confere suporte aos fenômenos, a saber, o princípio de razão e, do mesmo modo, sobre o conhecimento fundado no mundo fenomênico. Nos deteremos agora com o elemento responsável por conferir notoriedade à filosofia schopenhaueriana, elemento este que escapa ao princípio de razão, assemelhando-se a uma força que impulsiona, seja no desabrochar de uma flor, na luta entre a presa e o predador,

entre o atormentado e atormentador. Tal elemento é definido pelo filósofo por Vontade (Wille). Esta não é apenas aquela comumente falada e usada no sentido trivial, destinada somente aos desejos. Apelamos à obra *A idéia de justiça em Schopenhauer (2008)*, de Renato César Cardoso, tendo em vista o apoio que nos concede no que tange a tal afirmação acerca da Vontade, em específico, no seguinte tópico: *A vontade: extensão e características*

[...] o conceito de vontade com o qual tratamos aqui não se identifica com a vontade humana apenas; esta é apenas espécie daquela [...] É preciso lembrar, no entanto, que essa “nova” vontade [...] carrega um conceito infinitamente mais amplo e complexo, do qual a vontade humana é apenas uma ínfima parte (CARDOSO, 2008, p.77).

A Vontade a qual Schopenhauer refere-se é no todo especial, considerada a resposta daquilo que está por trás dos fenômenos ela também confere ao sujeito o seu outro lado, assim como confere ao mundo uma segunda face. Ao lado do mundo o sujeito também é partícipe desta outra face, pois, além do seu corpo adequar-se as formas do princípio de razão, sendo assim mais uma representação entre tantas outras, também é vontade. Tal afirmação pauta-se no fato dos movimentos corporais serem a expressão cabal daquilo que nosso filósofo designa por objetivação da vontade. Noutras palavras, o corpo tanto é representação como vontade, em específico, vontade objetivada.

Por meio de outra perspectiva, Schopenhauer nos esclarece que todo e qualquer ato contra o corpo é ação direta e conseqüente contra a vontade que nele está subjacente. Essa ação direta contra a vontade pode ser vista sob dois ângulos completamente diferentes, ora vem a ser dor ora vem a ser prazer. Além do mais, tanto a dor quanto o prazer não são vistos enquanto representação, mas sim aquilo que a vontade sente de imediato ou, nas palavras do filósofo, “afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo”.<sup>17</sup> Por conseguinte, Schopenhauer visando não cair em erro, sendo assim um tanto que cauteloso, mostra-nos que nem toda sensibilidade conferida ao corpo é necessariamente ação direcionada à vontade, mas pode vir a ser também, como já fora exposto noutro momento, representações, pois possibilita-nos conhecimento. Sendo assim, a visão, audição e tato são de modo especial a ponte que liga-nos àqueles dados que conferem base à nossa intuição. Dito de outro modo, os estímulos naturais de tais sentidos destinam-se apenas ao fundamento de nossa intuição, não criando nenhum tipo de vínculo. Aqui referimo-nos a um tipo de ação direta contra a vontade, com a essência íntima do mundo.

---

<sup>17</sup>*Ibidem*, 2005, p.158.

Considerando ainda que na medida em que o corpo enquanto objeto imediato é conhecido apenas pelo sujeito, devido ao fato de estar submetido às leis do princípio de razão, também o é conhecido enquanto vontade, pois toda e qualquer ação voluntária ou involuntária do corpo acontece no tempo e espaço. Além do mais, o corpo é suscetível à causalidade, valendo salientar que tal conhecimento da vontade não destina-se ao seu conhecimento enquanto essência, mas apenas no que tange aos atos do corpo. Temos então um conhecimento diminuto sobre a essência do mundo. Com isso, o filósofo alemão atribui a vontade a posição de verdade filosófica.

Schopenhauer chega ainda a expor que alguns atos da vontade têm por base os motivos. Contudo, tais motivos destinam-se apenas àquilo que se deseja, ou dito de um modo mais apropriado ao contexto filosófico, àquilo que se quer no presente momento, considerando que o querer, sendo este individual, refere-se ao nosso querer, ao querer do próximo etc. O querer aqui mencionado não se estende a tudo aquilo que o mesmo pode vir a abarcar. Deste modo, o querer ao qual nosso filósofo reporta-se não pode ser necessariamente elucidado por meio de motivos, pois estes são apenas a prova da possível manifestação dos atos ou ações, isto é, o manifestar da vontade; conseqüentemente, temos que apenas o fenômeno é condicionado por motivos, sendo que a vontade é privada de tal determinação. É devido a tal peculiaridade que a vontade tem por atributo o fato de ser sem fundamento.

Desta forma o corpo e seus atos configuram-se como sendo a manifestação da vontade. Vale salientar que o corpo é apenas uma gradação entre tantas outras no que se refere à objetividade da vontade. Neste sentido, no terceiro tomo, §30, d' *Mundo* o filósofo apresenta-nos, por meio da estética, as várias nuances do que vem a ser o manifestar da vontade. Ademais, ainda nos é exposto que a vontade a qual é própria a cada sujeito é respectivamente o constituinte do seu caráter. Porém, não nos deteremos aqui a tal explanação, pois tal elucidação é referente ao conteúdo do quarto tomo, § 53. Além do mais, a vontade schopenhaueriana estende-se, no sentido de alongar-se, até o âmbito da vida animal

Na perspectiva schopenhaueriana o corpo enquanto organismo (referimo-nos aqui aos órgãos e suas respectivas funções no que tange a manutenção do mesmo) é no todo especial o exemplo mais direto de manifestação da vontade. Cada função sua restringe-se a uma parte que faz o corpo mover-se, assim como o confere estabilidade. De um modo mais transparente, podemos afirmar conforme o que fora dito e apresentado acerca da vontade, que a mesma manifesta-se até nas funções (vitais) de cada órgão. Teríamos assim o seguinte: “[...] noutros

termos, abre-se o caminho para a explanação teleológica do corpo”.<sup>18</sup> Ou seja, cada órgão é a expressão de uma manifestação localizada da vontade. Inclusive para um melhor aproveitamento acerca de tal explicação nos é apresentado pelo filósofo que “Dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada. Os genitais são o impulso sexual objetivado [...]”.<sup>19</sup> Ainda no que diz respeito à extensão da vontade, Schopenhauer nos diz o seguinte

[...] a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE (2005, p.168).

É deste modo que Schopenhauer estabelece uma certa aproximação entre o elemento basilar de sua filosofia, a vontade, com aquilo que não pode ser conhecido na filosofia kantiana, em específico, a coisa-em-si. Temos então um paralelo conceitual entre duas esferas filosóficas diametralmente distintas no que tange a algumas especificidades, como, por exemplo, enquanto um sistema apresenta-se por ser direto e transparente, temos outro, em contrapartida que se apresenta por ser um tanto que prolixo devido a sua estrutura conceitual e, sobretudo, devido ao modo como são transmitidas as ideias concernentes a tal sistema. Assim, na filosofia schopenhaueriana a vontade é o equivalente a coisa-em-si na filosofia kantiana.

Conseqüentemente, temos então que o núcleo íntimo de cada fenômeno é e apresenta-se por ser a resposta a problemática da coisa-em-si e, do mesmo modo, o correlato necessário da representação, entendendo-se aqui representação enquanto fenômeno. Entretanto, na visão schopenhaueriana, há um fenômeno específico, especial e quem tem sua devida notoriedade entre tantos outros, sendo este a vontade humana. Pois, diferentemente de todos os fenômenos nos quais a vontade manifesta-se, a vontade humana é a única por ser revestida de conhecimento, conhecimento este responsável por creditar uma desenvoltura significativa na existência do homem em geral.

Ademais, nosso filósofo não satisfeito no que concerne à explanação que fora feita até o presente momento acerca da vontade, mostra-nos no § 22 d’*Mundo*, **agora** no segundo tomo, um tipo de exposição quem tem como foco a distinção entre vontade e daquilo que vem a ser

---

<sup>18</sup>*Ibidem*, 2005, p.167.

<sup>19</sup>*Ibidem*, *Loc.Cit*

força, entendendo força aqui não no sentido físico, mas sim no sentido daquilo que encontra-se por trás dos fenômenos, daquilo que está implícito, mas sua ação é perceptível através dos fenômenos. Logo, na ótica do filósofo, aquilo que por épocas fora visto por meio de força é nada mais nada menos do que a expressão cabal do que vem a ser a essência íntima e sem fundamento, responsável assim por reger os mais variados fenômenos.

Destarte, a vontade é a única enquanto conceito entre tantos outros que não tem seu advento através dos fenômenos, assim como por meio das representações intuitivas, mas sim por meio da interioridade que é própria do indivíduo, encarregando-se de conferir àquele a capacidade de conhecer-se a si mesmo. Então, é mais do que preferível acolher o conceito de vontade ao invés de força, pois, para o autor d'*Mundo*, assim evitaríamos a seguinte confusão:

Se [...] como ocorreu até hoje, subsumimos o conceito de VONTADE sob o de FORÇA, renunciamos ao único conhecimento imediato que temos da essência íntima do mundo: fazemos tal conhecimento se dissipar num conceito abstraído do fenômeno, com o qual nunca poderemos ir além deste último (SCHOPENHAUER, 2005, p.171).

