

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA**

MAURÍCIO PAN

**A ÉTICA DE SCHOPENHAUER E AS CRÍTICAS DE NIETZSCHE POR MEIO DA
NEGAÇÃO DA VONTADE**

CHAPECÓ

2022

MAURÍCIO PAN

**A ÉTICA DE SCHOPENHAUER E AS CRÍTICAS DE NIETZSCHE POR MEIO DA
NEGAÇÃO DA VONTADE**

Trabalho de Dissertação de mestrado da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Elsio José Corá

CHAPECÓ

2022

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Pan, Maurício

A ética de Schopenhauer e as críticas de Nietzsche por meio da negação da vontade / Maurício Pan. -- 2022. 247 f.

Orientador: Doutor Elsio José Corá

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Chapecó, SC, 2022.

1. Schopenhauer. Nietzsche. Ética. Décadence. Negação da vontade. I. Corá, Elsio José, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

MAURÍCIO PAN

**A ÉTICA DE SCHOPENHAUER E AS CRÍTICAS DE NIETZSCHE POR MEIO DA
NEGAÇÃO DA VONTADE**

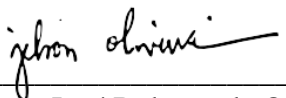
Trabalho de dissertação de mestrado ao Curso de Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Mestre em filosofia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 1/11/2022

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Elsio José Corá – UFFS
Orientador



Prof. Dr. Jelson José Roberto de Oliveira – PUCPR
Avaliador



Prof. Dr. Paulo Hahn – UFFS
Avaliador



Prof. Dr. Clóvis Brondani – UFFS
Suplente

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço aos meus pais pelo apoio incondicional e que foi determinante para a realização deste trabalho.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Elsio José Corá pelo mútuo entendimento e por sua compreensão na forma de orientar.

Agradeço à Universidade Federal da Fronteira Sul por me oportunizar a realização do presente trabalho.

Agradeço de forma enfática à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação de Santa Catarina (FAPESC), pois esse trabalho foi viabilizado pelo seu auxílio.

A vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e claramente como representação, esse conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente. – O oposto disso, a **NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA**, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, as aparências individuais conhecidas não mais fazem efeito como **MOTIVOS** do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a vontade, e provém da apreensão das **IDEIAS**, torna-se um **QUIETIVO** da vontade e, assim, a vontade suprime a si mesma livremente.

(SCHOPENHAUER, 2015a, p. 329-330).

RESUMO

O presente trabalho consiste na apresentação da ética Schopenhauer, bem como nas críticas que Nietzsche levanta contra ela por meio do viés da negação da vontade. Por meio dele buscamos apresentar a relação crítica existente de Nietzsche para com Schopenhauer, na medida em que aquele levanta objeções à filosofia dos costumes de seu predecessor, dando ênfase em suas críticas à postura censurável da negação da vontade, de modo que podemos enunciar nosso problema da seguinte forma: como e em que momentos principais se estrutura as objeções de Nietzsche à ética schopenhaueriana? Para realizarmos nosso intuito, num primeiro momento apresentaremos as bases e os elementos da ética de Schopenhauer, para que por meio dela a negação da vontade se torne compreensível; assim, uma vez estabelecidos os elementos constitutivos da ética schopenhaueriana, passaremos a apresentar as relações que possuem para com a negação da vontade, já que a compreensão dessa pressupõe e depende da compreensão dos elementos constitutivos da sua ética em geral. Neste sentido, apresentam-se as críticas nietzscheanas à ética de Schopenhauer, que serão orientadas pelo eixo da negação da vontade, motivo de forte objeção por parte de Nietzsche. No que diz respeito à apresentação das críticas nietzscheanas, elas também serão divididas em dois elementos distintos: um inicial, na qual é criticada a moralidade que se pressupõe absoluta e universal, apontando para as impossibilidades de tal pretensão moral, e num segundo momento, quando apresentaremos a mais contundente objeção nietzscheana, aquela que diz respeito ao valor das moralidades, em que é questionado não mais a sua possibilidade ou impossibilidade de universalização de legitimidade objetiva, mas agora através da perspectiva axiológica, onde se colocará em questão o valor que possui uma moralidade que pretende suprimir a vontade.

Palavras-chave: Schopenhauer. Nietzsche. Ética. Décadence. Negação da vontade.

ABSTRACT

The present work consist in the presentation of the ethics of Schopenhauer, as well as of the critics that Nietzsche poses against it through the medium of the negation of the will. In it, we aim to show the critic relationship that exists between Nietzsche and Schopenhauer, considering that the first raises objections to the philosophy of the costumes of his predecessor, giving emphasis in the criticized posture of the negation of the will. To accomplish our goal, in the first moment we will present the foreground and the basic elements of Schopenhauer's ethics, so that through it, the denial of the will becomes understandable; so, once established the constitutive elements of the schopenhauerian ethics, we will be presenting the relations that it has with the negation of the will, since its comprehension presupposes and depends on the comprehension of the basic and constitutive elements of his ethics in general. In this sense, it is presented the nietzschean critics towards Schopenhauer's ethics, which will be directed through the axis of the denial of the will, source of a strong criticism from Nietzsche's behalf. In what concerns the presentation of the nietzschean criticism, it is going to be divided in two distinct moments: the first and initial, in which is criticized the morality that assumes itself absolut and universal, pointing to the impossibilities of such pretension, and in a second moment, when we will show the most poignant objection from Nietzsche's part, the one that refers to the value of the moralities, when it is put in question not anymore its sole possibilty, or impossibility of the universalization of its objective legitimacy, but now through the axiologic perspective, when is put in question the value that possesses a morality that pretends to supress the will.

Keywords: Schopenhauer. Nietzsche. Ethics. Décadence. Denial of the will

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I	23
A ÉTICA EM SCHOPENHAUER	23
1 RACIONALIDADE E INTUIÇÃO.....	24
1.1 LIBERDADE E NECESSIDADE	29
1.2 VONTADE: FORÇAS NATURAIS, FORÇA VITAL E CARÁTER.....	37
1.3 O CARÁTER E OS MOTIVOS	41
1.3.1 O Caráter é Individual	43
1.3.2 O Caráter é Inato	45
1.3.3 O Caráter Inteligível.....	48
1.3.4 O Caráter Empírico	60
1.4 OS TRÊS TIPOS DE MOTIVAÇÃO.....	65
1.4.1 O Egoísmo.....	66
1.4.1.1 O Estado e a Injustiça	70
1.4.2 A Maldade	73
1.4.3 A Compaixão (<i>Mitleid</i>).....	76
1.5 A RECEPTIVIDADE DO CARÁTER AOS MOTIVOS	77
1.5.1 O Caráter Adquirido	78
1.5.2 O Caráter é Imutável.....	83
1.6 RESPONSABILIZAÇÃO MORAL	87
1.6.1 A Moral Descritiva.....	92
1.6.2 Responsabilidade e Liberdade	99
1.6.3 O Escopo do Problema	99
1.6.4 Contra a Indolência Moral.....	102
1.6.5 O Critério da Responsabilização Moral	104
1.6.6 A Aseidade (<i>Aseitaet</i>) e a Liberdade Inteligível.....	107
1.6.7 A Livre Escolha do Caráter Inteligível e o Querer Originário.....	110
A MORAL DA COMPAIXÃO DE SCHOPENHAUER	116
1.7 AVALIAÇÃO MORAL DOS MOTIVOS	116
1.8 A COMPAIXÃO COMO O FUNDAMENTO DA MORAL	119
1.8.1 A Justiça.....	119
1.8.2 A Caridade.....	122

1.8.3	A Identidade Metafísica Entre Todos os Seres	123
1.9	A NEGAÇÃO DA VONTADE NA ÉTICA	125
CAPÍTULO II.....		132
A CRÍTICA DE NIETZSCHE À ÉTICA DE SCHOPENHAUER		132
2	CRÍTICA À ÉTICA DESINTERESSADA DE SCHOPENHAUER.....	135
2.1	CRÍTICA À MORAL DA COMPAIXÃO	135
2.1.1	Existem Ações Genuinamente Altruístas?	135
2.1.2	A Percepção Das Motivações Através Da Consciência <i>Bewusstsein</i>	140
2.1.3	A Consciência Como Perspectiva do Rebanho.....	142
2.1.4	Investigação Das Motivações Mais Profundas	151
2.1.5	O Interesse Para Com a Própria Condição e a Vontade de Poder.....	154
2.2	O CONFRONTO COM SCHOPENHAUER	163
2.3	CRÍTICA À RESIGNAÇÃO DO ASCETA	174
2.3.1	A Redenção do Asceta e Nova Abordagem da Negação da Vontade em Schopenhauer.....	174
2.3.2	A Crítica de Nietzsche ao Suposto Estado de Desinteresse do Asceta, ou, o Negador é um Afirmador.....	179
2.4	A CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL DECADENTE DE SCHOPENHAUER 184	
2.4.1	Introdução ao Problema dos Juízos Morais Enquanto Avaliação de Valores	184
2.4.1.1	A Morte de Deus e o Niilismo	188
2.4.2	A vida como o critério de avaliação dos valores	194
2.4.3	Os Juízos Morais Enquanto Avaliação de Valores	196
2.4.4	A Condição Vital Como Pressuposto das Valorações, ou, Vontade Forte e Vontade Fraca; Saúde, Doença e <i>Décadence</i>	198
2.4.5	Crítica à Negação da Vontade em Schopenhauer.....	206
2.4.5.1	A Negação da Vontade Como o Eixo Condutor da Ética e da Estética de Schopenhauer.....	207
2.4.5.2	A Crítica de Nietzsche à Negação da Vontade Enquanto Manifestação da Decadência 215	
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....		230
REFERÊNCIAS		234

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo estabelecer um paralelo entre as filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche. No entanto, a natureza dessa aproximação comparativa é de ordem crítica, já que nos dispusemos a apresentar as críticas que Nietzsche levanta contra a ética de Schopenhauer, sobretudo pela chave de leitura da negação da vontade, que se encontra presente onipresente na filosofia de Schopenhauer. Desse modo, para realizarmos nossa tarefa, a saber: apresentar as críticas nietzscheanas à ética de Schopenhauer, necessitaremos em um primeiro momento apresentar a sua ética, para então apenas traçar as suas relações para com a negação da vontade, que embora seja a função última do âmbito, se torna compreensível apenas em relação com as bases teóricas que constituem a filosofia dos costumes.

Ressalta-se, no entanto, a interdependência da doutrina da negação da vontade na ética com os próprios elementos constitutivos da filosofia dos costumes, de modo que nossa apresentação não poderia ser realizada adequadamente se passássemos por alto às bases constitutivas que formam a ética, já que nesse caso *a própria doutrina da negação da vontade na ética* se tornaria incompreensível, pois a filosofia de Schopenhauer, como esse menciona reiteradamente constitui um pensamento único. Desse modo, para que em primeiro lugar se torne possível a compreensão da negação da vontade na ética, é preciso apresentá-la.

O primeiro momento da interdependência pode ser resumido diretamente assim: para que a compreensão da negação da vontade na ética seja possível, é necessário saber o que é a ética, já que a primeira pressupõe a última¹. Por outro lado, logo torna-se claro que tampouco enquanto a ética de Schopenhauer se tornam suficientemente compreendidas se se ignora a sua função enquanto negação e silenciamento da vontade. Dessa forma, já que serve não apenas ao propósito intelectual e cognitivo de apreender uma verdade superior àquela do conhecimento via *principium individuationis*, mas tem como função promover um desligamento dos ímpetus volitivos do querer, fazendo com que o estado existencial de preocupação e aflição para com a própria existência seja suprimido por mais duradouros (na ética) de tranquilidade e bem-aventurança celestial. Assim, é apenas vislumbrando as grandes recompensas que a ética pode nos oferecer que podemos compreender suficientemente a dos costumes de Schopenhauer.

Dessa forma, percebemos por meio do outro elo da mencionada interdependência, que a negação da vontade por sua vez *torna compreensível* a ética de Schopenhauer, sem a qual a compreensão restaria incompleta. Por essas razões, são apresentadas aqui, nesse primeiro

¹ A compreensão da negação da vontade na ética pressupõe o conhecimento do que seja a ética, no autor.

capítulo, tanto as bases constitutivas da ética de Schopenhauer, bem como as suas relações com a negação da vontade, já que se encontram mutuamente pressupostos. Dessa forma, não podemos fazer com que a negação da vontade subjuguê metodicamente os outros elementos constitutivos da filosofia schopenhaueriana, já que essa atitude suprimiria a sua própria compreensão.

Em decorrência disso, percorreremos em nossa exposição sobre a filosofia schopenhaueriana os tópicos e elementos a sua ética, de modo que a negação da vontade opere aqui como uma chave de leitura que conceda uma significação última a elas, embora sem fazer com que ofusque a filosofia dos costumes do filósofo em geral. Assim, poderemos posteriormente estar em melhores condições para compreender as críticas que Nietzsche levantará contra a ética schopenhaueriana, também sob o viés da negação da vontade.

Bastante foi dito sobre a recepção nietzscheana da filosofia de Schopenhauer, mas acreditamos que nosso trabalho pode contribuir com a discussão na medida em que nele focamos na recepção crítica que Nietzsche realiza da filosofia schopenhaueriana. A recepção de Nietzsche sobre a filosofia de Schopenhauer não é unicamente crítica, como já apontamos em outro texto. No entanto, mesmo no que diz respeito ao criticismo levantado por Nietzsche contra a filosofia de Schopenhauer no tocante à sua ética, acreditamos que a bipartição crítica que apontamos e que leva em conta os momentos transitórios e em desenvolvimento da filosofia nietzscheana pode contribuir com a discussão na medida em que especifica de maneira mais indicativa e aponta para os focos do criticismo nietzscheano, que como veremos, é constituído de dois momentos fundamentais. Dessa maneira, na medida em que apresentamos o desenvolvimento do criticismo nietzscheano a Schopenhauer, juntamente com o avanço da dita fase intermediária para a fase final, acreditamos poder contribuir com o esclarecimento do criticismo nietzscheano. Com efeito, saber distinguir entre um criticismo e outro, um inicial e menos contundente, que traz a marca do “espírito livre”, e outro, mais agressivo e também conclusivo, que traz a marca do genealogista incumbido da destruição do martelo, bem como compreender as nuances nas quais a própria filosofia nietzscheana avança através das respectivas discussões é fundamental para a compreensão da recepção crítica de Nietzsche a Schopenhauer.

No primeiro capítulo da dissertação, abordaremos a ética de Schopenhauer, bem como os elementos constitutivos da ética do filósofo, que pretende conciliar o determinismo do mundo como representação com a liberdade do mundo enquanto vontade através da distinção kantiana entre caráter empírico e caráter inteligível. Dessa forma, precisaremos tornar explícito de que maneira se segue a plena e rigorosa determinação de todos os eventos segundo o

princípio de individuação, que apresenta uma caracterização da natureza enquanto estritamente determinada através de concatenações da causalidade na linha temporal da sucessão. Para realizarmos esse percurso, será necessário também expor a legislação da causalidade por meio da sua tríplice tipificação, a saber, a causalidade estrita, a causalidade enquanto estímulos e a causalidade através da motivação. Como a própria necessidade de um evento se dá a partir do confronto de uma das manifestações da vontade com a sua particular forma de causalidade, precisaremos também expor as forças naturais, as forças vitais e também o caráter, que constituem a contrapartida necessária dos tipos possíveis de causalidade, para assim então compreendermos suficientemente como são determinados os eventos no mundo natural, no qual se encontra incluído o ser humano.

Como o determinismo das representações não esgota a posição de Schopenhauer acerca da natureza das ações, precisaremos também abordá-las na perspectiva da liberdade, isto é, através da via metafísica da vontade. Aqui, o ato imediato da vontade que é nele mesmo livre, se encontra contraposto ao determinismo das figuras da representação, de modo que se torna necessário apresentar uma harmonização entre os dois pontos de vista opostos e complementares. Especificamente no caso do ser humano, o ato imediato da vontade aparece no conceito de *caráter inteligível*, que Schopenhauer toma da filosofia kantiana para retomar a distinção entre mundo fenomênico, ou representação (*Vorstellung*) e coisa-em-si, (*Ding-an-sich*), que na filosofia do autor aparece enquanto vontade. Desta feita, compreenderemos que do ponto de vista metafísico, o ser humano age com perfeita liberdade, já que no tocante à sua mais íntima essência, a vontade mesma, essa não pode ser subordinada às figuras da representação como o tempo e a causalidade, e deste modo, faz-se livre.

Assim, nos deteremos na tentativa schopenhaueriana de conciliar o ponto de vista da determinação com o da liberdade nas ações do ser humano, já que segundo o autor, ambas as posições se encontram corretas, cabe unicamente como fizera Kant (1974) distinguir entre o mundo como representação e o mundo enquanto vontade. Naturalmente, embora se tratem de pontos de vista complementares (pois o mundo para Schopenhauer pode ser visto como uma moeda de duas faces, uma das quais sendo a vontade e a outra a representação), são opostos, e conseqüentemente emergem tensões dentro da tentativa de compatibilização entre liberdade e determinismo; uma delas torna-se explícita na questão da responsabilização moral, pois embora Schopenhauer mantenha a plena e rigorosa determinação empírica dos atos do ser humano, retém todavia a avaliação das ações como meritosas ou censuráveis. Assim, após de expormos os dois pontos de vista, e apresentar as tensões que emergem da tentativa de harmonização de ambos quando se pretende falar em imputabilidade e responsabilização moral, procuraremos

apresentar a solução schopenhaueriana para as dificuldades que surgem quando o autor se propõe a falar de escolhas morais.

Após haveremos superado a discussão da compatibilização entre determinismo e liberdade, juntamente com a apresentação de seus problemas e possíveis soluções apresentadas pelo autor, avançaremos para a moral descritiva de Schopenhauer, que agora se torna finalmente compreensível após já termos abordado ambas as perspectivas (determinismo e liberdade). A relevância de tal panorama anterior se mostra evidente no seguinte sentido: como poderíamos compreender por que a moral de Schopenhauer é descritiva e não prescritiva se não houvéssemos anteriormente exposto as ações do ser humano enquanto do ponto de vista empírico como rigorosamente determinadas? Igualmente, apenas torna-se possível compreender por que o filósofo não apresenta uma possibilidade de melhoria moral do ser humano após haveremos compreendido de que maneira e de que natureza a vontade age livremente por si própria, isto é, sem ser determinadas pelas categorias do *principium individuationis*, pois como veremos, a mudança pressupõe o tempo e esse não atinge a própria coisa em si.

Assim, o pensamento único de Schopenhauer vai se desdobrando em suas ramificações éticas até que por meio da exposição da moral descritiva do filósofo, cheguemos ao critério da avaliação das ações morais. Nesse ponto do texto, conjuntamente com o autor, apresentaremos o critério de avaliação das ações morais, submetendo cada tipo de motivação das ações humanas ao julgamento da legitimidade moral, para então extrairmos daí a verdadeira fundamentação da moral, que para o filósofo reside na motivação da *compaixão*.

Como veremos ao longo do texto a moral da compaixão de Schopenhauer distingue entre dois tipos de virtudes, aquelas da justiça (*Justiz*) e da caridade (*Menschenfreude*). Ela (a moral da compaixão), nos servirá como um ponto de ancoragem para apresentar o ponto de vista metafísico da identidade de todos os seres enquanto vontade, já que a própria compaixão se encontra fundamentada numa compreensão intuitiva mais profunda, que faz rasgar o véu ilusório de Maya e alcançar praticamente a essencial e última sabedoria de que todos os seres compartilham a mesma essência, a vontade.

Por sua vez, a própria identidade metafísica de todos os seres, tornada intuitivamente evidente por aqueles que praticam atos de compaixão, nos oportunizará a conclusão de nossa discussão sobre a filosofia de Schopenhauer, onde poderemos finalmente remeter a doutrina ética (algo que também acontece na estética) com a negação da vontade, já que agora será não apenas possível, mas também oportuno conduzi-las a sua significação final, isto é, a da promoção da negação da vontade. A própria moral da compaixão exige uma compreensão que

transcenda o ponto de vista empírico e psicológico e atinja a esfera metafísica, de modo que o próprio agente para agir compassivamente precisa suprimir a si mesmo do ponto de vista empírico e tornar-se identificado com todos os outros seres. Essa postura do agente compassivo implica numa parcial negação da vontade tal como ela aparece no próprio indivíduo, de modo que é necessário que esse suprima a preocupação com a própria existência para que em primeiro lugar seja capaz de ser afetado pela motivação que emerge da condição alheia.

Outro ponto de ancoragem da pesquisa é esclarecer que a moral de Schopenhauer não termina na compaixão. Resta ainda o espaço para uma negação da vontade ainda mais consumada, aquela do santo que se retira completamente do mundo, já que mortificou cabalmente a sua vontade; aqui, nem mesmo a compaixão exerce efeito sobre ele, pois ele chegou à compreensão não apenas de que a sua própria individualidade é uma ilusão de Maya, mas toda e qualquer pluralidade que se desgarra da unidade metafísica o é. Assim, na figura suprema do santo e do asceta, vemos uma dupla radicalização: a) a radicalização do conhecimento intuitivo da identidade metafísica entre todos os seres, que faz com que trate toda e qualquer individualidade com indiferença; e b) a radicalização da negação da vontade, que se tornou tão extremada a ponto de extinguir o próprio mundo.

Assim, após havermos exposto os elementos constitutivos da estética e da ética de Schopenhauer, bem como remetê-las a sua função e significação última de promover um estado de negação da vontade, que gradativamente vai se intensificando até atingir a posição do santo e do asceta, já que essa máxima negação da vontade é tida pelo filósofo como a mais suprema das condições existenciais, concluiremos a parte de nossa discussão que compete à filosofia de Schopenhauer. Posteriormente, quando discutirmos as críticas que Nietzsche apresentará à ética de Schopenhauer, novamente colocaremos em questão a relação da negação da vontade para com a ética de Schopenhauer, agora sobre o viés de que nela encontramos a significação última da ética schopenhaueriana, onde então a crítica nietzscheana se apresentará diretamente sobre as concepções de Schopenhauer.

Antes de finalizarmos a discussão acerca das objeções nietzscheanas para com Schopenhauer, que no tópico 2.2 do segundo capítulo serão concluídas após um choque direto, trataremos de apresentar as críticas de Nietzsche à ética de Schopenhauer. Nossa pesquisa tem como ponto de ancoragem que a pergunta: como se estrutura o criticismo de Nietzsche à ética de Schopenhauer? deva ser respondida através de uma distinção entre dois tipos de criticismo que Nietzsche levanta contra à ética schopenhaueriana. A primeira crítica diz respeito à impossibilidade de que ações ditas altruístas sejam realmente realizadas *unicamente* em prol dos outros, de modo que a motivação específica para as ações, não poderia, segundo Nietzsche,

ser indicada nos outros indivíduos. Dessa forma, nessa primeira crítica levantada contra uma moral do desinteresse para com a própria condição, tal como é a moral da compaixão de Schopenhauer, o que Nietzsche busca apontar é justamente a incoerência interna de tal proposta de moralidade, já que a sua pretensão de desinteresse não se confirma, isto é, em última instância todas as ações dizem respeito a um ponto focal de motivação que se encontra no próprio sujeito e não em outros indivíduos.

Essa crítica é apresentada primeiramente por duas razões: ela não diz respeito à objeção mais forte que Nietzsche levanta contra a moralidade da compaixão de Schopenhauer, e também contra outras moralidades que advogam o desinteresse; e também, no momento de sua configuração Nietzsche ainda não havia posto em questão o problema do “valor dos valores”, isto é, a questão de saber qual é a condição vital que faz com que tal valoração surja e venha a exercer predominância sobre outras valorações. Com efeito, a última crítica é a mais contundente, já que na primeira não compreendemos suficientemente a posição final de Nietzsche acerca da moralidade, isto é, apenas compreendemos que as moralidades que se pretendem puras e desinteressadas, ou fundadas no seio da própria realidade não são capazes de atingir as suas pretensões porque uma investigação mais profunda acerca de seus pressupostos mostra que estão constituídas por incoerências.

Busca-se demonstrar que o resultado da primeira crítica apresentada por Nietzsche é a de que a própria moralidade não possui uma realidade objetiva, e tampouco a uma moral do desinteresse, tal como a moral da compaixão, pode ser atribuído a fundamentação da moral, como pretendia Schopenhauer. No entanto, desenraizar o discurso moral do seio da própria realidade não é o passo decisivo realizado pela filosofia nietzscheana, já que essa conclusão apenas mostra que todas as propostas morais se apresentariam como *interessadas*. Com isso não se toca realmente o problema da moralidade, já que unicamente se descobre que não existe uma moralidade objetiva, provinda de uma ordem moral do mundo. Para Nietzsche, o problema da moralidade se torna mais agudo na medida em que passa a investigar as condições nas quais cada moralidade teve a sua origem. Nietzsche posteriormente compreenderá que é necessária uma atividade genealógica para descavar a origem de tal específica produção de valores, já que sua discussão filosófica acerca da moralidade não termina na compreensão de que unicamente todas as moralidades são interessadas. Se terminasse, não haveria razão para que o filósofo louvasse um tipo de moral e censurasse outra.

Assim, a primeira crítica nos apresenta o seguinte resultado: mesmo as éticas que indicam que a fundamentação da moral se encontra em atos altruístas e desinteressados para com a própria condição, onde o egoísmo e o interesse são justamente seus opositores naturais,

Nietzsche demonstra que tais moralidades carecem de uma investigação mais profunda, já que essa apontaria para incoerências presentes nesses sistemas, como a moral da compaixão de Schopenhauer, já que segundo Nietzsche (2008a; 2012a; 2000) as motivações compassivas e desinteressadas são desmascaradas como oriundas de uma preocupação e de um interesse exclusivamente voltado à própria condição do agente. Deste modo, o texto procura demonstrar que a primeira objeção que Nietzsche levanta contra a ética de Schopenhauer diz respeito ao seu diagnóstico da incoerência da moral da compaixão de seu predecessor, já que as ações desinteressadas não se configuram como tais.

Nesta pesquisa, buscamos mostrar que para realizar seu desvelamento das motivações, Nietzsche lançará mão de uma investigação mais profunda acerca da consciência e das razões que fazem com que o relato da consciência nos apresente resultados não fidedignos. Segundo o filósofo, a consciência traduz as motivações originárias em uma perspectiva de rebanho, que faz com que essa confidencie ao sujeito suas origens altruístas. Desta feita, cabe uma investigação que rompa com a superficialidade da consciência e alcance a verdadeira complexidade de motivações que impulsionam o indivíduo no ato compassivo, que segundo o autor, diz respeito exclusivamente a motivações que têm no próprio agente seu ponto focal.

As críticas mencionadas são oportunizadas pelo significativo distanciamento que realiza para com a filosofia de Schopenhauer a partir de 1878, de modo que se encontram sobretudo em *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882). Aqui, neste primeiro momento do criticismo nietzscheano, vemos um distanciamento para com os comprometimentos metafísicos adotados no início da sua obra, como a “metafísica de artista” do *Nascimento da tragédia* que endossava uma repartição de origem schopenhaueriana do mundo em um aspecto metafísico e outro fenomênico, ou Dioniso e Apolo. Com efeito, o distanciamento de Wagner e Schopenhauer implica numa ruptura com a metafísica da vontade, que era justamente o que habilitava Schopenhauer a fundamentar a moralidade no misterioso ato da compaixão. Para Schopenhauer, a compaixão é a motivação na qual o foco do ato jazeria na constituição dos outros indivíduos e não na do próprio agente, portanto, em suma, o desinteresse era precisamente a identidade metafísica de todos os seres enquanto vontade. Segundo o filósofo, a compaixão seria uma atualização *prática* dessa sabedoria intuitiva da grande verdade metafísica, com a qual acreditou ter resolvido o enigma do mundo. Ora, se Schopenhauer acreditava que a análise da moralidade apenas poderia ser concluída através de uma perspectiva metafísica superior, a ruptura nietzscheana para com a metafísica da vontade implica justamente no contrário, isto é, há de se eliminar o discurso metafísico da moral, e proceder com a frieza científica da investigação psicológica. Eliminando a esfera de

investigação metafísica, Nietzsche delimita o seu escopo de análise unicamente à esfera empírica dos fenômenos, desautorizando qualquer especulação metafísica. Por sua vez, a análise psicológica indicará que as ações compassivas não são genuinamente desinteressadas para com a própria condição, mas antes pelo contrário, são bastante interessadas, ainda que seja necessário questionar o relato da consciência a respeito da origem das motivações.

Assim, no segundo capítulo, apresentaremos esses apontamentos que constituem a primeira objeção que Nietzsche levanta contra a ética de Schopenhauer, a saber, de que a moral da compaixão é incoerente, já que as alegações que faz acerca da origem das ações compassivas são falsas, uma vez que residem justamente no contrário daquilo que buscariam afirmar, ou seja, não são *desinteressadas*, mas sim *interessadas*. Com isso, Nietzsche acaba por eliminar a oposição absoluta entre egoísmo e altruísmo, desinteresse e interesse, fundindo ambas as polaridades numa mesma forma de motivação que é interessada; no entanto que se complexifica em infinitas variações do mesmo tema, a ponto mesmo de ser necessário uma grande agudeza psicológica para alcançá-las.

Pois bem, o resultado dessa primeira crítica que Nietzsche levanta contra Schopenhauer abre caminho para uma discussão ainda mais profunda e que irá tomar forma mais significativamente após *A gaia ciência*. A primeira objeção levantada contra Schopenhauer nos mostrava que não podemos admitir como princípio fundamental da moralidade a oposição entre altruísmo e egoísmo, já que essa própria oposição não existe, mas sim uma altíssima complexificação na qual o interesse pode manifestar-se a si mesmo. Da mesma descoberta, segue-se que a moralidade não jaz objetivamente no seio das coisas, nem configura uma ordem moral do mundo, de forma que se torna necessário agora levantar uma questão: a inexistência de uma moral absoluta torna a própria moralidade impossível e descartável? Nietzsche compreende que não, e que ainda resta espaço para o bom e o mau (*Boese*). O que é necessário é deslocar o sentido desse bom e desse mau, que agora já não devem mais ser compreendidos no sentido absoluto, mas no sentido de criação de valores, já que em nenhum outro sentido podem existir. Dessa forma, mantendo a possibilidade de que continuem a existir ações e moralidades admiráveis e reprováveis, Nietzsche passará a se questionar acerca de qual seria o critério de avaliação dessas moralidades, isto é, através de qual parâmetro deverão ser avaliados os costumes e as morais para que sejam admirados ou desaprovados. Esse é o sentido da afirmação presente no fim da primeira seção da *Genealogia da moral*:

Aquele que, como meus leitores, começa nesse ponto a refletir, a prosseguir sua reflexão, dificilmente acharão saída – razão para que conclua este capítulo supondo que o que quero seja bastante claro há muito tempo, o que quero justamente com esta

palavra de ordem, talhada sob medida para meu último livro: Além do bem e do mal... De maneira alguma quer dizer “Além do bom e do mau”. (NIETZSCHE, 2013c, p. 80-81).

Dessa forma, a primeira objeção pavimentava o caminho para uma crítica ainda mais contundente à moralidade. A partir de agora, será tarefa do genealogista pôr em questão o valor dos valores morais, isto é, considerar sobre quais condições tais valorações morais surgiram. Desse modo, após termos apresentado a primeira crítica nietzscheana à moralidade de Schopenhauer, teremos de abordar aquela que constitui a mais contundente de suas objeções, a saber, aquela que põe em xeque o valor da moral da abnegação, do desinteresse para consigo próprio, da compaixão e da negação da vontade.

A partir desse momento de nosso texto, que se inicia no tópico 2.4, apresentaremos o questionamento de Nietzsche acerca do valor das valorações morais, unicamente a partir do qual ‘o problema da moralidade é afetado’ (NIETZSCHE, 2012a, p.186). Para realizarmos nosso intuito, apresentaremos as consequências da primeira crítica, que leva a uma desautorização do critério da veracidade para a moralidade, já que esta não se encontra fundada no seio das coisas, a ponto de ser uma questão de descobrir a verdadeira ordem do mundo e de adequar o conhecimento a ela. Nesse ponto discutiremos a morte de Deus que implica na derrocada da autossustentação dos valores de um ponto de vista ontológico para as suas consequências niilistas, isto é, aquele tipo de reação perante a morte de Deus que permanece ansiando por um reestabelecimento da antiga fundamentação moral da ordem do mundo por meio de valores que permanecem a desvalorizar a existência.

Pela da discussão do niilismo, que também encontra na doutrina da negação da vontade de Schopenhauer um de seus manifestantes, segundo Nietzsche, já teremos aberto caminho para a discussão dos critérios que Nietzsche adotará para realizar as avaliações morais. Com efeito, a reação niilista à morte de Deus é censurável pois ela caluniar a existência em virtude de uma ânsia ao reestabelecimento de uma ordem moral e existencial que seja superior à própria vida fenomênica. Aqui, já se pode observar a posição final de Nietzsche acerca da valoração dos valores, pois torna-se perceptível o critério da vida como aquele parâmetro que será utilizado pelo filósofo para analisar as posições éticas, estéticas e existenciais. Com efeito, no desenvolvimento de nosso texto, buscaremos apontar como o filósofo desqualifica o critério da veracidade para analisar a moralidade e a substitui pelo da vida, uma vez que a morte de Deus implicou na eliminação de valores neles mesmos objetivos. Desta forma, há que se analisar as moralidades através da perspectiva do valor, e que a partir de agora passarão a contar apenas

como *sintomas*, isto é, consequências de um tipo de constituição vital que possui unicamente na própria condição a origem dos determinados ajuizamentos morais.

Por que a vida? Buscaremos mostrar, então, que para o filósofo, não existe uma perspectiva transcendente à vida, de modo que todos ajuizamentos morais acerca da existência tem de provir unicamente dela própria, e enquanto tal, valem apenas como sintomas de um tipo específico de existência que traduz em proposições morais, religiosas ou filosóficas o próprio estado natural. Como as avaliações são provenientes de um estado de constituição vital, cabe agora a tarefa ao genealogista examinar qual é o estado vital de tais específicos ajuizamentos morais, ou seja, por qual razão e por meio de que base constitutiva passaram a emitir juízos de valor e de desvalorização de determinados aspectos da existência. Em si mesmos, tais juízos não tem valor algum, dirá o filósofo (NIETZSCHE, 2012c), pois unicamente refletem o estado constitutivo de seus emissores, sejam indivíduos ou povos e culturas; no entanto, enquanto tal, são de grande valor, já que nos permitem observar o processo genealógico da formação e criação dos valores.

Após termos percebido que a vida se tornou o critério da avaliação dos valores, já que é unicamente a *própria vida* que emite os valores, isto é, uma específica tipificação e condição vital que produz as valorações, cabe examinar *qual* é esta condição vital que produz suas valorações positivas e negativas acerca da existência. Aqui surgem categorias como saúde e doença, força e fraqueza, ascendência e declínio, que respectivamente desembocam em moralidades nobres e decadentes. “Na vida real não se trata senão de vontade *forte* e vontade *fraca*.” (NIETZSCHE, 2011, p. 38).

Nesse momento, Nietzsche se coloca a seguinte questão: se é a própria vida quem emite os juízos de valor acerca de si própria e da existência, qual é a razão pela qual a vida passaria a desprezar a si mesma, ou então, louvá-la absolutamente? Por que razão entraria a vida em contradição consigo mesma, isto é, por que ela se tornaria *negadora* de si própria? O filósofo compreende então, que tal resposta deve ser encontrada através das investigações fisiopsicológicas acerca da constituição vital da própria vida criadora de valores, de modo que suas valorações morais seriam *espelhamento* de sua constituição vital. Aqui é que funcionam então as categorias da saúde e da doença, já que as moralidades que desprezam a vida, possuem como condição fundamental de sua emissão de valor, o próprio estado malogrado da vida, que numa espécie de vingança para consigo própria, vinga-se do mundo.

De um lado temos, então o ressentimento e a moral ressentida das malogradas formações vitais, bem como a moral dos escravos cuja opressão é consequência da própria condição vital, ou seja, de fraqueza. Do outro, temos a linha ascendente da vida, a saúde e a força vital, que

por sua vez, quando passa a emitir juízos acerca da moralidade, produziria juízos de valor favoráveis à existência, já que esses seus juízos refletem unicamente seu estado enquanto *formações vitais bem-sucedidas*. Segundo o autor (NIETZSCHE, 2012c), os juízos de valor oriundos do estado de saúde e de força produziriam uma moral que é por sua vez nobre, e que justamente pelas mesmas razões, emitiria um parecer favorável da existência, isto é, aos seus olhos a vida seria digna de ser vivida e mesmo louvável, já que neles a própria vida se dá como uma manifestação saudável e bem-sucedida.

Para apresentarmos os seguintes apontamentos nietzscheanos, será observado como o filósofo compreende os processos fisiopsicológicos que se encontram na base da emissão dos valores, bem como a relação que a natureza da multiplicidade instintiva do homem possui com as suas valorações. A exposição desses apontamentos nos conduzirá diretamente de volta à Schopenhauer, para quem o valor dos valores era a negação da vontade. Após termos compreendido a colocação nietzscheana do “problema do valor dos valores”, estaremos finalmente em condições de compreender qual é a mais contundente crítica que Nietzsche levanta contra Schopenhauer, de modo que mesmo apenas agora a doutrina da negação da vontade de Schopenhauer aparecerá como o objeto de crítica nietzscheana.

Desta forma, a partir de agora, a negação da vontade passa a ser compreendida como uma postura específica de um tipo de vida que se propõe a emitir valores acerca da existência. Com isso, Nietzsche realiza uma *contextualização fisiopsicológica* da doutrina da negação da vontade, de modo que a própria proposta da negação da vontade se torna reformulada através das investigações e apontamentos de Nietzsche. Disso decorre, que a compreensão das críticas de Nietzsche à doutrina da negação da vontade só se torna possível após termos feito com que ela passe pelos processos da morte de Deus, da reação niilista e da fundamentação da *vida* enquanto critério das valorações morais. Com efeito, apenas assim acertaríamos ao alvo quando pretendêssemos compreender as críticas que Nietzsche levanta contra a doutrina da negação da vontade, já que a doutrina schopenhaueriana se torna *transfigurada e transposta* ao esquema conceitual e filosófico nietzscheano, quando aparece sobretudo *contextualizada fisiopsicológicamente*, pois tem a perspectiva metafísica que é fundamental à filosofia de Schopenhauer suprimida.

Em virtude disso, este trabalho traz novamente os apontamentos de Schopenhauer acerca da negação da vontade para que por meio dessa nova luz lançada pelo criticismo nietzscheano, possamos vislumbrar a natureza de sua mais contundente objeção: de que a negação da vontade é na verdade um juízo de valor da vida declinante. Nesse momento, como mencionado, contrastaremos a doutrina da negação da vontade de Schopenhauer, tal como essa

aparece na ética e também na estética com a crítica nietzscheana acerca de seu valor, isto é, trataremos de mostrar como segundo a filosofia de Nietzsche, a negação da vontade proposta por Schopenhauer na ética é na verdade um juízo de valor proveniente de um estado vital adoecido e degenerado, e unicamente enquanto tal deve ser levado em consideração, ou seja, enquanto sintoma.

Por fim, a dissertação procura responder por que razão essa é a mais contundente crítica de Nietzsche à ética schopenhaueriana, já que o critério das avaliações morais não é mais a veracidade e sim a vida; no entanto, como será mostrado nos respectivos tópicos do trabalho, a significação última da ética schopenhaueriana enquanto negação da vontade, é, para Nietzsche, nada mais de que uma valoração proveniente de uma vida em estado de *décadence*, sendo assim, *essa a razão* pela qual Nietzsche se propôs a rejeitar a ética schopenhaueriana.