Diferentemente das representações a vontade é privada daquilo que nosso filósofo designa por pluralidade. Levando em consideração tudo o que já foi exposto no primeiro capítulo, acerca da representação, temos que todo e qualquer objeto pressupõe formas que o determinam enquanto tal, isto é, todo e qualquer objeto ocupa um determinado espaço, está sujeito a sucessão e mudanças, referência esta direta ao tempo e, por fim, pautado naquela relação que vai da causa ao efeito e vice-versa (causalidade). Chegamos assim no ponto ao qual o filósofo atenta-nos para a expressão latina que possibilita a pluralidade, a saber, o chamado *principium individuationis* (princípio de individuação). Servindo-se de tal princípio o filósofo tem por objetivo apresentar-nos aquilo que confere multiplicidade ao universo dos fenômenos. Em síntese, a coexistência dos múltiplos fenômenos pauta-se na relação visceral, designada pelo referido princípio, entre tempo e espaço.

Segundo Schopenhauer, a vontade passa ao largo do princípio de razão. Assim podemos concluir que a mesma também é indiferente em relação ao princípio supracitado (princípio de individuação) não sendo passível de ser vista e submetida à pluralidade. Enveredamos assim para uma única e legítima certeza sobre a vontade: esta é una e indivisível. Caso houvesse a incoerência e incongruência de submeter a vontade a pluralidade, estaríamos assim restringindo-a, criando limites e horizontes para a mesma, algo que é inviável, pois, uma das características principais da vontade é o fato dela ser livre e sem amarras.

Aproveitando tal empreitada o filósofo de Dantzig diz que devido a essa característica peculiar da vontade, a respeito de sua liberdade, foram criadas certas teorias acerca da liberdade dos atos humanos. Porém, segundo o filósofo todo e qualquer ato parte do princípio de haver algum tipo de necessidade e, do mesmo modo, segue motivo(s). Logo, não existe motivos de se criar hipóteses acerca da liberdade dos atos, se ao fim os mesmos são regidos por necessidades. Não nos deteremos aqui a essa explanação que será abordada com mais afinco no quarto tomo, §53, e, também, por não ser o enfoque do presente capítulo. Voltemos então para o que é de importância no que tange a continuação da explanação sobre a vontade. Se todo e qualquer fenômeno tem por forma o princípio de razão, temos assim que os atos e o agir de modo geral, não seriam indiferentes em relação a tal princípio. Isto é, assim como os objetos são submetidos a tal princípio, o agir humano também o é, tendo em vista que o homem e suas ações são vistos aqui enquanto fenômeno da vontade e não necessariamente por meio daquela vontade tratada pelo viés da coisa-em-si.

Ainda nos é exposto pelo filósofo que há conhecimento por trás de todo e qualquer intento da natureza, tendo em vista que tal conhecimento é apenas acompanhante (sendo diferente no homem, onde tal conhecimento é conduzido) da atividade cega da vontade na natureza. Portanto, temos que “O pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói um ninho; nem a jovem aranha tem da presa para a qual tece uma teia”.<sup>20</sup>

Sobre esta relação entre a Vontade agir cegamente e, em contrapartida, agir conforme motivos, Schopenhauer exemplifica-nos tal relação do seguinte modo:

Assim, por exemplo, a casa do caracol não será atribuída a uma Vontade que lhe é alheia e guiada pelo conhecimento, do mesmo modo que não atribuiremos a existência da casa por nós mesmos construída a uma Vontade estranha; porém, as duas casas serão tidas como obras da Vontade que se objetiva nos dois fenômenos, contudo em nós atuando conforme motivos, no caracol, porém, atuando cegamente como impulso formativo direcionado para fora (2005, p.174).

Porém, ainda nos é esclarecido que a Vontade também pode vir a agir cegamente em nós. O exemplo que nos é oferecido pelo filósofo refere-se às funções vitais do nosso corpo, que vai da digestão até a reprodução. Essas funções são tratadas aqui pelo filósofo por excitações. Consideramos aqui o ponto de vista schopenhaueriano no que toca a explanação acerca da relação entre causa e efeito (causalidade), cuja intensidade da reação do segundo é proporcional a ação do primeiro. Digamos que a intensidade com a qual a causa vem à tona

---

<sup>20</sup>*Ibidem*, 2005, p.173.

tornar-se-á proporcional em relação ao efeito. Tais causas estão associadas diretamente as mudanças que ocorrem nos fenômenos, sejam os mecânicos, físicos etc. Há aqui uma referência direta àquilo que nosso filósofo designa por corpos inorgânicos.

Sendo assim, a excitação não é tratada através do mesmo ponto de vista referente à relação entre causa e efeito. Contrariamente ao que foi exposto acerca da intensidade da causa e, conseqüentemente, do efeito, tem-se que a excitação não se encontra no mesmo patamar, pois, a mesma é aquela causa em que não há a reação seguida da proporção referente ao seu efeito, considerando a intensidade que está subjacente tanto na causa como no efeito. A excitação apresenta-se variável e/ou oscilante; caso haja “um pequeno aumento na excitação pode ocasionar um grande aumento no efeito ou, ao contrário, suprimir por completo o efeito já produzido etc.”.<sup>21</sup> Logo, por meio do exposto acerca da excitação, Schopenhauer pretende-nos apontar que, diferentemente do lado inorgânico, o lado orgânico passa por mudanças que vêm à tona devido a excitação e não pelas causas.

Entretanto, é de suma importância destacarmos um ponto específico a respeito da excitação, em que a mesma caracteriza-se por determinar não a Vontade enquanto essência íntima, mas sim aquele manifestar que confere-nos conhecimento, isto é, o ponto em que o manifestar da vontade atua no tempo e espaço.

Além do mais, a excitação pode vir a lume seguida por motivos (motivo é especificado pelo filósofo como causalidade cuja intermediação é feita pelo conhecimento) ou enquanto causa propriamente dita, pois, ao ver do nosso filósofo, a excitação é vista como não ocupando nenhum dos extremos, mas sim enquanto mediação, podendo assim vir a ocupar cada lado dos extremos. Contudo, visando não deixar subtendido e obscuro aos leitores, Schopenhauer apresenta-nos um exemplo: “A contração da pupila em virtude do aumento da luz se dá por excitação, porém, já entra no movimento por motivo, ocorrendo por que a luz muito forte poderia afetar dolorosamente a retina, com o que, para evitá-lo, contraímos a pupila”.<sup>22</sup>

Nosso filósofo chega ainda a apresentar outra etapa da extensão da Vontade, em que esta não se restringe apenas ao querer animal, assim como em relação ao nosso querer (como, por exemplo, por meio do nosso agir), mas sim naquelas excitações que são próprias das plantas. Temos, então, que o querer cósmico, essência íntima, alcança também o universo dos vegetais, pois, o que confere crescimento, mudança e movimento ao universo dos vegetais

---

<sup>21</sup>*Ibidem*, 2005, p.175.

<sup>22</sup>*Ibidem*, *Loc.Cit*



também é a mesma essência que rege a nossa existência, no caso, a Vontade seguida de seu labor.

Gravidade, eletricidade, formação do cristal etc., são os exemplos oferecidos pelo filósofo visando expor que a mesma essência que se encontra vigente em nossas ações também pode ser vista no lado inorgânico, em fenômenos particulares. Enquanto em nós a Vontade age revestida pelo conhecimento, em contrapartida, naqueles fenômenos particulares age de maneira desmedida, sem nada a impedir o seu labor. Enquanto em nós a nossa individualidade, em específico, nosso caráter, é regido por motivos, estes iluminados pelo conhecimento, considerando as várias possibilidades de circunstâncias que nos são expostas devido àqueles (motivos), aqueles fenômenos particulares (naturais) apresentados noutra momento, são caracterizados por serem privados de possibilidades de circunstâncias, individualidade etc.; acontecem, pois sem nenhum tipo de restrição e parcialidade. Os fenômenos naturais acontecem de modo imparcial e intempestivo.

Com isso, chegamos novamente à outra certeza schopenhaueriana, a saber, que a Vontade é uma. A identidade da vontade é única em seus diferentes modos de manifestação, assim como em seus diferentes fenômenos. Lembremos que o que lhe confere unidade também está associado diretamente ao fato dela estar fora daquilo que possibilita a pluralidade, ou seja, ela indiferente ao princípio de individuação. Ademais, a pluralidade é a expressão da objetividade da vontade, concernente apenas aos fenômenos.

No § 25 d' *Mundo*, ainda no segundo tomo, Schopenhauer aproveitando a explanação acerca da pluralidade, faz menção as ideias platônicas, almejando assim expor aquilo que em sua filosofia é conhecido por objetivação da vontade, ou para ser mais específico, os graus de objetivação da vontade, pois, como já foi apresentado no decorrer de toda a explanação no que se refere à vontade, a mesma por manifestar-se em diferentes fenômenos, apresenta uma respectiva gradação para cada tipo de manifestação, lembrando que tal manifestação vai do inorgânico ao orgânico. Assim, cada fenômeno é no todo um determinado grau de manifestação da vontade, tendo em vista que os graus são distintos conforme o gênero de fenômeno, podendo ir do grau mais baixo, como, por exemplo, os vegetais, a eletricidade, a gravidade, o magnetismo etc., até os graus mais elevados, como, por exemplo, a ação humana sendo representada em diversas atividades, seja na pintura, poesia, arquitetura etc., e, do mesmo modo, na esfera do reino animal e assim por diante.

As ideias platônicas surgem na filosofia schopenhaueriana como a justificativa de tais gradações; estando lado a lado com a vontade as ideias platônicas são vistas da seguinte maneira pelo filósofo alemão:

[...] os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDÉIAS DE PLATÃO (SCHOPENHAUER, 2005, p.191).

Entretanto, tal consideração não será vista com tanto afincamento e atenção, pois o conteúdo da mesma é próprio do terceiro tomo, §30, dedicado à estética, não seguindo assim nosso itinerário investigativo.