CAPÍTULO I

A ÉTICA EM SCHOPENHAUER

O entendimento vê e o entendimento ouve; o resto é surdo e cego. (EPICARMO, em Plutarco, *De solertia animae*, c. 3, p. 961 a, *apud* SCHOPENHAUER, 2002b, p. 176)

Nesse capítulo abordaremos as bases teóricas da ética schopenhaueriana. Para que seja possível a apresentação de sua ética, teremos que abordar os elementos que compõem tanto as bases do determinismo quanto as bases da liberdade. Como a ética de Schopenhauer gira ao entorno da discussão da possibilidade de harmonização entre ação determinada e ação livre, justamente como o fizera Kant, nesse capítulo buscaremos tornar explícito de que maneira tanto o determinismo quanto a liberdade surgem na filosofia de Schopenhauer; assim, após vermos que tanto a posição determinista quanto a posição da liberdade possuem a sua justificativa de ser, buscaremos apresentar a solução kantiana que Schopenhauer utiliza para o problema em que consiste a compatibilização entre determinismo e liberdade. Diante dessa escolha metodológica, em um primeiro trataremos de apresentar as bases teóricas que tornam o mundo empírico plenamente determinado por leis causais, para adiante apresentar o mundo de um ponto de vista da liberdade, e dissolver a tensão existente entre os dois pontos de vista opostos por meio da solução do caráter inteligível e do caráter empírico. Dessa forma, precisaremos abordar todos os elementos que compõem as doutrinas do caráter inteligível e do caráter empírico, que respectivamente simbolizam a liberdade e a determinação dos atos do ser humano; após havermos compreendido ambos os pontos de vista (liberdade e necessidade, caráter inteligível e caráter empírico), buscaremos apresentar algumas tensões que emergem da justaposição de posições opostas entre si, bem como apontar as soluções encontradas para tais dificuldades, como no caso da responsabilização moral. Por sua vez, a responsabilização moral terá de se harmonizar com a visão descritiva com a qual Schopenhauer entende a moralidade, de modo que a discussão nos oportunizará a apresentação da moral da compaixão do autor. Através da moral da compaixão, que se compreende unicamente pela perspectiva metafísica da identidade entre todos os seres, chegaremos à relação da moralidade com a negação da vontade.

1 RACIONALIDADE E INTUIÇÃO

Começaremos abordando o mundo da realidade empírica, que procede do *principium individuationis* e é composto pelas representações (*Vorstellungen*). Todo o mundo fenomênico é regido pela rigorosa lei da causalidade. Segundo essa lei “[...] quando a mudança anterior – a causa –, se sucedeu, o posterior assim produzido – o efeito – tem que se suceder inevitavelmente, com o que se produz necessariamente.”². (SCHOPENHAUER, 2002, p. 59). Assim, toda mudança é precedida por uma mudança anterior no tempo e em determinado espaço que é a causa dessa segunda mudança, num processo que é marcado pela necessidade. A necessidade da ligação dos eventos na esfera da representação ocorre pela natureza apriorística da causalidade, que sendo não apenas anterior, mas sobretudo condição da experiência, rege-a inexoravelmente. Retendo e louvando as conclusões dispostas na *Crítica da razão pura*,³ Schopenhauer (2015a) altera sensivelmente a formatação kantiana da faculdade do entendimento⁴, eliminando todas as categorias restantes e priorizando a causalidade, que à sua visão, é suficiente para realizar a síntese entre a sensibilidade e o entendimento, na medida em que as sensações tempo-espaciais sem a remissão à uma causa permaneceriam disformes e desconexas. No entanto, para se configurar como uma intuição (*Anschauung*), a causalidade remete as confusas sensações captadas pelos órgãos sensórios e atribui a elas uma causa, fazendo assim com que qualquer experiência seja possível.⁵ Responsável pela síntese entre as

² “*Ser necessário e ser consequência de uma razão dada* são conceitos intercambiáveis.”. (SCHOPENHAUER, 2018, p. 60, grifo do autor). Princípio de razão de que é por sua vez definido por Schopenhauer como “*nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit.* – nada é sem razão para ser assim e não de outro modo”.

³ A doutrina kantiana exposta na *Estética Transcendental*, a saber, a idealidade do tempo e do espaço e sua prioridade enquanto formas puras da sensibilidade, junto com a distinção do caráter inteligível e do caráter empírico são tidas por Schopenhauer como os maiores feitos de Kant. (SCHOPENHAUER, 2002a p. 124).

⁴ “Daqui se infere irrevogavelmente que *a lei da causalidade* nos é conhecida *a priori*, portanto, como necessária em respeito à possibilidade de toda experiência em geral; e isso, sem necessidade da demonstração indireta, complicada e até insuficiente que ofereceu Kant desta importante verdade. A lei da causalidade se estabelece *a priori* como a regra geral a qual estão submetidos todos os objetos reais do mundo externo sem exceção.” (SCHOPENHAUER, 2002a p. 59, Tradução nossa).. E também “Em realidade, a única e autêntica prova de que conhecemos a lei da causalidade ANTES DE TODA EXPERIÊNCIA reside na necessidade de fazermos uma TRANSIÇÃO da sensação dos sentidos, dada apenas empiricamente, à sua CAUSA, para assim chegar à intuição do mundo exterior. Substituí, por isso, com esta prova aquela dada por Kant cuja incorreção demonstrei.” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 45).

⁵ O que faz com que a intuição (*Anschauung*) tenha um caráter fundamentalmente intelectual. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 59). “Wie aber mit dem Eintritt der Sonne die Sichtbare Welt da steth; so verwandelt der Verstand mit einem Schlage, durch seine einzige, einfache Funktion, die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. *Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht Anschauung: es sind bloße Data.* Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Materie nach durch alle Zeit von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung *Materie*, d.i. Wirksamkeit. Diese Welt als Vorstellung ist, wie nur durch den Verstand, auch nur für den Verstand da.” (WWI, 1873, p. 14, grifo nosso). Passagem que traduzo por: “Assim como a entrada do sol faz surgir o mundo visível,

formas puras da sensibilidade, tempo e espaço, a causalidade⁶ realiza a junção entre ambos na medida em que atribui às múltiplas sensações da sensibilidade um mesmo objeto situado em algum momento no tempo e em algum lugar no espaço, unindo-os: eis a matéria.

Para Schopenhauer (2015b) a matéria (*Materie*) é o puro fazer-efeito (*Wirken*), a causalidade externada na efetividade (*Wirklichkeit*). Dessa maneira, toda alteração de estado na matéria, que é unicamente causalidade, ocorre mediante leis inexoráveis que atuam nos reinos inorgânico e orgânico com a mesma ausência de flexibilidade. Assim, como o mundo externo é condicionado *a priori*⁷ por uma categoria que impõe regularidade aos eventos no mundo - aos fatos empíricos não restam exceções à necessidade da lei que os põe em movimento.⁸ O estudo da etiologia no mundo inorgânico, ou, das causas propriamente ditas, é realizado pelas ciências da mecânica, da hidrodinâmica, da física e da química. Observa-se que o autor conduz uma linha divisória de três tipos possíveis de causas, e a que rege os corpos inanimados e inorgânicos é aquela que ele chamará de *causa no sentido estrito*.

Embora tenhamos visto que todas as mudanças no mundo fenomênico (onde está incluso o ser humano) são inviolavelmente regidas pela necessidade da lei causal devido sua aprioridade, existem diferentes maneiras de como essa causalidade se manifesta no mundo: *causa propriamente dita, estímulo, e motivo*. Schopenhauer atribui causalidade no sentido estrito às mudanças mecânicas, físicas e químicas sobretudo pela aplicabilidade que a 2ª e a 3ª lei de Newton possuem frente a elas. Elas significam, respectivamente: 2ª lei – o grau do efeito é sempre exatamente proporcional ao grau da causa; e 3ª lei – ação e reação são iguais. O que significa que a mudança comunicada pelo estado precedente é igual ao subsequente. De modo que “[...] por conseguinte, uma intensificação desta produz também uma intensificação igual

também o entendimento transforma num golpe, através da sua exclusiva e única função, a cega e abafada sensação em intuição. *O que o olho, a orelha, a mão sentem, não é intuição: são meros dados dos sentidos*. Apenas quando o entendimento através da transição do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da matéria, isto é, eficácia. Este mundo como representação é possível apenas pelo entendimento; e existe também unicamente para o entendimento.

⁶ Que (tempo, espaço e causalidade) vêm a ser o *principium individuationis*, o princípio que torna possível a unidade da vontade se manifestar de maneira plural, ou seja, como sucessão no tempo e simultaneidade no espaço. Desta maneira, é o princípio que torna o múltiplo possível. Por se tratar de um conceito fundamental na filosofia do autor, traremos aqui seu parecer sobre o termo: “Em que repousa toda a multiplicidade e diferença numérica dos seres? No espaço e no tempo. Só por meio destes é que ela é possível. Pois o múltiplo só se deixa pensar e representar ou como coexistente ou como sucessivo. É porque o múltiplo de tal espécie são os *individuos* que eu chamo espaço e tempo de ‘*principium individuationis*’, porque eles tornam possível a multiplicidade, sem importar-me se este é exatamente o sentido em que os escolásticos tomaram esta expressão.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 210-211).

⁷ “De fato, visto que a lei de causalidade já precede como sua condição a intuição e a experiência, e, assim não pode ser apreendida desta (como queria Hume).” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 16).

⁸ “A isso não se pode dar nenhuma exceção, já que a regra é certa *a priori* para toda a possibilidade de experiência.” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 60).

daquela. De modo que, apenas conhecendo o tipo de ação, a partir do grau de intensidade da causa se pode em seguida saber, medir e calcular o efeito, e vice-versa.” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 61, tradução nossa).

Disso resulta que nos casos em que opera o primeiro tipo de causalidade, a causa no sentido estrito, a visibilidade do determinismo causal conectando as mudanças nos seja muito mais visível, fazendo com que não tenhamos dificuldades para distinguir a maneira necessária com que um corpo comunica movimento a outro; assim, nem sonhamos em considerá-los livres, mas facilmente concedemos que fazem efeito uns sobre os outros mediante leis que lhes são necessárias.

Essa clareza na percepção da necessidade de suas mudanças vai gradativamente se obscurecendo, de modo que se torna preciso indicar outras maneiras com que a lei da causalidade rege os fenômenos do mundo da representação (SCHOPENHAUER, 2002a). Se a primeira era caracterizada pela clareza na percepção da necessidade mediante as 2ª e 3ª leis de Newton, conforme as objetivações da vontade vão se tornando mais complexas, mais difícil é de notar a necessidade com que continuam sendo representadas. Assim, o filósofo dispõe de duas outras formas com que a causalidade se expressa, agora, já no reino orgânico e animado. Trata-se da causalidade mediante *estímulo*, e da causalidade mediante *motivo*. Schopenhauer, no texto *Sobre a liberdade da vontade*⁹ define a causalidade mediante estímulos dessa maneira:

O segundo tipo de causas é o *estímulo*, quer dizer, aquela causa, que em primeiro lugar, não sofre *nenhuma* reação relacionada com a ação; e em segundo lugar, aquela entre cuja intensidade e intensidade do efeito não se encontra proporção alguma. Em consequência, aqui, o grau do efeito não pode ser medido e determinado de antemão segundo o grau da causa: antes, um pequeno aumento do estímulo pode causar um efeito muito grande, ou também, o inverso, pode suprimir o efeito anterior até produzir o oposto. Por exemplo, é sabido que as plantas podem ser estimuladas a um crescimento extraordinariamente rápido com o calor, ou também adicionando cal à terra, de modo que aquelas causas atuem como estímulo de sua força vital: no entanto, se é aumentado um pouco que seja o grau adequado do estímulo, / o resultado será, ao invés da vida acrescida e ativada, a, morte da planta. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 62).

Aqui, a maneira menos direta com que a causa se comunica ao efeito começa a se apresentar, ainda sem a maior complexidade que demonstrará a causalidade mediante motivos. Por causalidade mediante estímulo, Schopenhauer (2002a) entende a forma de atuação das

⁹ O *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, ou, *Texto premiado sobre a liberdade da vontade*, é a o texto que Schopenhauer escreveu para responder a pergunta da Sociedade Norueguesa das Ciências, em 1839, que questionava: “Pode se demonstrar a liberdade da vontade humana a partir da autoconsciência?”. Dois anos depois publicado conjuntamente com o outro texto concursante sobre o título de *Die beiden Grundprobleme der Ethik: Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, Ueber das Fundament der Moral*. No Brasil, o segundo texto, *Sobre o Fundamento da Moral*, foi traduzido por Maria Lucia Cacciola, em 2001, pela editora Martins Fontes.

plantas e do reino vegetal. Essas, já fazendo parte do reino orgânico e animado, tem seu movimento próprio e a si comunicado principalmente mediante a interação com o ambiente, sendo a sua forma de manifestação limitada à interação com a atmosfera, o ar, a luz, o calor, a humidade, a nutrição, entre outros. Além das mudanças e desenvolvimento das plantas, o estímulo atua também em todas as mudanças meramente orgânicas ou vegetativas, ou seja, nas funções dos corpos animais. Assim, também os movimentos da economia interna dos organismos animais são regidos pelos *estímulos*, com a diferença frente as plantas que devido a maior complexidade de seu organismo, foi necessário que desenvolvesse um aparato sensitivo exterior para apreensão do mundo externo e para que a vontade reagisse a ele, também desenvolveu o sistema nervoso simpático, um *cerebrum abdominale* (SCHOPENHAUER, 2018, p. 71). Indicando os avanços da fisiologia de seu tempo, com menções à Haller, Treviranus, Van Helmont, Johan Mueller e outros, o autor aponta para como o organismo em sua dinâmica interna opera segundo a causalidade não arbitrária¹⁰, isto é, os *estímulos*.

Outra prova de que as partes do organismo cujo movimento não parte do cérebro, não ocorrendo arbitrariamente segundo motivos, ainda assim são animadas e dominadas pela vontade é a sua coafetação em todos os movimentos extraordinariamente fortes da vontade, quer dizer, em afetos e paixões: o batimento cardíaco acelerado na alegria ou no medo, o enrubescimento com a vergonha, a palidez no susto e também na ira dissimulada, o choro na tristeza, a ereção que acompanha representações lascivas, a respiração pesada e o intestino solto no medo intenso, a produção de saliva com o estímulo do apetite, o enjoo ao avistar algo repulsivo, a aceleração da circulação sanguínea e até mesmo a alteração da composição da bile na ira e o salivar na raiva intensa. (SCHOPENHAUER, 2018, p. 76 – 77).

Ou seja, não é presente apenas no reino vegetal, ainda que esteja presente de maneira exclusiva nesse reino, sendo-lhe essencial, mas também serve de base à maior complexificação do organismo e a gradativa maneira com que a causalidade tende a se expressar de modo mais complexo. Assim, “[...] os movimentos do coração, das veias, os movimentos peristálticos nos intestinos, a absorção das vilosidades intestinais e das glândulas e todas as secreções.” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 73) são determinados pelos estímulos.

Conforme as manifestações da vontade vão se tornando cada vez mais complexas, e os seres apresentam um organismo - e sobretudo um cérebro, cada vez mais desenvolvido, também a causalidade passa a se manifestar de modo diferente dos anteriores, ainda que os pressuponha. Nos seres que representam, ou que possuem um aparato que os torna capazes de representar a

¹⁰ A diferença entre o movimento arbitrário e o não arbitrário reside no acompanhamento ou não da consciência, da cognição; ou seja, se prescindem ou não do cérebro. (SCHOPENHAUER, 2018, p. 68-72).

si mesmos o mundo externo, as relações entre causa e efeito passam a se manifestar mediante os *motivos*, isto é, mediante a causalidade iluminada pelo conhecimento.

O surgimento da causalidade como um ato de conhecer ocorre pela necessidade com que os seres naturais, cada vez possuídos de mais necessidades devido à sua maior complexidade orgânica já não poderem satisfazê-las unicamente mediante os estímulos, aos quais são passivos, e precisam aguardá-los. De modo que se torna necessário que escolham e elejam entre eles os motivos capazes de satisfazer essas necessidades. Em vez da receptividade aos estímulos, surge a receptividade aos motivos, e o movimento a partir da lei da motivação. A receptividade aos estímulos consiste em que surja um aparato capaz de espelhar representações do mundo externo, o intelecto, que materialmente aparece como cérebro e sistema nervoso. Com o surgimento do intelecto, e de um cérebro cada vez mais desenvolvido aparece também a consciência nos animais. Como as formas diferentes da causalidade não se suprimem, mas se pressupõem, a causalidade enquanto estímulo serve de base, como vimos, à causalidade pela motivação, mas, todos os movimentos que um animal exerce tal como animal, portanto, como sua característica específica, se dão mediante o conhecimento de um objeto, isto é, um *motivo*. De acordo com isso, é animal “[...] todo corpo cujos movimentos e mudanças externas características e concordantes com sua natureza resultam sempre de motivos, quer dizer, de certas representações presentes à consciência que aqui se pressupõe.” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 63). Ainda que não sejam mutuamente excludentes, a diferença na ocorrência do estímulo e do motivo é facilmente perceptível, pois no segundo caso o meio de influência já não é mais a atmosfera (o ar, a luz, o calor), mas um objeto que há de ser conhecido.

Já pressupondo uma consciência para a efetividade das motivações, há ainda que distinguir a consciência humana da animal. Segundo Schopenhauer (2002a), a única diferença¹¹ entre o ser humano e o animal é a presença da razão (*Vernunft*), que surge a partir do maior desenvolvimento do cérebro, seu correlato material. Essa diferença aponta para a capacidade que a razão oferece de se abstrair conceitos universais dos fenômenos individuais, de modo que por meio das palavras se torna possível fixar e consolidar a presença de certos conceitos na consciência. Essa faculdade torna o homem capaz de realizar inúmeras combinações com os conceitos extraídos da experiência, e assim esta é a atividade que será chamada de *pensamento*. Por meio da razão, que torna os seres humanos tão distintos dos animais

¹¹ A similaridade entre os seres.

Se faz possível as grandes vantagens do gênero humano que possui frente a todos os demais, a saber: a linguagem, a reflexão, a retrospectiva ao passado, a preocupação com o futuro, a intenção, a premeditação, a ação planejada e comum entre muitos, o Estado, as ciências, as artes, etc. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 65).

Assim, vemos que no mundo empírico, rege inexoravelmente a lei da causalidade todos os fenômenos, ainda que a forma na qual essa causalidade opere seja variável, podendo manifestar-se no sentido estrito, como estímulo ou como motivo. Desse modo, não é apenas o mundo inorgânico e os reinos menos desenvolvidos do mundo orgânico que agem sob total determinação, mas também o ser humano é plenamente determinado da perspectiva empírica, já que como representação age segundo as leis da motivação. Por meio do item a seguir, veremos como ocorre a determinação dos atos no ser humano e como a sua contrapartida da liberdade fenomênica é tomada em consideração.

1.1 LIBERDADE E NECESSIDADE

Eu ainda insisto, que, se uma pedra, enquanto continua em movimento, fosse capaz de pensar e conhecer que está sendo movida até onde pode ir, tal pedra, sendo consciente apenas do próprio esforço adiante e não de todo indiferente, acreditaria que ela mesma é completamente livre e que se moveu unicamente por sua própria vontade (SPINOZA, *Epist.* 62, tradução nossa).

Schopenhauer afirma que os animais são afetados por uma outra classe de causalidade, aquela que é pautada pela motivação. Dessa forma, tanto o ser humano como os outros animais produzem representações do mundo externo que determinarão a sua agência por meio do conhecimento que realizam deste. Desta maneira, há que buscar a diferenciação entre o ser humano e os animais em outro lugar, ou como o filósofo aponta, essa diferença consiste na capacidade de abstração do que é intuitivo, não na própria intuição. Isso significa que os animais também possuem conhecimento intuitivo do mundo, aliás, é isso que os torna diferentes das plantas, pois estes também são capazes de realizar a apreensão imediata do mundo externo por meio de seus órgãos sensórios. Questiona-se: em que consiste esse conhecimento intuitivo, que os animais compartilham com os seres humanos? Justamente naquilo que apontamos anteriormente quando falávamos da operação do entendimento (*Verstand*)¹² frente ao múltiplo

¹² “In WR I, book I, Schopenhauer lays out a clear division of labor between the faculty of Understanding (*die Verstand*) and the faculty of Reason (*die Vernunft*). The former’s function “the immediate cognition of relations of cause and effect” and “intuition of the actual world, as well as all cunning, sagacity and talent for discovery . . . are quite clearly nothing other than manifestations of this single function” (WWR I, 61– 62). [...] Possession of

e desordenado da sensibilidade (*Anschauung*), na medida em que os meros dados recebidos no tempo e no espaço possuam um objeto (*Materie*) que seja seu causador, e possam ser sintetizados e constituir uma intuição ordenada do mundo externo, intuição essa que será sobremaneira intelectual. Desse modo, por possuírem também um intelecto e um cérebro relativamente desenvolvido, os animais, possuindo consciência, são capazes de se representar o mundo externo, para que lhes seja possível a eleição dos motivos que sejam capazes de satisfazer suas necessidades. Os animais realizam as operações do entendimento, ou seja, possuem conhecimento intuitivo, e por isso conhecem as relações causais entre as coisas “[...] e os animais superiores o captam inclusive através dos vários elos da cadeia causal; contudo, propriamente dizendo, não PENSAM.” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 69). Como os animais não pensam, isto é, não possuem representações abstratas, possuem uma esfera de atuação limitada ao presente, fazendo com que sejam unicamente afetados por motivos que se encontram presentes momentaneamente, e em decorrência disso, não sejam capazes de maior retenção da memória, tampouco de projetar o futuro. A natureza que limita às representações intuitivas no tocante às capacidades cognitivas dos animais faz com que sua consciência seja plenamente preenchida pelo instinto, do qual não pode se subtrair. Em contraposição a isso, o ser humano tem a capacidade de se abstrair das intuições do presente, quando mediante as representações abstratas relembra o passado e projeta o futuro, põe os motivos que se encontram diretamente em sua presença em segundo plano para realizar uma ação planejada; ou, como acentua Rousseau:

Não vejo em todo animal senão uma máquina engenhosa, à qual a natureza deu sentidos para abastecer a si mesma e para defender-se até certo ponto de tudo o que tende a destruí-la ou desarranjá-la. Percebo precisamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença sozinha de que a natureza executa tudo nas operações do animal, ao passo que o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre. Uma escolhe ou rejeita por instinto, a outra por um *ato de liberdade*, o que faz com que um animal não possa afastar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando fosse vantajoso fazê-lo, enquanto o homem se afasta frequentemente daquilo que o prejudica. É assim que um pombo morreria de fome perto de uma vasilha cheia das melhores carnes, e um gato sobre uma porção de frutas ou de grãos, embora ambos pudessem nutrir-se com os alimentos que desdenham se lhes ocorresse a ideia de experimentá-los. [...] Sob esse aspecto, o animal só difere do homem do mais ao menos. [...] Não é pois o entendimento que estabelece entre os animais a diferença específica do homem, senão sua *qualidade de agente livre*. A natureza manda em todo animal e a besta obedece. O homem experimenta a mesma impressão, mas se reconhece livre de aquiescer ou resistir e é, sobretudo, na consciência dessa liberdade

Understanding is common to human and nonhuman animals; accordingly he believes that we all share the same sort of non- conceptual perception and intuitive knowledge (*intuitive Erkenntniß*). But possession of Reason separates human and nonhuman animals, on his view, and enables us to have in addition abstract or conceptual knowledge (*Wissen*) (WWR I, 27).” (SHAPSHAY, Sandra. *Reconstructing Schopenhauers ethics: hope, compassion and animal welfare*, 2019, p. 67).

que se mostra a espiritualidade de sua alma. (ROUSSEAU, 2017, p. 39-40, grifo nosso).

Abstraindo o paradigma moderno psicologia racional¹³ e da dualidade de substâncias radicalizado por Descartes (1974) na qual a *res extensas* enquanto pura materialidade é desprovida de consciência e que a *res cogitas* que pertence exclusivamente aos homens e lhe confere uma liberdade do tipo de *indifferentiae*, vemos dentro do pensamento rousseauiano uma forte aproximação¹⁴ com o pensamento de Schopenhauer segundo o qual o animal é plenamente determinado segundo as representações intuitivas, que se fazem presente instantaneamente, ou em Rousseau (2017), segundo o instinto; e que já o homem, possui uma capacidade de abstrair-se da dominação do instinto, e eleger os motivos planejadamente que mais se adequam aos seus fins de longo ou médio prazo, uma “[...] liberdade de aquiescer ou resistir [...]” (ROUSSEAU, 2017, p. 40).

A proximidade trazida entre os autores¹⁵ introduz na discussão da pesquisa a questão da liberdade, para a qual não foi possível evitar de fornecer essa breve apresentação e fundamentos do problema. Apesar de negar a liberdade no sentido de *indifferentiae*¹⁶, Schopenhauer usa o

¹³ Que passará por uma forte desconstrução que não para em Schopenhauer, mas se estende à Nietzsche e Freud, que origina a psicologia profunda (*Tiefen Psychologie*). Schopenhauer retomará a crítica kantiana à psicologia racional, no entanto, com uma metodologia crítica que é diferente, já que: “Ao tratar da psicologia racional, Kant mostrou que ela tinha por base o cogito cartesiano. Ateve-se ao fato de Descartes deduzir do ‘eu penso’ a substancialidade da alma, sua unidade e espiritualidade. E, contra ele, sustentou ser impossível concluir dessa proposição que o eu existe como objeto real. No seu entender, o “eu penso” era um ato de espontaneidade que precedia todos os atos do conhecimento, uma apercepção pura e originária que acompanhava todas as representações empíricas. Nele se exprimia a unidade da consciência eu, unidade que se poderia chamar de transcendental porque possibilitava o conhecimento. Assim o eu aparecia como um sujeito único que permanecia idêntico através de todas as representações, ao mesmo tempo que se distinguia de todos os objetos. A partir daí, a metafísica dogmática concluiu ser o eu uma substância simples, que possuía a identidade de uma pessoa e existência distinta do corpo. Mas Kant considerou a substância um conceito a priori do entendimento, através do qual o diverso da intuição sensível era unificado numa síntese. Confundindo o eu penso, condição formal e a priori de todo conhecimento com um objeto de conhecimento, que transformou em alma, a psicologia racional fez da condição para conhecer a própria substância a própria substância – e, com isso incorreu um paralogismo.” (MARTON, Scarlett, *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*, 1990, p. 198). Ora, ao contrário de Kant, a crítica que Schopenhauer tece à psicologia racional é porque essa trata das faculdades racionais da alma como se possuíssem uma hierarquia superior àquelas irracionais da vontade, de modo que a forte inversão realizada por Schopenhauer atinge também o próprio Kant e depois será frutiferamente aproveitada pela *Tiefen Psychologie*.

¹⁴ Outros aspectos da proximidade entre os autores serão ressaltados mais adiante.

¹⁵ Rousseau é tido por Schopenhauer como o “grande moralista dos tempos modernos”. Ver a respeito em SCHOPENHAUER, 2002b, p. 271-272.

¹⁶ “Em cuanto psicólogo de la voluntad, Schopenhauer es el padre de toda la ciencia moderna del alma.” (MANN, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, 2006, p. 78). “Ya dos siglos antes, Leibniz, el primer gran teórico moderno del principio de razón suficiente, había sido consciente de este problema. Ajenjo aún a cualquier distinción entre fenómeno y cosa en sí, a Leibniz no le resulta posible la conciliación de libertad y determinación por la vía de su inserción respectiva en ámbitos independientes.” (LOPEZ, Pilar de Santa Maria, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 2002, p. 22). Não apenas Leibniz, mas Spinoza também já havia posto o *liberum arbitrium indifferentiae* em descrédito, mas a razão pela qual Thomas Mann aponta para a paternidade de Schopenhauer nas subsequentes construções filosóficas e psicológicas acerca da natureza da *psyché* é abandonar a insistência até então dominante de que seria papel da razão conduzir à uma ação do tipo livre, pois livre é unicamente à vontade, o que acarretará numa valorização cada vez maior dos processos inconscientes da mente.

termo em sua filosofia de maneira positiva, ainda que relativa, num único sentido¹⁷: exatamente o proposto por Rousseau e apontado anteriormente. Segundo Schopenhauer (2002a), a única liberdade empírica que o homem possui é relativa aos motivos intuitivos, e aos animais, ou seja, possui a liberdade de selecionar motivos que não são meramente intuitivos e apelam unicamente ao momento presente para os motivos abstratos, ou seja, os pensamentos, que mediante a razão (*Vernunft*)¹⁸ tornam possíveis sua ação planejada ao longo prazo, já não mais presa ao instante que se apresenta, como é o caso dos animais desprovido de razão, para fazer surgir uma ação ponderada. Em consequência disso, tornam-se sinônimos ação racional e ponderação. E inversamente, carência no emprego da razão será compreendido como insensatez¹⁹ (*Thorheit*). O autor esclarece:

Mediante sua faculdade de pensar, o homem pode se fazer presente na ordem que preferir, alternada e repetidamente, os motivos cujo influxo experimentou em sua vontade, e isso se chama *refletir*: ele é capaz de deliberação e, graças a essa capacidade, tem uma *eleição* muito maior que a que é possível ao animal. Daí que seja, com efeito, *relativamente livre*, a saber, livre da coerção dos objetos *intuitivamente presentes* que atuam sobre sua vontade como motivos e aos quais o animal está estritamente submetido: ele, no entanto, é determinado com independência dos objetos presentes, mas de acordo com pensamentos, que são *seus* motivos. Esta *liberdade relativa* é também, no fundo, o que a gente culta que não pensa profundamente entende como a liberdade da vontade, pela qual o homem possui ostensiva vantagem frente ao animal. Mas esta liberdade é, no entanto, meramente *relativa*, ou seja, em relação ao intuitivamente presente e meramente *comparativa*, quer dizer, em comparação com o *animal*. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 67).

Dessa forma, torna-se mais compreensível de que tipo de liberdade que se pode falar em sentido schopenhaueriano, a saber, uma liberdade que é unicamente relativa: tanto aos motivos dados intuitivamente no presente, quanto em comparação aos animais. (E nada mais). Isso, com relação às ações, é claro, pois no momento, nossa exposição se limita ao âmbito da representação, a qual não admite que suas regras fornecidas *a priori* sejam burladas, inclusive ao ser humano. Aqui, percebe-se que Schopenhauer estabelece uma significativa ruptura com a

“La solución de Leibniz resulta, a ojos de Schopenhauer, del todo inaceptable. Para este último no hay término medio entre determinación y libertad, ni matizaciones posibles del principio de razón suficiente. En la aplicación de ese principio rige la ley de todo o nada: toda razón suficiente es también razón necesaria; y todo lo que carece de necesidad es porque carece de razón.” (LOPEZ, Pilar de Santa Maria, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 2002, p. 23).

¹⁷ Do ponto de vista empírico.

¹⁸ “Reason has also one function, according to Schopenhauer; it is “the formation of concepts” (WR I, 62) and a concept is a representation of a representation (*Vorstellung einer Vorstellung*). (WR I, 63).” (SHAPSHAY, Sandra, *Reconstructing Schopenhauer’s Ethics: hope, compassion and animal welfare*, 2019, p. 143).

¹⁹ “Mangel an *Verstand* hieß *Dummheit*; Mangel an Anwendung der *Vernunft* auf das Praktische werden wir später als *Thorheit* erkennen: so auch Mangel an *Urtheilskraft* als *Einfaht*; endlich stückweisen oder gar gänzlichen Mangel des Gedächtnisses als *Wahnsinn*.”. (SCHOPENHAUER, 1912a, p.29).

tradição ocidental²⁰ ao eliminar o dualismo de substâncias, a psicologia racional²¹ e o *liberum arbitrium indifferentiae*²². Assim, como os contrastes se explicam reciprocamente, passaremos agora, após ter visto de qual tipo é a liberdade que pertence ao ser humano, falaremos sobre determinação na sua conduta e da necessidade de suas ações.

No início desse capítulo apresentávamos algumas bases epistemológicas que funcionam no interior da filosofia schopenhaueriana, dando suporte a ética que surgirá em sua filosofia. Filosofia essa que se pretende uma totalidade orgânica (SCHOPENHAUER, 2015a), isto é, não um sistema, no qual o modelo geométrico de dedução dos primeiros axiomas se extrai gradativamente as consequências, mas um todo no qual as partes se suportam reciprocamente numa interconexão metodológica que só é possível devido ao conteúdo mesmo dessa filosofia: é um pensamento único, clama o autor²³, que destaca que sua filosofia tem a intenção de comunica-lo, a saber: vontade e representação são lados distintos de uma mesma moeda. Assim, o que se nos apresenta mediante representação (*Vorstellung*) possui em seu núcleo a vontade (*Wille*); e o mesmo vale para a inversa; para que a vontade se torne manifesta, é necessário que adentre ao *principium individuationis* e vista os trajes da representação²⁴.

Nas páginas anteriores apontou-se como que dentro da esfera da representação, que é regida com completa necessidade, por mais que a causalidade que confere necessidade ao

²⁰ “O traço fundamental de minha doutrina, que a distingue de todas as que jamais existiram, é a separação completa da vontade em relação à cognição, as quais todos os filósofos que me antecederam viram como inseparáveis, e até mesmo a vontade como condicionada pela cognição, que seria o material básico de nossa essência espiritual, chegando a vê-la, na maioria dos casos, como mera função desta. Essa separação, porém, essa decomposição do eu ou da alma por tanto tempo indivisível em duas partes constitutivas heterogêneas, é para a filosofia aquilo que a decomposição da água foi para a química; mesmo que isso venha a ser reconhecido apenas tardiamente. Para mim, portanto, o eterno e indestrutível no ser humano, o qual, portanto, também constitui o seu princípio vital, não é a alma, mas, para me utilizar de uma expressão química, o radical da alma – a vontade. A assim chamada alma já é composta: ela é a conexão da vontade com o *nous*, o intelecto. Esse intelecto é o secundário, o *posterius* do organismo e, enquanto mera função cerebral, condicionado por este. A vontade, por outro lado, é o *prius* do organismo, sendo este condicionado por ela.” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 66).

²¹ CACCIOLA, Maria Lucia, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p. 121.

²² “Pues, como ya hemos visto, Schopenhauer se opone a Leibniz en la admisión de un termino medio entre la determinación y la indiferentia. De modo que, eliminado el liberum arbitrium, sólo queda lugar para la necesidad más estricta. Deste esta perspectiva, se podría decir que la suerte está echada con respecto a la libertad de la voluntad, si no fuera porque entre Leibniz y Schopenhauer está Kant, cuya filosofía proporciona a este ultimo la base teórica precisa para salvar la libertad. Em efecto, las distinciones kantianas de fenómeno y cosa en si y del caracter empírico y inteligible, le sirven a Schopenhauer para convertir lo que em principio aparece como negación de la libertad moral, em cambio de una ubicación de la misma.” (LOPEZ, Pilar de Santa Maria, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 2002, p. 23).

²³ “Visto que, como já dito, toda esta obra é apenas o desdobramento de um pensamento único, segue-se que todas as suas partes não apenas têm a mais íntima ligação entre si – e não meramente cada uma delas está numa relação necessária com as imediatamente anteriores, pressupondo apenas que o leitor as rememore, como no caso de todas as filosofias que consistem simplesmente numa série de inferências –, mas cada parte é aparentada às outras e as pressupõe.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 330).

²⁴ “Gostaria no momento apenas de indicar que, embora a vontade em si seja sem fundamento, a sua APARÊNCIA, entretanto, está submetida à lei de necessidade, isto é, ao princípio de razão (*Satz vom Grund*); insisto em tal ponto para que a necessidade com que as aparências da natureza se seguem umas às outras não seja obstáculo para reconhecer nelas as manifestações da vontade.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 133.)

mundo das representações difira na maneira como se torna manifesta, isso de modo algum obnubila ou diminui a necessidade com que todos os movimentos que ocorrem no tempo e no espaço sejam determinados. Dentro do tempo e do espaço, e como o mais alto ponto das objetivações (*Objektitaet*) da vontade está o ser humano, permanecendo igualmente determinado como todos os outros corpos que povoam a natureza.

Dessa maneira, as ações que realizará o ser humano também são determinadas com a mesma necessidade com que uma pedra cai ao chão, pois a diferença entre a causalidade incidente na matéria inorgânica e a causalidade mediante *motivos* não se dá pela diminuição do caráter necessário com que procede, mas do fato de se enredar em uma série causal cada vez mais complexa e difícil de se determinar qual é o motivo que colocará o homem em movimento; mas no fim, será tão implacável quanto a gravidade que derruba a pedra para baixo²⁵. Para expressar esse pensamento, o filósofo cita alguns grandes homens que o precederam e tiveram a perspicácia para tal verdade, dentre eles: Lutero (*De servo arbítrio*); Aristóteles (*Ethica Nicom.*, III); Clemente de Alexandria (*Strom.* I, 17); Santo Agostinho (*De libero arbítrio*); Spinoza (*Ética*); Hobbes (*De cive*); Dante (*Divina comédia, Paraíso*, IV); Hume (*Essay on liberty and necessity*); Priestley (*The doctrine of philosophical necessity*) e Voltaire (*Le philosophie ignorant*), figuram na lista de predecessores que ou defendem a doutrina da necessidade da ação do ser humano, ou compreendem e formulam adequadamente o problema da liberdade da vontade. Essa lista é encabeçada por Kant que, conjuntamente, com a Estética Transcendental tem como grande mérito o estabelecimento da conciliação entre o determinismo e a necessidade das ações com a liberdade e autonomia da vontade²⁶. Schopenhauer (2002a) atribui a essa conciliação os conceitos de caráter empírico e caráter inteligível, respectivamente, que também são extraídos da filosofia kantiana.

Assim, se nos fosse possível conhecer a forma de pensar de um homem, tal e como se mostra nas ações internas como nas externas, tão a fundo que nos fossem conhecidos todos os seus móveis, até os menores, assim como todas as causas (*Veranlassungen*) externas que atuassem sobre eles, se poderia calcular a conduta de um homem no futuro, com a mesma certeza que o eclipse da lua ou do sol. (KANT, 2003, p. 177).²⁷

²⁵ “Espinosa afirma (*Epist.* 62) que se uma pedra atirada por choque ao ar tivesse consciência, ela pensaria voar por vontade própria. Eu apenas acrescento: a pedra teria razão. O choque para ela o que para mim é o motivo, e o que nela aparece como coesão, gravidade, rigidez no estado adquirido é, em sua essência íntima, o mesmo que reconheço em mim como vontade, e que a pedra, se adquirisse consciência, também reconheceria como vontade. Espinosa, naquela passagem, concentrou sua atenção na necessidade com que uma pedra voa e quis, com razão transmiti-la à necessidade do ato voluntário isolado de uma pessoa.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 147).

²⁶ “Pero la doble articulación, la bidimensionalidad descubierta por Kant, es la clave de toda – de toda – la filosofía schopenhaueriana”. (SOLÉ, Joan. *El pesimismo se hace filosofía*, 2015, p. 69).

²⁷ Schopenhauer, por sua vez cita a passagem no *Preisschrift ueber die Freiheit des Willens*, e no primeiro tomo do *Mundo*, 2015a, p. 338.

Com essa determinação absoluta que as ações do homem possuem do ponto de vista da representação fica anulada a possibilidade de existência de uma liberdade do tipo de indiferença. O homem passa a ser descrito como tão sujeito à necessidade de seus atos quanto os demais seres naturais, e sua única diferença em relação aos outros animais e entes inorgânicos é a específica forma como a causalidade atua sobre si, a saber, na forma de motivos abstratos.

Esse tipo de motivação, por tornar o homem capaz de se abstrair da pressão do instante, na medida em que o faculta uma retrospectiva visão aos acontecimentos do passado, desenvolvendo-lhe uma memória, e uma longa projeção ao futuro, possibilitando uma ação planejada, torna-o um “agente livre” não no sentido espiritual em que pretendeu Rousseau, mas meramente livre em relação às impressões presentes. Quando age dessa maneira, priorizando as motivações abstratas e não as intuitivas, isto é, agindo de modo com que os motivos determinantes provenham da razão (*Vernunft*) e não do entendimento (*Verstand*), o obrar do ser humano assume o caráter de ato racional.

A racionalidade, que é o traço cognitivo característico da espécie humana consiste em representar as vivências originárias e singulares (representações intuitivas) em conceitos universalizáveis e comunicáveis. A faculdade da razão e o conhecimento discursivo e abstrato, “[...] que têm seu conteúdo apenas a partir do e em referência ao conhecimento intuitivo.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 41) na medida em que tornam o homem capaz de se abstrair dos motivos apresentados pelo entendimento, faz com que agora seja determinado por pensamentos que abundam na sua cabeça. Como o ser humano possui uma memória desenvolvida e uma capacidade de se projetar o futuro, inclusive até mesmo se preocupar com a morte, passa a ter no rol de suas motivações as lembranças do passado e também seus planos para o futuro.