Nosso filósofo não considera apenas os vários graus de objetivação da Vontade, mas também o fato de que os graus mais baixos podem ser suplantados pelos graus mais elevados de objetivação. Teríamos assim um tipo de luta, sendo que, num sentido metafórico, os rivais envolvidos em tal luta não são diferentes, mas sim idênticos entre si. Pois a luta é nada mais do que da Vontade consigo mesma. Temos aqui outro ponto um tanto que peculiar na filosofia schopenhaueriana, em que para um determinado grau de objetivação da Vontade, no caso, algum fenômeno, vir à tona precisa necessariamente travar uma luta com outro fenômeno.

Tal luta recebe a alcunha de discórdia da Vontade consigo mesma, seja entre aqueles fenômenos cujo grau de objetivação são os mais baixos, a saber, químicos, mecânicos, físicos etc., devido ao fato de tais fenômenos apresentarem sua manifestação já tomando como pressuposto e necessidade a manifestação de outro fenômeno, ou no reino animal “em que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua de outro”.<sup>23</sup> Ao ver de Schopenhauer, a auto-discórdia da vontade consigo mesma é um tanto que essencial, pautada no fato de que alguns graus de objetivação só podem aparecer, ou se mantêm, por meio de tal discórdia.

O homem seguido de suas ações não escapa de tal discórdia, seja por meio da injustiça, vingança, mentira, astúcia etc. O mesmo sempre vem a pisotear e interferir a vontade alheia, assemelhando-se assim aos fenômenos supracitados, diferente apenas em grau de objetivação. Mas enquanto essência íntima, esta acompanhada pelo conhecimento daquele, é igual aos demais fenômenos. Mas, ao contrário destes, age de modo não espontâneo, mas sim por puro egoísmo, tentando a todo e qualquer custo impor sua vontade, seja desferindo golpes e ataques com veemência contra os demais seres, tanto no reino animal como em seus semelhantes. Entretanto, tal elucidação será vista com mais detalhes no próximo capítulo, este

---

<sup>23</sup>*Ibidem*, 2005, p.211.

reservado ao agir humano, seguindo assim a ordenação dos livros e das ideias que integram o *Mundoe*, conseqüentemente, acerca do objetivo do presente escrito (trabalho).

Logo, seja entre os insetos, os animais, as plantas, entre os fenômenos químicos, físicos, no agir humano, em suma, entre todos os fenômenos que representam os graus de objetivação da Vontade, subjaz o manifestar da autodiscórdia da Vontade consigo mesma. Ainda no que diz respeito a tal discórdia, Schopenhauer no § 28, ainda no segundo tomo, nos diz o seguinte:

[...] o homem precisa dos animais para sua conservação, e estes, por sua vez, precisam uns dos outros segundo os seus graus, e por fim também precisam das plantas, que por seu turno precisam do solo, da água, dos elementos químicos e seus compostos [...] No fundo, tudo isso se assenta no fato de a vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta (2005, p.219).

Com isso, chegamos ao término da explanação referente ao objetivo que nos propomos nesse capítulo, ou seja, a *Segunda face do mundo: Vontade*.

#### **4. SOBRE A ÉTICA SCHOPENHAUERIANA**

Passemos, então, ao objetivo principal que norteia o presente trabalho, objetivo este que se caracteriza por ser uma elucidação minuciosa acerca dos aspectos que definem a ética schopenhaueriana enquanto tal. Analisaremos, por assim dizer, aquilo que consiste o agir humano e suas conseqüências, assim como o que há por trás das ações humanas de modo geral e, também, o que move tais ações.

Ademais, tentaremos justificar de que tal ramo filosófico apresentado não deve ser apenas visto e abordado pelo viés de ser um sistema imbuído de pessimismo, como muitos o tratam. Durante um período considerável de tempo e, infelizmente, tal visão ainda hoje persiste, o filósofo de Dantzig foi tomado por ser um autor pessimista.

Para nossas argumentações, teremos o apoio de uma obra em específico, a saber, *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo* (1997), de Jair Barboza, cuja visão acerca da filosofia schopenhaueriana caracteriza-se por ser um tanto que contrária a de vários comentadores e estudiosos, corroborando assim com a nossa proposta, visando deste modo não cairmos em comentários vazios e sem consistência argumentativa, assim como em

possíveis erros interpretativos. Por conseguinte, poderemos edificar a afirmação de que o filósofo alemão não vem a ser um autêntico pessimista, desmitificando assim todos aqueles comentários (alguns pejorativos) referentes ao autor d'*Mundo* e, do mesmo modo, a sua filosofia.

Portanto, abordaremos o último lado d'*Mundo* schopenhaueriano, este localizado em sua obra magna a partir do § 53, conhecido comumente e apresentado pelo filósofo por ética da compaixão. Então, já que nosso autor é conhecido por alguns através do epíteto de filósofo da vontade, preferiremos tratá-lo de agora em diante por filósofo da compaixão, designando assim não apenas a marca e sustentáculo geral de sua filosofia, sendo esta, a Vontade, mas, principalmente, o lado ético do seu *Mundo*.

O quarto tomo é iniciado de um modo a oferecer credibilidade significativa à ética. Segundo Schopenhauer (2005, p.353), “nossa consideração proclama a si mesma como a mais séria de todas, pois concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente”. Temos, então, uma declaração vinda direta das palavras do filósofo a respeito do quanto é importante abordar aquelas ações que envolvem a ética.

Entretanto, vale salientar que o filósofo da compaixão não tem a pretensão de estabelecer critérios, máximas, sugestões etc., que deverão ser seguidos para se ter uma vida virtuosa, assemelhando-se assim a um livro de receitas. Mas, antes, o filósofo pretende expor em linhas gerais o que vem a ser, assim como o que envolve e determina, o agir humano, considerando que tal exposição parte do pressuposto de ser vista em paralelo a todos aqueles aspectos que vimos a respeito da Vontade.

Deste modo, percebemos que toda a extensão do que vem a ser a ética schopenhaueriana será compreendida lado a lado com a Vontade, trazendo à tona, como já fora visto noutro momento, que a filosofia schopenhaueriana é no todo imanente e, por conseguinte, sua ética não seria tratada de um modo diferente em relação ao que fora visto até o momento, pois se tal concepção ética pressupõe a Vontade, então, pressupõe aquela imanência a qual é intrínseca a filosofia schopenhaueriana.

Noutro momento foi esclarecido que o homem é o exemplo mais cabal daquele distinto e, nas palavras do filósofo, elevado, grau de objetivação da Vontade, devido ao fato do mesmo ser possuidor daquela faculdade que o confere distinção em relação aos demais graus de objetivação da Vontade, a saber, a faculdade da razão, esta responsável por conferir roupagem àquela (Vontade), isto é, a Vontade não é portadora de nenhum tipo de conhecimento, é apenas ímpeto cego e, ademais, é sem fundamento, porém, aquele grau

distinto de objetivação da Vontade o qual nos referimos (homem) é possuidor de conhecimento, conhecimento este caracterizado por ser, em sentido metafórico, a vestimenta da Vontade. Nestes moldes, nas singelas palavras do filósofo alemão “Onde existe Vontade, existirá vida, mundo”.<sup>24</sup>

Outro elemento que nos é exposto e esclarecido pelo filósofo é aquele segundo o qual a Vontade manifesta-se veementemente, a saber, aquilo que o filósofo designa por Vontade de vida, está presente em todo o percurso do indivíduo, nascer e perecer, considerando também o elemento mantenedor da espécie, seja tanto da espécie humana como dos demais seres, a saber, o impulso sexual. Até nesse aspecto a Vontade tem sua devida notoriedade, pois seu manifestar acontece por meio do fenômeno indivíduo. Mas, o indivíduo busca apenas satisfação individual (Vontade de vida), mas por trás de tal satisfação há outro objetivo bem mais preponderante, no caso, a preservação da espécie que, também, não foge a regra de ser mais um exemplo de Vontade de vida. De um modo mais transparente, o indivíduo não tem a mesma importância que a conservação da espécie tem para a natureza. Na verdade, o indivíduo é apenas um exemplo em particular em meio tantos outros (pluralidade de fenômenos) os quais são vistos pelo viés de contribuírem apenas para a conservação da espécie.

Daí entender-se-á o motivo pelo qual Schopenhauer afirma que o perecer de um único indivíduo é tratado pela natureza como algo irrisório e sem nenhuma importância em relação à tão majestosa e significativa espécie, isto é, caracteriza-se por ser uma perda ínfima. Dito em uma linguagem platônica: a espécie é a Ideia; ao contrário, o indivíduo é um número em meio a tantos outros.

Assim o fenômeno perece, mas aquela essência íntima que o subjaz não perece. O fenômeno é suscetível ao tempo, espaço e causalidade, ao invés deste, tal essência não é, mostrando-se assim ser atemporal, sem sofrer nenhum tipo de mudança.

Nesse ponto, aproveitamos para mencionar a posição do filósofo no que tange ao suicídio. O autor trata tal ação como sendo imprópria e sem importância, não vindo a causar nenhum tipo de reação positiva, chegando a ser “um ato inútil e, por conseguinte, tolo”.<sup>25</sup> Sabemos que, comumente falando, o suicida busca libertar-se de todas aquelas intempéries concernentes a sua vida, tornando-a um fardo cansativo de se lidar e, conseqüentemente, um sofrimento sem igual. Entretanto, tal ação não condiz necessariamente com a de libertação

---

<sup>24</sup>*Ibidem*, 2005, p.358.