Assim, conjuntamente com as impressões do presente, sempre mais vivazes como diria Hume²⁸, o ser humano se preocupa com o futuro e relembra o que aconteceu anteriormente, e com isso a maneira como sua ação é determinada pela necessidade dos motivos é incrivelmente mais complexa e intrincada, já que agora boa parte dos motivos passam mesmo a serem insondáveis; mas ação do homem continua tão determinada como o curso dos astros, apenas com a diferença de que não se permite perscrutar exaustivamente. Essa diferença, que consiste no maior desenvolvimento de seu cérebro, portanto de um intelecto capaz de portar a faculdade

²⁸ HUME. *Tratado da natureza humana*, 2009, p. 25.

da razão, altera drasticamente seu modo de agir, pois já não se basta o “instinto”, ou a “voz da natureza” como nos lembra Rousseau (2012), mas agora é dominado por um incessante conflito de motivos que batalham na sua cabeça para ver qual levará o homem à ação. O intelecto tem infinitas preocupações a considerar para que seja capaz de satisfazer os interesses da vontade, e já não é mais capaz de colocar o homem em movimento abrupta e resolutamente como o animal, mas agora surge a hesitação²⁹, que dá sinais da batalha entre conflitos que disputam soberania sobre a vontade. Essa batalha já está determinada de antemão, pois sempre um motivo incide sobre a vontade com maior força que outro, e a decisão é apenas estranha à consciência, que como espectadora do processo, precisa aguardar a definição.

Por outro lado, o homem, graças à sua capacidade de representações *não intuitivas* por meio das quais *pensa e reflete*, possui um campo de visão infinitamente mais amplo, que abarca o ausente, o passado e o futuro: deste modo tem um influxo de motivos e, portanto, também de eleição, muito maior que o animal, limitado ao estritamente presente. O que determina seu obrar não é, de modo geral, o que se apresenta a sua intuição sensível, o presente no espaço e no tempo: antes, são meros *pensamentos* que leva na sua cabeça a todos os lugares e que se fazem independentes da impressão presente. Se deixa de fazê-lo, é chamado de irracional: este será, de outro modo, elogiado como *racional* se é realizado exclusivamente de acordo com pensamentos ponderados e, portanto, com total independência do presente intuitivo. Que o homem seja acionado por uma classe própria de representações (conceitos abstratos, pensamentos) que o animal não tem, se faz exteriormente claro ao imprimir nas suas ações, até nas mais insignificantes, e inclusive em todos os seus movimentos e passos, o caráter do *premeditado e do intencional*: com o qual sua atividade é tão visivelmente distinta da dos animais, que se vê, como por assim dizer, guiam seus movimentos por fios invisíveis (os motivos compostos de meros pensamentos); enquanto que os animais tiram o grosso e visível apenas do intuitivamente presente. Mas a diferença não vai mais além. [...] Com isso, muda unicamente a *forma* da motivação; mas a *necessidade* da ação do motivo não acaba, nem é minimamente diminuída. O motivo *abstrato*, consistente em um mero *pensamento*, é uma causa externa determinante da vontade na mesma medida que o intuitivo, consistente em um objeto real e presente: portanto é uma causa como qualquer outra; [...] só tem a vantagem da longitude do fio condutor; com isso quero indicar que não está ligado, como os motivos meramente *intuitivos*, a uma *delimitação* no espaço e no tempo; senão que pode atuar através de maior distância e em maior período de tempo, por uma mediação de conceitos e pensamentos num comprido encadeamento: o qual é uma consequência da índole e a eminente receptividade do órgão que antes de tudo experimenta e recebe sua incidência, a saber, o cérebro humano, ou a *Razão*. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 67).

Dessa maneira, livre no sentido empírico do mundo fenomênico o ser humano é apenas *relativamente*, isto é, quando comparado aos animais e aos motivos intuitivos, aos quais o homem possui a capacidade de abstrair-se da influência imediata dos motivos apresentados momentaneamente e realizar uma deliberação que envolve uma abrangência significativamente mais extensa quanto ao futuro e ao passado. No entanto, ainda assim não esgotamos o sentido

²⁹ CACCIOLA, Maria Lucia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. 1. Ed. São Paulo: Unesp, 1994, p. 112.

da determinação da agência do ser humano, já que a própria causalidade ainda pressupõe outro elemento para que uma ação se dê necessariamente. Dessa forma, após havermos observado a parte causal de um evento, para que compreendamos completamente a maneira como um efeito é seguido de outro, precisamos abordar agora o elemento complementar da causalidade, isto é, a força segundo à qual a incidência de uma causalidade (seja no sentido estrito, como estímulo ou como motivo) produz um efeito. Assim, apenas do confronto entre a força e causalidade poderemos compreender a determinação do mundo fenomênico no qual está inserido o homem. Passemos então à apresentação do elemento complementar da causalidade.

1.2 VONTADE: FORÇAS NATURAIS, FORÇA VITAL E CARÁTER

Ela está sempre suposta pelas explicações como o inexplicável. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 65).

Para que uma ação ocorra são necessários dois fatores: a causalidade incidente e a “força oculta” que a partir da incidência da causa dá ocasião à produção do efeito. Desta maneira, o estudo etiológico nunca pode esgotar o significado último dos acontecimentos, o que faz com que as ciências naturais sempre possuam um limite além do qual não possam atravessar. Kant (1974) fez dessa posição, do limite investigativo das ciências naturais, um dos temas centrais da *Crítica da razão pura*. Para Schopenhauer (2015a), que assume integralmente a limitação da razão especulativa ao campo da experiência, também fica traçado um limite às possibilidades de explicação das ciências. Isso significa dizer que quando um corpo tende ao chão a mecânica pode no máximo fixar as condições nas quais isso ocorre, a saber, segundo a lei da gravidade; mas não pode ir além disso, pois o limite da esfera representativa (que é onde atuam as ciências naturais) é explicar como se manifestam os eventos do mundo sensível. Desse modo, a natureza da força da gravidade, ou o “*quê*” da gravidade ficam completamente interdidas à investigação científica: é aí que deve atuar a filosofia.

Como no núcleo da filosofia schopenhaueriana está à vontade, tudo o que se manifesta é a própria vontade³⁰, que ainda que se torne múltipla mediante suas infinitas objetivações na representação, se encontra inteira e por completo em cada uma de suas manifestações. Desse modo, para que uma causa produza um movimento, há a necessidade de que essa incida sobre

³⁰ “Da minha sentença que diz que “a coisa em si” kantiana ou o último substrato de toda aparição é a vontade eu não derivei apenas que também em todas as funções internas e inconscientes do organismo a vontade seja o agente, mas igualmente que esse corpo orgânico mesmo nada mais é além da vontade que penetrou na representação, a vontade mesma, apenas intuída na forma espacial da cognição.” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 83).

uma força natural (no caso do mundo inorgânico), sobre uma força vital (no reino vegetal) ou sobre um caráter (no caso do homem) para que dessa interação entre causa incidente e “força oculta”³¹ seja produzido um efeito, o que significa que a própria causalidade não funciona unicamente por si mesma, mas para que se coloque em funcionamento precisa incidir sobre uma *força* (que no fundo é a vontade) de modo que unicamente a partir dessa interação se torna possível a ocorrência de mudanças, a manifestação das leis naturais, as afinidades eletivas na química, as descargas de eletricidade, e mesmo a ação humana.

A necessidade com que age o ser humano se torna muito mais difícil de prever e apontar justamente por isso, pois se nas forças naturais conseguimos investigá-las e descobri-las exaustivamente, o que jaz ante todo influxo causal no homem é seu caráter, que como é insondável a não ser mediante o longo curso da vida, e mesmo assim sujeito de erros e enganos em relação ao seu conhecimento, se torna muito mais complexo e imprevisível a determinação de como ele agirá. No entanto, se todos os motivos fossem plenamente conhecidos e o caráter igualmente desvelado, o que significa tornar claro que tipo de receptividade possui aos motivos, seria-nos possível determinar os passos de cada homem assim como determinamos a trajetória dos astros; mas como nos lembram Kant e Schopenhauer, tal conhecimento é raríssimamente alcançável.

Em quanto o objeto é percebido, atua de igual maneira, supondo que seja, em geral, um fundamento de determinação da vontade a ser excitar aqui. Pois também as causas físicas e químicas, e assim mesmo os motivos, atuam apenas na medida em que o corpo a afetar seja *receptivo* a eles. Precisamente, falei da “vontade a excitar aqui”: pois, como se já mencionou, o que realmente confere ao motivo a força de atuar, a **força oculta** do movimento que ele suscita, se manifesta aqui interna e imediatamente ao ser mesmo como aquele que a palavra *vontade* designa. No caso dos corpos que se movem exclusivamente por estímulos (plantas), chamamos aquela interna condição dominante força vital; nos corpos que se movem apenas por causas no sentido mais estrito, a chamamos de força natural ou qualidade: ela está sempre suposta pelas explicações como o inexplicável; porque aqui não há no interior do ser nenhuma autoconsciência para ela na qual resulte imediatamente acessível. A questão de se – no caso de que, prescindindo do *fenômeno em geral*, se quisesse investigar após o que Kant chama de coisa em si – essa condição interna da reação a causas externas que radica em tais seres inconscientes, inclusive inanimados, seria por acaso idêntica em essência a aquilo que nós conhecemos por *vontade*, tal como um filósofo recente³² quis nos demonstrar: deixo esta questão levantada, sem querer, não obstante, contradizer diretamente a este. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 64-65, grifo nosso).

³¹ “Esse elemento inacessível e desconhecido para a física, onde suas pesquisas terminam, mais tarde pressuposto em suas explicações como dado, é normalmente designado por ela com expressões como “força da natureza”, “força vital”, “impulso de constituição”, entre outras, o que não quer dizer mais que x y z.” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 47).

³² O texto em questão é o *Preisschrift ueber die Freiheit des Willens*, o qual foi submetido e vencedor do concurso realizado pela Sociedade Real Norueguesa das Ciências em 1939, que exigia anonimato. O “filósofo recente” é ele mesmo. Dessa maneira, Schopenhauer não pode indicar e remeter às suas obras aberta e diretamente.

Essa força que se torna manifesta na representação segundo a causalidade, que é meramente uma categoria do entendimento é nada menos que a vontade³³, o núcleo da filosofia schopenhaueriana. Como a vontade possui diversos graus de manifestações, as *Ideias*, a maneira como ela se tornará objetivada na representação depende da ideia que será representada. No reino vegetal, a vontade que subjaz e dá ocasião às mudanças causais é a *força vital*, já no reino inorgânico, onde atua a causa em sentido estrito, a vontade que dá ocasião ao aparecimento das leis naturais é a *força natural*³⁴, ou *qualidades*; a vontade permanece a sempre a mesma, pois a pluralidade é possível apenas mediante a representação, e assim não atinge a vontade, mas apenas a maneira com que se manifesta varia. Schopenhauer denomina essa dinâmica de aparecimento da vontade de graus de objetivação, ou *Ideias* no sentido platônico.

Isso significa que não existe uma fronteira absoluta entre os reinos inorgânicos e orgânicos, entre animal e homem, pois o núcleo de todas essas manifestações é o mesmo: a vontade.³⁵ Assim, não importa se se trata da rotação dos planetas, da pedra que cai, de uma planta que estica suas raízes no solo em busca da nutrição, dos girassóis que procuram o sol, do bicho-preguiça que deseja repousar nas copas das árvores (SCHOPENHAUER, 2018, p. 86), da formiga australiana *bulldog*, que quando é partida no meio, dá início a uma luta fatal entre a cabeça e a cauda, com a primeira dando mordidas e a segunda se defendendo com o ferrão (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 171), da contração involuntária da pupila quando da incidência da luz (SCHOPENHAUER, 2015a), do caracol que faz sua casa no próprio corpo (SCHOPENHAUER, 2015a, p.134) da agitação da água quando da “[...] violenta queda de uma corredeira por sobre massas rochosas.” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 138), da “[...] afinidade com que os corpos celestes brincam uns com os outros, cortejando-se [...]” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 135), do *esforço* que a gravidade realiza na medida em que intenta reunir toda a matéria para seu centro, e que continuaria a fazê-lo ainda que os tivesse reunido em si (SCHOPENHAUER, 2018).

Como a natureza da vontade é ser *esforço* sem finalidade, é indiferente se ela realiza seus esforços em busca de satisfação mediante o conhecimento (motivos) ou se o faz cegamente, por meio da causalidade no sentido estrito (reino inorgânico), pois permanece a

³³ “Até os dias atuais subsumiu-se o conceito de VONTADE sob o conceito de FORÇA: eu, porém, faço precisamente o contrário, e considero cada força na natureza como vontade”. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 130).

³⁴ A gravidade é apenas a manifestação mais baixa da vontade, ou seja, uma *Ideia*. (SCHOPENHAUER, 2018, p.139).

³⁵ Esse é o *conhecimento intuitivo* do qual fala Schopenhauer como o fundamento da sua ética da compaixão; o conhecimento de que todos os indivíduos e seres compartilham no fundo a mesma essência; o *tat tvam asi*.

única e mesma vontade em todas as suas manifestações, a essência de todas as aparências que surgem e desaparecem do mundo fenomênico.³⁶

Quem mediante essas considerações, compreendeu *in abstracto*, de maneira evidente e concreta [...] Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas das aparências inteiramente semelhantes à sua, ou seja, seres humanos e animais, porém a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo 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 na aparência, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido como imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se VONTADE. Esse emprego da reflexão é o único que não nos abandona na aparência, mas, através dela, leva-nos à COISA EM SI. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 128).

Como o efeito que será produzido não depende apenas do tipo de causalidade, mas também da força na qual incidirá a causalidade, a mesma causa pode provocar diferentes reações em substâncias³⁷ diferentes, que como manifestações de distintos graus da vontade (*Ideias*) possuem uma receptividade própria às causas que é particular de sua natureza. “O que outrora era o tempero da vida, para nós seria *veneno...*” (NIETZSCHE, 2012c, p. 108). Schopenhauer acrescenta

A apreensibilidade da causalidade reduziu-se: aquilo que se torna líquido com menos calor volatiliza-se com mais calor; aquilo que cristaliza com um calor menor derrete-se com um calor maior. O calor amolece a cera e endurece a argila; a luz embranquece a cera e enegrece o cloreto de prata. (SCHOPENHAUER, 2018, p. 86).

Com o homem a figura é mantida. No obrar humano, no seu por-se-em-ação é pressuposto a causalidade mediante motivos (*Motiv*) e a essência subjacente à qual influirão as causas: o caráter. As ações do ser humano apresentam a mesma necessidade, com a diferença de que a apreensão das conexões necessárias se torna mais intrincada de se traçar e menos acessível ao inquérito, pois sua essência como manifestação da vontade (*Ideia*) se tornou mais complexa,³⁸ aumentando significativamente o rol de motivos que determinam suas ações. Assim, a força que será contraposta à causalidade nas ações do ser humana será chamada de

³⁶ “O que é aquilo que é eternamente e nunca veio a ser; e o que é aquilo que veio a ser e perece mas nunca verdadeiramente é?” (PLATÃO, *apud* SCHOPENHAUER, 2015a, p. 193).

³⁷ Utilizado como sinônimo de matéria (*Materie*), que é como Schopenhauer apresenta o termo (*Substanz*) no primeiro livro do *Mundo*, ou seja, como substrato permanente e condição da mudança. SCHOPENHAUER, 2015a, p. 12.

³⁸ A ponto de cada indivíduo possuir uma própria ideia para expressar suas particularidades.

caráter, que junto com os motivos dão conta de explicar a determinação necessária da agência do ser humano no mundo empírico.

1.3 O CARÁTER E OS MOTIVOS

Uma gata que se apaixonara por um fino rapaz pediu a Afrodite para transformá-la em mulher. Comovida por tal paixão a deusa transformou o animal numa bela jovem. O rapaz a viu, apaixonou-se por ela e a desposou. Para ver se a gata havia se transformado completamente em mulher, Afrodite colocou um camundongo no quarto nupcial. Esquecendo onde estava, a bela criatura foi logo saltando do leito e pôs-se a correr atrás do ratinho para comê-lo. Indignada, a deusa fê-la voltar ao que era. O perverso pode mudar de aparência, mas não de hábitos [*ethos*]. (ESOPO, *Fábulas*, 2020, p. 9).

O caráter é a parte essencial do ser humano. Assim como cada espécie animal e cada força natural possui uma ideia manifestará na representação por meio da pluralidade do *principium individuationis*. Portanto em múltiplos casos, além da *Ideia* de homem que serve de base a todos os caracteres individuais, cada um tem a sua própria ideia, seu *caráter*. Schopenhauer usa a palavra *Ideia* no sentido platônico³⁹, como “um para muitos”, “forma imutável”, ou “ideias eternas (*Eidos*)” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 196). De momento é suficiente lembrar que cada ideia (*Idee*)⁴⁰ é um grau de objetivação (*Objektitation*) da vontade, que como “ato da vontade” está para além dos fenômenos, não admitindo geração e corrupção⁴¹; desta maneira, à natureza é indiferente que milhares de indivíduos de uma espécie sejam ceifados pela morte num piscar de olhos, pois em seguida os produzirá novamente, tal qual existiram no passado, sem tirar nem pôr. Isso ocorre porque a única diferença que os acomete é existir num tempo distinto e num outro lugar, mas como manifestam a mesma essência, sua ideia, são idênticos entre si.

³⁹ “Espero ainda que, após o que foi dito não reste dúvida alguma de que os graus determinados de objetivação da vontade, que constitui o Em si do mundo, são precisamente aquilo denominado por Platão IDEIAS ETERNAS ou formas imutáveis [*Eidos*], reconhecidamente o principal dogma da sua doutrina, embora ao mesmo tempo o mais obscuro e paradoxal.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 197).

⁴⁰ “Por conseguinte, só a Ideia é a mais ADEQUADA OBJETIDADE da vontade ou coisa em si; é a coisa em si mesma, apenas sob a forma da representação: aí residindo o fundamento para a grande concordância entre Platão e Kant.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 202).

⁴¹ O que faz com que para Schopenhauer, a *coisa em si* de Kant e as *Ideias* de Platão sejam “[...] o melhor comentário um do outro, na medida em que se assemelham a dois caminhos completamente diferentes que conduzem a UM mesmo fim.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 197).

Assim, a vida individual não traz mínimas preocupações à vontade; essa se preocupa unicamente com a espécie, ou seja, os graus de sua própria manifestação. Os milhões que a cada instante desaparecem não atingem absolutamente em nada a sua onipotência, que livre e espontaneamente produz em não menor quantidade todos aqueles que desapareceram de novo; pois como a ideia mesma (ato da vontade) não admite geração tampouco corrupção, permanece alheia ao surgimento e decaimento de cada particular que imprime em sua existência o selo da ideia da espécie (SCHOPENHAUER, 2015a). É nesse sentido que Borges⁴² seleciona a seguinte passagem de Schopenhauer, do segundo tomo do *Mundo*, onde no seu ensaio sobre *Ode to a Nightingale* (Ode a um Rouxinol) de Keats, traduz para o espanhol.

Pergunte-se honestamente se a andorinha da primavera atual é em tudo diferente da andorinha da primavera primeira, e se realmente entre as duas o milagre de uma criação a partir do nada renovou-se por milhões de vezes para trabalhar e terminar outras tantas vezes na aniquilação absoluta. – Bem sei que, se afirmasse com seriedade a alguém que o gato que brinca agora no quintal é ainda o mesmo que há trezentos anos saltou os mesmos saltos e fez as mesmas artimanhas, essa pessoa me tomaria por louco (*toll*); mas sei também que é muito maior loucura acreditar que o gato atual seja absoluta e radicalmente diferente daquele gato de trezentos anos atrás. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 577).⁴³

Cada animal, enquanto indivíduo, é tão perecível quanto todos os outros organismos vivos. Enquanto *Ideia*, ato da vontade, é eterno, e não conhece fim. Assim compreendido, mudança, pluralidade, nascimento e corrupção, pertencem exclusivamente à representação, portanto às objetivações da vontade, não a ela mesma, ou seja, a seus atos na medida em que se expressam em ideias⁴⁴. Como todos os seres são remetidos à mesma essência, num certo sentido bem específico não existe morte, ou fim absoluto. De qualquer forma, a compreensão que Schopenhauer ou Borges obtiveram pode ser expressa esteticamente, que segundo Schopenhauer tem um grande, se não seu principal apelo⁴⁵, o traço cognitivo da transmissão dessa visão eterna e não momentânea.

⁴² Que já havia dito: “Por Schopenhauer, que acaso decifró el universo.” (BORGES, J. L. *Otro poema de los dones*. Disponível em: <http://websites.umich.edu/~jlawler/dones.html>. Acessado em 6/04/2021).

⁴³ No original da seguinte forma: “Man frage sich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere, als die des ersten sei, und ob wirklich zwischen beiden das Wunder der Schöpfung aus Nichts sich Millionen Mal erneuert habe, um eben so oft absoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten. - Ich weiß wohl, daß, wenn ich Einen ernsthaft versicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe spielt, sei noch die selbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde; aber ich weiß auch, daß es sehr viel toller ist, zu glauben, die heutige Katze sei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere, als jene vor dreihundert Jahren“ (SCHOPENHAUER, 1912b, p.618).

⁴⁴ “Por conseguinte, só a Ideia é a MAIS ADEQUADA OBJETIDADE da vontade, ou coisa em si.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 202).

⁴⁵ A comunicação estética.

Ainda, segundo Schopenhauer, a ideia de humanidade tem como simbolização de seus polos extremos as figuras de Adão e Cristo, a saber, como representação da afirmação e negação da vontade, respectivamente, e que em potência estão presentes em cada ser humano⁴⁶. A seguir, passa-se à exposição da natureza do caráter de cada ser humano tal como esse caráter se apresenta particularmente num indivíduo.

1.3.1 O Caráter é Individual

O ponto em que a vontade se torna manifesta na sua complexidade máxima em seus atos é no ser humano, que como vimos, junto com esse maior desenvolvimento de seu organismo, e principalmente seu cérebro, traz consigo toda uma esfera diferente de motivações. Junto com a capacidade de por meio das representações abstratas se lembrar do passado e projetar o futuro, o ser humano também sofre pelo que fez e se preocupa com o seu dia de amanhã, sofrimento esse que atinge seu ponto máximo na extensão do tempo com o medo da morte. Essa demarcação do ser humano como o cume máximo das manifestações da vontade se dá pelo fato de que já no ser humano a vontade possui a capacidade de se conhecer completamente, e com isso, uma vez obtendo o autoconhecimento da nulidade (*Nichtigkeit*) e da miséria essencial da existência, a vontade pode livremente virar-se contra si mesma, e negar sua existência e seu mundo repleto de sofrimento⁴⁷; não há mais como se desenvolver para além disso, para além da própria negação, a partir da qual se adentra num misterioso nada. As últimas palavras do primeiro tomo do *Mundo* ainda certificam aquele comentário nosso sobre a eloquência da escrita schopenhaueriana:

⁴⁶ Na transposição schopenhaueriana, afirmação da vontade e negação da vontade correspondem aos dogmas cristãos do pecado original e da redenção, respectivamente; Assim danação e salvação seriam “[...] a grande verdade que constitui o cerne do cristianismo.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 470).

⁴⁷ Safranski conta que numa de suas derradeiras viagens de adolescência, Schopenhauer que já havia encontrado o Cândido de Voltaire em um dos armários da biblioteca de seu pai, se encontra num estado de profunda desorientação. “Mais tarde, Arthur Schopenhauer resumiria esta viagem por meio de uma metáfora altamente adequada. Ele se compararia com Buda, de acordo com sua obra, “*Cholerabuch*” (O Livro da Cólera), publicado em 1832, nos seguintes termos: “Quando tinha dezessete anos, sem ter ainda completado minha educação, eu me sentia tão esmagado pela *Tristeza da Vida* como Buda em sua juventude, como se fosse uma verdadeira doença. Só enxergava ao meu redor a velhice, a dor e a morte. A verdade que me falava alta e claramente do mundo que me rodeava, impelia-me de forma irresistível como um desses dogmas pregados pelos judeus, cujo significado para mim era o de que o mundo não poderia ser de forma alguma o resultado de um caráter benevolente, mas bem ao contrário, a obra de algum demônio, como a recriação da própria existência, para divertir-se com esta visão ampliada de seu próprio tormento expandindo-se ao redor de si.” Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* (A herança dos manuscritos), publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt -am -Main, Tomo IV, pp. 1966ss., Reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). Volume IV, Parte I, *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830 -1852*, p. 96. (NA). (SAFRANSKI, Rudiger, *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, 2012, p. 77).

Entretanto, esta consideração é a única que nos pode consolar duradouramente, quando, de um lado, reconhecemos que o sofrimento incurável e tormento sem fim são essenciais à aparência da vontade, ao mundo, e de outro, vemos, pela vontade suprimida, o mundo desaparecer, e pairar diante de nós o apenas o nada. [...] em vez de nos esquivarmos do tema, como fazem os hindus, através de mitos e palavras vazias de sentido, como “reabsorção em BRAHMAN”, ou “NIRVÃNA” dos budistas. Antes, reconhecemos francamente: para todos aqueles que ainda estão cheios de vontade, o que resta após a completa supressão da vontade é, certamente, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 476-477).

Como manifestação mais alta da vontade, o ser humano possui como que uma “ideia própria” (SCHOPENHAUER, 2015a) além da ideia de humanidade que serve de base ao seu caráter individual. Dessa maneira, seu caráter, que é a sua específica receptividade aos motivos, apesar de radicar de uma base comum a todos os seres de sua espécie (a ideia de humanidade), apresenta seus traços mais íntimos e marcantes, que como seus, diferem em absoluto de todos os outros indivíduos, fazendo de cada um de nós um universo.⁴⁸ Dessa maneira, a combinação de características que cada ser humano pode ter resulta infinita, fazendo com que sejam moralmente e intelectualmente inigualáveis⁴⁹. Essas diferenças superam em muito as diferenças físicas⁵⁰, “[...] como a distinção corporal entre um gigante e um anão, entre Apolo e Tersites.” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 79).

Dessa maneira, cada ser humano possui uma ideia que lhe é própria, que o condiciona nas ações da sua vida invariavelmente. Cada um possui uma receptividade aos motivos que é próprio da sua natureza, pois seu caráter responderá mais prontamente ao tipo de motivo que possuir mais inclinação. O perfeito cálculo de como os motivos suscitam inclinação ou rejeição num determinado homem é a medida exata de seu caráter. O ponto de Schopenhauer é que cada indivíduo da espécie humana é irremediavelmente diferente de seu vizinho.⁵¹

⁴⁸ *Meu amigo Pedro*. Raul Seixas. Compositores: Seixas. R e Coelho. P. In: Há 10 Mil Anos Atrás. Intérprete: Seixas: Philips Records, 1976. 1 CD, faixa 2.

⁴⁹ Justamente o que Rousseau procura contestar, quando afirma que a única desigualdade significativa entre os homens é proveniente dos avanços dos processos civilizatórios. “Alguns filósofos chegaram a afirmar que existe mais diferença entre um homem e outro do que entre um homem e um animal”. (ROUSSEAU, 2017, p. 40.)

⁵⁰ Que segundo Rousseau seriam as únicas diferenças naturais entre os homens: “Concebo na espécie humana duas espécies de desigualdade. Uma, que chamo de natural ou física, porque é estabelecida pela natureza e consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma. A outra, que pode ser chamada de desigualdade moral ou política porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou pelo menos autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios de que gozam alguns em prejuízo dos outros, como ser mais ricos, mais honrados, mais poderosos do que os outros ou mesmo fazer-se obedecer por eles.”. (ROUSSEAU, 2017, p. 29.)

⁵¹ Aqui não me refiro à verdade metafísica de que todos compartilham a mesma essência, mas unicamente para o paradoxo que a pluralidade das ideias suscita.

1.3.2 O Caráter é Inato

Cada ser humano já nasce com seu caráter, e não o adquire seus traços fundamentais no trato com a experiência.⁵² Ele não se torna quem é em decorrência dos eventos que experiencia no decorrer da sua vida, sendo algo aqui, e outro mais além, mas, antes, é o que é desde o primeiro instante em que veio a vida (SCHOPENHAUER, 2001), e unicamente torna manifesta essa sua essência (seu caráter inteligível) através das experiências que trava no decurso de sua vida. Assim, ele unicamente expressa o que já é, manifestando desde seus primórdios as características mais íntimas e próprias que constituem seu caráter individual. Ao contrário da tábula rasa⁵³ de Locke, que contestava o inatismo cartesiano, e que descrevia a mente humana como uma folha em branco na qual eram gradativamente impressos os traços que cognitivamente e moralmente constituiriam sua personalidade, ou do existencialismo sartriano, ao qual a essência do homem vai se tornando constitutiva no decorrer das suas experiências, anteriores às quais nenhuma substância subjacente caracteriza suas ações, mas ao contrário, é sempre o caso de as experiências fundamentarem a essência, Schopenhauer defende a posição do inatismo em relação ao caráter⁵⁴. Como “[...] os contrastes se explicam reciprocamente [...]” (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 146.) damos voz a Sartre como um dos contrapontos ao inatismo do caráter de Schopenhauer.

Neste sentido podemos dizer que há uma universalidade do homem; mas ela não é dada, é indefinidamente construída. Eu construo o universal escolhendo-me; construo o compreendendo o projeto de qualquer outro homem, seja qual for a sua época. Este absoluto da escolha não suprime a relatividade de cada época. O que o existencialismo toma a peito mostra é a ligação do caráter absoluto do compromisso livre pelo qual cada humanidade se realiza, realizando um tipo de humanidade, compromisso sempre compreensível seja em que época e por quem for, e a relatividade do conjunto cultural que pode resultar de semelhante escolha; é preciso acentuar ao mesmo tempo a relatividade do cartesianismo e o caráter absoluto do compromisso cartesiano. Neste sentido podemos dizer, se se quiser, que cada um de nós realiza o absoluto respirando, comendo, dormindo ou agindo duma maneira qualquer. Não há diferença entre ser livremente, ser como projeto, como existência que escolhe a sua essência, e ser absoluto; e não há diferença alguma entre ser um ser absoluto temporariamente localizado, quer dizer, que se localizou na história, e ser compreensível universalmente. (SARTRE, 1974, p. 23).

⁵² A seguir mencionaremos o *caráter adquirido* (*Erworbene Charakter*).

⁵³ O conceito já está em Aristóteles. Em Locke se encontra em LOCKE, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, São Paulo: Nova Cultural, tradução de Anoar Ajex, 1999.

⁵⁴ “According to Schopenhauer, a person’s character (his personality – how that person will tend to react to his environment) is inborn. Schopenhauer quotes Goethe: “From yourself you cannot flee”. (HANNAN, Barbara, *The riddle of the world – a reconsideration of Schopenhauer’s philosophy*, 2009, Oxford University Press, p.30).

Quando Sartre (1974) menciona que realizamos o absoluto, ou seja, que escolhemos nossa essência “[...] respirando, comendo, dormindo ou agindo numa maneira qualquer.” está apontando que a definição da essência individual é decorrente dos movimentos e eleições autônomas dentro da própria existência, do próprio mundo, das próprias experiências, e não externamente a elas, como aponta Schopenhauer. Segundo o existencialista, seria impossível falar de uma determinação essencial alheia à existência mesma, pois todos os critérios de sua fundação são unicamente encontrados lá. Mas é exatamente esse o ponto de Schopenhauer, pois se é verdade que o caráter inteligível,⁵⁵ na medida em que é uma “[...] manifestação imediata da vontade [...]”, (SCHOPENHAUER, 2015a) se determina livremente, pois à vontade não existe imposição causal, ou seja, ela se determina a si mesma, e se expressa tal caráter *é porque quer viver assim*. Schopenhauer (2015a) insiste que tal autonomia e onipotência da vontade se dá *unicamente* para além dos fenômenos, para além de toda e qualquer experiência, que como formatada rigidamente nas formas da representação, não admite qualquer tipo de liberdade de escolha. Para o pessimista, trazemos nossas marcas distintivas mais individuais ao mundo antes de haver troca com ele, e mesmo como condição desse confronto com o mundo.

O caráter individual é *inato*: não é resultado do artifício [*Kunst*] nem das circunstâncias submetidas ao azar; ao contrário, é obra da natureza mesma. Se manifesta já na criança, aqui se mostra quando pequeno o que será no futuro quando grande. Por isso, duas crianças com educação igual e condições totalmente iguais manifestam da maneira mais clara um caráter completamente distinto: é o mesmo que terão quando velhos. Inclusive, em seus traços fundamentais, é hereditário, mas apenas da parte de pai, enquanto que a inteligência provém da mãe. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 84).

O essencial sobre os homens não é sob quais circunstâncias foram educados, que tipo de instrução receberam ou com quais pessoas conviveram. Suas ações e valor moral tampouco dependem do nível de desenvolvimento intelectual, como preconizam as éticas racionalistas⁵⁶ desde Sócrates, mas unicamente de seus traços característicos mais individuais, que são o que compõem o seu caráter (*Charakter*). Como também já apresentado, suas ações dependem

⁵⁵ O qual trataremos a seguir.

⁵⁶ Com éticas racionalistas me refiro às éticas que fazem da questão principal da agência moral um problema de adequação do conhecimento racional. Em Schopenhauer, a inteligência é cabalmente subordinada a uma vontade irracional, o que torna impossível derivar a agência moral de faculdades racionais. “Doch mit Transzendenz, Geist und Rationalität, den Hausgöttern des Idealismus, hat er nichts mehr zu schaffen. Er ist reiner immanenter Lebenstrieb. Er macht, was er will und nur das. Ihm gegenüber ist die Vernunft ohnmächtig. Die Vernunft, ehemals hoch gehandelt, wird bei Schopenhauer zu einem »Epiphänomen« degradiert, zu einem überschätzten Zusatzvermögen, das zwar dem Menschen als einzigem Wesen gegeben, das aber ebenfalls dem Willen unterworfen ist. Das bedeutet aber : Die Welt ist im Kern irrational und kein höheres oder besseres Bewusstsein kann daran etwas ändern. Der Mensch steht nicht über dieser Welt, sondern mitten in ihr. Er ist kein Vernunftwesen, sondern selbst ein willensgesteuerter Teil dieser Irrationalität.” (ZIMMER, 2018, p. 22).

menos ainda de uma indiferente liberdade de escolha, de um *liberum arbitrium indifferentiae*, segundo o qual, quando duas ações mutuamente excludentes se nos apresentam, temos a capacidade de escolher livremente qualquer uma das duas.⁵⁷ Se fosse esse o caso, a responsabilização recairia em nossas escolhas, mas na medida em que as fazemos ante cada ação, pois segundo os defensores do livre arbítrio, cada ação é livre, já que sua causa é uma vontade livremente determinada, a culpa deixaria de ser atribuída às condições circundantes, mas ao livre agente empírico que as realizou. Mas não é por esses caminhos que conduz sua ética, e como veremos, esse conceito fundamental à toda ética, a responsabilidade, é apresentado de uma maneira peculiar. Por enquanto:

Mas então, tudo se resumiria ao *conhecimento* correto ou incorreto das circunstâncias presentes, com o qual a distinção moral das formas de atuação ficaria transformada em uma mera diversidade na correção do juízo, e a moral seria convertida em lógica. Suponhamos agora que os defensores da liberdade da vontade se empenhem em se salvarem desse difícil dilema dizendo: não há uma diversidade inata de caracteres, mas uma diversidade desse tipo surgiria de circunstâncias externas, impressões, experiências, exemplos, ensinamentos, etc.; e uma vez que deste modo, se houvesse enformado o caráter, então a partir de ele, seria explicado a diversidade do obrar; em tal caso, há que ser dito isto: em primeiro lugar, que segundo ele, o caráter apareceria muito tarde (quando na verdade pode ser conhecido já na criança), e a maioria dos homens morreriam antes de haverem conseguido um caráter. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 86-87).

Assim, o caráter que é inato a cada um condiciona a maneira como se comportará no decorrer de sua vida, pois segundo seu caráter é definido em essência o que cada um em seus fins gerais perseguirá invariavelmente, ainda que os meios que escolha dependerão tanto de sua instrução como das circunstâncias externas, mas os fins últimos que perseguirá já estão determinados de antemão, logo em seu nascimento. Para além do nascimento, ou aquém, isto é, antes de que a vontade adentre as formas da representação segundo o princípio de individuação, temos o caráter inteligível, que não conhece nascimento algum, já que é alheio à própria figura do tempo.

⁵⁷ O que leva Spinoza antes mesmo de Schopenhauer a criticar o paradoxo do Asno de Buridan. (SPINOZA, 1974, p. 82). Se trata de um paradoxo que visa ridicularizar o determinismo moral, uma de suas versões indica que um asno se encontra igualmente distante de um recipiente com água e de outro com feno. Como a força dos motivos seria idêntica, nenhuma delas poderia pôr o asno em movimento, de modo que se anulariam no conflito de motivos; assim, o asno não conseguiria se decidir entre comer o feno ou beber a água, e morreria de fome e sede. Uma das objeções de Spinoza é de que nunca dois motivos são igualmente influentes. Schopenhauer indica que o problema já se encontrava anteriormente em Aristóteles (*De coelo*, II, 13) e no *Paráiso* de Dante (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 90), com a diferença em que nos antecessores o problema era centrado ao redor do homem. Schopenhauer responde de acordo com a sua própria filosofia, segundo a qual apenas uma ação é possível a cada momento, e não duas, e a ação que for mais pensada a tal indivíduo em tal circunstância será a ação que haverá de realizar.

1.3.3 O Caráter Inteligível

Schopenhauer (2002a) retira as expressões caráter inteligível e caráter empírico da filosofia kantiana. Segundo ele, elas são utilizadas para expressar a profunda doutrina kantiana da coexistência da liberdade e necessidade.⁵⁸ Assim, se a empiricamente todas os fenômenos são regidos pelas categorias do entendimento e as formas puras da sensibilidade com estrita necessidade, dado que o mundo sensível é projetado pelo próprio homem a partir das suas condições transcendentais, sendo o seu aparecimento um mero reflexo das formas que nele inserimos, quando do confronto com a coisa em si mesma, a ação do homem, tomada do ponto de vista natural, é perfeitamente necessária e determinada. A liberdade da qual Kant (2003) fala não provém dos arranjos com o mundo sensível, já que é barrada aos sentidos e assim fica fora da esfera dos fenômenos, mas é um tipo de determinação específico que nos leva para além dos fenômenos (*Erscheinungen*), “[...] a representação dessa forma é, para a vontade, um princípio de determinação, distintos de todos aqueles princípios, que na natureza, determinam os eventos conforme a lei da causalidade, pois aqui os próprios princípios de determinação devem ser os fenômenos.” (KANT, 2003, p. 42). Para Kant (2003), a forma de determinação dos eventos da natureza é um encadeamento perfeitamente causal do tipo não livre, ou seja, não autônomo, mas heterônomo, pois possui como princípio de suas mudanças e alterações um movimento que lhe é comunicado por outros, ao qual deve reagir produzindo um efeito.

A aproximação que Schopenhauer estabelece com a filosofia de Platão e Kant, embora algumas vezes criticada, principalmente no que diz respeito aos pontos nevrálgicos de suas filosofias deve no mínimo ser levada a sério, já que a despeito das profundas diferenças terminológicas, também, significativas proximidades podem ser encontradas. Essa observação também vale para a aproximação que Schopenhauer realiza entre Platão e Kant, os dois

⁵⁸ “A determinação da causalidade dos seres no mundo sensível, como tal, nunca podia ser incondicionada, [...] e é absolutamente impossível dar, em uma experiência qualquer, um exemplo de acordo com essa ideia porque, entre as causas das coisas como fenômenos, não se pode encontrar qualquer determinação da causalidade que seja incondicionada de modo absoluto, somente poderíamos *defender o pensamento* de uma causa agindo livremente, aplicando-a um ser no mundo sensível, enquanto por um lado, esse ser é considerado também como númeno, ao mostrar que não é contraditório considerar todas as suas ações como fisicamente condicionadas, enquanto fenômenos e, por outro lado, considera a causalidade dessas ações como fisicamente incondicionada, enquanto o ser operante é um ser intelectual, fazendo por conseguinte, do conceito de liberdade um princípio regulador da razão; certamente, por esse meio não me é dado conhecer o que seja o objeto a que se atribui tal causalidade, entretanto removo o obstáculo, na explicação dos eventos do mundo e, por conseguinte, também nas ações dos seres racionais, ao fazer justiça ao mecanismo da necessidade natural de indefinidamente ascender do condicionado à condição, e ao conservar em aberto à razão especulativa o lugar, que para ela é vazio, a saber, o inteligível, para aí pôr o incondicionado.” (KANT, 2003, p. 62-63).

principais filósofos que influenciaram a filosofia schopenhaueriana, e que segundo o mesmo, sem os quais não seria possível. Vejamos o que Platão diz a respeito da liberdade e necessidade:

Necessidade de saber o que é a alma. Partiremos do seguinte princípio: Toda alma é imortal, pois aquilo que se move a si mesmo é imortal. O que move uma coisa, mas é por outra movido, anula-se, uma vez terminado o movimento. Somente o que a si mesmo se move, nunca saindo de si, jamais cessará de mover-se, e é, para as demais coisas movidas, fonte de movimento. O início é algo que não se formou, sendo evidente que tudo o que se forma, forma-se de um princípio. Sendo o princípio coisa que não se formou, deve ser também, coisa que não pode ser destruída. Se o princípio pudesse se anular, nem ele mesmo poderia nascer de uma outra coisa, nem dele outra coisa, pois tudo brota do princípio. Concluindo, pois, o princípio do movimento é aquilo que se move. (PLATÃO, 2011, p. 81-82, grifo do autor).