<sup>25</sup>*Ibidem*, 2005, p.365.

almejada, mas sim com o de afirmação, devido ao fato do suicídio ser mais uma decisão ou desejo entre tantos outros a ser levado em conta pelo indivíduo, afirmando assim a Vontade.

Por mais que tal exposição a respeito do suicídio seja imbuída de aspectos de sua filosofia, em específico, em paralelo a Vontade, ao abordar tal assunto o filósofo não tinha algum tipo de preocupação em referência ao sofrimento daquele que pretende suicidar-se? Ou, ainda, sabemos que a Vontade não finda caso o fenômeno (indivíduo) venha a perecer, então, tal exposição não tem por trás o intuito de consolação? Cogitamos tais hipóteses levando em conta a intenção de se contrapor a posição pessimista dada ao filósofo e defendida por muitos.

Noutras palavras, nós, aqui referimo-nos em especial ao indivíduo, assemelhamo-nos a uma centelha, por poucos instantes temos o brilho que nos é conferido, temos a oportunidade de atuar no palco do mundo, de brilhar, mesmo que por momentos fugidios. Com isso, temos que a existência de modo geral é efêmera, no caso, o fenômeno é transitório, mas a sua essência, Vontade, não o é. O primeiro é suscetível as mudanças provocadas pelo tempo, não sendo privado do findar; mas, em contrapartida, o segundo é atemporal e não tem fim; daí entende-se o motivo pelo qual a filosofia schopenhaueriana nesse aspecto pode ser vista como consoladora.

Desembocamos assim em outro nível de abordagem e elucidação a respeito de um aspecto peculiar que integra a filosofia schopenhaueriana, a saber, a respeito de a Vontade ser livre ou, para ser mais preciso, sobre a liberdade concernente a Vontade. Torna-se necessário explicitarmos e elucidarmos acerca da liberdade da Vontade para assim continuarmos com a exposição referente ao agir humano.

Segundo o filósofo da compaixão, a liberdade da Vontade parte do pressuposto de que todo e qualquer objeto é visto sob dois ângulos, sendo estes: o fundamento e a consequência, tendo em vista que tal consequência é determinada a partir da necessidade. Deste modo, temos que em referência aos fenômenos, assim como a tudo que envolve a natureza e se apresenta como pertencente ao seu meio, isto é, a pluralidade fenomênica que a integra, caracteriza-se por ser necessário e, também, por trás de cada necessidade há um fundamento que de antemão já pressupõe uma consequência.

Entretanto, referimo-nos aqui a objetividade da pluralidade fenomênica, rememorando o que já fora dito noutro momento, a Vontade enquanto coisa-em-si não pertence ao modo como o objeto é visto, pois este situa-se em um espaço, está suscetível ao tempo e causalidade, e, em contrapartida, a Vontade é indiferente ao princípio de razão (forma de todo objeto). Então podemos afirmar sem hesitação que a Vontade não tem o mínimo conhecimento a respeito da necessidade e, do mesmo modo, da consequência ao fundamento,

caracterizando-se assim por ser livre. Chegamos, então, ao momento em que a liberdade é vista sob o ângulo de ser negativa, pois seu conceito é calcado na negação da necessidade. Enquanto o objeto é tratado como necessário a Vontade, em oposição, é tratada como privada da necessidade, sendo livre.

Segundo nosso filósofo, o objeto, o fenômeno faz parte da “série de fundamentos e conseqüências, e é aí sempre necessariamente determinado, por conseguinte não pode ser outro, isto é, mudar, nem sair da série”.<sup>26</sup> O homem não difere dos demais fenômenos, pois enquanto objetividade da Vontade, suas ações determinam-se por meio de motivos e tais motivos são a expressão da necessidade. Por meio do exposto, Schopenhauer exclui do homem a possibilidade de ser livre, atribuindo a qualidade de ser livre apenas a Vontade (coisa-em-si).

O homem pode vir a cogitar a ideia de ser livre; mas, apenas o seu querer é livre, aquilo que está por trás de suas ações; ademais, suas ações são determinadas por motivos, constituindo assim o seu caráter. Daí entende-se o motivo pelo qual

[...] cada um de nós [...] considera a si mesmo *a priori* [...] livre, inclusive nas ações particulares, no sentido de em qualquer caso dado ser possível qualquer ação, porém, só *a posteriori*, a partir da experiência e da reflexão sobre ela, reconhece que seu agir foi produzido de modo completamente necessário a partir do confronto do caráter // com os motivos (SCHOPENHAUER, 2005, p.374, grifo do autor).

Com isso, Schopenhauer, por meio de uma linguagem kantiana, traz à tona alguns elementos que envolvem tanto a liberdade como nossas ações, a saber, aquilo que o filósofo designa por caráter empírico e por caráter inteligível. O primeiro é a expressão daquelas ações concernentes ao indivíduo e que acontecem no tempo; em contrapartida, o segundo é a expressão da objetividade da Vontade enquanto coisa-em-si manifesta em um determinado indivíduo e, do mesmo modo, em um determinado grau. O caráter empírico é nada mais do que as ações individuais e isoladas do indivíduo; em oposição, o caráter inteligível é o manifestar único da Vontade, aquilo que, nas palavras do filósofo, é um ato extratemporal da mesma, em que o fenômeno desta está submetido às formas do princípio de razão.

De um modo mais transparente, Schopenhauer nos diz que “[...] as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível [...] e a

---

<sup>26</sup>*Ibidem*, 2005, p.372

indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente o seu caráter empírico”.<sup>27</sup> Entretanto, visando uma melhor consistência acerca da elucidação referente a esses dois gêneros de caráter, apelaremos para um escrito, em específico, um artigo, intitulado *Desconfortável consolo: a ética niilista de Arthur Schopenhauer* de Jarlee Oliveira Silva Salviano<sup>28</sup>, tendo em vista um melhor aproveitamento acerca da literatura que aborda tal explanação. Então, no que diz respeito ao caráter empírico e inteligível, Salviano nos diz o seguinte:

No limiar do quarto e último livro de *O mundo*, será feita uma divisão em três formas de manifestação do caráter: o **caráter inteligível**, que é a vontade individual propriamente dita, fora do tempo e do espaço; o **caráter empírico** ou manifestação (no tempo) do primeiro: é o mero *querer* que se dá através da conduta humana [...] O caráter inteligível se dá fora do tempo, sendo alheio à mudança(2005, p.89, grifo do autor).

Dito isto, querer, referimo-nos aqui ao manifestar da Vontade, é o sustentáculo do homem, sendo este, fenômeno e objetividade da vontade, lembrando que o conhecimento o acompanha em toda parte, aparecendo como elemento secundário. Noutras palavras, o homem procura conhecer aquilo que quer e não o contrário. Portanto, através de tal exposição, Schopenhauer tende a afirmar que o caráter está impresso no homem, quase como um tipo de marca originária que lhe foi concedido ao nascer e perdurará até o seu fim.

Vários são os temas em que o filósofo oferece espaço de abordagem em sua vasta obra e, entre eles, nada mais condizente com a proposta deste capítulo, do que a de abordar o arrependimento, assim como a relação desse aspecto com aquilo que se quer. Em tal abordagem, Schopenhauer oferece-nos sua visão a respeito daquilo que vem a constituir o arrependimento e, de início, semelhante ao todo de sua obra, notamos a relação dessa peculiaridade com o elemento basilar de sua filosofia, sendo este, a Vontade.

Sendo assim, o arrependimento na ótica schopenhauriana é oriundo da mudança no conhecimento e não na Vontade propriamente dita, pois esta nunca muda, sempre e por toda a parte e, sobretudo, por toda a eternidade, é a mesma. Caso o arrependimento fosse visto por meio de uma mudança na Vontade, então, haveria uma contradição, pois mudança é

<sup>27</sup>*Ibidem*, 2005, p.375.

<sup>28</sup> SALVIANO, J. O. S. *Desconfortável consolo: a ética niilista de Arthur Schopenhauer*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 6, p. 83-109, jan. 2005.



correspondente de tempo e, conseqüentemente, este pertence apenas à forma do fenômeno. Deste modo, o filósofo justifica o arrependimento através daquela ação acabada, ou seja, do que se fez, e não por meio daquilo que outrora fora desejado, do que se quis.

Dito de outro modo, o arrependimento vem à tona por meio de uma ação não ponderada. Daí o motivo pelo qual o filósofo alude à mudança no conhecimento. Assim, o agir foi motivado pelo momento presente (intuitivo) e não por motivos devidamente pensados (in abstracto). Na ótica do filósofo, o arrependimento é nada mais do que uma correção daquilo que em outro momento fizemos e não necessariamente daquilo que se quis. Uma correção do conhecimento que nos impulsionou para a concretização do ato.