Se a imortalidade da alma aparece na filosofia kantiana como um postulado da razão prática, ou uma ideia reguladora da razão, Platão (2011) procura sua demonstração por outros meios. No entanto a ideia da liberdade como o aquilo que torna um ser capaz de se movimentar a si mesmo é mantido, e aparece também na filosofia kantiana na *Fundamentação da metafísica dos costumes* como autonomia, ou capacidade de autodeterminação.

Do confronto com a passagem platônica, situada logo antes da exposição do *Mito da Parelha Alada*, podemos realizar relevantes comentários acerca das aproximações de Schopenhauer. Pois, se segundo Kant (2003), aquilo que é determinado pelo movimento que recebe de outros corpos mediante a causalidade fenomênica não pode em absoluto ser denominado livre, em Platão (2011) encontramos uma significativa proximidade, pois a alma, na medida em que se não recebe seu movimento de outrem, mas sempre se move a si mesma, e, portanto, nunca há de esgotar sua movimentação, além de imortal é livre, pois move-se a si mesma. Não se resumindo ao tema da liberdade e necessidade, essa discussão nos rende ainda mais uma interessante aproximação.

De acordo com Schopenhauer (2015a), a mudança é unicamente referente à representação, pois toda mudança pressupõe a série de sucessão de instantes que é unicamente possível a partir do tempo; mas o tempo é unicamente a forma da sucessão do *principium individuationis*, que por sua vez é a figura a partir da qual a vontade metafísica que é uma se torna múltipla nos infinitos fenômenos mundo afora. Dessa maneira, com Schopenhauer (2015a), também podemos dizer que aquilo que se move a si mesmo não é apenas livre, e a liberdade no sentido schopenhaueriano é meramente negativo, ou seja, ausência da necessidade, mas também é imortal, pois sendo a mudança condição da geração e corrupção, e nascimento e morte sendo unicamente possíveis mediante a figura do tempo e da sucessão, e a vontade nela mesma sendo alheia ao *principium individuationis*, não está em absoluto sujeita ao

desaparecimento, como é o caso dos seres mortais. A grande diferença do pensamento de Schopenhauer em relação a Platão é a desconstrução do paradigma da psicologia racional⁵⁹, iniciado nas religiões orientais, transmitido pelos egípcios aos gregos, dos mistérios gregos de Orfeu e Pitágoras o paradigma é transmitido à Platão, que posteriormente lega ao Cristianismo uma doutrina que deixou firmemente suas marcas na história. Segundo a psicologia racional, a alma é o elemento incorrupto e puro do ser humano, que de alguma maneira faz com se assemelhe aos deuses, pois é o que há de divino no homem. Também segundo a psicologia racional, inclusive o que leva a doutrina possuir essa designação, a alma é que aquela parte humana que além de divina, e, portanto, imortal, é também racional. Como vimos, Schopenhauer (2015a) insiste que a desconstrução da psicologia racional é um dos dogmas fundamentais da sua doutrina (SCHOPENHAUER, 2018), o que significa alterar a hierarquia entre razão e sentimento⁶⁰, ou fazer da razão serva⁶¹ e escrava da vontade⁶². Exatamente nesse sentido, não é a alma que é imortal para Schopenhauer, mas a vontade; o que também significa que as esperanças de uma identidade mantida pela alma de cada ser humano, “[...] para que se aperfeiçoe moralmente durante a eternidade.” (KANT, 2003, p. 139), é eliminada, resta apenas a vontade que é indiferente às especificidades de cada indivíduo.

Cada *Ideia* está além das manifestações empíricas individuais. Assim, gatos, andorinhas, seres humanos, *in concreto*, apenas são cópias das ideias que manifestam fenomenicamente. Esse pensamento foi exposto anteriormente na passagem em que Schopenhauer rebate o epíteto de louco, por acreditar que o mesmo gato que faz traquinagens aqui e agora no quintal, ou em minha sala, revirando meus livros, seja diferente, em essência

⁵⁹ “Pois antes de mim tomava-se, como já discutido sobre a rubrica anterior, vontade e cognição como totalmente inseparáveis, via-se a vontade como uma mera operação da cognição, essa suposta base de tudo o que é espiritual.” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 86).

⁶⁰ Também em SCHOPENHAUER, 2015a, p.331-356.

⁶¹ “A vontade é o primário e originário.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p.338).

⁶² Para expressar esse pensamento em imagem, Schopenhauer faz a comparação de intelecto e vontade com a figura de um gigante que carrega um anão nas costas, de modo que esse dirige sua vida com o mundo externo, no entanto radica desta. Como mencionamos, a desconstrução da psicologia racional não termina em Schopenhauer, mas tem neste como um dos seus mais fortes fundamentos, pois Freud, na segunda tópica, em *Das Ich und Das Es (O Ego e o Id)* repete a mesma imagem na forma de um cavaleiro e seu cavalo, onde o ego assume as funções intelectuais e a vontade schopenhaueriana é uma evidente prefiguração do inconsciente freudiano, o que é sugerido ao próprio Freud em 1909 por Otto Rank, numa de suas costumeiras conferências. “A importância funcional do ego se manifesta no fato de que, normalmente, o controle sobre as abordagens à motilidade compete a ele. Assim, em sua relação com o id, ele é como um cavaleiro que tem de manter controlada a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com a própria força, enquanto que o ego utiliza forças tomadas de empréstimo. A analogia pode ser levada um pouco além. Com frequência um cavaleiro, se não deseja ver-se separado do cavalo, é obrigado a conduzi-lo onde este quer ir; da mesma maneira, o ego tem o hábito de transformar em ação a vontade do id, como se fosse sua própria.” (FREUD, 2010b, p.15). De onde resta claro que a desconstrução da psicologia racional consiste em eliminar a antiga hierarquia existente entre razão e instinto, na qual os impulsos irracionais e cegos tomam a dianteira e se tornam mesmo condições de fundamento das faculdades intelectuais.

daquele que viveu trezentos anos atrás. Segundo esse pensamento, que se previne e já desencoraja o elogio da loucura, a ideia mesma de gato, de andorinha ou de humanidade não possui nem princípio nem fim, mas apenas é eternamente enquanto suas “cópias ou sombras” (SCHOPENHAUER, 2015a) sempre vêm a ser e desaparecem. Depois de vermos que cada ser humano possui um caráter que é seu, que se assemelha à uma ideia nesse mesmo sentido⁶³, precisamos extrair algumas consequências: como as ideias estão para além do *principium individuationis*, e, portanto, suas figuras não afetam a ela, elas estão livres das determinações causais, da sucessão no tempo e da simultaneidade no espaço. Com isso, não sendo determinadas pela causalidade, são livres, pois liberdade significa ausência de necessidade, e não um afrouxamento na determinação das ações, como queria Leibniz (2015), por exemplo (compreensão que Schopenhauer critica severamente); e que, no entanto, nos remete ainda à lembrança da vantagem que a solução da filosofia transcendental kantiana a respeito do problema da coexistência da liberdade com a necessidade oferece à Schopenhauer frente a Leibniz⁶⁴.

Desse modo, o caráter inteligível de cada homem é livre, pois nada o determinou a ser como é; não recebeu sua determinação de nenhuma carga de movimento alheia a si mesma, mas é o *próprio ato da vontade que quer viver de tal e tal maneira*. Então, se o bicho-preguiça possui sua forma corporal adequada à sua vida no alto das árvores, é por que a vontade quis viver de tal maneira e assim se manifestou, e não a inversa, que diz que o ambiente e as circunstâncias externas moldaram a formação corporal do animal (SCHOPENHAUER, 2018, p.96). É o contrário, porque a vontade quer se manifestar de tal forma, e o quer livremente, sem determinação alguma para tanto, que o bicho-preguiça assume tal disposição corporal, ou seja, torna-se apto a realizar os fins da vontade. O mesmo ocorre com o homem, seu caráter inteligível é o livre o ato da vontade mesma na medida em que não é determinado, e é o único sentido em que se pode falar de uma liberdade em sentido forte⁶⁵ no homem, ou seja, na medida em que é um ato da vontade que se situa para além das representações⁶⁶. Esse é o sentido da

⁶³ “According to Schopenhauer, each person’s individual character is a unique grade of objetification of Will, and therefore ontologically distinct. Each person is a Platonic Form unto itself. Nonhuman possess uniqueness of individual character to a much lesser degree. In nonhuman animals, the character of the *species* is usually the force that interacts with the motive to produce the action.” (HANNAN, 2009, p. 28).

⁶⁴ Schopenhauer rechaça de maneira convencida um afrouxamento.

⁶⁵ Forte não quer dizer positivo, pois ainda é a negação da necessidade. Mas já não é o sentido relativo a que atribuímos à nossa capacidade de eleição dos motivos abstratos que nos torna “mais” livres que os animais. Também possui um sentido mais forte que a *liberdade física* e a *liberdade intelectual*.

⁶⁶ Inclusive das representações objetivas, isto é, Schopenhauer acrescenta que os motivos determinantes ao seu próprio caráter podem não ser conscientes à própria pessoa, o que faz com que também nesse aspecto antecipe Freud. “Schopenhauer notes that a person’s own determining motives may be hidden even from himself – one many points on which Schopenhauer either influenced Freud or simply anticipated Freud.” (HANNAN, 2009, p. 30).

altíssima estima que Schopenhauer possui a respeito da doutrina kantiana do caráter inteligível e do caráter empírico, pois essa torna possível a coexistência da liberdade e da necessidade; a primeira na esfera metafísica, que está para além dos fenômenos (*Erscheinungen*) ou representações (*Vorstellungen*), e a segunda ferrenhamente atrelada e condicionando cada aparecimento empírico e ação humana segundo as leis necessárias às quais devem pagar tributo (SCHOPENHAUER, 2018).

Segundo Kant (2003, p. 43), a liberdade só pode ser de natureza transcendental, pois “[...] não podemos inferi-la da experiência, já que a experiência nos dá a conhecer unicamente a lei dos fenômenos e, por conseguinte, o mecanismo da natureza, que é precisamente o contrário da liberdade.”. Para o filósofo de Königsberg, assim como para Schopenhauer⁶⁷, é unicamente a esfera da prática que nos remete para uma possibilidade de liberdade, ou seja, apenas enquanto agentes morais é possível atribuir liberdade a uma específica forma de determinação.

Ainda, a despeito das diferenças entre os dois filósofos, Schopenhauer e Kant, esse último também mantém que a moralidade, e com isso a liberdade, nos conduz à passagem da esfera fenomênica para a noumênica, o que significa dizer, junto com Schopenhauer, que unicamente da perspectiva transcendental se pode falar da liberdade. Não podemos avançar muito nessas aproximações, já que entre outras coisas, Kant é um defensor do livre arbítrio, conceito gravemente atacado por Schopenhauer; adiciona-se a isso o fato de o próprio Schopenhauer publicar uma boa quantidade de páginas para mostrar como sua ética difere da de Kant, mas como “verdadeiro discípulo” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 41), também, ressalta o mérito inestimável da Estética Transcendental e da coexistência da liberdade com a necessidade mediante a teoria do caráter inteligível e do caráter empírico⁶⁸. Para Kant,

Estabelecemos no princípio moral, uma lei da causalidade que põe o princípio de determinação desta para além de todas as condições do mundo sensível, e consideramos a vontade enquanto determinável como pertencente a um mundo inteligível, por conseguinte o sujeito desta vontade (o homem), não apenas como pertencente a um mundo inteligível puro, embora para nós desconhecido nessa relação (como isso se podia fazer segundo a crítica da razão pura especulativa), mas também *determinado* em relação à sua causalidade, por meio de uma lei que não pode ser incluída entre as leis naturais do mundo sensível. [...] Ao tomar Hume (como, aliás, ocorre em quase toda parte) os objetos da experiência como *coisas em si*, que ele tenha declarado o conceito da causa como enganosa e falsa ilusão, fez nisso muito bem, pois nas coisas em si e suas determinações como tais, não se pode compreender por que, ao admitirmos uma coisa A, devemos necessariamente admitir outra coisa B;

⁶⁷ Pois sua metafísica possui uma significação ética.

⁶⁸ “Considero esta doutrina *kantiana* da coexistência da liberdade e da necessidade como o maior de todos os méritos de todo o engenho humano. Ela e a Estética Transcendental são os dois grandes diamantes na coroa da glória kantiana, que nunca se perderá.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 203).

[...]Porém, das minhas investigações resultou que os objetos com os quais devemos tratar na experiência não são de modo algum coisas em si, mas simplesmente fenômenos, e que, em coisas desta natureza (isto é, em coisas em si), não se pode ver e até mesmo é impossível compreender como, pondo-se A, deva ser *contraditório* não pôr B, que é completamente distinto de A (a necessidade da conexão entre A como causa e B como efeito); não obstante, podemos pensar que, como fenômenos, devem necessariamente estar ligados de alguma maneira a *uma experiência* (por exemplo, relativamente às relações de tempo) e que portanto, esses fenômenos não podem separar-se sem incorrer em *contradição* para com aquela conexão, mediante o que se torna possível a experiência na qual eles são objetos e cognoscíveis apenas para nós. (KANT, 2003, p. 64 - 67).

Constata-se que Schopenhauer nos apresenta uma doutrina que unifica a *Teoria das Ideias* de Platão e a doutrina do caráter inteligível e empírico de Kant. Adicionando-se a elas as filosofias orientais, Schopenhauer acredita ter chegado à sua filosofia, já que admite que sem esses três elementos fundamentais sua filosofia não seria possível. Assim, de Platão mantém a possibilidade de explicação da multiplicidade de elementos similares que surgem e desaparecem no mundo sensível, pois como cópias de formas primordiais e unas é capaz de dar conta ao mesmo tempo do problema da unidade e da multiplicidade, questão que preocupou já Platão, e que o fez, por sua vez, costurar Parmênides e Heráclito. De Kant, retém a idealidade do espaço e do tempo, bem como a natureza fenomênica da causalidade, que juntamente com a doutrina da coexistência da liberdade da esfera metafísica com a necessidade fenomênica, formam os pontos fundamentais da influência kantiana na filosofia de Schopenhauer⁶⁹. Essa discussão é pertinente ao tema do caráter inteligível pois é justamente onde a liberdade metafísica se apresenta, ou seja, como ausência de determinação causal.

Da mesma maneira que fizemos com as ideias; de modo que se conseguirmos compreender bem o que significam as doutrinas platônicas e kantianas chegaremos mais próximo da compreensão do que Schopenhauer quer dizer com caráter inteligível, sentido que na sua filosofia já ultrapassa o sentido pretendido por Kant. Igualmente, entende-se ser bastante difícil compreender tal noção sem pressupor a influência dos filósofos anteriores, já que a doutrina do caráter inteligível pressupõe os elementos mencionados, e o mesmo Schopenhauer frequentemente assume que seu leitor conheça as filosofias kantiana e platônica, sinal de que apenas assim sua própria filosofia atingiria uma razoável compreensibilidade. Substituindo nossas palavras pelas do autor:

Por conseguinte, só a Ideia é a mais ADEQUADA OBJETIDADE da vontade ou coisa em si; é a coisa em si mesma, apenas sob a forma da representação: aí residindo o fundamento para a grande concordância entre Platão e Kant, embora, em sentido

⁶⁹ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 483.

estrito e rigoroso, aquilo de que ambos falam não seja o mesmo.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 202).

A citação acima apresenta a despeito da aproximação que realiza entre os dois grandes filósofos, o exato momento em que as duas filosofias tão distintas em alguns aspectos e tão distantes no tempo se apresentam juntas, é justamente na sua filosofia: a filosofia de Schopenhauer é o esforço filosófico que torna capaz de apresentar as doutrinas de Platão e Kant numa unidade coerente; as filosofias nelas mesmas, como o próprio Schopenhauer não esquece “[...] não se referem ao mesmo [...]”. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 202).

Portanto, conforme Schopenhauer,

É manifesto e não precisa de nenhuma demonstração extra que o sentido íntimo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo, que ambos os filósofos declaram o mundo visível como uma aparência, nela mesma nula, que tem significação e realidade emprestada apenas mediante o que nele se expressa (para um, a coisa; para o outro, a Ideia); [...] Platão, por outro lado, não chegou até essa expressão superior e só indiretamente pôde-se isentar as Ideias daquelas formas, na medida em que nega às Ideias o que só é possível por elas, a saber, pluralidade do que é homogêneo, o nascer e o perecer. Embora seja indispensável, quero ainda clarear essa notável e significativa concordância mediante um exemplo. Suponha-se um animal diante de nós em plena atividade de vida. Platão diria: “Este animal não possui nenhuma existência verdadeira, mas apenas uma aparente, constante vir a ser, uma existência relativa, que tanto se pode chamar de não ser quanto de ser. Verdadeiramente é apenas a Ideia, estampada naquele animal, ou animal em si mesmo, que não depende de nada, mas é em si e para si, nunca veio a ser, nunca se extinguindo, mas sempre é da mesma maneira. Enquanto reconhecemos nesse animal a sua Ideia, é por completo indiferente e sem significação se temos aqui agora diante de nós este animal ou seu ancestral que viveu há milhares de anos; também é indiferente se ele se encontra aqui ou num lugar distante, se ele se oferece desta ou daquela maneira à consideração, nesta ou naquela posição, ação, ou se, finalmente, ele é este ou algum outro indivíduo de sua espécie: todas essas coisas são nulas e tais diferenças têm significado apenas em relação à aparência: unicamente a Ideia do animal possui ser verdadeiro e é objeto de conhecimento real.” Assim Platão. Kant diria: “Este animal é uma aparência no tempo, no espaço e na causalidade, formas que, por sua vez, são as condições *a priori* completas da experiência possível, presentes em nossa faculdade de conhecimento, não determinações da coisa em si. Por consequência, este animal, tal qual o percebemos neste determinado tempo, neste lugar, como vindo a ser no encadeamento da experiência – isto é, na cadeia de causas e efeitos, e em virtude disso necessariamente indivíduo que perece –, não é coisa em si, mas uma aparência válida apenas em relação ao nosso conhecimento, (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 199-200).

Como o caráter inteligível combina em si a teoria das ideias de Platão e a liberdade noumênica de Kant, sendo o ato atemporal da vontade segundo o qual o caráter empírico se expressará *in concreto* no decorrer da vida, e podermos compreendê-lo perfeitamente como a ideia que cada ser humano em particular possui, ou a única disposição da liberdade que possui, ouvimos o eco dos filósofos predecessores ressoar dentro de tal conceito. Em conformidade com isso, o caráter inteligível é a disposição que a vontade decide livremente por si mesma

assumir tais ou tais aptidões e inclinações, determinando que fins tal homem buscará ao longo de sua vida. Pois se o caráter inteligível é um livre ato da vontade, o caráter empírico,⁷⁰ que meramente o espelha por meio das experiências cotidianas, tem de seguir as predisposições inatas que o caráter inteligível, como a ideia própria de cada ser humano, prescreve-o⁷¹.

Em conformidade com isso, o caráter inteligível se encontra para além das mudanças, já que a forma do tempo não o alcança, e com isso também não possuindo nascimento tampouco extinção, já que estes pressupõem o movimento, e este a sucessão temporal. Como ideia que é, o caráter inteligível é “estampado” na cópia fenomênica que o manifestará, a saber: o homem. Com a diferença de que o ser humano possui um caráter que lhe é próprio, para além da ideia de humanidade, que servirá de base à sua própria ideia, para os animais que possuem apenas a ideia da espécie, a partir do que apresentam pouquíssimas variações entre si, e no essencial permanecem absolutamente idênticos. É o que permite Schopenhauer afastar a opinião de que seria louco (*toll*) se dissesse que o gato de trezentos anos atrás é o mesmo que o gato atual. Um gato, ou uma preguiça, consiste nas disposições e inclinações segundo as quais a vontade quer viver, desse modo assume um específico arranjo corporal para ser capaz de executar sua própria vontade.

O texto *Sobre a vontade na natureza* possui como uma de suas funções essa, a de recorrendo aos descobrimentos científicos das áreas da biologia, química, medicina e fisiologia da época, demonstrar que as formações corporais de cada ser vivo dependem de uma vontade que é metafísica, portanto, que está para além do próprio mundo, e que unicamente expressam o *querer tal e desse modo* da vontade, que consiste em puro esforço dinâmico, portanto, embora não conheça fim, ao mesmo tempo não é estática. Antes de expor algumas citações que Schopenhauer apresenta dos cientistas de sua época que acredita comprovarem sua filosofia, é importante ressaltar que entre o caráter da espécie de cada animal (sua ideia) e o caráter inteligível de cada homem a diferença é apenas de grau, ou seja, se um animal manifesta unicamente o caráter de sua espécie e não possui caráter individual algum, o ser humano, além de ter estampado em seu aparecimento a ideia da humanidade, porta além dessa uma ideia que lhe é própria e individual.

“Se por um lado o característico da constituição óssea provém do *caráter* dos animais; esta se desenvolve, porém, a partir de suas *inclinações e apetites*.” (PANDER;D’ALTON,

⁷⁰ Tratado a seguir.

⁷¹ “By observing my own deeds over a lifetime, I find out who I am. But I also know that I, as a will (a unique manifestation of the thing-in-itself), am free. I am one of the essential natural forces that are presupposed by all casual relations and casual explanations. Ultimately, it can no more be explained why a magnetic field changing in the presence of a conductor generates an electric current.” (HANNAN, 2009, p. 32).

1822, p. 7 *apud* Schopenhauer, 2018, p. 84). Pois o corpo é unicamente a objetividade (*Objektaet*) imediata da vontade, com o que os órgãos sexuais são unicamente a afirmação da vontade em seu ponto máximo, na sexualidade, portanto vontade objetivada.

Em meio a discussão anterior surge a questão da teleologia, que é completamente abandonada na filosofia schopenhaueriana, pois a sua vontade é cega e sem finalidade alguma; vontade é esforço sem direção. No entanto, parece que o organismo apresenta uma finalidade, já que a coordenação das suas partes tem de corresponder ao fim pelo qual foi ordenado, a saber, executar tal e tal intento da vontade⁷². Entretanto, Schopenhauer (2015a)⁷³ é atento a esse problema e o soluciona dizendo que como os atos, ou objetividades imediatas da vontade, as ideias são unhas, indivisíveis e atemporais, e, no entanto, tudo que aparece na representação como organismo é múltiplo segundo a ordem da sucessão e da simultaneidade, para que manifestem adequadamente a ideia que os traz a existência, há a necessidade de uma remissão ao fim ao qual devem seu surgimento. Dessa maneira, como cada organismo e indivíduo aparece *in concreto* na representação segundo a multiplicidade de suas partes e atos, há a necessidade de que suas múltiplas partes e ações se adequem ao fim por meio do qual adentraram à existência. Dessa maneira o *thelos* que é barrado à vontade possui espaço de legitimidade unicamente na representação⁷⁴, que como forma essencial da sua natureza há de portar a multiplicidade, remete cada distinta parte e subsequentes ações à sua ideia, ou caráter, a fim de que esse organismo ou indivíduo, na medida em que se manifesta numa quantidade plural de ações manifeste adequadamente seu arquétipo⁷⁵. (SCHOPENHAUER, 2018, p. 80-86). A finalidade a que se referem as várias funções orgânicas de um animal é nada menos que a objetividade imediata da vontade, ou seus atos, as ideias. Voltemos ao exemplo do bicho-preguiça para reforçar a compreensão,

Na verdade, cada órgão deve ser considerado como a expressão de uma manifestação universal – isto é, realizada de uma só vez – da vontade, de um desejo fixo, de um ato da vontade, não do indivíduo, mas da espécie. Cada forma animal é um desejo da vontade para a vida evocado pelas condições dadas: por exemplo, ela é tomada pelo desejo de viver em árvores, de pendurar-se em seus ramos, de alimentar-se de suas

⁷² “A adequação evidente, estendida ao mais particular de cada animal à sua forma de vida, aos meios externos de sua manutenção, e a extrema perfeição constitutiva de sua organização são um material riquíssimo para considerações teleológicas às quais o espírito humano dedicou-se com prazer desde sempre, e que, em seguida, expandidas à natureza inanimada, se tornaram o argumento da prova físico-teológica.” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 86).

⁷³ Também no segundo tomo do *Mundo*, livro II.

⁷⁴ Evidenciando a herança kantiana, que também negava a finalidade das coisas nelas mesmas, embora a natureza aparecesse para nós tal como se fosse arranjada de acordo com um fim. (KANT, 1993).

⁷⁵ “A absoluta conformidade aos fins, a evidente intencionalidade em todas as partes do organismo animal indica de modo demasiado nítido que aqui não agiram forças da natureza casuais e desorientadas, mas sim uma vontade.”. (SCHOPENHAUER, 2018, p. 86).

folhas, sem lutar com outros animais e sem jamais tocar o solo: esse desejar apresentase, ao longo de um tempo infinito, na forma (ideia platônica) do bicho-preguiça. Ele mal é capaz de andar, pois é destinado somente a preparar: desamparado no solo, ele é ágil nas árvores e tem mesmo a aparência de um ramo coberto de musgo, para que nenhum predador o note. (SCHOPENHAUER, 2018, p. 85-86).

Antes de encerrar a discussão sobre a manifestação imediata da vontade através do caráter das espécies, ou das ideias, com o que nos tornamos capazes de entender a significação do caráter inteligível da filosofia schopenhaueriana, já que à exceção da individualidade do caráter no ser humano e a generalidade da espécie no caráter do animal, em todo o resto são idênticos e correspondem à mesma doutrina, isto é, de que os graus de objetivação da vontade são determinados livremente e pela própria vontade numa esfera que é atemporal e acausal⁷⁶, o que significa que não admitem mudança e não de se manifestar integralmente nas ações individuais do homem, ao que se chamará de caráter empírico. Assim, quando falamos sobre as inclinações, ânsias e desejos específicos da vontade expressos na ideia de cada espécie, que unicamente se externaliza dessa maneira porque *assim o quis*, estamos falando também das propriedades do caráter inteligível de cada ser humano, que como ato imediato da vontade, determinou-se a si mesmo livremente para aparecer na representação tal como queria viver, tal como desejava, o que significa algo muito mais profundo, no entanto: isto é, que as qualidades morais, vícios e virtudes de cada homem são inatos e o acompanham de tal e tal maneira unicamente por que assim é seu caráter inteligível⁷⁷.

Aliás, toda espécie animal determinou, por meio de sua própria vontade e de acordo com as condições sob as quais queria viver, sua forma e sua organização, porém não como algo físico no tempo, mas como algo metafísico fora do tempo. A vontade não surgiu da cognição, tendo esta acompanhado o animal desde antes do surgimento da vontade, um mero acidente, algo secundário, mesmo terciário, ao contrário, a vontade é o primeiro, o ente em si: sua aparição (mera representação no intelecto cognoscente suas formas espaço e tempo) é o animal, equipado com todos os órgãos, os quais representam a vontade de viver sob essa condição específica. Também o intelecto, a cognição mesma, pertence a esses órgãos e encontra-se, como todo o resto, precisamente de acordo com o modo de vida de cada animal, enquanto *De Lamarck* faz com que a vontade surja somente a partir dele. Observem-se as inúmeras formas animais. Cada uma é, em sua totalidade, nada mais que a efígie de seu querer, a expressão visível dos impulsos volitivos que constituem seu caráter! A diferença entre

⁷⁶ Razão essa que faz Schopenhauer censurar Kant por este fazer as coisas em si mesmas serem as causas dos fenômenos, o que significaria atribuir uma categoria fenomênica ao que é numênico. Justamente por isso, não trata a vontade como “causa” das representações, mas unicamente como seu fundamento a partir do qual se manifestará nas representações. Schopenhauer aprendeu essa lição de Schulze, que publicara um tratado crítico sobre a filosofia Kantiana e fora seu professor em Goettingen, inclusive sendo quem recomendou que Schopenhauer se aprofundasse nas filosofias de Platão e Kant.

⁷⁷ “This move leads Schopenhauer to interiorize morality, to look at a deed from the inside, as it were, and not to its exterior, its outer phenomenal shell. Since Schopenhauer reads the types of motives to which a person is receptive or susceptible as a function of a person’s will or character, he connects the moral evaluation of an action to that of a person’s will or character. Because he regards a person’s will or character as a metaphysical dimension of personality, moral assessment becomes metaphysically significant.” (CARTWRIGHT, 1999, p. 253).

as formas é apenas a imagem dessa diferença entre os caracteres. Os animais dilaceradores, voltados à luta e a caça, apresentam-se dotados de mandíbulas e garras amedrontadoras e de músculos fortes; sua visão estende-se para mais além: especialmente quando, como a águia e o condor, precisam avistar sua presa de uma altura vertiginosa. Os animais amedrontados, que têm a vontade de buscar a sua segurança não na luta, mas na fuga, surgem dotados, em vez de armas, de pernas velozes e audição aguçada; o que exigiu, no caso do mais amedrontado entre eles, o coelho, até mesmo um alongamento visível do ouvido externo. Ao externo corresponde o interno: os carnívoros têm intestinos curtos, os herbívoros os têm longos, para um processo de assimilação mais longo; à grande força muscular e à irritabilidade associam-se, como condição necessária, uma respiração forte e uma circulação sanguínea veloz, representadas por órgãos apropriados para tal; e uma contradição não é em parte alguma possível. **Toda ânsia específica da vontade apresenta-se numa modificação da forma.** (SCHOPENHAUER, 2018, p. 96-97, grifo nosso).

De igual modo o caráter inteligível atua no ser humano, que quando estampado nas ações individuais e sucessivas de um determinado homem se apresenta agora como empírico. Antes de passar ao caráter empírico, dedico mais algumas palavras ao inteligível, que é na verdade seu fundamento, e que como livre ato da vontade não conhece determinação causal. Nesse sentido, inteligivelmente, ou como vontade, sua essência mais íntima o homem é livre. Aqui nos lembramos de Kant, para quem a liberdade estava situada e conduzia o ser humano a esfera noumênica, ou seja, fazia com que se ultrapassasse os fenômenos. A similaridade não para por aí, pois segundo Kant, é também a *vontade* do ser humano que é livre⁷⁸, ou, é mediante uma específica determinação causal da vontade que se torna possível a liberdade, fazendo com que a tríade vontade, liberdade e nêmeno sejam mutuamente relacionados e interdependentes. A mútua interdependência desses três conceitos, salvo as maneiras diferentes de como procedem e fins distintos aos quais as duas filosofias servem, é mantida por Schopenhauer, para quem unicamente a vontade é livre, vontade essa por sua vez que é a coisa em si mesma, o *noumenon* kantiano⁷⁹.

A coexistência da liberdade e da necessidade derivados da doutrina kantiana do caráter inteligível e do caráter empírico⁸⁰, bem como a eternidade das formas imutáveis, a partir da

⁷⁸ Vontade essa que quando determinada pela razão, a faculdade superior de desejar, e não pelos móveis da sensibilidade, unicamente pautados no prazer e na dor, portanto heterônomo e egoísta, deixa de ser uma mera máxima, mas se torna uma *lei moral universalizável*. “Todas as regras práticas *materiais* põem o princípio de determinação da vontade na *faculdade inferior de desejar*, e, se não houvesse lei puramente formal da vontade que a determinasse suficientemente, não seria possível admitir uma *faculdade superior de desejar*.” (KANT, 2003, p. 35).

⁷⁹ KANT, *Crítica da razão prática*, 2003, p. 62.

⁸⁰ “Foi Kant, todavia, cujo mérito a este respeito é em especial magnânimo, o primeiro a demonstrar a coexistência dessa necessidade da vontade em si, isto é, exterior à aparência (*Crítica da razão pura*, I. ed, p. 532-58, *Crítica da razão prática*, 4. Ed., p. 169-179), estabelecendo a diferença entre o caráter inteligível e empírico: a qual conservo por inteira por inteira: conquanto o primeiro é a vontade como coisa em si na medida em que aparece num determinado indivíduo e num determinado grau, e o segundo é esta aparência mesma tal qual ela se expõe temporalmente em modos de ação e já espacialmente na corporização.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 334-335).

qual surge o múltiplo que é sempre remetido ao uno, aparece na filosofia de Schopenhauer na sua exposição do caráter inteligível, que como vimos, amarra o pensamento dos dois autores que tanto o influenciaram. Não mais nas palavras de Kant, ou nas de Platão, mas já dentro da filosofia schopenhaueriana, essa harmonização aparece assim:

Aqui temos perante nós, da maneira mais distinta, o ponto unificador daquela grande oposição, a união da liberdade com a necessidade, tão discutida nos novos tempos, porém nunca, que eu saiba, de modo claro e adequado. Cada coisa como aparência, como objeto, é absolutamente necessária; no entanto, EM SI, essa mesma coisa é vontade e esta é integralmente livre por toda a eternidade. A aparência, o objeto, é necessária e inalteravelmente determinada na cadeia de fundamentos e consequências, a qual não admite interrupção alguma. Mas a existência em geral desse objeto e o modo da sua existência, isto é, a Ideia que nele se manifesta, ou noutros termos, o seu caráter, é aparência imediata da vontade. Ora, em conformidade à liberdade dessa vontade, o objeto poderia não existir, ou originária e essencialmente ser algo inteiramente outro; mas em tal caso toda a cadeia na qual ele é um membro, ela mesma //aparência da vontade, também seria inteiramente outra: no entanto, uma vez lá e existente, o objeto ingressou na série de fundamentos e consequências e é aí sempre necessariamente determinado, por conseguinte não pode ser outro, isto é, mudar, nem sair da série, isto é, desaparecer. O ser humano também, como qualquer outra parte da natureza, é objetividade [*Objektiaet*] da vontade: nesse sentido, tudo o que foi dito anteriormente também vale para ele. Ora, assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem a determinadas influências de determinada maneira e constituem o seu caráter, também o ser humano possui o seu CARÁTER, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se seu caráter empírico; por seu turno, neste, manifesta-se de novo seu caráter inteligível, a vontade em si da qual ele é aparência determinada. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 332-333).

Dessa maneira, compreendemos que inteligivelmente o ser humano é livre, já que seu caráter inteligível é a sua ideia específica, e esta não assumiu as formas do *principium individuationis*, sendo assim alheio à determinação causal. Na verdade, as ideias são atos imediatos da vontade, que manifestam a cristalização de um impulso e esforço da vontade de maneira especificada; assim, os caracteres do ser humano, bem como os das espécies, dizem respeito às inclinações imediatas da vontade, que não são determinados em absoluto por algum elo causal que exija remissão a um *por quê* anterior que o fundamente. Antes, nesse ato imediato da vontade, a vontade quer simplesmente porque quer manifestar tal inclinação, sendo assim livre, pois ela já é tal inclinação, de modo que o caráter do ser humano, bem como o caráter das espécies é nada além dessa própria inclinação da vontade que se torna manifesta nesses organismos vivos através de seu mais intrínseco anseio. Assim, metafisicamente o ser humano é livre, já que sua realidade mais íntima é à vontade, e sua essência, que é seu caráter, é nada além de um ato imediato da vontade.

Agora, após compreendermos a posição inteligível da liberdade, trataremos da sua contraposição, o determinismo das ações humanas que se torna manifesto através do caráter empírico.

1.3.4 O Caráter Empírico

Se a liberdade da vontade se manifesta na forma do caráter inteligível, o qual não conhece determinação causal, mas é a própria vontade na medida em que se se põe em ato, o caráter empírico é a manifestação já na representação do caráter inteligível. Dessa maneira, como possui como condição de sua manifestação as formas da representação, ou seja, se expressa *in concreto* num indivíduo ser humano, que se situa numa específica posição no tempo e no espaço, e que desdobrará seu caráter empírico no decorrer da sua vida, o caráter empírico é plenamente determinado.

A determinação do caráter empírico possui seu fundamento no caráter inteligível, de modo que o caráter empírico é meramente o desdobramento daquele nas experiências mundanas. Mas como o caráter inteligível está situado para além da esfera da representação, portanto não é alcançado pelas relações de causa e efeito, o caráter inteligível se torna insondável enquanto tal. Desse modo, o caráter inteligível é metafísico, e impede qualquer desvelamento da sua natureza absoluta enquanto independente do princípio de razão. Justamente por isso, na medida em que se torna manifesto na experiência corriqueira, empírica de um indivíduo, chegamos a conhecer sua natureza íntima, ou seu caráter, por meio das suas consecutivas ações, que em todos os casos levarão consigo a marca da sua individualidade.

Na medida em que as ações de um indivíduo são absolutamente determinadas pela sua condição metafísica, o caráter empírico de um homem, ou, em seus traços essenciais, como ele se comportou no decorrer da sua vida, é só concebível para nós mediante seu caráter empírico. Como nos é vedado o acesso aos caracteres inteligíveis, já que as formas de cognição que possuímos são limitadas à representação, e o caráter inteligível independe da representação, é unicamente possível desvelar o caráter de uma pessoa empiricamente, inclusive de nós mesmos. Assim, na medida em que suas ações tornam patentes o selo de seu caráter mais próprio, pois o que cada um faz decorre sempre da sua essência, ou seja, *operari sequitur esse*⁸¹, expressão que Schopenhauer toma da filosofia escolástica para expressar esse pensamento, toda ação que

⁸¹ As ações se seguem da essência.

realizamos é determinada de antemão pela natureza de nosso caráter. Isso possibilita que a liberdade de indiferença, o *liberum arbitrium indifferentiae* seja banido de absoluto⁸², pois esse postula uma possibilidade de livre ação para cada momento dado, mas segundo Schopenhauer, cada ação que realizamos já é determinada de antemão pelo que somos.

Nossa natureza mais íntima, como tal, é a própria vontade, ou caráter inteligível, que apresenta tais inclinações, aptidões, dificuldades, vícios e virtudes morais porque quis viver e se manifestar dessa maneira, e carregamos conosco, em cada ação que realizamos a marca de nosso desejo, pois sempre fazemos o que queremos⁸³, ou seja, o que nos é próprio, o que após o conflito de motivos que habita nossa mente – nossos pensamentos, convence-nos inexoravelmente. É por essas razões que Schopenhauer (2002a) repetidamente cita a passagem de Kant (1974) que se conhecêssemos profundamente o caráter de um homem e os motivos que se lhe apresentam, poderíamos determinar com absoluta precisão todos os seus passos exatamente tal como fazemos com o curso dos astros. O fundamento desse pensamento propõe que sejamos tão necessariamente determinados em nosso obrar quanto os eventos da natureza mais cegos e menos iluminados pelo conhecimento, é que no fundo, apenas tornamos manifesto em nossas ações, o nosso próprio caráter, pois *operari sequitur esse*, ou seja, todo ato é condicionado pela natureza própria do agente, e exigir o contrário, ou seja, que aja de maneira contrária ao que lhe é próprio equivaleria a depois de fornecer as condições de nutrição e crescimento a uma laranjeiras, esperar que ela produza abacates, pois é da sua natureza unicamente a produção de laranjas, e ao homem é tão impossível escapar da sua própria natureza, que o determina de maneira absoluta e não menos necessária em todas as suas ações que nos eventos naturais, quanto à árvore de laranjas, que igualmente não pode não fazer o que lhe é necessário; mas dado as condições necessárias e suficientes para sua nutrição e crescimento, haverá de fazê-lo, pois não é livre para decidir se está ou não disposta a produzir laranjas.

A única diferença entre uma árvore e um homem, em referência à ausência de liberdade e determinismo de suas ações, é que nos eventos naturais a determinação é apenas mais facilmente perceptível, ao passo que na medida em que a natureza vai se tornando cada vez mais complexa, a forma de atuação da causalidade necessária entre os eventos vai se tornando

⁸² “Die Freiheit des Willens ist für Schopenhauer eine Chimäre. Seine Weltsicht ist deterministisch.” (ZIMMER, 2018, p. 21).

⁸³ “Em uma palavra: O homem sempre faz o que quer e o faz, no entanto, necessariamente. Isso se deve a que ele já é o que quer: pois daquilo que ele é se segue necessariamente tudo o que faz em cada vez. Se se considerar seu obrar *objective*, isto é, a partir de fora, então é conhecido apoditicamente que tem que estar submetido, como todos atos no mundo natural, à causalidade em todo o seu rigor: mas *subjective*, cada um sente que faz apenas o que quer. Mas isto significa apenas a exteriorização da própria essência.” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 128).

menos detectável; aparecendo já de maneira mais complexa na árvore, e incrivelmente mais no ser humano; complexidade que se tornou tamanha que confundiu os homens ao ponto de postularem um livre arbítrio da vontade. Em virtude disso, a questão que norteia o texto premiado *Sobre a liberdade da vontade*, “[...] se é possível *querer* o que se quer.” (SCHOPENHAUER, 2002a, p.40) deve ser respondida negativamente. Ter a capacidade de querer o que se quer, justamente o que pretendem os defensores da livre determinação da vontade, implica que em cada ação que se apresenta teríamos a capacidade de por meio da nossa livre escolha determinarmos a nossa vontade, nosso querer mesmo.

Os defensores da liberdade da vontade, no entanto, continuam a clamar que “[...] posso fazer o que quero [...]” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 80), e não deixam se convencer pela argumentação do filósofo que nega a liberdade da vontade, pois a todo momento sua própria consciência lhes atesta que podem fazer o que quiserem. Schopenhauer não nega que essas “[...] pessoas incultas filosoficamente [...]” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 80) estejam certas, pois de fato a todo momento fazemos unicamente o que queremos, no entanto insiste na pertinência da pergunta. Não se posso *fazer* o que quero, justamente no que consiste a liberdade *física*, ou seja, se nenhum obstáculo material me impede de realizar meus interesses, mas se posso *querer* o que quero. Schopenhauer concorda com a primeira afirmação, a de que existem situações nas quais podemos fazer o que queremos, por óbvio, e em tais circunstâncias somos de fato em algum sentido livre: livres para realizarmos nossa vontade, quando não somos impedidos por qualquer tipo de obstáculos, como correntes, ou qualquer coisa que o valha; nesse sentido um presidiário não é homem livre, tampouco é livre um povo que mediante um contrato que não assinou é tiranizado por seu príncipe; animais também podem ter sua liberdade física impedida, e quando são capazes de realizar o que querem, nesse sentido, no sentido da liberdade do senso comum, podem ser ditos livres.

Schopenhauer (2002a), enquanto filósofo que é, quer ultrapassar o senso comum. Seu interesse é questionar filosoficamente a natureza da liberdade da vontade, extraindo de tal investigação suas últimas consequências. Desse modo, o filósofo insiste: *posso querer o que quero?* A pergunta implica em pôr em questão a capacidade de determinação da vontade, que se era tida por livre para os defensores da psicologia racional e do dualismo de substâncias por meio da teoria do *liberum arbitrium indifferentiae*, Schopenhauer nega enfaticamente tal possibilidade, pois assim como todos os eventos no mundo fenomênico possuem uma determinação inviolável, a rigidez de tal lei não se torna mais vulnerável no caso das ações do homem. Instigando seu interlocutor a *em primeiro lugar entender a pergunta*, pois até sua compreensão é à primeira vista um tanto confusa, ou seja, de que não se trata de poder *fazer* o

que se quer, mas de se se pode *querer* o que se quer, Schopenhauer mostra que na verdade se tratam de dois tipos diferentes de liberdade⁸⁴: uma liberdade física, do senso comum; e outra da liberdade da vontade, que possui tratamento filosófico ou mesmo teológico.

Nesse sentido, procurando responder à sua própria questão, Schopenhauer (2002a) afirma que não possuímos a capacidade de eleger querer ou não querer o que queremos (*Voluntas*), pois já o queremos independentemente de escolha consciente alguma, vontade essa que unicamente se apresenta à consciência para que tomemos conhecimento de seus desejos⁸⁵. De acordo com essa visão, não queremos algo, pois após analisarmos a natureza do objeto e conhecendo suas propriedades concluímos racionalmente que é bom, mas ao contrário, é apenas por o quisermos irracionalmente que o tomamos como bom, não em virtude de uma análise da razão, em virtude da qual o adequado conhecimento nos levaria a preferir este objeto àquele; aqui voltamos à psicologia racional⁸⁶, na qual a razão subordinava as sensações e os instintos e determinava a si mesma sem fazer recorrência alguma à sensibilidade (como apontamos acima que a ‘alma move-se a si mesma sem nunca sair de si’) ou em Descartes⁸⁷, para quem a *res cogitans* é muito conhecível pois refere-se unicamente a si mesma, e não depende em absoluto de ser remetida à *res extensas* para agir e atuar através das suas propriedades espirituais.

Infelizmente são poucas as passagens em que Spinoza é elogiado nos textos de Schopenhauer, e em geral é regularmente criticado⁸⁸, pois já Spinoza, no combate ao dualismo das substâncias cartesiano que realiza, entre outras coisas, edifica a inversão do paradigma da psicologia racional⁸⁹, segundo a qual a vontade é determinada pela consciência do agente, que

⁸⁴ Além de uma liberdade no sentido intelectual, tratada com menor relevância dentro do *Sobre a liberdade da vontade*.

⁸⁵ Numa notável prefiguração da psicanálise.

⁸⁶ “Se trata da psicologia racional, segundo a qual o homem está composto de duas substâncias totalmente heterogêneas: o corpo material e a alma imaterial. *Platão* é o primeiro que representou formalmente esse dogma e pretendeu demonstrá-lo como verdade objetiva. Mas é *Descartes* que o conduziu ao cume da perfeição e o colocou nas alturas ao conferir-lhe a mais exata exposição e rigor científico.” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 179, grifo do autor).

⁸⁷ CACCIOLA, 1994, p. 143.

⁸⁸ A muito criticada apresentação que Schopenhauer faz de Spinoza encontra seu ponto máximo quando confunde os propósitos do texto *Crítica aos princípios cartesianos* com a filosofia do próprio Spinoza. Pois em tal texto Spinoza não estava apresentando sua filosofia, mas analisando a filosofia cartesiana, invalidando em absoluto a crítica de Schopenhauer de que esse havia se equivocado, mas depois percebeu a verdade. (RAPPAPORT, 1898).

⁸⁹ O que leva Spinoza antes mesmo de Schopenhauer a criticar o paradoxo do Asno de Buridan. (SPINOZA, 1974, p. 82). Se trata de um paradoxo que visa ridicularizar o determinismo moral, uma de suas versões indica que um asno se encontra igualmente distante de um recipiente com água e de outro com feno. Como a força dos motivos seria idêntica, nenhuma delas poderia pôr o asno em movimento, de modo que se anulariam no conflito de motivos; assim, o asno não conseguiria se decidir entre comer o feno ou beber a água, e morreria de fome e sede. Uma das objeções de Spinoza é de que nunca dois motivos são igualmente influentes. Schopenhauer indica que o problema já se encontrava anteriormente em Aristóteles (*De coelo*, II, 13) e no *Paraíso* de Dante (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 90), com a diferença em que nos antecessores o problema era centrado ao redor do homem. Schopenhauer responde de acordo com a sua própria filosofia, segundo a qual apenas uma ação é possível a cada momento, e não duas, e a ação que for mais pensada a tal indivíduo em tal circunstância será a ação que haverá de realizar.

na medida em que possui a liberdade de escolha, pode determinar sua própria vontade a querer ou não querer⁹⁰ o que bem entender, inclusive dois objetos mutuamente excludentes. Schopenhauer não admite isso, e com um orgulho que lhe é bastante peculiar, afirma ser *nele* em quem a filosofia passou a mudar de figura.

Pelo conhecimento adicionado, ela aprende no decorrer da experiência o QUE ela é, ou seja, chega a conhecer o seu caráter. Ela se CONHECE, portanto, em consequência e em conformidade à índole da sua vontade; em vez de, segundo a antiga visão, QUERER em consequência e em conformidade ao seu conhecer. De acordo com esta antiga visão, ela precisa apenas ponderar COMO prefere ser, e seria: isto seria a liberdade da vontade; logo, a liberdade da onde consistiria, propriamente dizendo, no fato de a pessoa ser a sua própria obra à luz do conhecimento. Eu, contrariamente, digo que o ser humano é sua própria obra antes de todo o conhecimento, e este é meramente adicionado para iluminá-la. Daí não poder decidir ser isto ou aquilo, // nem tornar-se outrem, mas É de uma vez e por todas, e sucessivamente conhece o QUÊ É. Pela citada tradição, ele QUER o que conhece; em mim ele CONHECE o que quer. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 339).

Mas a determinação do ser humano não é unicamente condicionada pelo seu caráter, mas também é necessário que os motivos estejam presentes para que uma ação seja possível. Toda ação de um homem ocorre necessariamente devido à presença de dois fatores: seu próprio caráter, base de seu ser, e os motivos circundantes que incidirão sobre ele e o colocarão em movimento (SCHOPENHAUER, 2002a). Aqui o raciocínio é análogo aos casos naturais, onde a força natural ou força vital não podia se externalizar sozinha por própria conta, mas era necessário que no caso inorgânico das forças naturais a comunicação de movimento através da causalidade no sentido estrito a trouxesse à efetividade, ou nas forças vitais, que para se manifestarem precisam dos estímulos externos como a luz solar, a umidade do solo, uma temperatura adequada. No homem o panorama é mantido, unicamente são substituídas, ou melhor, adicionadas às forças naturais e forças vitais que não se suprimem no homem, mas passam a ter acrescidas o caráter, bem como a forma de causalidade se torna outra, a motivação; se antes os eventos no mundo eram explanáveis mediante causas físicas e químicas, portanto sempre intuitivas, com maior ou menor grau de complexidade, o ser humano possui como traço característico a determinação mediante pensamentos, ou motivos abstratos, que carrega por onde estiver, independentemente da imediatez ou distância do momento em que lhe ocorreram pela primeira vez. Assim, com essas específicas diferenças, o homem continua tão determinado quanto os eventos menos desenvolvidos do mundo natural.

⁸⁹ SCHOPENHAUER, 2002b, p. 179.

⁹⁰ CACCIOLA, 1990, p. 143.

1.4 OS TRÊS TIPOS DE MOTIVAÇÃO

Nesse tópico abordaremos as diferentes formas de motivação possíveis que formam a agência do ser humano. Assim, analisaremos o egoísmo, a maldade e a compaixão, já que na ação do homem o móbil da agência recai sempre em um destes tipos de motivação.⁹¹ Desta feita, após abordarmos as diferentes motivações possíveis dos atos, submeteremos as motivações ao julgamento da legitimidade moral, de modo que possamos juntamente com Schopenhauer indicar a residência das ações autenticamente morais, descartando aquelas que provêm de motivos imorais ou neutros.

Retomando a discussão anterior, onde discutíamos a relação necessária entre caráter e motivos, tínhamos que quando confrontado por motivos suficientemente eficazes para seu caráter, a ação se daria necessariamente, mas aí, nesse caso, terá que ocorrer, pois sempre se trata de condições suficientes e necessárias para uma ação. Como o caráter empírico é unicamente a expressão do caráter inteligível que se desdobra nas experiências, possui sua atuação restringida a manifestar as disposições do caráter inteligível⁹². Dessa forma, apesar de esse ser inacessível pela experiência, a marca distintiva que trazemos em cada ação enquanto nossa ação se deve que nosso caráter inteligível é inato, imutável e individual. Porém, além de termos nossas ações determinadas pela nossa própria essência, pois *operari sequitur* esse, para que nossas ações se efetivem, é necessário que sejamos confrontados com os motivos, o tipo de causalidade que é característico ao ser humano. Acrescenta-se que as ações humanas podem ter três tipos distintos de motivação, isto é, há três tipos diferentes de determinação que podem incidir sobre sua vontade e pô-la em movimento. O ser humano pode ser levado a agir pelas seguintes motivações: por egoísmo, por maldade ou por compaixão. Para que a vontade se coloque em movimento é necessário que motivos sejam apresentados a ela a fim de excitá-la, e uma vez que isso acontece, se esforçará por realizar seus intentos. Segundo Schopenhauer, o tipo motivação que determina toda ação humana ou é do tipo egoísta, malvada ou compassiva⁹³, ou seja, ações que visam ou o próprio bem-estar, ações que se dirigem ao mal alheio ou ações que tem como fim fomentar o bem estar alheio, respectivamente.

Há em suma apenas *três motivações fundamentais* das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que todos os outros motivos são possíveis. Elas são:

⁹¹ Há a possibilidade de coexistência de motivos nas mesmas ações, no entanto algum sempre é determinante.

⁹² ZIMMER, 2018, p. 21.

⁹³ No segundo tomo do *Mundo*, Schopenhauer também fala do masoquismo, ou seja, o tipo de ação que tem como fim a procura da própria dor.

- a) Egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado);
- b) Maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade);
- c) Compaixão, que quer o bem estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade).

Toda ação humana tem de ser reconduzida a uma dessas motivações (embora duas delas possam agir juntas). Já que admitimos apenas ações de valor moral como dadas faticamente, então elas também têm de provir de uma dessas motivações fundamentais. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 234).

Schopenhauer centra as ações do ser humano ao redor do egoísmo, sendo essa a motivação principal das ações humanas, vejamos por quê.

1.4.1 O Egoísmo

As motivações do primeiro tipo, as ações baseadas no egoísmo, isto é, ações que visam a própria satisfação do agente são as mais frequentes e comuns à humanidade, que geralmente utilizam seu intelecto cotidianamente em conformidade com esse fim, isto é, seu conhecimento é condicionado para a satisfação dos próprios interesses. Nesse sentido, o egoísmo é a tônica das ações humanas⁹⁴, e a ela corresponde a posição da afirmação da vontade, que se liga à vida e busca realizar as próprias aspirações existenciais, posição que é assumida pela maioria dos seres humanos. O egoísmo é a mais natural das motivações dos homens, inclusive se estendendo aos animais⁹⁵, pois sua fundamentação não é apenas prática, ou seja, referente às ações, mas também epistêmica, isto é, corresponde a um tipo de conhecimento, e esta maneira de conhecer as relações do mundo é apenas excepcionalmente transposta; com isso, as ações que tem como motivação principal não o móbil do egoísmo são incomuns, quando em comparação com a frequência das ações egoístas. Esse tipo de conhecimento específico em que se baseia o egoísmo é a própria forma da representação, o conhecimento baseado no *principium individuationis*, a partir da qual todo indivíduo aparece com um corpo que lhe é próprio, possuindo contato imediato consigo mesmo, mas unicamente mediato com o mundo externo, o que faz com que se veja como isolado das outras manifestações da vontade, já que essas são sempre

⁹⁴ "The reason egoism is "the natural standpoint", the norm of human action and feeling, is that it is rooted in the human epistemological predicament." (YOUNG, 1987, p. 112).

⁹⁵ Os animais também agem a partir de motivações egoístas, mas não *interessadas*, pois o termo *interesse*, Schopenhauer restringe à ação que visa a satisfação dos próprios objetivos quando iluminados pelo conhecimento, ou seja, a partir disso somente os homens são interessados.

intermediadas pelo seu intelecto, que as projeta separada e individualmente como múltiplas no espaço e no tempo⁹⁶.

No entanto, a si mesmo se conhece imediatamente, pois o conhecimento que possui de seu próprio corpo não se limita à mediação das formas do intelecto, isto é como mais uma representação; sim, o corpo também é mais um objeto no espaço e no tempo, e nesse sentido deve ser tomado como mais uma representação, mas também há outro meio de se conhecer o corpo, agora não mais como uma outra representação em meio às outras representações no tempo e espaço, mas agora como vontade⁹⁷. A partir da observação do exercício de nossas ações corporais, experimentamos um contato *imediate* com a vontade, e percebemos que não há mediação alguma entre nossos atos e nossa vontade de realizá-los, ou seja, a conexão entre a vontade e as ações do corpo não possui mediação, mas antes, o corpo é a própria vontade objetivada, a própria vontade tornada objeto, fazendo do corpo uma espécie de “oráculo da vontade”⁹⁸, já que possui um privilegiado estatuto epistemológico, sendo não apenas mais uma representação conhecida fenomenicamente, mas também se torna um acesso à um tipo superior de conhecimento, um conhecimento que não é condicionado mais pelas figuras do intelecto, mas é identificado com a vontade metafísica que ultrapassa toda representação e sua forma de conhecimento enquanto “sujeito-objeto”, mas nos conduz ao conhecimento da entidade metafísica, que nos é dado mediante a experiência interna, razão pela qual Schopenhauer (2015a) afirma ser possível conhecer a coisa em si kantiana. Nesse sentido, o corpo se torna a chave que permite solucionar o “enigma do mundo”, já que à forma imediata com que nos tornamos conscientes de sua identidade com a vontade não pode ser condicionada por todos aqueles dos filtros da representação, como as relações espaciais do *principium individuationis*. Esse tipo de conhecimento imediato e *in toto genere* distinto do conhecimento via representação da coisa em si enquanto vontade, que habita em nós mesmos, nossa essência mais verdadeira e que não desaparece assim como as figuras fenomênicas se torna a chave para a decifração do enigma do mundo, isto é, daquilo que existe para além das representações, e que é o fundamento dessas, pois essas existem apenas relativamente e condicionalmente, pois são meramente emanações da vontade.

⁹⁶ Assim, de um ponto de vista mais metafisicamente mais alto, tal perspectiva é ilusória: “We should, then, regard the second attempt to root egoism in our epistemological condition as an aberration. The first, the epistemological naturalness of treating others as mere objects (but not “phantoms”) is the line of thought to be attended to.” (YOUNG, 1987, p. 113).

⁹⁷ YOUNG, 1987, p. 113.

⁹⁸ Nietzsche usa essa expressão em *O Nascimento da Tragédia* para se referir ao estatuto da música na filosofia de Schopenhauer, que assim como o corpo também é vista como idêntica à vontade, igualmente prescindindo das formas da representação para existir; a diferença é que o corpo é uma *objetividade* (*Objektitaet*) da vontade, isto é, a própria vontade adequadamente se fazendo objeto.

A partir do conhecimento metafísico que na experiência interna obtemos da coisa em si, a vontade, surge a conclusão no capítulo §19 do primeiro tomo do *Mundo*, conhecido ‘argumento analógico’ na qual a verdade metafísica de que a vontade é o em si do mundo; conclusão essa que também pode ser estendida às outras representações. A partir disso podemos também afirmar que o reino inorgânico, o reino orgânico e já animado das plantas e por últimos os animais e o ser humano também são, em última instância, manifestações da mesma vontade, o que nos previne do egoísmo teórico, isto é, a posição que nos coloca como não apenas o centro do mundo, mas a única que apresenta um ponto de realidade, sendo todo o resto meras representações projetadas pelo intelecto⁹⁹.

A partir dessa perspectiva, o egoísmo teórico difere do prático no seguinte sentido, o teórico assume que apenas ele enquanto indivíduo existe, a posição solipsista na qual todo mundo externo e todos os outros indivíduos são meras produções da sua cabeça. O egoísmo prático por outro lado, que não é tão desvairado quanto o teórico, que segundo o autor, junto com a filosofia hegeliana só pode ter lugar dentro de manicômios, é o ponto de vista natural do homem, ou seja, tomar os outros no máximo como meios para seus fins. Como o egoísmo prático é a forma de conduta mais comum e inclusive natural ao ser humano, pode-se entender a crítica ao segundo princípio da moral kantiana, o de nunca tomar os outros seres humanos como meios, mas unicamente como fins. Segundo Schopenhauer (2002b), tal pretensão ética é sem sentido pois esta é justamente a tônica do modo comportamental humano, isto é, agir egoisticamente, em que os outros são meros meios para meus interesses, e assumir que algo que “pode nunca ocorrer” deva ter eficácia para desmobilizar o mais potente e comum móvel das ações humanas acaba por ser um absurdo.

O egoísmo, natural próprio dos seres humanos¹⁰⁰, não pode ser o autêntico móvel moral de uma ação pois ela se trata de uma ação cujos fins são voltados ao próprio bem estar dos indivíduos, o que a faz dela no máximo uma ação moralmente neutra, quando sua busca não envolve meios que lesem os outros indivíduos, ou seja, ele é moralmente neutro – não possuindo valor moral nem positivo nem negativo, quando na sua resolução não envolve nem violência nem astúcia, meios que quando empregados remetem ou a violação física ou intelectual, pois invadem o espaço à que pertence à vontade de outro indivíduo, fazendo com que se conformem involuntariamente a fins que não são seus, caso esse em que os outros indivíduos são usados unicamente como meios; o que no entanto, segundo Schopenhauer é bastante comum. Essa

⁹⁹ “On this line of thought, “only I am real” assumes a much more radical meaning than it did on the first. For now the stance we are said to adopt towards others is not that they are mere will-less objects, but rather that they are not objects at all, “mere phantoms” (WR I P. 104). (YOUNG, 1987, p. 112).

¹⁰⁰ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 386.

argúcia psicológica que penetra por entre as motivações mais secretas das ações do homem e descobre nelas unicamente o próprio interesse já havia sido relatado pelos moralistas franceses, e dentre eles em destaque La Rochefoucauld¹⁰¹, que além de influenciar Schopenhauer atravessou a tradição até chegar em Nietzsche, em quem também foi causa de forte simpatia¹⁰². Aponta-se algumas de suas máximas: “Nossas virtudes não são, na maioria das vezes, mais que vícios disfarçados.”; “O interesse põe em cada ação toda espécie de virtude e de vícios.”; “O amor próprio é mais hábil que o homem mais hábil do mundo.”; e “O que tomamos por virtudes muitas vezes não é mais que um conjunto de diversas ações e diversos interesses que a sorte ou a nossa habilidade sabe arranjar”. (ROCHEFOUCAULD, 2011, p.32-39). O egoísta age segundo a máxima do “[...] *neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede* (não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, acaso lhe seja proveitoso).” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 126). Mas essa é a máxima do extremo egoísta, que como Schopenhauer destaca, não possui limites de grau para sua expressão, podendo chegar a um nível radical.

O egoísmo corriqueiro, no entanto, exatamente como La Rochefoucauld apontava, que se imiscui entre inúmeras ações costumeiras, inclusive nas quais contamos como virtudes, constitui a maioria de nossas ações ordinárias, e como Schopenhauer também indica, o egoísmo também pode atuar conjuntamente com a maldade. Esse tipo de egoísmo é o que faz o mundo se mover, e censurá-lo significaria reprovar a própria existência.

Não faltava, portanto, razão àqueles que disseram que o amor por nós mesmos é a base de todos os nossos sentimentos e as nossas ações, tanto na Índia, como na Espanha, como em toda a terra que o homem habita; e, assim como ninguém escreve para convencer o seu semelhante de que tem rosto, também não cabe convencê-lo de que possui amor próprio. O amor próprio é o instrumento da nossa conservação; é como o instrumento da perpetuação da espécie. Necessitamos dele. Apraz-nos. Deleita-nos. Devemos escondê-lo bem. (VOLTAIRE, 1958, p. 277).

Nas palavras de Voltaire vemos outra vez antecipada a opinião de Schopenhauer sobre a frequência e naturalidade do egoísmo. Por outro lado, não vemos no francês aquele desgosto pela existência, tão característico da tinta schopenhaueriana. Pelo contrário, Voltaire, que não é nenhum otimista, não vocifera contra à vida e o egoísmo que lhe é próprio. Nosso filósofo, no entanto, condena a vida também pela mesma naturalidade com que o egoísmo se relaciona com a própria existência: eles são inseparáveis. Onde houver vida, haverá afirmação da própria

¹⁰¹ Schopenhauer lista entre predecessores que também apresentaram tal doutrina Helvetius, Holbach e D’alambert. SCHOPENHAUER, 2002b, p. 216. Schopenhauer cita Rochefoucauld em SCHOPENHAUER, 2015a, p. 386.

¹⁰² Um dos livros prediletos de Nietzsche segundo Antônio Braga. É sabido que durante uma viagem de trem até a Itália, Nietzsche leu em francês a sua cópia de *Máximas e Reflexões*.

existência, o egoísmo. Dessa maneira, a vida é mesmo idêntica à vontade de vida; ou por outra, vontade e vontade de vida são sinônimas.

Os lamentos contra a regência do egoísmo na existência não são sem fundamento, pois para o autor, o egoísmo é a fonte de inúmeras calamidades que acometem a vida dos homens, pois os casos em que age de maneira neutra em nada diminuem a violação que os atos de violência ou astúcia causam àqueles que as sofreram. Assim, com efeito, se o egoísmo pode ser neutro, esse egoísmo mesmo neutro é irrelevante em relação aos casos em que gera lesão alheia, e de modo algum pode ser chamado à discussão para diminuir a sua gravidade¹⁰³.

Do ponto de vista existencial, o egoísmo é o ponto de partida de toda a luta (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 385). É por meio dele que cada indivíduo procura se manter na existência fim para o qual muitas vezes os meios utilizados envolvem a violência ou a astúcia, isto é, violações do espaço alheio mediante agressão física ou intelectual, como é o caso em que se é enganado desprezivelmente. Para atingir seus fins, posição natural à existência, os indivíduos não se furtam a realizar as mais desprezíveis ações, pois apesar de o fim do egoísmo não ser a maldade, isto é, não ter como motivação da sua ação o fim de causar mal aos outros, se for o caso em que através de injúrias alheias se consiga o que busca, o egoísta não terá minimamente escrúpulos morais para realizar o que bem entende.

Desta maneira, percebe-se que o egoísmo é realmente ilimitado, e que facilmente resulta nas mesmas consequências que a maldade, pois essa produz dano alheio, já as ações egoístas, ainda que tenham um fim distinto das maldosas (*Boese*) não se preocupam se causarão dano alheio ou não, com o que facilmente podem atingir extremidades. Em função disso, a existência que é má nela mesma e não acidentalmente, pois porta um sofrimento não suprimível, deve muito de sua miséria ao egoísmo que lhe é identificado e natural, sendo a razão pela qual “[...] o mundo vai de mal a pior.”(SCHOPENHAUER, 2002).

1.4.1.1 O Estado e a Injustiça

O sofrimento da existência tem como sua condição o próprio querer, que é por sua vez condicionado pela carência. Em função disso, dado que constitui uma falta o próprio querer

¹⁰³ Esse mesmo argumento é um dos argumentos usados por Schopenhauer para demonstrar a miséria da existência, que segundo a sua visão pessimista, deveria antes não ter sido. O argumento é o seguinte: todas as satisfações e felicidades que alguns raros felizardos possam vir a ter não dariam conta de uma única calamidade que atormentou não apenas um povo, mas inclusive apenas um indivíduo. De fato, todas as possíveis realizações positivas não suprimem uma única miséria.

possuir como seu antecedente um sofrimento, que expressa a falta do objeto de desejado através de dor e miséria; o egoísmo a partir do qual podemos ver no reino animal as desenfreadas lutas entre as espécies e em alguns casos até mesmo os combates entre os indivíduos da mesma espécie é nada mais que a manifestação da discórdia da vontade consigo mesma, discórdia que na antiga Grécia era endeusada na forma de Éris¹⁰⁴. Para expressar a discórdia da vontade consigo mesma, que se manifesta diariamente no egoísmo desenfreado de todos os indivíduos nos quais a vontade anseia por vida, Schopenhauer invoca a deusa grega que um dia fora corresponsável pela Guerra de Troia.¹⁰⁵ Éris¹⁰⁶, a discórdia essencial da vontade consigo mesma se torna visível por meio do *principium individuationis* no conflito em que um indivíduo para obter seus fins almejados encontra em seu caminho outro indivíduo que igualmente luta por matéria para realizar seus fins; a matéria para a realização de seus fins é finita, mas a vontade de viver¹⁰⁷ é infundável e também seus esforços para a satisfação não possuem limites; ou com Muriel Maia¹⁰⁸, o mundo é sofrimento pois a vontade tem um desejo que é infinito e uma satisfação finita. De acordo com isso, Schopenhauer se aproxima de Hobbes, para quem os seres humanos são naturalmente inclinados ao mútuo confronto, e que se forem deixados à própria sorte não hesitarão em subjugar seus adversários física e politicamente. Em conformidade a isso, o pensamento schopenhaueriano apresenta uma clara necessidade do surgimento do Estado, que tem como origem o egoísmo de muitos, e como sua função, a racional regulação desse egoísmo¹⁰⁹. Como em seu estado natural os seres humanos não possuiriam escrúpulos para se apropriar do que não lhes cabe¹¹⁰, é necessário que a multidão de indivíduos entregue suas forças a um poder estatal e abdique de reclamar seus direitos individualmente, o que levaria ao domínio do mais forte.

¹⁰⁴ § 61 do primeiro tomo do *Mundo*, onde é discutido o egoísmo.

¹⁰⁵ Éris suscita a inveja entre Hera, Atena e Afrodite quando cria a competição para saber qual das deusas era a mais bela. Esquivando-se de tal problema, Zeus repassa a questão a Paris, que deveria decidir qual das deusas era a mais bela. Após ouvir as propostas de cada uma, é convencido por Afrodite, que o promete a mais linda das mulheres: essa acabara por ser Helena, rainha de troia, que acaba raptada por Páris, dando início então ao milenar conflito.

¹⁰⁶ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 387.

¹⁰⁷ Alguns comentadores como (CACCIOLA, 1994) preferem a tradução de *Wille zum Leben* em vez de ‘vontade de vida’ para ‘vontade de viver’, pois *vida* enquanto substantivada denota algo estático e estável; mas o caso é que a vontade schopenhaueriana se afirma mesmo onde ainda não há vida, como no caso do amor sexual, onde a vontade se estende para além da vida dos cônjuges esticando seu esforço para onde ainda não há vida, mas unicamente um querer viver.

¹⁰⁸ MAIA, Muriel. *A outra face do nada: sobre o conhecimento metafísico na Estética de Arthur Schopenhauer*. 1. Ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

¹⁰⁹ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 400.

¹¹⁰ A injustiça é positiva, e enquanto tal independe de relações sociais. Pode-se, portanto, chamá-la de vício natural.

Neste sentido, cada indivíduo no estado natural é entregue aos seus próprios interesses e limitado às suas capacidades físicas de realiza-los, fazendo com que o estado anterior ao civil seja o cenário hobbesiano da guerra de todos contra todos:

Porém, da maneira mais distinta isso entra em cena tão logo uma turba humana rebelasse contra toda lei e ordem: aí se mostra de imediato e da maneira mais nítida o *bellum omnium contra omnes*,¹¹¹ descrito primorosamente por Hobbes no primeiro capítulo do *De cive*. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 386).

Como do ponto de vista do egoísmo cada um é tido como o centro do universo, numa posição ética que tem como fundamento uma posição epistemológica, a saber o conhecimento pautado nas formas da representação¹¹², os outros indivíduos são vistos unicamente como coisas úteis ou não para a realização dos seus próprios fins. Esse tipo de conduta egoísta leva facilmente à ultrapassagem da própria esfera de afirmação, limite até onde a ação egoísta é moralmente neutra, mas se expande até interferir com a vontade de outros indivíduos, fazendo com que sejam forçados a renunciar a seus interesses em prol de uma força que lhes é externa e os subjagam: quando isso acontece, estamos lidando com a injustiça.

Ora, a partir das duas mencionadas determinações necessárias explana-se o fato de que cada indivíduo, que desaparece por completo e diminui a nada em face do mundo sem limites, faz no entanto de si mesmo o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si mesmo, esta gota no meio do oceano. Eis aí a mentalidade do EGOÍSMO, o que é essencial a cada coisa da natureza. É exatamente através dele que o conflito interno da vontade consigo mesma alcança temível manifestação. [...] Na consciência que atingiu o grau mais elevado, a humana, o egoísmo, igual à dor e à alegria, também teve de atingir o grau mais elevado, e o conflito dos indivíduos por ele condicionado entra em cena da forma mais horrível. Vemos isso em toda parte diante dos olhos, nas pequenas e nas grandes coisas; [...] Observamos não apenas como cada um procura arrancar do outro o que 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. Eis aí a suprema expressão do egoísmo, cujas aparências, nesse aspecto, são superadas apenas por aquelas de pura maldade, que procura, indiferente e sem benefício pessoal algum, a injúria e a dor alheia. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 386 - 387).

O egoísmo não possui limites à sua esfera de afirmação. Dessa maneira, dá origem a uma grande quantidade de vícios que são derivados da sua expressão. Como pertence à afirmação da vontade, e essa traz ao mundo as maiores misérias e sofrimentos, pode-se dizer que “Se, de um lado, vimos o ódio e a maldade condicionados pelo egoísmo e este basear-se no

¹¹¹ “Guerra de todos contra todos.”

¹¹² SCHOPENHAUER, 2015a, p. 386.

conhecimento do *principium individuationis*” (SCHOPENHAUER, 2015a, p.439). Consequência direta desse tipo de egoísmo é a injustiça, que é um vício natural, ou seja, possui significação positiva e não relativa.

A partir disso, pode-se dizer que embora a justiça seja meramente negativa, a injustiça possui fundamento natural. Isso quer dizer que a justiça consiste meramente na supressão da injustiça, enquanto a injustiça mesma é a originária. A injustiça consiste na violação do espaço do outro indivíduo, que como manifestação da vontade de viver tem seus próprios desejos e interesses; quando seus interesses, seu corpo ou suas posses são invadidas, ocorre o que Schopenhauer chama de vício natural, a injustiça. Ao mesmo tempo a naturalidade da injustiça significa que ela não depende de algum estado civil a partir do qual seja fundada, mas mesmo no estado de natureza já afeta os homens, pois esses independentemente das relações sociais que estabelecem entre si, possuem uma essência que lhes é própria: a vontade. Quando sua vontade, seu ser mais íntimo, é impedido de manifestar-se tal como gostaria e como lhe é próprio, suas aspirações são frustradas por atos injustos.

Na medida, entretanto, em que a vontade expõe aquela AUTOAFIRMAÇÃO do próprio corpo em inumeráveis indivíduos um ao lado do outro, tal afirmação, em virtude do egoísmo inerente a todos, vai muito facilmente além de si mesma até a NEGAÇÃO da mesma vontade como esta aparece em outros indivíduos. De fato, a vontade de um invade os limites da afirmação da vontade alheia, seja quando o indivíduo fere, destrói o corpo de outrem, ou ainda quando compele as forças de outrem a servirem à SUA vontade, para além daquela do seu corpo, por conseguinte afirmar sua vontade para além do próprio corpo mediante negação da vontade que aparece no corpo alheio. – Semelhante visão dos limites da afirmação alheia da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e o seu conceito foi designado pelo nome INJUSTIÇA, devido ao fato de as duas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento. Quem sofre a injustiça sente a invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho, como uma dor imediata, espiritual // completamente separada e diferente do sofrimento físico infligido pelo ato, ou do pesar provocado pela perda. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 388).

Assim, embora a tônica das ações humanas seja ditada pelo egoísmo, esse tipo de motivação não esgota todas as possibilidades de motivos para a agência humana, de modo que temos agora de abordar a maldade, e mais adiante a compaixão.

1.4.2 A Maldade

Os resultados da prática do egoísmo podem facilmente se ampliar até níveis extremos, com o que o resultado se torna trágico, como no latrocínio, roubo seguido de morte. O ladrão

não age por maldade (*Boesheit*) pois seu interesse principal é tomar do caseiro suas posses para si, e em realidade é indiferente ao estado do caseiro cuja casa invadirá em busca de seus bens. Ele é tão indiferente que até o assassinato do dono da casa lhe é acidental e irrelevante, pois ele é apenas um obstáculo. Aqui, na motivação egoísta, o principal é que o que leva ao movimento determinado ser humano é seu intuito em aumentar o próprio bem-estar, ou seja, é um tipo de ação cujo fim é voltado à própria felicidade do agente. No caso da maldade, ainda que as ações possam ser equivalentes, pois como o egoísmo não tem limites pode “[...] atingir a extrema crueldade [...]” (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 226) e o assassinato de uma mesma pessoa poderia ser tanto produzido por egoísmo ou maldade, a diferença é o fim ao qual a ação é dirigida. Na maldade, o bem estar e a própria felicidade do agente é meramente secundário, pois a motivação que lhe dirige é causar o mal a outrem; sua satisfação decorre unicamente disso, mas como é secundário, em muitos indivíduos de caráter malvado as consequências das ações lhes são completamente irrelevantes, ainda que essas consequências possam trazer grandes prejuízos a sua sorte, ocasionando uma grande perda de vantagens à sua condição; pois o fim da ação má não é a melhoria da própria condição (caso do egoísmo), mas consiste unicamente no regozijo em causar o mal. Pode-se, como em alguns lugares se fez, questionar se a satisfação que o malvado tem em causar o mal não é a própria motivação da ação, o que faria dela uma ação egoísta e tornaria a maldade uma subcategoria do egoísmo, mas em todo caso subsumido por ele,¹¹³ tal como Nietzsche mesmo dera a entender em *Humano, demasiado humano*. Considero essa uma pertinente questão, mas em todo caso se trata de uma sutil distinção psicológica, já que Schopenhauer (2002b) afirma que se tratam de motivações distintas pois o que leva o malvado à ação é unicamente o mal que causará aos outros, podendo arruinar-se ao fazê-lo, o que reduziria consideravelmente qualquer possibilidade de fruição de prazer, sendo ou independente de qualquer felicidade ou fazendo dessa no mínimo secundária. Como sempre seguimos a nossa vontade, nossas ações não buscam mais que a satisfações de nossos interesses, assim buscamos o prazer que é decorrente da supressão de uma necessidade, supressão que quando atingida na medida em que elimina uma carência e uma dor, se torna um

¹¹³ No entanto a proximidade do egoísta do malvado não deve ser ignorada, já que ambas são consequência de uma intensa afirmação da vontade: “The desire for another’s woe, the disposition to harm others, which is expressed by envious or schadenfreudig individuals, is the leitmotif of truly malicious or wicked individuals, those who are actively cruel. In *The World as Will and Representation* Schopenhauer explains wicked personalities by attributing to them an excessive and vehement will to life.” (CARTWRIGHT, 1999, p. 276).

prazer¹¹⁴. Dessa maneira, em última instância sempre fazemos o que queremos, pois nossa vontade é apenas determinada de acordo com os motivos que *nos são próprios*.

1. nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente, assim como uma pedra não pode mover-se sem um choque ou impulso suficiente;
2. o que move principalmente a vontade é o bem-estar ou o mal-estar, tomados no sentido mais amplo da palavra, como também inversamente bem-estar e mal estar significam “de acordo ou contra uma vontade” Portanto todo motivo tem de se referir ao bem-estar e ao mal-estar;
3. conseqüentemente, toda ação refere-se a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último;
4. este ser é: ou o próprio agente, ou um outro ser, que, portanto, participa da ação *passivamente*, pois ela acontece para seu dano ou para seu proveito e alegria;
5. toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal estar do próprio agente é uma ação egoísta; [...] A partir dessas premissas fica evidente o seguinte: o *bem estar* e o *mal estar*, que (de acordo com a premissa 3) têm de estar no fundamento de toda ação ou omissão como seu fim último, são ou do próprio agente ou de qualquer outro participante passivo da ação. No *primeiro caso* a ação é necessariamente egoísta, porque no seu fundamento há um motivo interessado. Isto não acontece apenas nas ações efetuadas manifestamente para seu proveito e vantagem, que são a maioria. [...] Em suma, ponha-se como razão última de uma ação o que se queira, resultará sempre que mesmo por algum desvio, no final das contas, a única motivação é o próprio *bem estar* e *mal estar* do agente e, assim, que a ação é *egoísta* e, conseqüentemente *sem valor moral*. Só há um único caso em que isso não acontece, a saber, quando a última razão para uma ação ou omissão está direta e exclusivamente vinculada ao bem estar ou mal estar de uma *outra pessoa* que dela participa passivamente. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 132-133).