Contudo, a consideração schopenhaueriana a respeito do caráter não se restringe apenas ao caráter empírico e inteligível, mas, também, aquilo que nos é apresentado como caráter adquirido, cuja nomenclatura já revela-nos previamente o seu significado, ou seja, tudo o que conhecemos enquanto experiência de vida é nada mais do que a expressão do significado do que vem a ser o caráter adquirido. Nas palavras do filósofo, temos o seguinte: “Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade”.<sup>29</sup>

Aproveitando a empreitada referente à elucidação do que vem a ser o caráter adquirido, gostaríamos novamente de trazer à tona outro elemento que tende a corroborar com a desmistificação do pessimismo enraizado na filosofia schopenhaueriana. Desta vez, nossa atenção volta-se para com o § 55 d’*Mundo*, no quarto tomo, em que o filósofo ao tecer seu esclarecimento acerca do caráter adquirido oferece-nos uma declaração ímpar e de uma importância sem igual a respeito do que vem a ser a hombridade ou, para ser mais específico conforme a referida declaração, ser consciente da própria individualidade, capacidade, força etc., enfim, sermos conscientes daquilo que realmente somos e, do mesmo modo, daquilo que somos capazes. Tal declaração em seu conteúdo assemelha-se a um tipo de advertência, segundo a qual, tem por objetivo nos chamar a atenção sobre a ausência de valor naquele indivíduo que tende a ser outro que não a si mesmo, assim como o fato deste tentar fazer algo que não esteja ao seu alcance, ultrapassando assim os seus limites. Schopenhauer nos dirá o seguinte:

Se tivermos conhecido distintamente de uma vez por todas tanto nossas boas qualidades e poderes quanto nossos defeitos e fraquezas, e os tenhamos fixado segundo nossos fins, renunciando contentes ao inalcançável; então nos livramos da maneira mais segura possível, até onde nossa individualidade o permite, **do mais amargo de todos os sofrimentos, estar**

---

<sup>29</sup>*Ibidem*, 2005, p.394.

**descontente consigo mesmo**, consequência inevitável da ignorância em relação à própria individualidade, ou da falsa opinião sobre si, e presunção daí nascida (2005, p.396, grifo nosso).

Então, questionemo-nos: será que a filosofia schopenhaueriana realmente é merecedora do adágio de pessimista? Um pensador que preocupa-se com a desvalorização por parte daqueles que não conseguem enxergar-se a si mesmos como tendo sua devida importância não deve ser visto apenas e, nem tampouco ser tratado, sob a ótica de ser um pessimista.

Entretanto, podemos inferir que o filósofo alemão não poupa esforços ao apresentar-nos o quanto a vida humana pode ser cruel e, talvez, atormentadora (estamos aqui considerando que a visão schopenhaueriana acerca da vida humana toma como pressuposto a presença da Vontade), pois, entre um desejo e outro haverá satisfação e, conseqüentemente, entre uma satisfação e outra haverá novamente outro desejo, sendo este a expressão da necessidade, e entre estes dois pólos há aquilo que nosso filósofo aponta por tédio, este seguido de dor, carência e, por fim, sofrimento.

Alguns podem interpretar tal visão como uma presença marcante de traços pessimistas. Porém, a real intenção do filósofo não seria a de nos mostrar que a realidade enquanto tal não é apenas a busca incessante pela satisfação de nossos desejos e, deste modo, alcançar a tão almejada felicidade, mas, também, apresentar-nos outra perspectiva de mundo, aquela que se apresenta por ser a resposta contrária e oposta ao desejo, satisfação, contentamento etc., numa palavra, a dor, esta que nos é inerente.

No entanto, por mais que a intenção do autor d'*Mundo* seja a de nos apresentar a crua realidade como realmente ela é, por mais que muitos leitores, estudiosos e até outros filósofos acusem-no de ser um autor impregnado por traços pessimistas, ainda assim perguntemo-nos: Até que ponto tal acusação deve ser levada a cabo?; Aquele que preocupa-se em ser franco a respeito da crua realidade, da dor que a subjaz, do sofrimento que tende a nos perseguir não é um distinto e autêntico pessimista, mas apenas alguém preocupado com o lado tenebroso que a realidade em algum momento pode vir a nos oferecer, preocupação está calcada em uma preparação, no sentido de precaução, prévia para os possíveis males que haverão de surgir.

Além do mais, nos é apresentado um consolo em meio a tal visão, consolo este cujo objetivo é apaziguar nosso ânimo, livrar-nos daquele incessante querer e, conseqüentemente, da carência, dor etc., Schopenhauer apresenta-nos a fruição do belo, o render-se ao artístico, como o principal responsável por nos consolar. Assim, somos arrancados daquela realidade em que a Vontade age avidamente e, então, somos levados a imergir na contemplação do

belo, naquele conhecimento que nos distancia da crua, fria e amarga realidade. O filósofo da compaixão nos diz o seguinte:

Aquilo que se poderia nomear o lado mais belo e a pura alegria da vida, precisamente porque nos arranca da existência real e nos transforma em espectadores desinteressados diante dela, é o puro conhecimento que permanece alheio a todo querer; é a fruição do belo, a alegria autêntica na arte (SCHOPENHAUER, 2005, p.404).

Ainda no que diz respeito ao fato do filósofo da compaixão ser visto e tratado por pessimista, Barboza nos diz o seguinte:

Não seria uma visão partidária, parcial considerar um pensador assim como o expoente maior do pessimismo? Alguém preocupado com o semelhante, que lhe dá conselhos para bem viver, que elogia a alegria estética e passou a vida preocupado com o sofrer e suas formas de alívio é absolutamente pessimista? (1997, p.72).

Temos, também, que a satisfação de um desejo, seja qual for o desejo, não é vista pelo filósofo enquanto algo positivo, mas sim pelo viés de ser negativo. Teríamos, pois, um círculo em que o homem é, num sentido figurado, jogado, entre um desejo desperto e uma satisfação alcançada e, conseqüentemente, um prazer obtido; porém, sempre haverá outros desejos por trás daquele satisfeito e, deste modo, haverá carência. Aqui entende-se carência no sentido de dor, noutras palavras, necessidade e, ao fim de tudo, resta-nos apenas o tédio.

Considerando o exposto, Schopenhauer identifica a felicidade como negativa, pois a duração da satisfação e do contentamento é nada mais que fantasia. Não há duração infinda da satisfação, temos apenas a oportunidade de se libertar de modo fugaz daquela carência e dor que tende a nos perseguir. Os desejos em sua essência são passageiros, deixando-nos sob o jugo do tédio. Ao satisfazermos algum desejo apenas escapamos por alguns instantes da dor.

Schopenhauer não desconsidera o amor, este voltado para a procriação e conservação da espécie, apesar de ser uma satisfação individual, como mais um exemplo entre tantos outros no universo dos desejos. Porém, o amor na ótica do filósofo é tratado como um dos expoentes de afirmação da Vontade de vida, pois é devido ao impulso sexual que haverá a sucessão e conservação da espécie.

Em *Metafísica do amor, metafísica da morte* (2004), temos toda uma elucidação do filósofo a respeito do quem vem a ser o amor. Para alguns, a visão do filósofo da compaixão a

respeito de tal temática pode parecer um tanto que superficial e sem consistência; mas, nosso filósofo é fluente em relação à sua procedência de tratar o amor por meio de uma perspectiva distinta das que são vistas em romances e em filosofias. Sendo assim, o filósofo avisa-nos previamente a respeito do arcabouço teórico que abarca sua concepção sobre tal temática: “minha visão aparecerá demasiado física, demasiado material, por mais que no fundo seja metafísica” (SCHOPENHAUER, 2004, p.6).

Deste modo, o amor, segundo a percepção do filósofo, é o que faz mover. A Vontade de vida objetiva-se na espécie através de um desejo e satisfação individual. Sendo assim: “[...] a vontade do indivíduo entra em cena numa potência mais elevada, como vontade da espécie [...]” (SCHOPENHAUER, 2004, p.9). Todo e qualquer artifício que envolva e corrobore para com a relação apaixonada entre dois indivíduos é apenas a expressão de um desejo que acarretará em um novo ser; nestes termos, a Vontade de vida clama por sua objetividade, por sua ação incessante e pelo seu labor infundo. Logo,

[...] todo estar-enamorado tem em mira unicamente a procriação de um indivíduo [...]. Que esta criança determinada seja procriada, eis o verdadeiro fim de todo romance de amor [...] a inclinação crescente entre dois amantes é, propriamente falando, já a vontade de vida do novo indivíduo, que eles podem e gostariam de procriar. [...]. Sentem o desejo de uma união efetiva e de uma fusão num ser único [...] (SCHOPENHAUER, 2004, p.10-11).

Aquilo que impulsiona para a união entre os apaixonados é a vontade de vida representada no amor sexual, sendo este o motivo de maior peso que visa à idealização de um novo ser. Portanto, segundo Lefranc:

[...] debaixo dos sentimentos mais sublimes, encontra-se toda vez a ação do gênio da espécie, e que o indivíduo é constantemente ludibriado pelo instinto. [...] Schopenhauer se lança à empreitada de explicar pelo interesse da espécie, para compor a geração futura, a escolha individual e até a força da paixão, cuja intensidade sempre há de exprimir a aspiração do querer-viver. [...] é no ato procriador que o querer-viver se manifesta [...] (2007, p.134-135).

Entretanto, não contente com a explanação acerca de seu modo próprio de pensar em referência ao amor, este sendo o exemplo mais forte de afirmação da Vontade, o filósofo recorre a elementos da cultura Oriental em busca de uma melhor elucidação, dessa vez por meio de analogias, mas com o mesmo objetivo: o de apresentar o amor enquanto meio de conservação da espécie. No entanto, tendo em vista não cairmos em erros e divagações impróprias no que tange a abordagem do Oriente nos escritos schopenhauerianos, recorreremos

a algumas partes da seguinte dissertação: *Schopenhauer e o Oriente* (2007), de Fábio Luiz de Almeida Mesquita.