No caso excepcional acima descrito se encontram a maldade e a compaixão, pois no foco de sua ação não se encontra o próprio agente, mas outra pessoa. Assim, se no egoísmo o que nos causa satisfação é a fruição de *nosso próprio estado*, ou seja, deleitamo-nos conosco mesmo, na maldade deleitamo-nos não conosco mesmos, não com nossa própria condição, pelo contrário, podemos nos arruinar completamente através de tais ações; mas tira-se a satisfação unicamente do sofrimento alheio. Assim, o caso do egoísmo é diferente: a motivação principal da ação, e de maneira alguma secundária, é a melhoria da própria condição à qual tal ação conduziria e o bem-estar que lhe seria inseparável. O egoísta tem como *móvil* de sua ação o vantajoso. O critério que Schopenhauer usa para distinção das motivações, e também que será mantido na identificação das motivações de valor moral não é consequencialista, isto é, não se pauta nas conseqüências que tal ação gera; o critério é encontrado nas intenções da ação, pois é ali que se encontra a diferença entre as motivações egoístas e as malvadas, já que suas ações e conseqüências podem ser idênticas – a mesma pessoa pode ser assassinada por motivos

¹¹⁴ Pois o prazer é de natureza negativa, e consiste unicamente na eliminação de uma dor que se tornou sentida através de uma necessidade. Dessa perspectiva, a dor é a condição do desejo e do prazer, este último que mediante o segundo busca aliviar a primeira.

egoístas ou maus; no entanto, um age de acordo com um tipo de fim, e outro com outro fim, ou seja, possuem *intenções* distintas.

O egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mas os prejuízos e as dores causadas a outrem são para si um mero meio e não um fim, aí entrando de outro modo apenas accidental. Em contrapartida, para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los é o que dá prazer. Por isso constituem uma alta potência de maldade moral. A máxima do extremo egoísmo é “neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede” (se ajude a ninguém, mas prejudica a todos, caso lhe trouxer vantagem). A máxima da crueldade é: “omnes, quantum potes, laede”. (prejudica a todos que puderes). (SCHOPENHAUER, 2001, p. 127).

Como podem chegar a ser significativamente aparentados, inclusive idênticos do ponto da ação, sua diferença jaz na intenção que põe em movimento o agente. Dessa maneira, geram vícios distintos, como no caso do egoísmo desponta “[...] a avidez, a glotonaria, a intemperança, a luxúria, a dureza de coração, o orgulho, a vaidade.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 126). Já o ódio daria ocasião de surgimento ao “[...] ciúme, a inveja, a malevolência, a maldade, a alegria maligna, a curiosidade indiscreta, a maledicência, a insolência, a petulância, o ódio, a ira, a traição o rancor, o espírito de vingança, a crueldade, etc.”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 126). Ainda, segundo o autor:

[...] a primeira raiz é mais animal, a segunda mais diabólica. A predominância de um ou de outro, ou dos motivos morais que só serão adiante indicados, fornece o traço fundamental na classificação ética dos caracteres. Não há nenhum homem que não tenha algo desses três tipos. (SCHOPENHAUER, 2001, p.126).

1.4.3 A Compaixão (*Mitleid*)

O terceiro tipo de motivação é a compaixão, que tem como princípio querer o bem-estar alheio e “desprezar o sofrimento dos outros”, como acentua Rousseau no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. A motivação via compaixão significa que o que nos conduz a agir compassivamente é procurar fomentar o bem-estar alheio e evitar seu sofrimento e miséria. Abordaremos esse tipo de motivação adiante com maior atenção no subcapítulo em que será tratada a moral da compaixão de Schopenhauer, pois como o título do subcapítulo já indica é a peça fundamental em que se funda a filosofia moral schopenhaueriana.

A partir da observação dos três tipos de motivação que ocasionam o homem às suas ações voltamos ao caráter, que no início de nossa discussão tratávamos como um dos elementos condicionantes das ações. O caráter, conjuntamente com os motivos compõem a necessidade

de uma ação; assim, o determinismo com que uma ação ocorre se baseia nesses dois elementos, a saber, o tipo do caráter e os motivos que incidem contra ele. Como vimos, existem três tipos de motivação possíveis, a saber: a) o egoísmo; b) a maldade; e c) a compaixão. Mas e quanto ao caráter? Qual a sua natureza?

1.5 A RECEPTIVIDADE DO CARÁTER AOS MOTIVOS

O caráter próprio de cada ser humano será determinado na medida em que possui maior receptividade a uma certa classe de motivos. Assim, um caráter será egoísta (a maioria do casos) quando os motivos egoístas agirem com maior força que os outros motivos sobre seu caráter, fazendo com que essa classe de motivos, em geral, ponha tal homem em movimento; seu caráter será malvado quando a receptividade e inclinação que tiver sobre as motivações más for mais forte que sua receptividade às outras classes de motivação; e seu caráter será compassivo, se tiver uma predisposição para as ações compassivas já de partida, isto é, for equipado com um caráter ao qual as motivações incidentes mais fortes são aquelas em que o fim da ação seja fomentar o bem estar alheio e privá-lo de sofrimento, inclusive sofrendo conjuntamente (*Mitleiden*) (SCHOPENHAUER, 2002b).

Portanto, o caráter de cada um será determinado de acordo com a proporção de sua receptividade aos motivos específicos. Como todos os homens possuem em alguma medida os três tipos de caráter, em quantidades variadas, vai ser justamente essa exata proporção que determinará o seu caráter. Por todos os homens serem egoístas, malvados e compassivos, ao menos em alguma medida, Schopenhauer (2002b) quer dizer que em todo caráter se encontram combinados os três tipos de motivação possível às ações humanas; no entanto, ao homem que os motivos egoístas sobrepõem os motivos maus ou os motivos compassivos, seu caráter será preponderantemente egoísta; o homem é mal, pois seu caráter possui uma maior predisposição aos motivos que tem como finalidade causar sofrimento alheio, de modo que essa específica classe de motivos possui maior eficácia que os outros, então onde sempre houver conflito de motivos, será esse classe de motivos que determinará o homem mal a agir¹¹⁵ (SCHOPENHAUER, 2002b). Observa-se que os três tipos de caráter se encontram misturados em todos os indivíduos, inclusive o homem mal é capaz de sentir compaixão; pois ele é mal

¹¹⁵ No entanto há uma proximidade muito grande entre o egoísmo e a maldade: “Todavia, veremos mais adiante que esse tipo de alegria, obtida pela intermediação do conhecimento do próprio bem-estar, encontra-se bastante próxima da fonte positiva e real da maldade.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p.371).

unicamente porque os motivos maus são em geral mais eficazes que os compassivos, não porque esses são de todo inefetivos ao seu caráter. Pelo contrário, até mesmo os piores criminosos são capazes de experimentarem a compaixão, e também inversamente, os mais santos são capazes de maldade.

Assim, como um caráter não será composto unicamente de uma pré-disposição inata a apenas uma classe de motivos, mas todos as classes em alguma medida específica lhe serão eficazes, é justamente essa proporção à maior ou menor receptividade de todas as classes de motivos que constituirá seu caráter; dessa maneira, como regularmente a maioria dos homens é levado a agir egoisticamente, poderia exemplificar num homem fictício, a fim de tornar mais concreta a exposição, a composição de cada caráter. Esse homem fictício teria a seguinte composição: 70% de egoísmo; 10% de maldade e 20% de compaixão. Esse é um exemplo tipo de cálculo que desvelaria a natureza do caráter de cada homem; no entanto, já que inteligivelmente ele é inacessível, resta a nós conhece-lo unicamente na pluralidade e na constância das suas ações, com as quais se faz empírico; assim, a unidade originária do caráter inteligível se torna múltipla na experiência, que porta como sinal de cada ação isolada a marca distintiva da essência de cada homem; a maneira com que as ações empíricas isoladas sempre são remetidas à expressão de um caráter metafísico e que precisam se adequar a ele, faz com que surja a noção de um *thélos* que é inexistente para a vontade, e que no entanto está presente nos fenômenos.

Assim, o caráter do homem, que se revelará por completo apenas por meio da sucessiva continuidade dos seus atos, embora já esteja determinado desde o seu nascimento, é composto pela infinita variação na combinação dos motivos, com o que todos os homens são distintos entre si, já que seu caráter é individual. A individualidade do caráter consiste em possuir x inclinação a ser afetado por tal classe de motivos e y inclinação para ser afetado por outra classe de motivos. É essa balança entre a efetividade de motivos incidentes sobre o caráter que resultará na natureza de seu caráter, que só se torna acessível através do percurso da vida de cada indivíduo, a partir da qual podemos vir a conhecê-lo em seus traços fundamentais. Assim, um homem não é unicamente egoísta, ou unicamente malvado ou compassivo, mas todas as classes de motivos lhe são eficazes, apenas de maneira diferente: ou são preponderantes, ou são marginalizados ou incrivelmente fracos. É dessa infinitude de possibilidade de combinações de traços do caráter que é derivado a também infinita diferença entre cada indivíduo.

1.5.1 O Caráter Adquirido

Para além do caráter inteligível e do caráter empírico, ainda, existe o caráter adquirido, que consiste no conhecimento adequado do próprio caráter. É nesse sentido que dizemos que “alguém tem caráter”, isto é, quando dizemos que tem ou não tem caráter estamos nos referindo ao conhecimento que um indivíduo adquiriu da própria essência.

Quando se adquire caráter, a multiplicidade das ações deixa de traçar uma linha vacilante para expressar o caráter que se têm, mas agora de maneira única e definitiva manifesta adequadamente as próprias características e não mais se erra por não se compreender o que de fato se é.

O caráter adquirido, dessa maneira, consiste no conhecimento adequado do próprio caráter (SCHOPENHAUER, 2015a, p.353), isto é, das próprias virtudes e fraquezas, dos pontos fortes e fracos. Quando se chega a conhecê-lo, o homem deixa de se colocar em situações nas quais não teria capacidade para realizar proezas ou funções alheias à sua natureza, mas compreendendo bem a sua essência, age apenas conforme as suas capacidades, pois quando toma conhecimento de suas fraquezas e vícios se previne de se colocar em situações nas quais teria inevitavelmente de se sair mal.

Como se trata de uma correção do conhecimento, isto é, se antes se vacilava em compreender qual é a própria essência, aquele que chegou ao mais adequado conhecimento de seu caráter agirá com maior definição na busca de seus fins, pois os conhece bem e não perderá tempo com buscas às quais não tem aptidão, tampouco se deixará levar por falsas motivações. Já que se trata de uma correção de conhecimento, pois aquele que não tem caráter na verdade conhece a própria natureza apenas de maneira inadequada, o caráter se torna *adquirível*, isto é, pode ser adquirido através das experiências de vida. E é unicamente dessa maneira que se pode falar numa correção de caráter, pois o caráter mesmo, a essência de cada ser humano não muda, criando na ética de Schopenhauer uma tensão entre a imutabilidade do caráter inteligível¹¹⁶ e a possibilidade de mudança mediante o conhecimento do caráter, de modo que é em meio a essa discussão que se pode falar de uma melhoria do homem, mas não pois esse mudou quem é, mas unicamente pois chegou a conhecer quem de fato é, e a partir disso procurar mais adequadamente os fins que invariavelmente procurará.

Assim, como as ações se seguem da essência, ou *operari sequitur esse*, a mudança aqui corresponde a um aprimoramento do intelecto, que passou a conhecer a própria índole¹¹⁷,

¹¹⁶ Que será tratado a seguir.

¹¹⁷ “[...] vem daí que a conduta de uma pessoa pode variar notavelmente sem que com isto se deva concluir sobre uma mudança de seu caráter. O que o ser humano realmente e em geral quer, a tendência mais íntima de seu ser mais íntimo e o fim que persegue em conformidade a ela, nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via

diferentemente do que fazia antes, quando não possuía caráter e procurava seus fins de maneira desajeitada e pouco uniforme. É esse o sentido que Schopenhauer tem em mente quando diz que as circunstâncias externas podem ter alguma parcela de influência sobre o caráter de uma pessoa, pois na medida em que passa a se conhecer mais adequadamente, seja por receber gradativamente melhor instrução ou por observação da própria natureza, o indivíduo passa a procurar maneiras de satisfazer seus fins que serão mais adequadas à sua própria natureza¹¹⁸.

Portanto, se um criminoso tem como motivação preponderante sobre seu caráter o egoísmo, e visa unicamente aumentar as vantagens que pode possuir em vida, pode-se instruí-lo melhor quando se diz a ele que os fins pelos quais busca a sua realização (o roubo) levarão a uma diminuição das suas posses e qualidade de vida, ocasionando em verdade na perda de vantagens, quando esse é efetivamente preso e colocado na cadeia. Aqui os fins pelos quais o criminoso perseguirá não mudarão, ou seja, ele continuará irremediavelmente perseguindo seu próprio bem-estar; no entanto, pode se convencido de que invadir propriedades dos outros pode não ser o melhor meio de se aumentar as próprias posses, ou ao menos, mostrar para ele que os crimes o levam a uma posição que na verdade é desvantajosa. Como o intelecto do criminoso falhou em apresentar os contra motivos à ação criminosa, ou seja, as penas que lhe seriam impostas caso perpetrasse um roubo lhe foram ineficazes, isto é, o intelecto falhou em apresenta-las perante sua consciência afim de determinar a sua vontade, aqui se trata de um erro *intelectual*¹¹⁹, pois a função do intelecto é justamente apresentar os motivos e contra motivos de maneira adequada, com o que se tivesse feito, o criminoso não se encontraria arrependido na prisão de ser sido pego, isto é, arrependido unicamente de se colocar numa situação na qual terá sua liberdade interdita. (SCHOPENHAUER, 2002b).

Se o intelecto tivesse apresentado corretamente os contra motivos (ser preso), o egoísta não teria se feito criminoso, pois a perda de sua liberdade seria um motivo suficientemente forte a ponto impedir tal ação, pois na verdade o que o egoísta procura, e procurará invariavelmente, é a melhoria de sua condição. Como a correção do intelecto é possível mediante instrução, o criminoso pode ser levado a ver que procurando em tais meios (ilícitos) não chegará ao seu

instrução: do contrário, poderíamos recriá-lo. Sêneca diz admiravelmente: *velle non discitur* [...]” SCHOPENHAUER, 2015a, p. 340).

¹¹⁸ Do que resulta inadequado concluir a partir disso uma “razão indolente”. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 349).

¹¹⁹ Schopenhauer admite uma liberdade do tipo intelectual, se vinculando a Aristóteles em *Ética a Eudemo*, onde Aristóteles se propõe conceituar o voluntário e o involuntário, em que vale o caso citado por Aristóteles de beber cicuta enganosamente achando que se trata de um licor afrodisíaco. (ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 2005, 1225b3 – b6). Para ambos os autores não se poderia dizer que em tal caso se agiu voluntariamente. As passagens em que Schopenhauer se refere às éticas aristotélicas se encontram no texto premiado pela Sociedade Real Norueguesa, o *Sobre a liberdade da vontade*. Mais sobre o assunto em: PEREIRA JUNIOR, Antonio Alves, *Aristóteles na perspectiva da liberdade intelectual na obra sobre a liberdade da vontade de Schopenhauer*, 2021.

resultado esperado, mas que na verdade pode aperfeiçoar seu conhecimento a ponto de obter com maior sucesso seus próprios interesses. Essa é a esfera do caráter adquirido, com o qual um homem vem a se tornar mais consciente e conhecedor do próprio querer último, suas capacidades e também de seus pontos fracos.

Através disto, porém, sua vontade será apenas desviada, mas não melhorada. Para uma melhoria efetiva seria exigível que se transformasse toda a forma de sua sensibilidade para os motivos; portanto, que, por exemplo, se fizesse com que, para alguém, o sofrimento alheio não fosse mais indiferente que, para outro causa-lo não fosse mais um prazer ou que, para um terceiro, nem mesmo o mais insignificante aumento do próprio bem estar não sobrepujasse de longe e não tornasse ineficaz todos os motivos de outra espécie. Isto porém é por certo mais impossível do que poder transformar chumbo em ouro. Pois seria preciso que, por assim dizer, se virasse do avesso o coração no corpo e que se metamorfoseasse seu âmago mais profundo. Ao contrário, tudo o que se pode fazer é aclarar a *cabeça*, instruir a *inteligência*, trazendo o ser humano para uma compreensão mais correta daquilo que se apresenta objetivamente nas verdadeiras relações da vida. Por meio disso, porém, nada mais se alcança do que pôr à luz, de modo mais consequente, claro e decidido, a natureza da vontade que se exprime verdadeiramente. Pois, como muitas boas ações repousam sobre motivos falsos, sobre a miragem bem intencionada de uma vantagem a ser conseguida neste ou no outro mundo, também muitos delitos repousam meramente sobre o conhecimento falso das relações da vida humana. É sobre isso que se funda o sistema penitenciário americano: não tem a intenção de melhorar o *coração* do criminoso, mas apenas de direitar-lhe a *cabeça*, para que chegue à compreensão de que trabalho e honestidade são um caminho mais seguro e mesmo mais fácil para o próprio bem do que a patifaria. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 197-198).

Por mais que sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos. Quando adquirimos o correto conhecimento de nós mesmos, passamos a possuir caráter¹²⁰. Em virtude desse desconhecimento da nossa própria natureza “[...] andamos em zigue-zague, ao sabor dos ventos, sem chegar a lugar algum.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 352). Quando nos tornamos cômicos do nosso próprio caráter, traçamos no nosso percurso pela Terra uma linha reta, abandonando as curvas à esquerda ou à direita, que nos levariam a resultados inconclusivos. Mediante a linha reta no percurso de nossa vida que a aquisição de conhecimento da própria natureza, e assim de um caráter, nos proporciona, tornamo-nos capazes de realizarmos nossos verdadeiros intentos na vida, pois todas as aspirações que nos são estranhas são abandonadas em virtude do que realmente nos pertence.

A partir disso, “[...] o ser humano também precisa SABER o que quer e SABER o que pode fazer: tão somente assim mostrará caráter, para então poder consumir algo consistente.” (SCHOPENHAUER, 2015a p. 352). Antes de descobrir sua própria natureza, não possuirá

¹²⁰ Onde “possuir caráter” é entendido no sentido do senso comum. “Temos de primeiro aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter [...]”. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 353).

caráter, apesar de continuar sendo guiado pelo seu *daimon interior*,¹²¹ no entanto a linha que a sucessividade das suas ações escreverá será sempre vacilante e torta, com hesitações, retornos, indecisões e alterações de rota que deixará junto consigo arrependimento e dor. Com isso, a máxima do templo délfico permanece ecoando por meio dos séculos na história da filosofia até chegar na ética schopenhaueriana e assumir para si mais um sentido a ser adicionado a sua infinita coleção de significados: do milenar “*Conhece-te a ti mesmo*” também não escapa Schopenhauer, em cuja filosofia vemos o seu surgimento a partir da noção de caráter adquirido.

[...], sem saber todavia qual parte de tudo isso é conforme à sua natureza e realizável apenas por si, sim, fruível apenas por si. Dessa forma, a muitos invejará em virtude de posição e condição que, no entanto, convêm exclusivamente ao caráter deles, não ao seu, e nas quais se sentiria antes infeliz, até mesmo sem as conseguir suportar. Pois assim como o peixe só se sente bem na água, o pássaro no ar, a toupeira debaixo da terra, todo ser humano só se sente bem na sua atmosfera apropriada; do mesmo modo, por exemplo, o ar da corte não é respirável por todos. Por falta de inteligência suficiente nessa ordem das coisas, muitos fazem os mais diversos e fracassados tipos de tentativa, violam o próprio caráter no particular e ainda têm de se render novamente a ele no todo: aquilo que conseguem tão penosamente contra a própria natureza não lhes dá prazer algum; o que assim aprendem permanece morto; [...] Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho. – Mas se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o CARÁTER ADQUIRIDO. Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade: trata-se do saber abstrato e distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como // da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, logo, trata-se de saber dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade. Isso nos coloca na posição de agora guiar, com clarividência [*Besonnenheit*] e metodicamente, o papel para sempre invariável de nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra, e preencher segundo a instrução de conceitos fixos, as lacunas abertas por humores e fraquezas. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 352-353).

Com o que unicamente a partir do caráter adquirido o homem pode saber o que exigir de si mesmo e depositar sua confiança nisso, e ao que não pode fazê-lo, sendo-lhe naturalmente externo e alheio. O autoconhecimento também vale para as virtudes, como a prudência, o valor, a honradez, a discrição, a finura e outras mais, com cuja posse ou carência poderemos contar pelo resto da vida, ou se for o caso de não as possuir, nos insatisfazer por ser naturalmente viciados.

Para finalizarmos a exposição acerca do caráter, abordaremos agora, por último, a imutabilidade do caráter.

¹²¹ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 352.

1.5.2 O Caráter é Imutável

A peça que ainda falta na nossa exposição do caráter é a imutabilidade da sua natureza. Anteriormente vimos que além de ser individual é inato, então veremos agora sua constância. A imutabilidade do caráter de cada indivíduo implica que ele não possa ser transformado de acordo com o passar do tempo, ou segundo influências externas e de ambiente¹²². Com isso, como uma pessoa nasce, ela terá de ser acompanhada pelo mesmo caráter através dos anos de sua juventude até a maturidade, quando ao fim dessa, enterrará junto consigo o mesmo caráter com o qual veio ao mundo. Exemplo disso, pode ser visualizado na velhice. Período que temos a oportunidade de conhecermos melhor a nós mesmos e quem de fato fomos, pois unicamente com a proximidade da morte podemos observar mais adequadamente desdobramento do nosso caráter ao passar dos anos. Em parte, a constância do caráter ocorre pela natureza metafísica do caráter inteligível, que como vimos, está para além das figuras do *principium individuationis*, unicamente no qual é possível qualquer tipo de mudança; dessa maneira, perguntar pela possibilidade de mudança do caráter seria a mesma coisa que perguntar se a vontade nela mesma é capaz de mudança (SCHOPENHAUER, 2015a).

A vontade, entendida como uma entidade metafísica, está para além de qualquer movimento, que pressupõe a sucessão temporal; assim, também seus atos mais imediatos, as ideias e o caráter também não são passíveis de surgimento ou desaparecimento, bem como ter alguma de suas características fundamentais alterada no decorrer do tempo¹²³. Disso se segue, que a maneira como um ser humano nasceu terá de acompanhá-lo pelo resto de sua vida, nos traços fundamentais; e os fins que percorreu já quando criança continuará a buscar irremediavelmente no decorrer de sua vida.¹²⁴ Unicamente o que é passível de mudança são os meios pelos quais os fins serão obtidos, mas os fins mesmos, isto é, a sensibilidade própria a cada caráter não permite alteração nenhuma, pois aqui já se trata da vontade mesma, que *quer assim e não assim*, e a vontade está para além de toda possibilidade de mudança (SCHOPENHAUER, 2015a).

¹²² SCHOPENHAUER, 2015a, p. 340.

¹²³ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 332.

¹²⁴“Entrementes, aquele primeiro caso, isto é, a modificabilidade do conhecimento, e por meio desta, do agir, vai// tão longe que a vontade procura atingir seu fim invariável, por exemplo o paraíso de Maomé, ora no mundo real, ora num mundo imaginário adaptando a cada vez os meios e assim empregando num primeiro momento astúcia, violência e engodo, num outro abstinência, justiça, esmolas, peregrinação a Meca. Porém, nem por isso o esforço mesmo da vontade mudou, muito menos ela mesma. Embora sua ação exponha-se bastante diferentemente em tempos diferentes, seu querer, no entanto, permanece exatamente o mesmo. *Velle non discitur.*” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 341).

A escolha dos meios pode de fato variar, como vimos no caso do egoísta que se tornou criminoso, pois escolheu meios que não levarão ao fim que desejava, ao menos em longo prazo,¹²⁵ mas ao contrário, lhe serão muito desvantajosos. Dessa maneira, pode-se aconselhar o criminoso, como fazia o sistema penitenciário americano na época em que vivia Schopenhauer, a mudar os meios pelos quais poderá obter seus fins; no entanto, os fins mesmos, a predisposição natural de seu caráter jamais será capaz de transformação¹²⁶.

Para expressar tal pensamento, Schopenhauer (2002b) utiliza constantemente a expressão de Sêneca: *Velle non discitur (O querer não é ensinável)*, ou seja, que o próprio querer não é passível de instrução. Aqui, a imutabilidade do caráter diz respeito profundamente a uma discussão ética, pois o que é posto em questão é a possibilidade de melhoria dos caracteres mediante a instrução e a correção do conhecimento. Sêneca, por sua vez, foi o tutor do imperador Nero (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 274). A única possibilidade de melhoria está no *operari*¹²⁷ e não no *esse*¹²⁸, pois a essência há de permanecer a mesma invariavelmente e já a partir do nascimento; as ações, no entanto, podem se tornar mais esclarecidas, quando se procura meios mais adequados para os fins intrínsecos do caráter.

A procura por meios mais adequados, inclusive socialmente, torna possível que o que um homem procurava desajeitadamente, a partir da instrução que recebeu sobre as relações do mundo e sobre a observação que faz sobre suas próprias características, passe a procurar de maneira mais adequada, isto é, fazendo com que sua busca deixe de incorrer em sofrimentos para si mesmo e para os outros, o que acontece geralmente quando se desconhece o caráter e se erra tanto na procura pelos fins quanto na eleição.

Pode-se agir melhor a partir da aquisição do caráter, pode-se inclusive agir de maneira correta socialmente, quando um homem passa a compreender bem os mecanismos intrínsecos das relações sociais e se adapta a elas.

Por conseguinte, instrução e conhecimento aperfeiçoado, vale dizer, ação do exterior, podem até ensiná-la que errou nos meios e assim fazê-la procurar o fim pelo qual se

¹²⁵ Considerar não apenas o tempo presente é a função da razão (*Vernunft*), de modo que um ato desse pela sua inconsequência deve ser tido como pouco racional, ou animalesco; um criminoso desse tipo pode além de ser censurado moralmente pelo valor mal de sua ação, ser criticado pela sua falta de inteligência, já que seu intelecto não funcionou como deveria. Em casos em que a complexidade da ação é de grau extremo, a qual sem uma ponderação e planejamento perfeitos não seria possível, a razão e mesmo indispensável ao crime. Por essa razão, segundo a qual a razão (*Vernunft*) seria moralmente neutra, ou seja, pode ser aliada tanto a uma ação de valor moral positivo como negativo, Schopenhauer censura fortemente a ética racionalista de Kant, que faz do valor moral de toda ação unicamente a racionalidade com que se torna universalizável.

¹²⁶ “Tudo o que podem fazer (motivos) é mudar a direção do esforço da vontade, isto é, fazer com que esta procure por um caminho diferente o que invariavelmente procura.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 341).

¹²⁷ Nas ações.

¹²⁸ Na essência.

esforçava, de acordo com a sua essência íntima, por um caminho inteiramente outro e até mesmo em outro objeto [...] (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 341).

Pois aqueles que tem uma propensão naturalmente egoísta, apenas o poderão fazer se compreenderem que o ato de alguma maneira resultará em vantagem a si próprios; assim, o que é unicamente possível é aclarar a cabeça, mas o coração permanece o mesmo¹²⁹, a despeito de quão polidos possam se tornar os hábitos e quão mascaradas as feições se tornarem.

No fim sereis sempre o que sois
 Por mais que os pés sobre as altas solas coloquais
 E useis perucas de milhões anéis
 Haveis de *ser sempre o que sois*. (GOETHE, 2011a, versos 1806-1809)

De acordo com a imutabilidade do caráter, vícios e virtudes genuínas são inatas e não adquiridas no decorrer da existência, pois o que se aprende não permanece natural, correndo forte risco de abandonar o agente em momentos importantes, ao mesmo tempo conferindo nenhuma constância¹³⁰. O que é inato, no entanto, há de acompanhar o agente pelo resto de sua vida, de modo algum abandonando-o nas circunstâncias mais decisivas, pelo contrário, nessas ele unicamente manifestará seus traços mais naturais (SCHOPENHAUER, 2002b). Em virtude disso, a ética schopenhaueriana não é prescritiva, mas meramente descritiva, pois não se preocupa em ensinar como se deve agir, mas apenas apontar a ação de valor moral e as ações imorais¹³¹. Veremos mais sobre esse ponto no subcapítulo a seguir, quando será discutido a responsabilização. Ainda, cabe salientar que, segundo o autor, o caráter é constante e não admite melhoria na sua essência a partir de influências externas, e o que é passível de correção é apenas secundário, isto é, os meios.

Tudo o que podem fazer (motivos) é mudar a direção do esforço da vontade, isto é, fazer com que esta procure por um caminho diferente o que invariavelmente procura. Por conseguinte, instrução e conhecimento aperfeiçoado, vale dizer, ação do exterior, podem até ensiná-la que errou nos meios e assim fazê-la procurar o fim pelo qual se esforçava, de acordo com a sua essência íntima, por um caminho inteiramente outro e

¹²⁹ “[...] jamais, entretanto podem fazer que realmente queira de maneira diferente do que quis até então, pois isto permanece inalterável, já que a vontade é apenas este querer mesmo, que do contrário teria de ser suprimido.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 341).

¹³⁰ As virtudes são de natureza metafísica, isto é, dizem respeito à qualidades da vontade, ao *esse*, não ao *operari*, à esfera da efetividade.

¹³¹ “Because Schopenhauer denies that we have free will he thinks that questions like ‘How we ought to live? Or ‘What ought I aim at?’ are mistaken, and do not have answers of the kind which people who ask them are looking for. What we choose to do is not a matter of choice for us. Since ‘ought’ logically entails ‘can’ it is false to say that I ought to do something if I cannot do it, and therefore, if I cannot choose what motives are to determine my actions, it is false to say that I ‘ought’ to do one thing rather than another. By the same token, it is false to say that I ought to have done something which I have not done, for the fact that I have not done it shows that it was not open for me to do it.” (MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*, 1997, p. 192).

até mesmo em outro objeto: jamais entretanto podem fazer que realmente queira de maneira diferente do que quis até então, pois isto permanece inalterável, já que a vontade é apenas este querer mesmo, que do contrário teria de ser suprimido. Entrementes, aquele primeiro caso, isto é, a modificabilidade do conhecimento, e, por meio desta, do agir, vai // tão longe que a vontade procura atingir seu fim invariável, por exemplo o paraíso de Maomé, ora no mundo real, ora num mundo imaginário, adaptando a cada vez mais os meios e assim empregando num primeiro momento astúcia, violência e engodo, num outro, abstinência, justiça, esmolas, peregrinação a Meca. Porém, nem por isso o esforço mesmo da vontade mudou, muito menos ela mesma. Embora sua ação exponha-se bastante diferentemente em tempos diferentes, seu querer no entanto permanece exatamente o mesmo. *Velle non discitur.* (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 341).

Os meios que usou para satisfazer seu querer podem mudar, mas o querer mesmo continua igual. É por isso que Schopenhauer (2002a) destaca em *Sobre a liberdade da vontade*¹³², que quando nos encontramos com o mesmo sujeito após 20 ou 30 anos, espantamos ao ouvir seus relatos e perceber que continua a fazer as mesmas idiotices que fazia então, de maneira incrivelmente igual. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 83). Isto se dá, pois sua vontade, seu querer não mudou, mas permanece o mesmo. É exatamente com base nisso, que quando nos enganamos sobre um homem, não dizemos que ele mudou, mas unicamente que antes estávamos equivocados sobre sua conduta, e agora passamos a conhecê-lo verdadeiramente¹³³. Igualmente não confiamos novamente no homem que mostrou nos enganar, pois sabemos que em tais circunstâncias e dados os mesmos motivos agirá da mesma forma e nos enganará mais uma vez. Igualmente, naquele que não demonstrou vícios em sua conduta, mas ao contrário, virtudes, facilmente continuamos a depositar confiança em sua pessoa, pois sabemos que há de demonstrar a mesma grandeza de caráter, já que esse não muda em seus traços principais. Pela mesma razão está correto aquele ditado, diz Schopenhauer (2002a, p.82, tradução nossa), que afirma que “[...]quem rouba uma vez é ladrão para a vida toda [...]”, e com o qual a sociedade censura o patife que cometeu delitos, e faz pagar pelo crime cometido uma única vez por uma vida inteira de desconfiança e descrédito.

3.O caráter do homem é *constante*: permanece o mesmo ao longo de toda a sua vida. Sob as alterações dos envolvimento dos seus anos, suas relações, inclusive seus conhecimentos e pareceres, se encerra, como um caranguejo em sua carapaça, o idêntico e verdadeiro homem, totalmente imutável e sempre o mesmo. Apenas na direção e na matéria experimenta seu caráter modificações aparentes, que são consequência da diversidade das idades e suas necessidades. *O homem não muda nunca*: tal como se comportou em um caso, assim se comportará sempre de novo em circunstâncias totalmente iguais. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 81).

¹³² SCHOPENHAUER, 2002a, p 81.

¹³³ SCHOPENHAUER, 2002a, p. 82.

Recapitulemos o nosso percurso até aqui: através da discussão do carácter empírico e do carácter inteligível empreendida nos tópicos anteriores compreendemos de que maneira o ser humano se encontra sob um aspecto plenamente determinado, já que suas ações se seguem necessariamente do confronto do seu carácter com os motivos que mais lhe são suscetíveis; por outro lado, através da discussão do carácter inteligível, vimos como a ideia que cada ser humano possui como sua não admite necessidade causal alguma, já que se encontra para além das figuras do *principium individuationis*. Assim, como o carácter inteligível de cada homem diz respeito a um ato imediato da vontade, e essa não admite nenhuma imposição que lhe é externa, havemos de admiti-lo como livre. Dessa maneira, chegamos à conclusão de que o ser humano, assim como na filosofia kantiana, pode ser compreendido sob dois aspectos aparentemente contraditórios entre si, a saber, um que o apresenta sob as férreas leis do determinismo; e outro que o aponta como intrinsecamente livre. Da tensão que emerge de dois pontos de vista opostos, surge o problema de como se compreender então a responsabilização moral, já que segundo o autor, as duas posições (contra e a favor da liberdade) estão corretas.

Para que possamos entender como Schopenhauer busca solucionar essa tensão dentro de sua ética, avançaremos agora sobre a questão da responsabilização moral.

1.6 RESPONSABILIZAÇÃO MORAL

Há mais coisas entre o céu e a terra que a vossa vã filosofia pode investigar. (SHAKESPEARE, Hamlet, 2016, p.112)

Considera-se este momento um dos mais complicados e, no entanto, dos mais fundamentais da ética schopenhaueriana. A difícil tarefa de compreensão desse ponto da ética schopenhaueriana também foi percebida por Pillar. A autora também sugere que aqui reside senão os limites da filosofia de Schopenhauer, dentre tantos paradoxos que sua filosofia envolve um dos mais complicados de se resolver.

É possível considerar essa uma das mais dificultosas questões de seu ‘organismo’ filosófico. Em meio a tal dificuldade que eram lançados pelos paradoxos da ética schopenhaueriana, alguns interpretes¹³⁴ tiveram de se resignar, ao ver suas pesquisas pouco avançar nesse complicado ponto, tendo de apontar ali mesmo justamente os limites do próprio edifício filosófico schopenhaueriano, ou se referir às limitações epistemológicas que a filosofia

¹³⁴ Como Pillar, 2002.

schopenhaueriana em certo momento passa a endereçar, já que o próprio conhecimento mediante causa e efeito não é absoluto, mas possui funcionamento unicamente na esfera da representação, sendo inválidos quando referidos à vontade; e como a vontade metafísica para Schopenhauer possui uma significação essencialmente ética, isto é, a metafísica não se resume à dar conta das explicações do mundo fenomênico, mas também é intrinsecamente ligada à ética, relação essa (metafísica e ética) que seria a principal que uma filosofia da vontade teria de responder. Aqueles que conduziram suas pesquisas a essa direção foram apoiados pela frase que Schopenhauer cita algumas vezes de Malebranche, de que “*La liberté est un mystère*” (a liberdade é um mistério)¹³⁵. Com isso, Schopenhauer e os intérpretes se propunham em pôr um limite ao qual a investigação filosófica poderia avançar, tendo que abandonar o problema ali onde se apresentava da maneira mais paradoxal.

O que se pretende nessa seção é apresentar o problema que surge na ética de Schopenhauer quando o autor procura conciliar a liberdade da esfera metafísica com a necessidade das ações segundo as leis da representação¹³⁶. Apesar de demonstrar a perfeita determinação das nossas ações segundo motivos que nos são necessários, Schopenhauer (2015a) não desiste de considerar a ação humana enquanto livre, num sentido muito específico, e muito menos de remeter cada ação à censura ou elogio, ou seja, por mais determinada que seja uma ação, de maneira alguma nosso filósofo após apresentar a perfeita determinação das ações mediante os motivos está disposto a se livrar da imputabilidade¹³⁷.

Busca-se esclarecer, novamente, as dificuldades que se apresentam nesse ponto da ética concepção schopenhaueriana: o caráter é inato, nasce com específicas predisposições e inclinações mediante as quais a consciência do indivíduo pode unicamente se aperceber delas, ou seja, perceber que as possui, mas nunca as alterar, caso desejasse. Desta mesma forma virtudes ou vícios como a bondade ou a maldade são inatas, e toda instrução pode no máximo produzir virtudes de fachada, pois nenhum santo foi produzido pela ética socrática e nenhum

¹³⁵ Shapshay também demonstra desconfiança à argumentação de Schopenhauer: “Schopenhauer himself appears unembarrassed by what I have suggested here amounts to a significant lacuna in his account of the matters discussed above. We “can also understand what the most excellent Malebranche could mean in (correctly) saying: ‘freedom is a mystery’” (WR I, 431). (SHAPSHAY, 2019, p. 136).

¹³⁶ A liberdade, por ser de natureza metafísica, permite que Schopenhauer recorra ao discurso religioso para descrevê-la: “[...] podemos doravante também compreender em que sentido o admirável Malebranche podia afirmar “*La liberté est un mystère*”, e tinha razão. Pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam EFEITO DA GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE. [...] NECESSIDADE é o REINO DA NATUREZA; LIBERDADE é o REINO DA GRAÇA.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 468).

¹³⁷ “Schopenhauer’s defence of determinism and its incompatibility with freedom of the individual will is clinically argued, and he never wavers from it. Yet he realizes that this is not the end of the philosophical problem. We still feel responsible for our actions.” (JANAWAY, 1999, p. 156).

gênio foi gerado a partir da *Arte poética* de Aristóteles.¹³⁸ Assim é tão impossível se tornar um exemplo moral a partir de compêndios de ética quanto se tornar um gênio artístico a partir de tratados de estética, por mais que se desejasse isto. Em razão disso, não se pode cobrar que alguém seja virtuoso, quando muito e no máximo se pode cobrar que aja de acordo com as leis de seu país, pois implicitamente está de acordo com elas.

Portanto, posto de modo mais direto, já se nasce virtuoso ou viciado¹³⁹, e com o mesmo caráter que foi trazido ao mundo deverá também sair, não estando de modo algum sob o seu poder alterá-lo, pois o caráter além de ser inato também é imutável, isto é, não podemos transformá-lo como bem entendermos.

Nesse momento temos de lembrar da pergunta colocada sagazmente por Schopenhauer (2002a, p.40) em *Sobre a liberdade da vontade* “[...] pode-se querer o que se quer?” Como a resposta é negativa, fica definido que não podemos decidir a maneira pela qual temos um específico querer e não outro. Fosse tal pergunta respondida afirmativamente, o filósofo retornaria (2002a, p.40), “[...] e podes *querer* o que queres querer?” isto é, se fosse possível, teríamos de nos remeter infinitamente a outro querer no qual o anterior estaria fundamentado, o que resultaria absurdo. Com isso, por mais que alguém quisesse ser virtuoso, se já não fosse, não poderia sê-lo, pois a vontade não é livremente determinada por decisões conscientes, e meras *velleitas* não constituem uma *voluntas*. Assim, ou já seria virtuoso, com o que sua vontade não teria a liberdade para deixar de querer ser virtuoso, pois é intrinsecamente predisposta a ser posta em movimento por motivos de ordem compassiva, ou não seria.

Em resumo, querer genuinamente (ter uma *voluntas*) ser virtuoso e ser virtuoso são identificados, pois a vontade age tal como quer, sendo na realidade as ações meramente as exteriorizações da vontade. Assim, é equivalente dizer que uma vontade tem forte sensibilidade a motivos compassivos (quando se trata de um caráter compassivo¹⁴⁰), e que ela quer ser virtuosa, pois as ações são meramente a manifestação na sucessão do tempo de um querer metafísico e indiviso. Dessa maneira, ao virtuoso não é possível querer deixar de sê-lo, mas antes há de ser até findar seus dias, o mesmo valendo para o crápula. Mas se ainda fosse respondido afirmativamente à pergunta se é possível querer como se quer, chegaríamos num

¹³⁸ SCHOPENHAUER, 2015b.