Por conseguinte, em alguns pontos de sua grande obra, *O mundo como vontade e como representação*, percebemos que Schopenhauer enfatiza suas ideias por meio de alguns elementos peculiares relativos à cultura Oriental (como, por exemplo, *Trimurti*, *Tat tvam asi*, *Maia* etc.), promovendo assim uma articulação entre particularidades da cultura oriental com o seu modo próprio de pensar. Assim, podemos entender o amor sexual por meio de analogia através de um elemento específico do hinduísmo, sendo este, uma das divindades que integra a tríade divina da trimurti, a saber, Vishnu, o qual simboliza a conservação. Desta maneira, o amor sexual se enquadra na perspectiva de conservação ou preservação da espécie, afirmando do mesmo modo a Vontade de vida. Segundo Mesquita,

[...] a Vontade de vida schopenhaueriana [...] se expressa no instinto de preservação e na força do querer-viver dos homens. **Viṣṇu, deus que conserva [...] torna-se o representante na trimurti para caracterizar a idéia de preservação da Vontade de vida no indivíduo.** [...] **Śiva, divindade destruidora e relacionada com a morte,** é a última que compõe a trimurti e **representa parte das características da Vontade de vida agindo no homem** [...] diferentemente das outras divindades, é contraditória, pois carrega dentro de si as características de destruição e criação [...] **tudo graças ao liṅga, que é um de seus atributos e que representa a virilidade e a fecundidade da natureza humana, característica de nascimento e de criação.** Schopenhauer compara Śiva com a própria Vontade de vida, que representa tanto o nascimento quanto a morte; tanto a geração quanto a destruição (2007, p.92-93, grifo nosso).

Podemos, então, estabelecer um ponto de semelhança entre o que Vishnu representa à cultura Oriental com a abordagem schopenhaueriana a respeito do amor, abordagem esta que parte do princípio de que aquele é o elemento mantenedor da espécie. Consequentemente,

O impulso sexual também se confirma como a mais decidida e forte afirmação da vida pelo fato de, para o homem natural, como para o animal, ele ser o fim último, o objetivo supremo de sua vida. Autoconservação é seu primeiro esforço e, tão logo essa seja assegurada, empenha-se só pela propagação da espécie (SCHOPENHAUER, 2005, p.423).

Ainda no que diz respeito ao amor, Lefranc nos diz o seguinte:

A necessidade sexual é ainda mais fundamental que a fome pelo fato de ligar cada indivíduo à espécie. Pela sexualidade o próprio querer-viver se afirma no indivíduo por intermédio da espécie, ou mais exatamente na espécie por intermédio do indivíduo e além da existência individual. [...] no ato sexual o

animal e o homem fazem a experiência do mais alto grau da vontade. Podemos dizer que o mundo como vontade é igualmente *o mundo como Eros*(2007, p.133-136, grifo do autor).

Notamos que, segundo Schopenhauer, a Vontade de vida é expressa num desejo particular dos indivíduos — amor sexual e/ou impulso sexual —; no entanto, tal desejo não está necessariamente ligado e nem tampouco condicionado para com a satisfação individual, mas, atrelado à conservação da espécie. Nesse ponto, Schopenhauer deixa claro que o valor da espécie é bem mais significativo em relação ao elemento irrisório e singular, no caso, o indivíduo, que compõe aquela (espécie). Portanto, “[...] a espécie tem sobre o indivíduo um direito prévio, mais imediato e maior que a efêmera individualidade [...]” (SCHOPENHAUER, 2004, p.15).

Deste modo, no que diz respeito à articulação entre amor sexual e a cultura oriental (Vishnu) a filosofia de Schopenhauer apresenta-se por ser um encadeamento conciso e no todo coerente no que concerne à vontade de vida, amor e impulso sexual, apego à vida, conservação e procriação. Com isso, temos o exemplo mais concreto e legítimo do que se entende na filosofia schopenhaueriana por afirmação da Vontade de vida.

No segundo capítulo, *Segunda face do mundo: Vontade*, abordamos de modo panorâmico o que vem a ser a discórdia da Vontade consigo mesma, no entanto, voltamos novamente nossa atenção para com tal abordagem, pois é a partir de tal ponto que discorreremos sobre alguns elementos que se apresentam como o prelúdio do que vem a ser a ética schopenhaueriana.

Nossa atenção volta-se agora para o ponto em que a vontade individual de alguém ultrapassa os limites daquela vontade individual alheia, chegando assim a uma contradição, pois a Vontade tende a guerrear consigo mesma. Schopenhauer considera tal situação como a expressão daquilo que comumente conhecemos por egoísmo e, conseqüentemente, tende a tornar-se injustiça. O filósofo da compaixão recorre a tão famigerada expressão latina de Hobbes, a saber, *homo homini lupus*, a qual tem por objetivo apresentar a idéia de conflito entre os homens, visando assim apresentar-nos a idéia da autodiscórdia da vontade consigo mesma, posta lado a lado com o significado daquela expressão latina, teríamos o seguinte: “Vontade lobo da Vontade”.

A satisfação que é própria daquele que pretende suplantar a vontade alheia é nada mais do que a expressão daquele violento ataque que a vontade desfere a si mesma, considerando que a intensidade de tal ataque é proporcional a reação sentida pela vontade que lhe é inerente, assim como por aquela que lhe é estrangeira, pois tanto a primeira como a segunda

distinguem-se apenas enquanto fenômeno, mas enquanto coisa-em-si são idênticas. Temos assim, segundo Schopenhauer, aquilo que vem a determinar o egoísmo. Estamos considerando como já pressuposto em tal exposição toda aquela elucidação a respeito do fenômeno, indivíduo, este tendo como forma o *principium individuationis*, assim como também o fato deste ser um respectivo grau de objetivação da Vontade.

Podemos inferir ainda, através de tal esclarecimento, que a discórdia da Vontade consigo mesma representada no homem por meio do egoísmo e, posteriormente, por meio da injustiça, difere daquela autodiscórdia da Vontade vista na natureza, pois, o egoísmo é oriundo daquele conhecimento que nos é próprio, logo, agimos intencionalmente e, quiçá, em algumas ocasiões, de maneira pensada, planejada, arquitetada etc. Em contrapartida, no reino animal a autodiscórdia da Vontade é vista pelo viés de ser nada mais do que o instinto propriamente dito, isto é, toda e qualquer espécie daquele reino age no/para o momento presente. Aqui referimo-nos principalmente ao mundo intuitivo (representações intuitivas). Deste modo, no que diz respeito ao egoísmo, Schopenhauer nos diz o seguinte:

[...] cada indivíduo [...] faz no entanto de si mesmo o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais [...] está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo, esta gota no meio do oceano (2005, p.426-427).

Ainda sobre tal ponto, acrescenta-se o seguinte:

Observamos não apenas como cada um procura arrancar do outro o que ele mesmo quer ter, mas inclusive como alguém, em vista de aumentar seu bem estar por um acréscimo insignificante, chega ao ponto de destruir toda a felicidade ou a vida de outrem (*Ibidem*, 2005, p.427-428).

Noutro momento expusemos em minúcias o quem vem a ser a afirmação da Vontade. Inclusive tomamos como exemplo o amor enquanto o mais forte grau de afirmação da Vontade de vida. A partir de agora adentraremos no lado oposto ao da afirmação da Vontade, a saber, o da negação da vontade, almejando assim apresentar e esclarecer todos aqueles aspectos os quais envolvem-no, tornando mais claro possível nossa exposição.

A partir do § 62 d' *Mundo* o filósofo da compaixão passa a abordar um tema que tem importância significativa no escopo de sua concepção ética, sendo este, a injustiça, pois tanto concerne à sua metafísica, referimo-nos aqui à Vontade, quanto ao agir humano e suas consequências, sejam estas boas ou más. Assim como todo o arcabouço filosófico que integra

os quatro tomos d'*Mundo* e demais escritos do filósofo, em que tanto o lado da representação como o lado da Vontade transitam por toda sua vasta obra, vistos em paralelo as variadas temáticas que o filósofo credits importância, a injustiça não poderia ser diferente, sendo tratada lado a lado com a Vontade e, da mesma maneira, com a representação.

Considerando tudo o que expusemos a respeito do egoísmo, podemos afirmar que tanto a injustiça como o egoísmo fazem fronteira, pois o egoísmo em sua essência parte do princípio do indivíduo atender apenas os próprios desejos, ânsias, satisfações etc., chegando ao ponto de passar por cima da vontade alheia, cuja meta é o contentamento em alcançar aquilo que é cobiçado e, por fim, o próprio bem-estar. Entretanto, visando não cairmos em confusões, separaremos o que cada temática representa ao ver do filósofo, tentando a todo o momento traçar a linha divisória, por mais que esta se mostre tênue, entre o que veremos adiante. Aproveitando a oportunidade, por mais que a injustiça compartilhe com o egoísmo o fato de representarem a negação da vontade alheia, ainda assim deve-se levar em conta que na injustiça existe o reconhecimento da ação cometida, divergindo deste modo do egoísmo, lembrando que tanto o injustiçado como o responsável pela injustiça (injusto) são vistos como portadores de uma mesma essência, diferentes apenas em fenômeno.

Então, temos que na injustiça o responsável pelo ato tem em sua consciência que sua ação interferiu de algum modo o espaço e a privacidade do outro. Tanto o injustiçado como o injusto sabem, ou, para ser mais preciso, reconhecem suas posições naquela ocasião: o injusto reconhece que ultrapassou a fronteira entre si mesmo e o injustiçado (daí entende-se o motivo pelo qual Schopenhauer refere-se a tal reconhecimento, este voltado apenas para com o injusto, por mordida de consciência). Nesse sentido, Schopenhauer nos dirá que “[...] a quem pratica a injustiça esse conhecimento apresenta-se instantaneamente não *in abstracto*, mas como um sentimento obscuro, o qual se denomina mordida de consciência, ou, mais de acordo com o presente caso, sentimento de INJUSTIÇA COMETIDA”.<sup>30</sup>

Vários são os elementos e abordagens que Schopenhauer apresenta-nos no que tange ao seu modo de enxergar a justiça e injustiça, passando pelo homicídio, pela usurpação da propriedade alheia por outrem, pela vingança, pela violência, astúcia (está sendo representada por meio da mentira), assim como a injustiça só pode ser vista pelo Estado através do ato propriamente dito e não da intenção, inclinação, propensão etc., latente a tal ato.

Por trás de cada exposição referente aos referidos elementos os quais envolvem sua explanação acerca da justiça e injustiça, é verídico e notório o quanto a postura do filósofo

---

<sup>30</sup>*Ibidem*, 2005, p.429, grifo do autor.



mostra-se por ser contrária, opondo-se assim a vingança, homicídio, estendendo-se até sobre o não auxílio a alguém necessitado, ação esta, não vista enquanto injustiça, mas apenas enquanto omissão de ajuda. O filósofo discrimina tal ação e, ainda afirma, que aquele responsável por tal omissão mostra-se frio ao ponto de estar propenso a cometer injustiças em prol do próprio bem estar. Então, por meio do exposto, até que ponto realmente devemos dar crédito àquelas afirmações categóricas a respeito do pessimismo schopenhaueriano?

A injustiça é toda e qualquer ação que tem como meta interferir a vontade individual de outrem, seja de maneira direta ou indireta. Com isso, chegamos àquele esclarecimento no qual o filósofo nos apresenta os modos como a injustiça pode vir à tona, seja por meio de violência física (ação direta) ou por meio de ludíbrio (ação indireta). De um modo ou de outro a injustiça é nada mais do que a expressão daquela ação de uma vontade individual adentrando indevidamente no espaço da vontade alheia.

O filósofo deixa devidamente claro que a injustiça não é vista apenas enquanto ação violenta contra a vontade de outrem. Por meio da mentira o indivíduo pode também vir a interferir a vontade de outrem subjugando-a ao ponto de torná-la meio em prol de satisfação própria. Segundo Schopenhauer, a mentira parte do pressuposto de haver motivos por trás de suas reais intenções, motivos estes responsáveis por condicionar o ato propriamente dito. Sendo assim, temos que a mentira faz parte da natureza da injustiça pelo fato de sua ação negar a Vontade alheia, assim como o de afirmar a Vontade daquele que a proferiu.

Com isso, chegamos no ponto em que nosso filósofo apresenta-nos a injustiça enquanto positiva e, em contrapartida, a justiça como negativa. Nosso filósofo não pretende enaltecer a injustiça, atribuindo assim juízo de valor a esta e desmerecendo a justiça enquanto tal, mas apenas expor que a justiça é ausência de injustiça, caracterizando-se assim por ser a negação desta. Segundo Cardoso,

Para Schopenhauer, o conceito de justiça é negativo, enquanto o de injustiça é positivo. Expliquemos melhor esse ponto: não se trata aqui de uma apreciação axiológica negativa da justiça e positiva da injustiça, mas sim da constatação pura e simples de que o direito é apenas a negação do não-direito, da injustiça. [...] De fato, na filosofia do direito de Schopenhauer, a justiça é a mera ausência de injustiça (2008, p.119-121).

Entretanto, assim como a injustiça nos foi apresentada como negação da Vontade de outrem, existe também na perspectiva schopenhaueriana a negação da negação referente àquela invasão da vontade (individual) sobre outrem e, deste modo, teríamos novamente a afirmação da Vontade, dessa vez vista como resposta àquela ação dita injusta, numa palavra,

ser justo. Tal postura parte do princípio de reagir a toda e qualquer ação que se volte contra o próprio bem estar, espaço, vontade etc., de qualquer que seja o indivíduo. Para Schopenhauer,

Se um indivíduo vai tão longe na afirmação de sua vontade até invadir a // esfera da afirmação da vontade essencial à minha pessoa enquanto tal e assim a nega, então minha defesa dessa invasão é a negação daquela negação e, nesse sentido, de minha parte nada mais é senão a afirmação da Vontade que aparece essencial e originariamente em meu corpo e *implicite* se expressa por meio do simples fenômeno desse corpo; em consequência, não é injustiça, portanto, algo JUSTO (2005, p.435, grifo do autor).

É por meio de tal exposição que o filósofo da compaixão justifica o direito – na terminologia schopenhaueriana conhecido como direito de coação – de negar toda e qualquer vontade que se contraponha a vontade de outrem. Por mais que a negação da negação da vontade de outrem venha a ocasionar morte, mesmo assim é justificável tal negação, pois é um direito exclusivo do indivíduo que se sinta ameaçado salvaguardar-se contra toda e qualquer ação violenta direcionada ao seu corpo. Todavia, tal direito é justificável também não apenas por meio do uso da força física, mas também pela mentira (alusão direta aquilo que o filósofo refere-se por astúcia), devido ao fato da mesma mostrar-se como um meio acessível, visando assim à negação da vontade alheia, aqui teríamos quase que uma ação indireta voltada a induzir aquele que nos ameaça para outra trajetória e, desta maneira, não vindo a concretizar a ação planejada contra a nossa vontade. Objetivando tornar mais clara nossa exposição, recorreremos e apelamos novamente a Cardoso, em que este nos diz o seguinte:

Assim, como a justiça é a mera negação de uma injustiça, decorre que aquele que, pela força, repila um tal ato de injustiça contra si próprio, por mais que, ao fazê-lo, imponha-se sobre a vontade de seu agressor, não comete propriamente uma injustiça. Não sendo injusto, tal ato é, portanto, essencialmente justo. [...] Mas ora, se para repelir uma injustiça [...] podemos usar legitimamente de atos de violência que de outra forma seriam injustos, então o mesmo deve se dar com os atos de astúcia. Funda-se nisso o direito de mentir em defesa contra uma injustiça (2008, p.126).

Deste modo, após termos transitado por entre aqueles elementos concernentes a filosofia do direito de Schopenhauer – referência de Cardoso ao modo filosófico como Schopenhauer trata a justiça e dos vários elementos que a envolvem – objetivando assim um esclarecimento prévio a respeito do agir humano em paralelo a Vontade e, também, a afirmação e negação desta, passemos agora àquela análise destinada à conduta humana e suas consequências, conduta esta responsável por nos conferir caráter e, adiante, conforme o que a

ética schopenhauerina expressa, possibilita o olhar para o sofrimento alheio e, por meio de tal olhar, o compadecer-se.

Chegamos ao ponto em que os valores humanos são pesados de um modo único, cuja visão é averiguar em quais pontos o agir humano é um agir desinteressado, um agir não voltado a posteriores recompensas, um agir que dirige sua ação ao bem do próximo, um agir que enxerga o sofrimento alheio e, deste modo, percebe o quanto tal sofrimento é bem mais temeroso em relação ao diminuto sofrimento individual de outrem, um agir que não tem necessariamente como pano de fundo a influência direta de dogmas religiosos, creditando assim valor moral à ação, mas o que é levado em conta é tão somente a legítima e boa disposição.

A respeito dessa, conduta cuja base é a autêntica disposição desinteressada, Schopenhauer esclarece-nos que tal disposição não tem origem em nenhum tipo de conhecimento abstrato, apesar de que provém de algum conhecimento específico, conhecimento este pautado nas vivências e saberes da vida; nos é apresentado ainda que tal disposição não tem como ser ensinada, pois, “precisamente por não ser abstrato, não pode ser comunicado mas tem de brotar em cada um de nós”.<sup>31</sup> Como tal disposição tem de ser expressa por ações, então é através das ações que é possível creditar importância àquele valor autêntico e legítimo de bondade.

Na perspectiva schopenhaueriana, a bondade é fruto do olhar através do *principium individuationis*, diferentemente do egoísta que está marcadamente preso a tal princípio, enxergando apenas o próprio bem estar; aquele que olha através de tal princípio pode ser vistotambém como justo, devido ao fato deste ser consciente de que o outro é em essência seu semelhante, não interferindo e nem tampouco invadindo sua Vontade. Por conseguinte, todo e qualquer ato dito benevolente é nada mais do que o olhar através do princípio de individuação, pois o indivíduo tido por bondoso não vê apenas a si, mas também direciona o seu olhar e ações aos outros. Temos então o indivíduo cuja nobreza de caráter é representada no olhar para o sofrimento alheio, não vendo apenas a si mesmo, mas, sobretudo, enxergando o outro e seus mais variados sofrimentos, almejando assim amenizá-los.

O reconhecimento da vontade daquele que possui tal nobreza de caráter vai além do olhar para o próximo (indivíduo) que lhe é semelhante, chegando ao ponto de perceber nos animais aquela mesma essência. Isto é, ele não vê apenas os demais indivíduos como sendo seus semelhantes em essência, mas vê também os demais animais enquanto tal, evitando

---

<sup>31</sup>SCHOPENHAUER, 2005, p.471.

assim todo e qualquer tipo de ação violenta contra estes e, principalmente, não infligido lhes tormento algum. Segundo Schopenhauer, é nesse momento em que o Véu de Maia é deixado de lado, a ilusão que outrora nos era imposta já não existe mais. Houve, pois, uma passagem para além do princípio de individuação, alcançando assim os sofrimentos alheios. É desta maneira que o indivíduo, como diz belamente o filósofo da compaixão, “Reconhece a si mesmo, à sua vontade, em cada ser, conseqüentemente também em quem sofre”.<sup>32</sup>

Ainda no que diz respeito ao olhar para o outro, Fernando J.S. Monteiro em seu livro *10 lições sobre Schopenhauer*, em específico, na Oitava Lição: *A ética e o respeito à vida*, nos diz o seguinte:

O véu de Maya (o mundo da aparência, o mundo da ilusão), já se levanta diante dos nossos olhos; já não distinguimos um este ou um aquele, mas sim um outro de nós; são nossas as dores de todos; sofrimento algum nos é estranho. [...] Ao ato de renunciarmos a nós mesmos, voltamo-nos para o próximo (2011, p.53).