¹³⁹ “Uma outra consequência disto, de confirmação empírica corrente, é de que todos os méritos *genuínos*, morais bem como intelectuais, não possuem somente origem física, ou empírica, mas metafísica, e consequentemente são dados *a priori* e não *a posteriori*, i. e., são inatos e não adquiridos, e portanto radicam não no simples fenômeno, mas na coisa em si. Por isto cada um no fundo somente realiza aquilo que já está em sua natureza, i. e., de fixação inata irrevogável.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 113).

¹⁴⁰ O critério de uma ação moral é se é compassiva ou não. Como veremos mais adiante na seção sobre a ética da compaixão.

primeiro momento de se é possível querer querer ser virtuoso. Admitamos que o homem do senso comum tem razão ao responder afirmativamente à pergunta. Nos depararíamos com isso: o motivo que nos faz querer ser virtuoso, podemos querê-lo? Ou seja, há algo que excita a nossa vontade a querer querer algo (querer querer ser virtuoso).

A gradativa abstração do problema, no entanto não deve nos amedrontar, pois é justamente aqui que compreendemos o argumento de Schopenhauer. Não é possível querer ter algo como objeto de desejo, isto é, ou se tem esse objeto como desejo ou não se deseja ele. Nesse momento da abstração chegamos a compreender que se trata de saber se somos capazes de determinar a nossa própria natureza volitiva, isto é, possuir esse objeto de desejo ou esse outro objeto de desejo. Em virtude da já mencionada desconstrução da psicologia racional e da consequente mudança hierárquica entre os elementos irracionais e instintivos sobre as capacidades racionais e deliberativas do homem, antes inferiores e secundários, agora quase onipotentes e originários, a resposta de Schopenhauer só poderia ser negativa. Em virtude de todos esses aspectos, não podemos decidir ser virtuosos ou não. Ou somos, ou não somos.

No entanto, Schopenhauer censura e elogia a conduta dos homens, como se fossem possuidores de mérito ou demérito por agirem moralmente bem ou mal. Como isso é possível, se não foram capazes de escolher livremente agir assim ou assado em determinada situação? Como se pode pagar o preço por um caráter que não se pode mais mudar, mesmo se o quisesse fazê-lo?¹⁴¹

Como conciliar o determinismo das ações com a responsabilização moral? Se para que sejamos tomados como responsáveis pelas nossas ações é necessário que em algum sentido sejamos livres para tê-las feito ou não, qual é esse tipo de liberdade misteriosa de que fala Schopenhauer? Se não é possível culpar um relógio por não funcionar direito, mas unicamente seu dono¹⁴², e se as ações dos seres humanos são determinadas com tanta necessidade quanto as engrenagens de um relógio, como é possível culpar as atitudes de um ser humano¹⁴³?

¹⁴¹ Schopenhauer ainda diz que é negar o caráter, mas não o transformar. Isto é, ainda que seja possível suprimi-lo mediante a negação da vontade, está fora de discussão sua capacidade de ser transformado.

¹⁴² “Por isso teísmo e responsabilidade moral do homem são inconciliáveis;” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 119). No teísmo o homem é obra de deus, no sentido que a filosofia cartesiana faz do homem uma máquina de Deus; com a desconstrução da psicologia racional Schopenhauer se aproxima mais de Spinoza do que esteve disposto a admitir, sobretudo na precedência com que Spinoza nega o *liberum arbitrium indifferentiae*, que era desde Agostinho a principal saída do teísmo frente o problema do mal do mundo, que agora se tornava responsabilidade do homem, pois esse era dotado de um livre arbítrio. Sem esse salutar recurso das teodiceias, Schopenhauer é obrigado a extrair as mesmas conclusões que num sistema teísta fariam de Deus o responsável por todo o mal do mundo, e na sua cosmodiceia (manifestada através do conceito de justiça eterna), é a vontade quem arca com os custos, a vontade é tornada responsável pelas suas criações.

¹⁴³ “Wir sehen nun, dass selbst Frauenstadt trotz seine grossen Begeisterung für die Schopenhauersche Philosophie, zugeben muss: dass eine Lehre einer individuellen moralischen Verantwortung, dem monistischen Prinzip der Schopenhauerschen Philosophie direkt zuwiderläuft. Allein die moralische Verantwortung, die nun auf den ganzen

Para abordar a questão de maneira suficientemente adequada à complexidade e ao tamanho da questão, fez-se necessário apresentar como as ações do homem são necessárias; sim, tão determinadas pelos motivos e pelo encadeamento causal quanto todos os outros eventos do mundo natural, sendo o homem nesse aspecto igual a um relógio ou a uma pedra, isto é, tão condicionado em suas ações quanto a matéria inorgânica que é trazida à baixo pelas forças naturais que a comprimem ao chão.

Assim, a filosofia schopenhaueriana abole a superioridade que o homem já possuiu em outros sistemas filosóficos e teológicos perante a natureza, onde devido a sua razão e as faculdades racionais era não apenas substancialmente diferente de todos os outros seres naturais, mas era apreciado de tal forma que chegou a ter aproximado aos deuses, ou Deus. A faculdade da razão era atribuída a uma antiga origem divina, à qual no entanto permaneceu no homem, ainda que emprisionada num corpo material. De acordo com esse antigo paradigma, a principal função da vida na terra era de conseguir gradativamente fazer com que a razão dominasse a parte material e irracional do homem, o seu corpo, e se livrando dessa inconveniente parte de sua constituição, se aproximasse o máximo que pudesse de sua matriz divina¹⁴⁴. Ainda, de acordo com a mesma doutrina, o ser humano, dotado de razão, era tido como um livre agente, determinando por si mesmo todas as suas ações, que eram unicamente consequência da melhor maneira que concebesse como as coisas deveriam de fato ser; também, na mesma compreensão, escolheria inclusive entre dois objetos mutuamente excludentes tal como preferisse, pois, nada determinaria a sua decisão senão sua escolha consciente.

Como mostramos anteriormente, Schopenhauer se distancia dessa tradição e se esforça em mostrar como na verdade as coisas se passam de outro modo, inclusive ao contrário; pois o que é originário no ser humano, bem como em qualquer outro ser da natureza é a vontade, ou seja, aquilo de irracional e cego que percebemos em nós mesmos. Esse esforço insaciável que notamos que faz parte da nossa própria natureza, quando experimentamos a nós mesmos internamente, isto é, percebemos a relação da nossa vontade com nosso próprio corpo, estendemos aos outros seres da natureza ao percebermos que não haveria outra maneira de que produzissem movimento; pois além de representação e vontade não há mais nada. Assim, antes mesmo de Freud, a filosofia de Schopenhauer já constitui um ataque ao narcisismo psíquico, ao afirmar que o “Eu não é senhor em sua própria casa” (FREUD, 2010a, p.186).

alleinen Willen geschoben werden muss, ist, wie wir gleich sehen werden, ebenfalls ein für uns fast unfasslicher Gedanke.” (RAPPAPORT, 1899, p. 90).

¹⁴⁴ Asceticamente, portanto de maneira não dionisíaca, mas órfica.

A vontade nos determina¹⁴⁵, não determinamos a nossa vontade a partir de uma decisão consciente, mas ao contrário, qualquer coisa só nos aparece como boa, ou preferível a outras, pois já a queremos anteriormente, e não a queremos unicamente a partir de uma inspeção intelectual¹⁴⁶. Toda inspeção de ordem intelectual já é condicionada por um querer ao qual tal investigação intelectual terá de satisfazer; e esse é o caso de modo geral a todos que vivem uma vida comum, aquela atrelada ao *principium individuationis* e não vislumbram uma ultrapassagem dele, seja por meio da estética ou pela virtude e santidade. Assim, extraíndo tais conclusões, a filosofia de Schopenhauer deve se livrar da noção de livre arbítrio, já que é a vontade que determina a si mesma, e sua decisão é unicamente comunicada a consciência, inclusive com demora e atraso se assim quiser. Como conciliar esse panorama de determinismo e necessidade das ações e servidão do intelecto frente à vontade com a responsabilização moral e a liberdade que é pressuposta por ela?

Depois de apresentarmos a ética filosofia Schopenhaueriana deve-se extrair as devidas consequências, e entre elas, a principal se trata da responsabilização moral. Junto com ela também entra em questão a liberdade, que é tida como condição para que haja uma possível responsabilização. Por outra razão, o a teoria do livre arbítrio, isto é, da livre determinação da vontade continuaria fazendo com que a responsabilização recaísse pelo seu criador. Desta maneira, ainda que tivesse permitido que o ser humano decidisse por sua conta seus atos, para então livremente escolher entre o bem e o mal, segundo Schopenhauer (2015a), Deus continuaria responsável pelas más ações, já que foi ele que projetou os seres humanos e um criador é sempre responsável pelas suas obras¹⁴⁷; Schopenhauer faz a comparação com um relógio, que seria um absurdo ser criticado pelo seu criador por não funcionar corretamente.

Após essa introdução do problema, passemos à parte expositiva referente à moral descritiva que apresenta Schopenhauer.

1.6.1 A Moral Descritiva

¹⁴⁵ Já somos a vontade.

¹⁴⁶ Essa consideração, juntamente com a importância atribuída à sexualidade pelo filósofo, faz com que Freud, embora desfavorável à filosofia, tenha Schopenhauer numa alta estima. “Filósofos de renome podem ser citados como precursores, sobretudo o grande pensador Schopenhauer, cuja ‘vontade’ inconsciente se equipara aos instintos da mente da psicanálise.” (FREUD, 2010a, p. 187).

¹⁴⁷ O que faz com que as teodiceias mediante o livre arbítrio não sejam apenas falsas para Schopenhauer, mas também insuficientes.

Para mostrar como a ética não pode ser ensinada nem imposta mediante a noção de dever, Schopenhauer (2002b) se contrapõe à ética kantiana,¹⁴⁸ pois a partir dessa oposição teria exposta a sua rejeição de uma moral prescritiva, que encontra em Kant unicamente foco e um exemplo no qual a impossibilidade de se prescrever impositivamente regras para uma boa conduta apresentada¹⁴⁹; assim, Kant se torna um veículo a partir do qual Schopenhauer pode expor a sua rejeição de uma ética prescritiva, com cujas críticas torna explícita a sua própria posição, já que entende que a função da filosofia e da ética é meramente o desvelamento da verdade, e no caso da ética, de apresentar os fundamentos e critérios da moral, mas não prescrevê-los. Esse teria sido o “próton pseudós” (primeiro passo em falso de Kant) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23), isto é, querer fundar uma ética a partir da noção impositiva de dever. Nesse quesito, o principal ataque é a noção de um imperativo categórico, isto é, que um tipo de dever que não fosse condicionado, ou hipotético.

De acordo com Kant (2003), hipotéticos são os imperativos que tem como fim não o próprio dever, mas são realizados de acordo com um fim que lhes é externo e a partir do qual tem sua condição de ser, isto é, são por eles condicionados; portanto, sempre havendo de quando da sua realização ser novamente remetidos a eles, quando no caso de uma máxima que vise a obtenção da felicidade pleiteie o estatuto de imperativo. Uma máxima que tenha como seu fim de consecução a obtenção da felicidade, ou de tornar o agente feliz, que poderia ser formulado da seguinte maneira “[...] age de tal forma que tuas ações venham a te tornar feliz [...]”, não é apenas de impossível universalização, já que a própria felicidade varia de acordo com a disposição subjetiva dos indivíduos, (KANT, 2003), mas também é sempre remetida a uma condição outra que não o próprio dever, isto é, são sempre condicionadas por uma outra hipótese, e nesse caso a de se tornar feliz.

Dessa maneira, os imperativos hipotéticos kantianos na medida em que fossem condicionados por outra finalidade que não o próprio dever, e sobretudo encontrando a sua condição em móveis sensíveis, isto é, sempre remetendo sua finalidade ao bem estar do próprio

¹⁴⁸ “Neste sentido, a ética schopenhaueriana diverge profundamente da de Kant quando se propõe a interpretação (*Deutung*) e o esclarecimento do que efetivamente acontece.” (CACCIOLA, 1994, p. 154). Kant, por sua vez, falava sobre como deveriam se comportar os homens, ainda que pudesse ser impossível demonstrá-lo (a conduta) efetivamente.

¹⁴⁹ “Dedicarei somente à *mais nova* tentativa de fundar a ética, a *kantiana*, uma investigação crítica e por certo e bem detalhada. [...] Mas em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant. Por causa disso, seria um começo às avessas se se quisesse pular a crítica que se segue para logo chegar à parte positiva da minha exposição, que, como tal, seria compreendida apenas pela metade.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 15).

agente – portanto egoístas¹⁵⁰, não poderiam pleitear uma categorização¹⁵¹, isto é, ser tomados de maneira universal, pois do ponto de vista racional, sua universalização incorreria em incompatibilidades internas, fazendo com que a incoerência do próprio imperativo o implodisse, no caso em que a felicidade de outro agente conflitasse com a minha, ou as ações que o levasse a própria felicidade fossem mutuamente excludentes com as que levassem a minha própria felicidade¹⁵², restando por óbvio na impossibilidade de um tal imperativo do ponto de vista categórico. Ainda mais, o estatuto de um dever absoluto e incondicionado é impossível ao imperativo hipotético, pois sempre será referido não a si mesmo, mas a outra finalidade da qual deve a sua existência, como no caso em que ser feliz condiciona as máximas que podem levar a sua consecução.

Dessa maneira, o que Schopenhauer (2002b) critica é a noção de um dever absoluto, que na sua visão é uma *contradictio in adjeto*,¹⁵³ já que todo dever é de alguma maneira condicionado, isto é, sempre se refere a alguma recompensa ou punição. Dever fazer algo sem consequência alguma para tal lei é absolutamente impensável, inclusive sem sentido, pois só se pode ser obrigado a fazer algo se caso não seja cumprida tal obrigação, siga-se daí a punição. Nesse caso, as consequências de cumprir ou descumprir um mandamento seriam as mesmas, já que não há nem punição pelo descumprimento nem recompensa pela obediência. Assim, descumprir o dever absoluto e obedecê-lo seriam idênticos, o que é absurdo. Mas, na realidade, aqui se trata de uma redução ao absurdo, pois o que Schopenhauer quer demonstrar não é que a noção de dever é absurda, mas unicamente o dever absoluto enquanto sem condição alguma, isto é, como categórico. De acordo com isso, a noção de dever remonta a um comando divino, a partir do qual seríamos obrigados a obedecer¹⁵⁴. Se não cumpríssemos com o mandamento seríamos punidos, e caso cumpríssemos com a lei divina seríamos recompensados aqui na terra ou num plano de existência mais além.

Nietzsche, que leu Kant também por meio de Schopenhauer e acredita que pela moralidade Kant teria trazido novamente a teologia para dentro da sua filosofia, especulação teológica essa que havia sido barrada nas suas investigações acerca dos limites do conhecimento possível, diz o seguinte a respeito da reentrada da presença teológica na moral kantiana:

¹⁵⁰ Assim, por fim Kant não teria depurado a ética moderna da associação com a felicidade, e permaneceria tão criticável quanto a ética eudaimonista dos antigos. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 145-146).

¹⁵¹ SCHOPENHAUER, 2002b, p. 151.

¹⁵² SCHOPENHAUER, 2002b, p. 151.

¹⁵³ Contradição em termos.

¹⁵⁴ “Todo *deve* só tem sentido quando referido à ameaça de um castigo ou promessa de recompensa. Se houver algum imperativo, este será apenas hipotético, pois uma lei incondicionada da razão prática seria incapaz de mover a Vontade.” (CACCIOLA, 1994, p. 153).

“Em um caso não me faltará uma grande oportunidade para fundamentar minha tese: guardo rancor aos alemães por haverem se enganado sobre *Kant* e sua ‘filosofia da porta dos fundos’, - como a chamo – isso *não* foi modelo de honestidade intelectual.” (NIETZSCHE, 2012c, p. 89).

Nietzsche (2012) chega a chamar de desonesto o procedimento pelo qual Kant reabilita a entrada de elementos teológicos e cristãos na sua filosofia, que estando para além do alcance da razão especulativa não poderiam demonstrá-los, e justamente por isso lhes seria igualmente impossível contradizê-los, para logo mais adiante, quando tratando da moralidade, transformasse os conceitos de Deus, alma e imortalidade em indispensáveis. Ora, essa opinião de que Kant reintroduz elementos da teologia na filosofia pela via da sua ética era o que já Schopenhauer apontava como o *próton pseudós* da filosofia kantiana¹⁵⁵, isto é, reintroduzir um mandamento de origem divina para regular as ações dos homens, o “tu deves”. Em última instância, a origem do imperativo categórico kantiano só poderia ser o Decálogo Mosaico¹⁵⁶, justamente do qual Kant e as demais éticas prescritivas haviam retirado a sua forma impositiva.

Do mesmo modo que Kant por meio dessa petição de princípio, aceitou sem mais, no Prefácio, o conceito de *lei moral* como dado, indubitável e existente, ele o fez com um conceito proximamente aparentado, o de *dever*, ao qual foi dada entrada na ética como se este pertencesse a ela, sem prova posterior que o sustentasse. Este conceito une-se a seus afins, portanto aos de *lei*, *mandamento*, *dever*, e outros que tais e, tomado neste sentido incondicionado, tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia até o momento em que apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo. Até então, não reconheço outra origem para ele e para os seus afins a não ser o Decálogo Mosaico. Nos séculos cristãos, a ética filosófica tomou em geral a sua forma, inconscientemente, da teológica; por isso esta é essencialmente uma moral que *ordena*. Assim também a moral filosófica apresentou-se na forma de uma doutrina da prescrição e dos deveres, com total inocência e sem ter ideia de que, para tal, fosse necessário um outro tipo de autorização, supondo antes que essa fosse sua forma própria e natural. [...] Separados dos pressupostos teológicos dos quais surgiram, estes conceitos (do mandar e do obedecer, da lei e do dever) perderam, além do mais, todo e qualquer significado e, se se tem a intenção de substituí-los, como Kant, ao falar de *dever absoluto* e obrigação *incondicionada*, então oferecem-se palavras como alimento, dando-lhe para digerir uma “*contradictio in adjecto*”. Cada *deve* tem todo seu sentido e significado simplesmente referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 25-26).

Mas a crítica à moral kantiana não para na observação crítica de que um conceito tal como o dever absoluto implica em incoerência, isto é, em contradição de termos¹⁵⁷, e portanto não é capaz de se sustentar enquanto conceito. A crítica avança ainda mais quando identifica

¹⁵⁵ SCHOPENHAUER, 2002b, p. 148.

¹⁵⁶ SCHOPENHAUER, 2002b, p. 148.

¹⁵⁷ SCHOPENHAUER, 2002b, p. 148.

na noção do dever incondicionado (que na verdade aparece como reformulação do código mosaico¹⁵⁸) uma máxima que é condicionada eudaimonicamente¹⁵⁹, isto é, na medida em que Schopenhauer vai desconstruindo o conceito de dever incondicionado de Kant pois esse possui na verdade uma condição, e essa condição que lhe é indispensável seria de natureza eudaimonista. Mas esse ponto será investigado apenas na próxima seção, quando será discutida a moral da compaixão de Schopenhauer.

Por ora, para que compreendamos bem a crítica a uma ética prescritiva e a necessidade de unicamente construir éticas descritivas é suficiente que nos atentemos apenas a esse *primeiro erro* da filosofia kantiana¹⁶⁰, isto é, de haver trazido um mandamento divino para a esfera da ética, e assim fundamentar uma ética impositiva, tal como a do ‘tu deves’ (*Du sollst*). Assim será deixado de lado de momento o egoísmo subjacente no qual seria fundada pretensão de universalização da ética kantiana e nos atentemos unicamente para o primeiro momento dessa crítica, a de dever incondicionado¹⁶¹.

Dessa maneira, quando a ética prescritiva for banida novamente da filosofia, tarefa da qual se encarrega Schopenhauer¹⁶², restará espaço unicamente para a verdadeira ética, aquela que pretende unicamente descrever quais são as ações boas e más¹⁶³, qual é seu critério de fundamentação, e no máximo elogiar um tipo de conduta e censurar outro, já que ainda somos responsáveis pelas nossas ações.

A redação da ética, numa forma *imperativa*, como *doutrina dos deveres*, e o julgar o valor ou o não-valor das ações humanas como cumprimento ou violação de deveres provêm, junto com o *dever*, inegavelmente só da moral teológica e, logo, do Decálogo. De acordo com isso, repousam essencialmente sobre a pressuposição da dependência do ser humano de uma outra vontade que lhe ordena e que lhe anuncia recompensa ou castigo e da qual ele não pode separar-se. Assim, constituindo-se tal pressuposição em teologia, tanto menos pode-se transportá-la, em silêncio e sem mais, para a moral filosófica. Então, não se pode também admitir antecipadamente que nesta moral a *forma imperativa*, o estabelecer mandamentos, leis e obrigações, entenda-se por si mesma e seja-lhe essencial. Onde é um recurso pior substituir tais conceitos, que, segundo sua natureza, dependem de condições externas, pela palavra *absoluto* ou *categórico*, pois daí surge, como dissemos, uma “*contradictio in adjecto*”. Porém, depois que Kant emprestou da moral teológica, silenciosamente e sem ser visto, a forma imperativa da ética, cujas pressuposições, e portanto a teologia, estão no fundamento dela, de fato, unicamente como aquilo que lhe dá sentido e significado, sendo dela inseparáveis, já que estão nela implicitamente contidas, tornou-se fácil para

¹⁵⁸ SCHOPENHAUER, 2002b, p. 163.

¹⁵⁹ SCHOPENHAUER, 2002b, p. 151.

¹⁶⁰ “*Próton Pseudós*”. (SCHOPENHAUER, 2002b, p.148).

¹⁶¹ SCHOPENHAUER, 2002b, p. 150.

¹⁶² “Não se trata, assim, como seria o caso numa moral prescritiva, de recomendar um ou outro, já que isso seria um propósito vão diante da Vontade Livre, que não admite leis.” (CACCIOLA, 1994, p. 155,156).

¹⁶³ “Se trata de uma ética descritiva, que pretende mostrar lo que hay lo que puede haber, de ningún modo lo que debe haber.” (SOLÉ, 2015, p. 107).

ele desenvolver de novo, a partir de sua moral, no fim de sua exposição, uma teologia, a conhecida teologia moral.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 28-29).

Assim, Schopenhauer (2001) se esforça em eliminar as prescrições da ética para que essa agora se apresente tal como deve, isto é, com o perdão do trocadilho, apenas descritivamente, apontando quais são as ações de valor moral positivo e quais ações são as de valor moral negativo, bem como qual é o fundamento que permite estabelecer o valor das ações morais. Cabe ainda lembrar que embora insista na impossibilidade de se impor preceitos éticos como deveres, isso em nada diminui a aprovação ou desprezo do autor por certas posições éticas, como a negação da vontade e a afirmação da vontade, respectivamente, que constituem as únicas atitudes possíveis da vontade, que ou pode se afirmar ou se negar¹⁶⁴. Mas esse assunto será tratado mais detalhadamente em outra seção onde possui um espaço mais adequado.

Para além das razões expostas, é sem sentido algum impor à vontade uma específica forma de conduta de acordo com construções teóricas pelo estatuto dos conceitos dentro da própria filosofia do autor, onde estes não são apenas “infrutíferos” (SCHOPENHAUER 2015a, p. 314). E pretender ensinar como a vontade deve se comportar é algo absurdo¹⁶⁵, já que esta é onipotente e assim determina a si mesma, não podendo ser modificada através de constructos conceituais, já que “[...] seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos e nobres quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 314).

Como o intelecto é subordinado à vontade, e essa determina a si mesma, isto é, *quer como quer porque quer*, é sem sentido pretender alterar a própria vontade, que na verdade é o caráter inteligível e neste estão contidas as disposições morais dos indivíduos, já que o caráter inteligível (que é um extratemporal ato da vontade) é inato e imutável. Com essa pretensão retomariamos à questão posta anteriormente, a saber, se é possível alterar o caráter: mas esta

¹⁶⁴ Schopenhauer deixa claro sua preferência pelo estado de negação da vontade, que pode ser oposto unicamente ao da afirmação, as duas possíveis configurações da vontade; no entanto, disso não decorre uma recomendação, pois à vontade mesma não se faz exortações, já que é livre e decide-se pela afirmação ou negação por si mesma (nisso consiste a sua *Aseitaet*). Schopenhauer dá bastante evidência de ser essa a sua posição: num primeiro momento, a negação da vontade conduz a uma diminuição do sofrimento – e por isso ela é valiosa, mesmo no breve caso estético. Em segundo, com a crescente seriedade da abordagem ética, que deixa de ser um “jogo” ou “recreação” (termo usado por Jair Barboza) a própria compaixão é um estado no qual a afirmação do próprio eu é posta em negação, fazendo com que a negação da vontade seja fundamental na sua moral da compaixão; além disso, segundo Schopenhauer, para além da ética se encontra a resignação do santo, isto é, a absoluta e mais acabada negação da vontade, na qual não há mais apego nem ao eu nem ao outro, radicalizando ainda mais o estado negativo da vontade, que como uma chama “já se apaga”; mas além disso, sobretudo, a moral da compaixão seria uma ponte à resignação do santo, onde a vontade se encontra cabalmente negada.

¹⁶⁵ “Não discursaremos sobre o ‘dever’, pois assim fazendo falamos a crianças e povos em sua infância, e não àqueles que assimilaram em si mesmos toda a cultura de uma época madura. De fato, é uma // contradição flagrante chamar a vontade de livre, e no entanto prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer: ‘deve querer!’, ferro-madeira!”. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 314).

pergunta significaria unicamente se a própria vontade é sujeita a modificações, e como já vimos que esta se situa para além de toda e qualquer sucessão no tempo (condição da mudança) não é possível que seja o caso. Assim, a disposição ética de cada um, suas inclinações e seus objetos de querer, suas aptidões e suas fraquezas, seus vícios e virtudes são no fundo o seu ser mais íntimo e substancial, a sua vontade, que não é sujeita a qualquer mudança. De acordo com isso, pretender alterar a própria vontade a partir de conceitos que são sempre de natureza secundária em relação à vontade, inclusive têm de servirem a ela¹⁶⁶, é um projeto fadado ao fracasso, pois se fosse possível, todos os sistemas religiosos que abundaram sobre a face da terra com admiráveis doutrinas morais teriam melhorado a humanidade, o que de modo algum é o caso; da mesma maneira, os velhos que já teriam recebido suficiente instrução na questão deveriam se comportar mais nobremente que os jovens ainda não instruídos, o que também não se verifica, pois segundo Schopenhauer, na maturidade os homens se tornam ainda mais intransigentes e difíceis.¹⁶⁷ A conclusão só pode ser uma: “A virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 313).

Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto da sua investigação, e sempre descrever, em vez de prescrever. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará, por fim, a filosofia abandoná-las. [...] O ponto de vista fixado e o modo de abordagem indicado já sugerem que neste livro de ética não se deve esperar prescrições nem doutrinas do dever, muito menos o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido com uma receita universal para a produção de todas as virtudes. Também não falaremos de “DEVER INCONDICIONADO”, porque esse, como exposto no apêndice, contém uma contradição, nem tampouco falaremos de uma “lei para a liberdade” (que também contém uma contradição). (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 314).

Constata-se que para o filósofo a moral não pode ser prescrita, já que a virtude não pode ser ensinada e a exigência pode apenas recair na *legalidade*, mas não na moralidade. Ainda, segundo Schopenhauer (2002b), o conceito de “dever” possui uma origem estranha à filosofia e é apenas operante nessa pois foi contrabandeada da teologia; da mesma forma, o conceito de “dever absoluto” implica numa contradição interna que também o inviabiliza. Dessa maneira, cabe à ética, bem como à filosofia, apenas o papel de descrever a realidade, sendo esse papel no caso da ética especificado nas funções de: a) descrever e apontar quais são as ações morais;

¹⁶⁶ “Meu único fim, pois, só pode ser expor a afirmação e a negação, trazendo-as conhecimento distinto da faculdade racional, sem prescrever nem recomendar uma ou outra, o que seria tão tolo quanto inócua, pois a vontade em si é absolutamente livre e determina por inteiro a si mesma, não havendo lei alguma para ela.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 330).

¹⁶⁷ SCHOPENHAUER, 2002b.

b) indicar qual é o critério da moralidade das ações; e c) descartar as outras formas de agência do ser humano como não contendo legitimamente valor moral positivo. Embora Schopenhauer realize o processo inverso, isto é, comece do tópico c) para chegar ao tópico a), ou seja, primeiro aponta as motivações possíveis, descartando então aquelas que não possuem valor moral autêntico para então por eliminação alcançar as ações de valor moral positivo, percurso esse que também fizemos, mais do que desvelar a natureza das ações morais e indicá-las descritivamente, a filosofia não pode, sendo excluída da ética a pretensão do melhoramento moral dos seres humanos.

Com isso emerge mais um problema, novamente remetente à tensão provocada entre a impossibilidade de mudança e melhoria do ser humano (sua determinação) e a responsabilização pelos seus atos. Se o homem não pode alterar a sua essência, tampouco o seu obrar, já que pertence a uma cadeia infinita de relações causais que o determinam mediante a receptividade específica de seu caráter, como pode o homem ser responsável pelos seus atos? Isto é, se não tem a possibilidade de mudança e se está fadado a carregar consigo até o fim de sua vida seus vícios e virtudes inatas, não sendo livre para alterá-los, como é possível imputar uma culpa e um mérito a algo que o homem não tem o poder de mudar nem é livre para realizar, mas há de seguir inexoravelmente?

Percebe-se que essa tensão se torna evidente logo na função da ética schopenhaueriana, isto é, de apenas descrever quais são as ações de valor moral positivo. Da impossibilidade de mudança do caráter segue-se que virtude alguma pode ser ensinada tampouco melhoramento moral algum poderá ser empreendido, já que no todo e no essencial, o indivíduo há de permanecer o mesmo até o fim de sua vida. No entanto, percebemos que daí surge a dificuldade de compreender como o homem pode ser tomado responsável por suas ações, julgado digno de culpa e mérito, se funciona justamente como um relógio fabricado pelo seu criador, quando seu autor é na verdade o próprio caráter inteligível, esse ato imediato da vontade. Para buscarmos resolver esse problema, avançaremos agora para o próximo tópico.

1.6.2 Responsabilidade e Liberdade

1.6.3 O Escopo do Problema

A responsabilidade na filosofia schopenhaueriana tem como pressuposto a liberdade da vontade, mas, no entanto, essa não se encontra no *operari* mas no *esse*, isto é, não nas ações isoladas, mas unicamente na originariedade e espontaneidade da vontade que escolhe ser um jeito e não de outro, isto é querer de tal forma e não de outra¹⁶⁸. De acordo com isso, já que não temos poder de decisão sobre nossas ações uma vez já envolvidas por um encadeamento de eventos no mundo empírico, é necessário que busquemos a liberdade da vontade em uma outra esfera que não a empírica: na metafísica.

Como vimos, Schopenhauer (2015a) aponta a vontade não apenas como metafisicamente livre, mas também onipotente, tendo o poder de querer exatamente como quiser. Nesse sentido, devemos procurar pela nossa liberdade antes mesmo de adentrarmos à existência, pois uma vez que isso ocorre, já nos encontramos determinados pelo encadeamento causal dos eventos e agimos com tanta necessidade com que se empurram mutuamente os outros seres do mundo natural. Para tornar tal projeto possível, Schopenhauer postula assim como o fizera Kant, uma liberdade do tipo inteligível, isto é, um tipo de liberdade com validade unicamente para a esfera que transcende os fenômenos.

Assim, na esteira da filosofia kantiana, Schopenhauer (2002a) considera que somos empiricamente determinados, mas inteligivelmente livres. Já foi investigada a determinação das ações do homem quando no âmbito da representação, portanto, enquanto plenamente necessárias. Nesse momento, volta-se a ideia de liberdade inteligível, tendo em vista que esse conceito é tido como condição necessária para que se possa falar numa imputabilidade às ações, isto é, para que possamos ser tomados como responsáveis pelas nossas próprias ações, pelas nossas virtudes e nossos vícios¹⁶⁹.

Com efeito, ser inteligivelmente livre significa que numa esfera extratemporal (não determinada pelo encadeamento necessário dos eventos numa sucessão de tempos) tivemos a liberdade e o poder para isso – pois a vontade é onipotente, para escolher o caráter que quisemos nos tornar. Ou seja, antes de adentrarmos à existência escolhemos nós mesmos o nosso próprio caráter, que é unicamente obra de nossa decisão e escolha. Como assim? Que tipo de escolha é

¹⁶⁸ Ou seja, como coisa em si, livre no sentido negativo de não ser determinada pelas leis da representação (*Vorstellung*). “This thing-in-itself is the force that manifests as our character. It is our essence, upon which all our actions (in some sense) depend.” (HANNAN, 2009, p. 32)

¹⁶⁹ “Schopenhauer points out that when we hold someone accountable we blame the person for his or her character, or for what he or she is, using actions merely as evidence for this. He suggests that I must be responsible for what I am – my intelligible character behind appearances, from which issue all my actions. Freedom is not eliminated, but moved out of the empirical realm.” (SCRUTON, Roger; SINGER, Peter; JANAWAY, Christopher, *German philosophers: Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche*, 2001, p. 305).

essa¹⁷⁰? – questiona a razão que luta¹⁷¹ para construir uma coerência interna nessa teoria, pois parece apontar necessariamente para a presença de elementos mitológicos e metafísicos para se tornar compreensível, já que se trata de uma escolha que foi feita antes mesmo de nos tornarmos um corpo materializado. Como contabilizar frases como essa: “Cada um é o que é, por assim dizer, ‘pela graça de Deus’ *jure divino*, Teía Moira¹⁷².”? (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 281) Esse é o ponto em que chamávamos atenção anteriormente para as dificuldades da investigação que também desencorajaram alguns especialistas a avançarem¹⁷³. Também se tornará explícito por que é que Schopenhauer considera a liberdade um mistério, a ponto de precisar recorrer a imagens mitológicas¹⁷⁴ para expressar seu ponto de vista.¹⁷⁵

Como veremos, a própria exposição filosófica encontra aqui dificuldades de expressão, o que fará com que o autor se refira várias vezes a mitos para expressar o que de fato pretende, pois há limites dentro dos quais a filosofia precisa operar, não sendo capaz de ultrapassá-los; porque ainda que seja capaz de decifrar o enigma do mundo, ainda lhe restam questões de difícil acesso, senão inacessíveis. É nesse sentido que a célebre frase de Shakespeare possui significação dentro da nossa exposição¹⁷⁶. Apesar das dificuldades mencionadas, apresenta-se a coerência que a despeito de tudo, ainda assim parece existir dentro de seu organismo filosófico, mas para percebê-la será necessário algum esforço.

¹⁷⁰ Janaway também se mostra embaraçado com a solução schopenhaueriana: “But although his may be an acute diagnosis of the problem of free will, Schopenhauer’s solution is not really credible. On his own view my character is inborn an unchanging. In what sense can I then be responsible for being what I am?” (SCRUTON, Roger; SINGER, Peter; JANAWAY, Christopher, *German philosophers: Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche*, 2001, p. 305).

¹⁷¹ “Essa compreensão da essência do mundo e do que nele há traz implicações decisivas para um caso particular do que denomino neste artigo “pessimismo moral”, qual seja, que não temos escolha quanto ao fato de já sermos sempre uma vontade determinada a ser este indivíduo que cada um de nós é, ou melhor, que não temos acesso a essa decisão e, portanto, não nos reconhecemos imputáveis, responsáveis, ‘culpados’ pela nossa existência, mas o somos, tal como Schopenhauer afirma na sequência. Trata-se de uma defesa de que toda liberdade da vontade se encerra na liberdade de querer ou não querer a vida, querer ou não querer existir, decisão que uma vez tomada, **não por uma inteligência, mas pelo querer ele mesmo**, é irrevogável.” (MORAES, 2017, p. 348, grifo nosso).

¹⁷² Assim, Schopenhauer se insere no contexto do diálogo platônico *Mênon*, um discípulo de Górgias de Leontini que discute com Sócrates a possibilidade da *areté* de ser ensinada. A virtude para Platão já não era a *areté* homérica, tampouco Sócrates convirá com a aproximação da *tekhné* com a *areté*, que era um dos pontos em que fazia com que os sofistas tivessem algo em comum a ponto de supostamente constituírem um movimento, isto é, afirmar que a *areté*, a virtude era ensinável; Platão se opunha a essa opinião dos sofistas e o diálogo *Mênon* retrata um pouco da temática. Quem quer que fosse que tivesse a razão, certo mesmo é que os sofistas tinham em mente noções distintas de Platão e Sócrates da *areté*. (BORGES, 2010). Schopenhauer endossa a posição platônica, isto é, de que a virtude não é ensinável e é inata. Ele cita o diálogo platônico: “La virtud no procede ni de la naturaliza ni de la enseñanza. Sino que es outorgada a aquellos a los que se otorga, por un destino divino y al margen del entendimiento”. (PLATÃO, p. 99 *apud* SCHOPENHAUER, 2002b, p. 275).

¹⁷³ Como JANAWAY, 1989.

¹⁷⁴ “[...] porque todo o inato repousa em uma base metafísica, possui portanto uma justificativa mais elevada, e por assim dizer, é da graça divina.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 104-105).

¹⁷⁵ Filosoficamente essa perspectiva mitológica aparece na doutrina da Justiça Temporal, que traduz as teorias mitológicas que Schopenhauer acha simbolicamente verdadeiras em sua própria exposição filosófica.

¹⁷⁶ “Há mais coisas entre o céu e a terra que a vossa vã filosofia pode investigar.” (SHAKESPEARE, 2016, p.112)

1.6.4 Contra a Indolência Moral

Por igual que seja a necessidade de nossas ações com os eventos no mundo natural dos quais consideramos inimagináveis atribuir valor moral às suas ações, neste caso, manifestação mais alta da vontade, a situação do ser humano é diferente; a ele está reservado a possibilidade de autoconhecimento da vontade e também a imputabilidade de seus atos¹⁷⁷, tornando-se irrevogavelmente responsável de suas ações.

Dessa maneira, o determinismo das ações humanas não poderia autorizar a prática de ações imorais e o livre e desenfreado fluxo das paixões destrutivas, como se tais ações por ocorrerem com estrita necessidade e já que o caráter é imutável, e sua escolha é no mínimo peculiar, não deveria ser esse o caso? Pois se a necessidade com que o homem age é a mesma com que a pedra é movimentada, e nem sonhamos em atribuir responsabilidade à pedra por cair mais à direita do que à esquerda, por que devemos julgar e atribuir valor moral positivo ou negativo a um homem que decidiu tomar este caminho a sua esquerda, e não aquele a sua direita, quando a necessidade com que as ações é a mesma? Isto é, dados os motivos suficientes para a ação, esta há de se suceder e não há outra opção senão observá-la acontecendo.

Porém, aqui se passa como se, ao vermos um poste vertical que se tornou desequilibrado e está oscilando, disséssemos: “pode cair para direita ou para a esquerda”; ora, o “PODE” possui tão só uma significação subjetiva e em realidade diz “no que tange aos dados conhecidos por nós”: pois objetivamente a direção já está determinada de um modo necessário desde o começo da oscilação. De maneira semelhante, a decisão da própria vontade é indeterminada só ao seu espectador, o próprio intelecto, ao sujeito do conhecer, portanto relativa e subjetivamente; por outro lado, em si mesma, a decisão é de imediato e necessariamente determinada em face de cada escolha que se apresenta,” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 336).

Este parece ser mais um paradoxo na ética schopenhaueriana, ao menos uma tensão, que por surgir logo na superfície da construção não pôde passar despercebida por Schopenhauer, que se apressa em esclarecer sua posição, conforme a qual a ética era fundamental a sua filosofia¹⁷⁸ e essa seria impossível sem a imputabilidade às ações, caso em que todas as ações seriam igualmente louváveis ou reprováveis, não restando espaço algum para avaliações morais.

¹⁷⁷ “A origem do pecado, contudo, deve ser inferida da vontade do pecador”. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 470).

¹⁷⁸ Não sendo casual seu tratamento ser situado no quarto e último livro da sua obra magna, ou seja, como conclusão e no fechamento de sua exposição.