Dito isto, chegamos àquilo que o filósofo da compaixão expressa por amor puro, este voltado para o bem-estar do próximo, assim como para o sofrimento alheio, não se mostrando indiferente a tal sofrimento, pois, aquele que é dotado da autêntica disposição e benevolência de caráter, tende por livre e espontânea vontade auxiliar o próximo, pois é neste em que o sofrimento pode vir a mostrar-se bem maior em relação ao nosso (sofrimento individual inerente a todo e qualquer indivíduo). Logo, a ética que nos é proposta parte do princípio de enxergar o sofrimento alheio compadecendo-se ao ponto de demonstrar prestatividade em prol de amenizá-lo. Novamente questionamo-nos a respeito do pessimismo atribuído por muitos a filosofia schopenhaueriana: Será que tal adjetivo não é um tanto que precipitado em relação ao modo como tal filosofia é tratada, assim como também existe um desconhecimento em relação à vasta gama de seu conteúdo?

Deste modo, a partir do que foi visto acerca da compaixão e dessa ressalva sobre o pessimismo atribuído a filosofia schopenhaueriana, corroborando assim com o nosso pretexto, Barboza nos diz o seguinte:

Mais uma vez cai por terra aquela imagem comum do Schopenhauer expoente maior do pessimismo. Na verdade, pelo fundamento de sua ética, ele faz o elogio do amor universal à espécie humana, aos animais, à

---

<sup>32</sup>*Ibidem*, 2005, p.474.

natureza. A compaixão possibilita a proteção do mundo e de seus habitantes, mediante o amor desinteressado. (1997, p.86)

Noutro momento apresentamos que como um bom apreciador da cultura Oriental, Schopenhauer fez questão de mesclar com o seu modo próprio de filosofar alguns aspectos relativos a esta cultura. Sendo assim, fazendo jus a tal apreciação do filósofo, recorreremos novamente a outro elemento da cultura oriental (Hinduísmo), a saber, a fórmula sânscrita: *Tat twam asi*, a qual Schopenhauer toma por empréstimo dos *Vedas*, em que o filósofo em meio a sua exposição acerca do que consiste sua ética traz à tona tal elemento, visando deste modo nos apresentar um ponto de vista diferente do que realmente a fórmula sânscrita em sua gênese pronuncia. Portanto, nos diz Schopenhauer: “Quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegura-se de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção”.<sup>33</sup>

Injustiça, egoísmo, suicídio, vingança etc., configuram-se na filosofia de Schopenhauer como exemplos de negação da Vontade. Entretanto, após termos visto todo um esclarecimento acerca de sua ética voltemo-nos novamente, já com o intuito de encerrarmos nossa apresentação, para com aquela exposição a respeito da negação da Vontade que em outro momento tecemos algo a respeito. Dessa vez, a negação da Vontade a qual abordaremos se mostra por ser distinta em relação aos temas supracitados, pois tal negação mostra-se por ser voluntária, o fenômeno do mais alto grau de objetividade da Vontade, o homem, recusa por livre e espontânea o querer, isto é, nega a Vontade.

Os desejos não são mais procurados e nem tampouco satisfeitos, o impulso sexual não aparece com tanta veemência ao ponto de induzir o indivíduo àquele prazer que nos foi apresentado pelo filósofo (alusão direta ao que o filósofo refere-se por castidade), privação de bens e comida também designa abnegação da Vontade. A partir de agora temos a renúncia completa a Vontade. Com isso, chegamos ao ponto que vai além da virtude propriamente dita, a virtude aqui se mostra apenas como um passo necessário para se alcançar a renúncia da Vontade. Tal renúncia nos é apresentada pelo filósofo como ascese. A Vontade enquanto tal passa a ser reprimida intencionalmente, sua mortificação torna-se cada vez mais eminente naquele indivíduo que tende a negar os desejos, necessidades, prazeres, satisfações etc. Obras de caridade e dispêndio de bens em prol de ajudar os que sofrem são atos nobres e ditos

---

<sup>33</sup>*Ibidem*, 2005, p.476.

compassivos, porém, dessa vez, o dispêndio é total para com a o querer. Portanto, para Schopenhauer

Sob o termo, por mim já amiúde empregado, de ASCESE, entendo no seu sentido estrito essa quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade (2005, p.496).

Com isso, encerramos toda a nossa exposição destinada à conduta humana em paralelo à Vontade, conduta esta, descrita pelo filósofo como ética da compaixão, única responsável por olhar e possibilitar auxílio ao sofrimento do mundo. O egoísmo implacável de muitos é posto de lado, olha-se além do princípio de individuação. O agir desinteressado, cuja disposição de caráter determina as ditas ações benevolentes, visa alcançar e amenizar o sofrimento alheio.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos tomos I, II e IV que integram a obra *O mundo como vontade e como representação* de Schopenhauer, iniciamos uma investigação um tanto que minuciosa acerca dos vários aspectos que norteiam tanto o modo próprio como a filosofia schopenhaueriana apresenta-se como todos aqueles aspectos que envolvem o objeto de nosso presente estudo, este voltado para uma análise daquela relação estabelecida pelo filósofo entre o elemento basilar de sua filosofia, a Vontade, e o agir humano.

Da primeira face do mundo (Representação) à segunda face (Vontade) percorremos todo o vasto e denso conhecimento que nos foi apresentado pelo filósofo da compaixão, assim como passo a passo toda aquela elucidação referente a tais faces. Buscamos expor de maneira clara e objetiva em que consiste cada respectiva face d'*Mundo*, para assim podermos ir adiante com o objetivo proposto e, ao fim, adentrarmos no universo da conduta e caráter concernente ao homem.

Da afirmação da Vontade à sua negação explanamos cada aspecto. Apresentamos também os mais variados graus de objetividade da Vontade e, sobretudo, percorremos o vasto terreno da representação, trazendo à tona o princípio responsável por possibilitar o conhecimento, a saber, princípio de razão (tempo, espaço e causalidade). Vimos também em quanto o amor puro e desinteressado ultrapassa o princípio de individuação, enquanto princípio responsável pela multiplicidade fenomênica ao qual os indivíduos também estão

subjugados. Em suma, podemos afirmar que a ética da compaixão schopenhaueriana não pode ser compreendida em seu todo sem antes ter passado previamente pelo arcabouço teórico dos tomos I e II de *Mundo*.

Nosso estudo mostrou-se também ser um posicionamento relacionado à desmistificação de que o filósofo da compaixão é um exemplo forte do pessimismo.

Alguns comentadores referem-se à Schopenhauer como um dos destruidores da razão, outros ainda o vêem como um dos últimos românticos, outros como apenas um inatual, irracional, outros ainda o tratam como apenas um pós-kantiano e, infelizmente, através do adjetivo mais conhecido e divulgado entre os comentadores e estudiosos da filosofia, a saber, o de ser pessimista. Entretanto, nosso objetivo não teve apenas como pano de fundo, apesar de ser o principal guia e estado da arte deste projeto, apenas uma exposição e esclarecimento acerca da ética schopenhaueriana, mas também o fato de a tratarmos como justificativa plausível acerca da desmistificação do pessimismo atribuído a filosofia schopenhaueriana. Pois, um autor cuja concepção ética pauta-se no olhar para o sofrimento alheio e, sobretudo, nos aconselha a evitar toda e qualquer ação danosa e violenta contra a vontade alheia (referimo-nos aqui não apenas a violência e invasão de uma vontade de um indivíduo sobre a de outro qualquer, mas também toda e qualquer ação direta sobre a natureza, chegando assim ao que Schopenhauer designa por negação da Vontade), não pode ser considerado um pessimista ético.

Além do mais, como já visto em toda a nossa explicação, Schopenhauer não se deteve apenas a explicar a respeito de sua metafísica, estética, teoria do conhecimento e ética, mas também dedicou atenção a demais temas, entre os quais os da injustiça, da justiça, do egoísmo, do suicídio, da loucura, da usurpação da propriedade alheia etc., temas esses não condizentes, propriamente, com a concepção radical de identificar Schopenhauer em absoluto com o pessimismo.

## REFERÊNCIAS

- BARBOZA, J. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1997. (Coleção logos).
- \_\_\_\_\_. **Prefácio**. In: SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Obras de Schopenhauer).
- \_\_\_\_\_. **Apresentação**. In: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005.
- CARDOSO, R. C. **A idéia de justiça em Schopenhauer**. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008.
- LEFRANC, J. **Compreender Schopenhauer**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- MESQUITA, F.L.A. **Schopenhauer e o Oriente**. São Paulo, 2007.159 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.
- MONTEIRO, F. J.S. **10 lições sobre Schopenhauer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Coleção 10 lições).
- ROCHA, F.L. **O conceito de servo arbítrio em Schopenhauer**. Rio de Janeiro, 2000.85 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Gama Filho, 2000.
- SALVIANO, J. O. S. **Desconfortável consolo: a ética niilista de Arthur Schopenhauer**. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 6, p. 83-109, jan. 2005.
- SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Metafísica do amor, metafísica da morte**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Obras de Schopenhauer).