Após ter ficado evidente para nós, em função dos presentes argumentos, a imutabilidade do caráter empírico, simples desdobramento do extratemporal caráter inteligível, e a necessidade das ações resultantes do confronto do caráter com os motivos, cabe agora descartar uma consequência facilmente inferível em favor das inclinações reprováveis. Noutros termos, já que nosso caráter deve ser visto como o desdobramento temporal de um ato extratemporal, portanto indivisível e imutável da vontade, ou desdobramento do caráter inteligível, // de modo que todo essencial, isto é, o conteúdo ético de nossa conduta de vida, é determinado de maneira inalterável e, em conformidade com isso, tem de exprimir-se em sua aparência, justamente o caráter empírico – enquanto somente o inessencial da aparência, a figura exterior do nosso decurso de vida, depende das formas sob as quais apresentam-se os motivos –, poder-se-ia disso tudo inferir que seria esforço vão trabalhar numa melhora do próprio caráter ou lutar contra o poder das más inclinações, sendo preferível submeter-se ao fatídico, entregando-se a toda inclinação, mesmo as más. (SCHOPENHAUER, 2015a, p, 349).

A solução que o autor oferece neste momento à luta contra as inclinações más consiste no caráter adquirido, que já foi abordada numa seção anterior, isto é, ainda que possamos ter inclinações e temperamentos explosivos, cabe a nós compreender nossa própria natureza e evitar se colocar em situações nas quais seríamos levados necessariamente a cometer ações ruins ou negativas. Novamente se trata da apologia a Apolo, que presidia o oráculo de Delfos. O conhecimento de si mesmo deve atuar como remédio e como saída para o problema de se ter um caráter fortemente predisposto às más ações, ou seja, um caráter que seja problemático já por natureza. Pois pelo reconhecimento da presença desses traços, o indivíduo deveria cuidar com os meios que escolhe de modo a evitar aqueles que serão nocivos a si e aos outros, e que sobretudo, se lhe aparecerem, necessariamente levarão às suas consequências necessárias. Pois “Se o caráter inteligível implica que só podemos conceber uma boa decisão após uma longa batalha contra uma má inclinação, esta batalha tem de advir em primeiro lugar e ser esperada.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 350). Assim cabe ao adequado conhecimento de si mesmo a mesma adequação das atitudes para com nós mesmos e também com o ambiente que nos envolve, para que as antigas ações inadequadas se tornem agora apropriadas; conhecer a si mesmo implica nisso, agir de maneira mais consequente, isto é adquirir caráter.

Destaca-se, como ponto de ancoragem desta pesquisa, o fato de que a natureza de nosso próprio caráter não nos autoriza a simplesmente deixa-lo livremente a manifestar-se tal como esse bem entender, sobretudo quando a sua natureza for de valor moral negativo e possui inclinações inadequadas ao convívio social. Embora Schopenhauer (2002a) conceda que essas disposições e inclinações inadequadas estão na origem do criminoso, pois quem rouba uma vez é ladrão para a vida toda, isto é, se lhe fossem apresentadas as mesmas facilidades com que teve para roubar ele roubaria de novo, caso continuasse acreditando que não seria pego, pois suas ações são decorrentes unicamente de quem ele é, meras traduções em atos do que é a sua

essência: *operari sequitur esse*; a naturalidade dessas inclinações não as autoriza a ter livre execução, sobretudo nos casos onde resultaria imorais. Conclui-se com e partir de Schopenhauer (2015, p. 349) que o determinismo das nossas ações não pode ser uma desculpa para as atitudes ruins que tivemos, afirmando que “só era a única alternativa”, “não poderia ter feito diferente do que me é natural”, “era necessário que agisse de tal maneira”, “naquela situação só me era possível roubar mesmo”, e outras mais afins; ou seja, a determinação necessária das nossas ações não invalida o juízo moral que as nossas ações hão de receber. Não temos o direito de nos deixarmos indolentemente sermos levados para onde nossa própria natureza gostaria, se fosse o caso de incorrer em injustiça; afinal, o direito termina onde começa a injustiça.

Por isso não podemos nos furtar de sermos avaliados moralmente. Agora começamos a nos distanciar de coisas como postes e pedras¹⁷⁹.

Em virtude desta consciência, a ninguém ocorre, nem sequer àquele que está completamente convencido da necessidade com que são produzidas as nossas ações, exposto no que foi dito anteriormente, desculpar-se de uma falta mediante essa necessidade e eliminar a culpa fazendo referência aos motivos, na base de que com a sua aparição, o fato era inevitável. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 123).

Como a necessidade nas nossas ações mediante as quais em cada situação dada só nos é possível uma ação, e querer unicamente *uma* coisa, não nos autoriza a reivindicar uma eliminação das avaliações morais¹⁸⁰, teremos que seguir adiante nossa investigação para compreender melhor de que maneira é que se funda essa responsabilização.

1.6.5 O Critério da Responsabilização Moral

Para Schopenhauer (2015a), só somos responsáveis por algo pois temos consciência de que fomos *nós* quem praticou a ação. Assim como o relojoeiro é quem é responsabilizado pelo

¹⁷⁹ “Que o mundo possui apenas uma significação física, e nenhuma moral, constitui o maior, o mais condenável, e o mais fundamental erro, a própria *perversidade* da mentalidade, e provavelmente forma no fundo aquilo que a fé personificou como o anticristo.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 94).

¹⁸⁰ “Após ter ficado evidente para nós, em função dos presentes argumentos, a imutabilidade do caráter empírico, simples desdobramento do extratemporal caráter inteligível, e a necessidade das ações resultantes do confronto do caráter com o motivo, cabe agora descartar uma consequência daí facilmente inferível em favor das inclinações reprováveis. [...] –, poder-se ia disso tudo inferir que seria esforço vão trabalhar numa melhora do próprio caráter ou lutar contra o poder das más inclinações, sendo preferível submeter-se ao fatídico, entregando-se a toda inclinação, mesmo as más”. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 349). Essa é a “razão indolente”, que deve ser descartada.

mal ou bom funcionamento do relógio¹⁸¹, da mesma maneira o criador dos homens seria responsabilizado por suas ações, fosse o caso da origem da humanidade ser remetida a um Deus¹⁸². Em completo desacordo com as consequências da liberdade da vontade, desenvolvida por Agostinho de Hipona para conciliar o mal do mundo com a bondade divina, de modo que as más ações seriam decorrentes de uma vontade mal direcionada e não ao Deus que a permitiu, Schopenhauer contesta não apenas a existência de um *liberum arbitrium indifferentiae*¹⁸³, mas também as consequências de tal doutrina, que na sua visão não absolveriam o Criador dos males que permitiu que entrassem no mundo. Ora, isso só se passa dessa forma, pois a imputabilidade de um ato reside naquele em que a criou, isto é, naquele de onde unicamente surge a ação e de onde retira a sua origem¹⁸⁴, pois sendo essa suprimida também seria o ato; da mesma forma como a qualidade do relógio é imputada àquele que o arranjou.

Minha filosofia, no entanto, é a única que concede à moral seus direitos completos e totais, pois unicamente quando o ser íntimo do homem é a sua própria *vontade*, por conseguinte, apenas se ele é, no sentido mais estrito, o resultado de seu próprio trabalho, serão as suas obras na verdade, inteiramente dele e lhe serão imputáveis. Por outro lado, se ele tem outra origem, ou é o trabalho de um ser diferente de si mesmo, toda a sua culpa recai sobre esta origem ou autor. Pois “*operari sequitur esse*”. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 318).

O critério que Schopenhauer (2002a) utiliza para a imputabilidade das ações é a originariedade do agente, isto é, sua aseidade (*Aseitaet*), que consiste em suas ações serem unicamente obra própria, que decorram apenas de sua essência. De acordo com isso, para que as ações de um homem sejam passíveis de responsabilização, isto é, de elogio ou de censura à sua parte, é necessário que ele mesmo seja o autor original delas, e que elas não remetam a nenhuma outra origem que não ele próprio.

Dessa forma, permanecendo na esteira da filosofia kantiana,¹⁸⁵ poderíamos dizer que o sentimento de responsabilização é a *ratio cognoscendi* da liberdade, já que é o sentimento de

¹⁸¹ “Destarte, toda a marcha empírica da vida de uma pessoa, em todos os seus processos grandes e pequenos, é necessariamente predeterminada como a de um relógio.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 112-113).

¹⁸² SCHOPENHAUER, 1974 p. 118-119.

¹⁸³ Que Schopenhauer chama de “um brinquedo dos mais amáveis para professores de filosofia”. (SCHOPENHAUER, 1974, p. 121).

¹⁸⁴ O editor de Schopenhauer, Frauenstadt confessa que encontra dificuldades com a filosofia schopenhaueriana nesse ponto, chegando a admiti-las numa carta: ““Wer mit Schopenhauer ueberzeugt ist, dass alles Besondere und Einzelne in der Welt, alle Gattungen (Ideen) und Individuen nur Erscheinungen des Allwillens sind, und dass dieser als das ursprungliche Wessen allein frei, jene hingegen als sekundaer nothwendig sind und nicht andres sein koennen, der wird es konsequenter Weise aufgeben müssen, den Einzelnen fur sein Wesen, seine Essenz verantwortlich zu machen und zu verlangen, dass er eine andere Essenz annehmen solle. Wer hingegen ueberzeugt ist, dass der Einzelne frei und fur seine Essenz verantwortlich ist, der wird es aufgeben müssen, die Welt monistisch als Erscheinung des Allumfassenden Einen zu betrachten” (FRAUENSTAEDT, Julius. *Neue Briefe uber Schopenhauersche Philosophie*. Hansebooks, 2017, p. 245.

¹⁸⁵ KANT, 2003.

originariedade de nossas ações que faz com que nos reconheçamos como os autores de nossos atos. Por sua vez, essa liberdade da qual Schopenhauer fala deve ser entendida como originariedade dos atos, isto é, *aseidade*, a característica da vontade através da qual age unicamente através de si mesma, sem pressupor nenhuma condição externa a ela. Dessa forma, a liberdade, que se tornou aseidade da vontade, é por sua vez a *ratio essendi* da responsabilização moral, já que unicamente pela originariedade (liberdade) de nossos atos que somos responsabilizáveis; inversamente, unicamente onde se encontra a liberdade pode se encontrar a responsabilização (SCHOPENHAUER, 2002a). Agora, deve-se questionar, qual é a forma por meio da qual nos tornamos conscientes da autoria de nossos atos? Através do “eu quero” que acompanha a todas nossas ações, e que remete cada ação que realizamos a uma vontade que é nossa, e que se determina unicamente a si mesma (SCHOPENHAUER, 2002a). Desse modo, a estrutura kantiana da liberdade enquanto auto legislação da vontade é substituída pela autossustentação e aseidade da vontade, para quem falar em uma causalidade livre seria uma *contradictio in adjecto* (SCHOPENHAUER, 2002b).

Schopenhauer (2015b) insiste que sua filosofia leva a uma valorização do estatuto da ética, e que de modo algum é possível se desfazer das categorias éticas de avaliação, como aprovação e reprovação, e como as ações do ser humano serão o escopo de aplicação de tais categorias, é necessário que de alguma maneira os homens sejam obras próprias, isto é, sejam seus próprios criadores.

Para entendermos melhor essa doutrina¹⁸⁶ teremos que compreender em que sentido pode-se falar que somos nossas próprias obras, isto é, que nossa essência imutável e inata é decorrente de uma decisão e escolha inalienavelmente *nossa*; pois se não fosse nossa essa decisão, sendo-nos alheia, a remissão à responsabilidade recairia no próprio autor de tal decisão, eliminando assim a legitimidade das categorias éticas como aprovação e reprovação. Pois bem, para se compreender de que tipo de aseidade Schopenhauer está falando, isto é, de que maneira nossa essência é remetida unicamente a ela própria – a nós mesmos, temos que sair da esfera das ações e do caráter empírico, onde reina a absoluta necessidade e retornarmos novamente ao inteligível, isto é, metafísico, onde unicamente a liberdade pode ter alguma validade¹⁸⁷.

¹⁸⁶ A liberdade inteligível em Schopenhauer.

¹⁸⁷ “Schopenhauer disposes of the sense of responsibility and the reproofs of conscience, which are inconvenient facts for his determinism, by making them both refer, not to single deeds and the empirical character, but to the indivisible act of the intelligible character. Conscience does not blame me because I have acted as I must act with my character and the motives given, but for being what in these actions I reveal myself to be. Operari sequitur esse. My action follows from my being, my being was my own free choice, and a new act of freedom is alone capable of transforming it.” (JACQUETTE, 2005, p. 249).

1.6.6 A Aseidade (*Aseitaet*) e a Liberdade Inteligível

Para Schopenhauer (2002a), a responsabilização implica na liberdade; ou antes, para que seja possível qualquer tipo de responsabilização, é necessário que de alguma maneira haja sido possível uma decisão que não fora imposta coercitivamente de fora ao agente. Mas como no mundo fenomênico da representação todos os eventos são determinados necessariamente, a liberdade não deve ser procurada no *operari*, isto é, nas ações, mas no *esse*, na essência. Kant dizia que é o dever que funda a liberdade, ou seja, é porque devemos que podemos; sendo a liberdade derivada do dever, isto é, a liberdade é a *ratio essendi* da moralidade e a moralidade é a *ratio cognoscendi* da liberdade. (KANT, 2003). Daí rendendo o famosa epigrama de Schiller: “Tu podes, pois tu deves”.

Com Schopenhauer a situação não é exatamente igual, mas guarda alguma semelhança, pois lá onde se encontra a responsabilidade há de se encontrar a liberdade, e mais, só há responsabilidade, pois, de alguma maneira a decisão não foi por coerção, isto é, não lhe foi comunicada de modo alheio. Desse modo, a *autonomia* kantiana é mantida pela *aseidade* (*Aseitaet*)¹⁸⁸ em Schopenhauer¹⁸⁹, para quem só é livre aquele que age espontaneamente e não de forma coagida. No que ainda permanece fiel a Kant, podemos notar que a esfera da liberdade tem de ser referida ao que é inteligível e não fenomênico; assimilação essa da filosofia kantiana que rende os já mencionados elogios ao “grande Kant”.

A aseidade dos atos, ou a originariedade deles nos é atestada de uma seguinte maneira: em todas as ações sabemos que somos nós mesmos quem é que age. Temos um *sentimento* interno de certeza que somos os autores das nossas obras, isto é, não podemos transferir nossas ações a outras pessoas, e temos plena consciência interna desse fato¹⁹⁰. Trata-se de um “[...] fato da consciência[...]¹⁹¹ de que somos os responsáveis pelas nossas próprias ações¹⁹². Essa certeza de que somos responsáveis pelas nossas próprias ações¹⁹³ gera em seguida a convicção

¹⁸⁸ Termo provindo do latim medieval que significa a capacidade (divina) de existir por si próprio.

¹⁸⁹ Embora não como uma lei autoimposta, ou seja, como uma legislação da liberdade.

¹⁹⁰ “Conclusion: he feels responsibility for his character or for his being – Seyn und Wesen.” (JANAWAY, 1999, p. 157).

¹⁹¹ (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 123).

¹⁹² “Because I know myself as the willer of my own deeds, I feel ownership or responsibility for those deeds. Those deeds proceed from *me*, from who I am in my inmost being.” (HANNAN, 2009, p. 32).

¹⁹³ Em Kant o “caso de consciência” se dá de outra forma, quando a despeito das mais fortes inclinações sensíveis que pode o indivíduo ter, ele tem a consciência de qual seria a ação moral a se fazer, reconhece que deve fazê-la, e assim a liberdade é como que um escólio do dever. (KANT, 2003, p. 44). Trata-se de um caso de consciência pois tanto em Kant (KANT, 2003, p.90) quanto em Schopenhauer é a consciência, “[...] a consciência moral que acompanha toda ação.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 118) que se reconhece culpada ou meritosa, pois é nela que reside a responsabilidade; a despeito da diferença de como os autores tratam a responsabilização, é através da consciência que ela se manifestará, pois para Schopenhauer, o indivíduo se torna consciente de que ele é o autor

de que somos os próprios autores dos nossos atos. Pois sabemos que a necessidade com que nossas ações ocorrem não depende unicamente das condições empíricas, isto é, os motivos, mas também do caráter sobre o qual esses motivos terão de determinar; ou seja, a necessidade das ações é composta por dois elementos insubstituíveis: os motivos e o caráter. Os motivos por si só não levam a ação nenhuma, sendo necessário para que o cálculo da determinação de uma ação leve em conta também o caráter, unicamente assim será produzida uma ação necessária. Portanto, a necessidade da ação não é composta unicamente por uma parte objetiva (os motivos) mas também leva em conta a parte subjetiva (o caráter).

A partir disso, sabemos que aquela desculpa que a ação era necessária e nenhuma outra era possível é insuficiente para invalidar a responsabilização das nossas ações, já que sabemos e sentimos interiormente que essa mesma desculpa não é aceita por nós mesmos, pois continuamos a nos *sentir responsáveis*, num sentimento que se mostra irredutível (SAFRANSKI, 2012). Segundo Schopenhauer (2002b), o sentimento de culpa só é possível pois há um sentimento de responsabilidade, e que esse por sua vez só é possível num agente livre, de modo que (algo similar a Kant) a liberdade se encontra já pressuposta na responsabilização. Pois, com efeito, as ações poderiam ser outras, inclusive, uma ação poderia ser substituída por sua oposta e da mais perfeita contrariedade, “[...] *apenas em base de que ele tivesse sido outro.*” (SCHOPENHAUER, 2002a, p.123).

Com isso compreende-se que a necessidade de nossas ações é condicionada também pela nossa própria essência¹⁹⁴, e que se houvésemos nos tornados outros¹⁹⁵, isto é, se houvésemos desejados ser outros que não nós mesmos, nossas ações seriam outras – mas agora, uma vez já dentro da esfera da representação, as ações hão de se suceder assim e assado, invariavelmente¹⁹⁶. Ora, de acordo com isso, já que a liberdade havia se retirado da esfera fenomênica para encontrar residência na metafísica, é necessário que não mais responsabilizemos as ações isoladas de um indivíduo, mas unicamente a essência do próprio indivíduo, pois é justamente dessa essência extratemporal que como que emanam de si as ações

de suas ações quando percebe que as quer. Por fim, o meio pelo qual o indivíduo se reconhece como livre é significativamente similar ao de Kant: “Dado que sólo a través de la *responsabilidad* somos conscientes de la *libertad*, allá donde aquélla se encuentra tiene que encontrarse también ésta: o sea, en el *esse*. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 205.). “En efecto, hay todavía un hecho de la consciéncia [...]”. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 123). Há a necessidade de lembrar que em Kant tal caso de consciéncia não é extraído da experiência, o que inviabilizaria a própria moralidade.

¹⁹⁴ “[...] pois em geral e em toda parte cada um só pode apreciar aquilo que lhe é de algum modo análogo e para o qual tem ao menos uma fraca inclinação. Isto é válido tanto para o aspecto intelectual quanto para o ético.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 446).

¹⁹⁵ “A consciéncia moral acompanha toda a ação com o comentário: “Tu também poderias agir de outro modo”, embora seu verdadeiro sentido seja: “Tu também poderias ser um outro”. (SCHOPENHAUER, 1974, p. 118).

¹⁹⁶ SCHOPENHAUER, 2002b, p.204.

isoladas e na sucessividade do tempo de tal homem; abordamos esse ponto anteriormente, quando falávamos sobre como quem rouba uma única vez é censurado pelo mesmo ato pelo resto da sua vida, pois esse ditado popular tem como base a ideia de que estamos na verdade julgando a *própria pessoa* e não o ato isolado, pois esse ocorreu uma única vez.

Com base no mesmo pressuposto nos espantamos quando percebemos que nosso antigo conhecido continua a fazer as mesmas imbecilidades que fazia a 20 ou 30 anos atrás, mas logo o nosso estado impressionado por subitamente tê-lo reencontrado em tais condições dá vez ao riso que sua pessoa novamente nos dá ocasião de em voz alta e sem escrúpulos, ou silenciosamente, emitir (SCHOPENHAUER, 2002b, p.81). Com efeito, nesses casos não está unicamente pressuposto a imutabilidade do caráter, mas, segundo Schopenhauer, de que avaliamos e julgamos moralmente a *pessoa mesma* e não suas ações. O mesmo se dá quando somos frustrados pelas atitudes de uma certa pessoa, não afirmemos que ela mudou, mas unicamente que na verdade estávamos equivocados sobre a sua pessoa. Como, pois, o juízo moral que fazemos não se refere aos atos isolados, mas à própria pessoa, e culpamos ou atribuímos mérito também à própria pessoa e não aos atos isolados, é necessário que busquemos essa originalidade do indivíduo na sua essência e não em suas ações empíricas, isto é, a aseidade deve ser procurada no caráter inteligível e não no empírico.

Com efeito, conforme Schopenhauer (1974), como a culpa se encontra unicamente onde se encontra a responsabilidade, e a responsabilidade se encontra unicamente onde está a liberdade, não há outra solução se não procurar por estas no caráter inteligível de cada homem (SCHOPENHAUER, 1974, p. 112); assim, é necessário avançar nas nossas investigações e ascender à esfera metafísica da vontade, pois será unicamente lá que será encontrado o desfecho do problema.

Para resolvermos a questão precisaremos abordar a *originariedade*¹⁹⁷ com que a vontade determina a si mesma, pois a ela necessidade alguma é aplicável, não sendo coagida por nada além de si mesma, assumindo devido a sua onipotência a figura que desejar. Quando se deseja falar da aseidade do caráter inteligível, temos que transportar esse discurso sobre a vontade para o próprio caráter inteligível, o que é não apenas válido, mas também necessário, pois vontade e caráter inteligível se identificam, ou antes, o último nada mais é do que a primeira. Dessa maneira, estamos falando aqui da própria escolha que o caráter inteligível faz de si mesmo¹⁹⁸, antes de adentrar na representação e tornar-se empírico.

¹⁹⁷ “O conceito de uma *liberdade moral* por outro lado é inseparável do de *originariedade*”. (SCHOPENHAUER, 1974, p. 118, grifo do autor).

¹⁹⁸ “[...] esta mesma doutrina da necessitação dos atos da vontade torna indispensável que a essência e existência do próprio homem sejam obra de sua liberdade, que esta portanto tenha aceitação. Sob a hipótese contrária, como

1.6.7 A Livre Escolha do Caráter Inteligível e o Querer Originário

Como a responsabilidade e a imputabilidade são unicamente possíveis mediante a autodeterminação, temos que tratar o caráter inteligível como se esse mesmo houvesse se autodeterminado, escolhido; na prática, isso significa que o caráter inteligível decidiu ser quem é, unicamente por obra da sua vontade. Aqui a complexidade aumenta, pois que tipo de decisão é essa, já que se refere a uma escolha que haveria de ter sido feita antes mesmo de nascermos? Isto é, como podemos ser responsabilizados por uma escolha que supostamente foi tomada anteriormente a possuímos qualquer corpo? Que decisão é essa que *tomamos* e que não nos é imposta, pela qual sofremos e deveremos ser até nossa morte responsabilizados, sem que possamos alterá-la, isto é, mudar quem metafisicamente outrora havemos desejado ser? Schopenhauer não esconde a dificuldade do problema, e é levado a expor seu pensamento em diversos relatos mitológicos¹⁹⁹, pois a própria investigação filosófica encontra dificuldades em tal caminho.

Se houvéssemos sido outros, nossas ações resultariam igualmente diferentes. Essa é a única explicação possível para nossa responsabilização, pois a liberdade reside no *esse* e não no *operari*. Em conformidade com o que foi dito, quando já assumimos uma essência, nossas ações não de ocorrer necessariamente. Mas, nossas ações não são simplesmente determinadas. Elas são determinadas a partir do nosso caráter; de acordo com isso, a responsabilização há de recair na esfera onde fizemos nossa escolha inteligível, isto é, onde decidirmos assumir esse caráter e não outro, pois *quisemos* assim e não de outra forma – onde querer e assumir um específico caráter se equivalem, pois o caráter é a constituição tal e tal de um específico querer²⁰⁰, que no caso do ser humano é tão específico que se torna individual, ao passo que nos animais esse *querer tal e tal* é quase unicamente o da espécie. Dessa forma, sempre resta essa

já se mostrou, desapareceria toda responsabilidade, e o mundo moral, assim como o físico seria uma simples máquina, posta em movimento pelo seu construtor situado de fora, somente para seu entretenimento próprio.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 119).

¹⁹⁹ “Aqui merece ser recordado que já Platão, à sua maneira, apresenta a individualidade de cada um como seu ato livre, na medida em que cada um nasce tal como é, por meio da metempsicose, em consequência de seu coração e de seu caráter (Fedro, cap. 28, Leis, X). Também os brâmanes expressam miticamente a determinação invariável do caráter inato dizendo que Brama, durante a criação de cada homem, gravou em escrita seu agir e seu sofrer sobre sua testa, de acordo com o que transcorreria o curso de sua vida. Apontam como sendo esta escrita, o formato das suturas dos ossos dos crânios. O conteúdo das mesmas seria consequência de sua vida e ação precedentes.” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 113).

²⁰⁰ “Assim nossos atos individuais de modo algum são livres; contudo o caráter individual de cada um deve ser considerado como seu ato livre. Ele mesmo é assim porque de uma vez por todas assim quer ser. Porque a vontade ela mesma e em-si, também ao se manifestar em um indivíduo, e portanto constituindo o querer originário e fundamental do mesmo, é independente de todo conhecimento, por que lhe é anterior.” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 117).

possibilidade: poderíamos ter sido outros, pelo qual devemos ser responsabilizados, isto é, devemos ser elogiados ou censurados por haveremos nascido com o caráter que nascemos. Pode-se considerar, portanto, curiosa a maneira pela qual se resolve o problema.

No entanto, como afirmamos anteriormente, não nos parece ser de todo descabida essa solução schopenhaueriana, nem mesmo carecer de absoluta coerência interna. Segundo Schopenhauer (2002a), essa convicção que temos que cada ação nossa é unicamente derivada da nossa essência, convicção da qual não podemos nos abster, é fundamentada sobretudo no fato de que em cada ação que realizamos sentimos que *queremos* fazer o que fizemos. Isto é, como sempre realizamos unicamente o que queremos, a saber, o que satisfaz nossa vontade, em cada ação que realizamos satisfazemos o nosso próprio querer, assim, cada ação que deriva da nossa essência é acompanhada pelo sentimento interno de que é exatamente isso o que queremos²⁰¹. Portanto, o caráter que inteligivelmente escolhemos antes de nos tornarmos sangue, carne e ossos, incessantemente nos acompanha em cada ação que fazemos, e em cada ato nosso realizamos a satisfação de nosso querer mais íntimo; assim, toda ação é acompanhada pela impressão do próprio querer, do qual unicamente nos tornamos conscientes com o passar do tempo²⁰². Se somos bastante atentos e observadores, passamos a nos conhecer bem, saber quem de fato somos, isto é *saber o que queremos*, pois nossa essência mais íntima é o nosso próprio querer. Assim, só somos os responsáveis pelas nossas ações porque ninguém senão nós mesmos *quer* realizá-las; e esse querer, que é nossa própria essência, não pode ser remetido a ninguém mais que ao próprio indivíduo, pois em cada ação esse é atestado de que está a fazer nada mais do que o que quer, isto é, ele segue em cada ação a *sua própria vontade*²⁰³.

Para finalizar a exposição sobre o tema, ainda se faz necessário que entendamos de que forma é que a vontade se escolhe a si mesma, ou que o caráter escolhe ser como é, ou ainda

²⁰¹ De modo análogo à Anaximandro, para quem a existência era expiada não apenas pela morte, mas através dos processos de desintegração da própria vida, a própria vida era palco de expiação de um crime, na qual cada um sofre aquela quantia que merecia sofrer; crime que Schopenhauer retém da tradição na figura do “pecado original”. “Deste modo, este mundo não é apenas uma arena, por cujas vitórias e derrotas os prêmios serão distribuídos em um mundo futuro; mas ele mesmo já constitui o juízo final, ao cada um ostentar recompensa e vergonha, de acordo com os seus méritos; como também não é diferente o conhecimento do bramanismo e do budismo, na medida em que ensinam a metempsicose.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 114). A seguinte nota que Schopenhauer faz nos *parerga* também é citada por Nietzsche em *A filosofia na época trágica dos gregos*. “Expíamos nosso nascimento em primeiro lugar por meio da vida, em segundo por meio da morte. Isto também é uma alegoria do *pecado original*.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 131).

²⁰² “O resultado porém é moral, ou seja, que nós conhecemos no que fazemos aquilo que somos; por aquilo que sofremos, conhecemos aquilo que merecemos.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 113). SCHOPENHAUER, 1974, p. 130-131.

²⁰³ “[...] se explica así el sentimiento de que nuestros hechos surgen de nosotros mismos, aquel “*Yo quiero*” que acompanha todas nuestras acciones y em virtude del cual cada uno las tiene que reconocer como *sus* hechos, de los que, por tanto, se siente moralmente responsable. Este es, de nuevo, aquel “*Yo quiero*, y quiero siempre sólo lo que quiero” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 125).

como é que “[...] seu *daimon* que o conduz e que ele mesmo escolheu em vez de ser por aquele escolhido (como diz Platão), ou seu caráter inteligível²⁰⁴ (como // Kant se expressa).” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 313, grifo do autor).

Para auxiliar a responder a essa questão, é necessário recordar do que escreveu Schopenhauer sobre o caráter das espécies, isto é, as suas ideias, de que tratamos anteriormente. Segundo a exposição, o caráter de cada espécie (sua ideia) era determinado por um querer que para tornar possível sua realização assumia tal disposição corporal e orgânica específica, assim sendo capaz de na sucessão de seus atos no tempo e da simultaneidade de suas partes no espaço, dar consecução ao querer mesmo da vontade. Assim, uma preguiça ou um gato seriam, na sua mais verdadeira consideração, não fenômenos individuais e concretos que surgem e desaparecem a todo instante, mas um querer indiviso e originário que quer viver pacatamente no topo das árvores e fazendo traquinagens a todo instante, respectivamente; pois a preguiça e o gato unicamente assumem a disposição corporal para tornar possível a realização de tal querer, de modo que tomados isolada e individualmente, não passam de representações, quando na verdade, sua essência mais verdadeira e não relativa é esse querer mesmo.

Da mesma maneira, como a vontade quis viver dessa forma – no alto das árvores pacatamente como a preguiça, e fazendo traquinagens o tempo inteiro como o gato, ela assumiu tal disposição corporal, sendo esse querer nada mais do que fruto da originalidade da própria vontade, que não é coagida a querer viver dessa forma, mas na verdade quer viver dessa forma desautorizando qualquer questionamento de porquês, já que a ligação do fundamento à conclusão possui unicamente validade nas figuras da representação. Assim, nada coage a vontade a querer viver como gato ou como preguiça, mas ela unicamente decide querer dessa forma, ponto esse no qual devemos parar nossas perguntas, pois aqui perguntar por porquês já não faz mais sentido algum. Será necessário proceder na investigação com o caráter inteligível, pois nele está contido nosso querer mesmo, com a diferença que esse nos é individual, e não é unicamente geral como o da espécie.

Desse modo, nosso caráter inteligível se comporta analogamente à exposição feita anteriormente em relação ao querer da espécie, no caso dos animais mencionados: é fruto unicamente de sua escolha em viver assim e de tal maneira, pois em cada ação que realizamos manifestamos igualmente o nosso próprio querer, que da mesma maneira não foi coagido a querer de tal forma, mas se determinou autonomamente, isto é, com aseidade. Compreendendo

²⁰⁴ O caráter inteligível é seu ato livre. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 112).

as dificuldades da exposição, para tornar essa doutrina mais compreensível o autor utiliza-se de mitos que visam imagetizá-la.

Quem também é capaz de reconhecer o essencial de um pensamento, mesmo que em vestimentas bem diferentes, achará como eu que aquela doutrina kantiana do caráter inteligível e empírico é um conhecimento elevado a uma clareza abstrata que já Platão tinha tido. Este, todavia, porque não compreendeu a idealidade do tempo, só pôde interpretá-la na forma temporal, assim miticamente e ligando-a à metempsicose. [...] Ele reconhecerá, pois, que aquele mito platônico²⁰⁵ pode ser visto como uma alegoria do grande e profundo conhecimento que Kant estabeleceu, na sua pureza abstrata, como doutrina do caráter inteligível e empírico. Reconhecerá também que, conseqüentemente, esta doutrina já adquirida no essencial séculos antes por Platão vem ainda muito mais longe, pois Porfírio acha que Platão a recebeu dos egípcios. Mas ela já está presente na doutrina da metempsicose do Bramanismo, da qual provém, com alta probabilidade, a sabedoria dos sacerdotes egípcios. O mencionado parágrafo 39 diz: “Pois tudo o que Platão disse parece ser o seguinte: as almas têm a liberdade da vontade de escolher, antes que se introduzam num corpo e nas diferentes formas de vida, uma ou outra forma (pois ele diz que cabe a elas escolher a vida ou de um leão ou de um homem) que elas depois preenchem por meio da vida correspondente ou do corpo adequado à alma. Porém, aquela liberdade da vontade é logo suprimida logo que cabe à alma qualquer uma de tais formas de vida. Pois, após a alma ter chegado ao corpo e se transformado num organismo animal, só tem aquela liberdade que é adequada à natureza do ser vivo correspondente, de modo que, às vezes, elas são bem inteligentes e suscetíveis como num homem, às vezes, ao contrário, são menos suscetíveis e simplórias, como em quase todos os outros organismos. A espécie de liberdade depende porém de cada natureza, pois ela se manifesta em atos por si mesma, mas é dirigida de acordo com a disposição que surge de cada natureza. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 100).

A opinião que Porfírio manifesta aqui do mito platônico corresponde exatamente ao pensamento schopenhaueriano que apresentamos acima, isto é, na sua costura ao seu modo das doutrinas kantiana do caráter inteligível e empírico e da teoria das ideias platônica. Até parece que não querendo fazer de sua filosofia uma mitologia, Schopenhauer recorre à Platão para fazê-lo, pois sem as mesmas exigências de coerência interna que a argumentação filosófica exige, o mito pode livremente trazer em seu discurso histórias sobre o que acontece antes da vida ou após a morte²⁰⁶.

A doutrina da metempsicose²⁰⁷ afirma que após a morte a alma transmigra do corpo à região celeste, onde de acordo com sua vida passada e disposição interna irá escolher em que

²⁰⁵ O mito platônico que Schopenhauer se refere é o mito do Soldado Her, presente na segunda metade do livro X da República, que reproduziremos em seguida.

²⁰⁶ O próprio discurso filosófico possui limites, que pode ser auxiliado pelas verdades alegóricas dos mitos: “Que o ser de todas as genuínas qualidades morais, as boas como as más, se combina melhor com a doutrina da metempsicose dos brâmanes e budistas, segundo que “ao homem perseguem suas boas e más ações de uma existência à outra, como sua sombra”, do que com o judaísmo, que contrariamente exige que o homem nasce como nulidade moral para então graças a um impensável *liberum arbitrium indifferentiae*, em consequência de uma reflexão racional, decidir se quer ser um anjo ou um demônio, ou o que quer que se localize entre ambos, sei-o muito bem, mas não me incomoda: pois minha bandeira é a verdade.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 120).

²⁰⁷ Schopenhauer se aproxima ainda mais da doutrina da palingênese, onde o que permanece após a morte do indivíduo não é sua substância racional.

forma corporal irá encarnar. Referimo-nos à metempsicose tal como ela aparece nas religiões gregas dos mistérios: o orfismo e o pitagorismo, bem como também em alguns textos platônicos; também o hinduísmo e o budismo a ensinam, e Schopenhauer sabe muito bem disso²⁰⁸; e se no hinduísmo *advaita*, ou não dualista, há uma substância imaterial que permanece após a morte, como uma alma, ou o *atma*, no budismo tal substancialidade é desfeita, permanecendo unicamente a doutrina da reencarnação, da qual se busca uma liberação através da *moksha*.

Assim, na metempsicose relatada por Platão, por exemplo, que é o exemplo grego a que se refere Schopenhauer nesse momento, mais especificamente o Mito do Soldado Her, o ponto que mais interessa a Schopenhauer é o apontamento de que as almas escolhem seu destino antes de encarnarem, escolha essa que seria de acordo com sua própria natureza, e portanto, não coagida. Ora, esse pensamento corresponde aproximadamente com a doutrina schopenhaueriana do caráter inteligível²⁰⁹ e empírico. Aponta-se a passagem a seguir do mito platônico que influencia o pensamento de Schopenhauer:

Sócrates – Logo que chegaram, Her e companheiros tiveram de se apresentar imediatamente a Láquesis. Primeiramente, um arauto os pôs em fila, depois tomou dos joelhos de Láquesis as sortes e os modelos de vida, subiu num elevado palco e assim falou: “Proclamação da virgem Láquesis, filha da Necessidade! Almas efêmeras, aqui está o início de outro ciclo de nascimentos que haverão de trazer morte. **Não será um gênio a vos escolher, mas vós haveis de escolher vosso gênio!** A que for sorteada por primeiro, por primeiro haverá de escolher a vida que será necessariamente ligada a ela. A virtude não tem dono. Cada um a possuirá mais ou menos, de acordo como for honrada ou menosprezada. A responsabilidade é de quem faz a escolha. A divindade é inocente”. Ao terminar essas palavras, o sacerdote lançou as sortes para todos e cada um escolheu aquela que lhe havia caído por perto, exceto Her, a quem isto não foi permitido. A seguir, a escolha foi explicada a cada um. Novamente foram dispostos no chão, diante deles, os modelos de vida, muito mais numerosos que as almas presentes. Havia-os de todos os tipos, os de todos os animais e dos homens. Dentre esses, havia as tiranias, algumas perfeitas, outras cortadas ao meio e terminando na pobreza, no exílio e na miséria. Havia também vidas de homens ilustres, tanto pela beleza do corpo, do rosto e pelo vigor e a resistência física, quanto pela nobreza e pelas virtudes dos antepassados. Havia também vidas de homens obscuros, privados de todas essas qualidades, e ainda de mulheres do mesmo tipo. Entre as almas não havia hierarquia porque mudavam inevitavelmente de lugar com relação à escolha. Os outros elementos estavam todos misturados, tanto riqueza, como pobreza, doença e saúde. Havia também a possibilidade de escolhas

²⁰⁸ “Nunca houve nem haverá um mito tão visceralmente irmanado à verdade filosófica acessível a tão poucos quanto essa doutrina ancestral do povo mais nobre e antigo [...] No entanto, já Pitágoras e Platão receberam com admiração aquele *non plus ultra* (Não mais além) da exposição mítica, adquirida na Índia, ou do Egito, e a respeitaram, aplicaram-na e, embora não saibamos em que extensão, até mesmo nela acreditaram.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 413-414).

²⁰⁹ “Así pues, la *libertad* no queda suprimida por mi exposición sino solamente desplazada desde el dominio de las acciones individuales, em donde se há demosntrado que no se puede encontrar, hasta uma região superior pero no tan facilmente accesible para nuestro conocimiento: es decir, que es transcendental. Y este es el sentido em el que deseo que se entienda aquella expresión de Malebranche: “*La liberté est um mystère*”. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 128).

intermediárias entre estes extremos. [...] **Sócrates** – O mensageiro das coisas dos infernos contou que, exatamente naquele momento, o arauto acrescentou: “Também o último que chegou, se fizer sua escolha com todo o discernimento e viver com seriedade, tem diante de si uma existência aceitável, em nada indecorosa. O primeiro a escolher que não se distraia e o último não perca o ânimo”. Depois destas palavras, Her contou que o primeiro a ser sorteado escolheu a mais absoluta tirania, sem dar-se conta de tudo por sua insensatez e ganância. Não notou, portanto, que assim estava destinado a devorar os seus próprios filhos e a enfrentar muitas outras desgraças. [...] Her contava que o espetáculo de cada alma ocupada em escolher a própria existência era realmente incrível. Um espetáculo de compaixão, mas também risível e absurdo. Porque em geral as almas escolhiam de acordo com os hábitos adquiridos na vida precedente. Contou ter visto, por exemplo, a alma que havia sido de Orfeu escolher a vida de um cisne por ódio às mulheres, visto que havia morrido pelas mãos delas e, portanto, não queria nascer como uma mulher. Viu a alma de Tamíris escolher o rouxinol. Viu também um cisne e outras aves canoras escolher mudar-se em homens. A alma sorteada no vigésimo lugar escolheu a existência de um leão. Era Ajax Telamon que não queria tornar-se homem, relembrando o julgamento das armas. A seguinte era de Agamenon que também odiava o gênero humano por causa do que havia sofrido e escolheu transformar-se em águia. [...] Depois viu a alma de Epeu tomar a condição de mulher trabalhadora. Entre as últimas se apresentou a alma do bufão Tersites entrar no corpo de um macaco. (PLATÃO, 2017, p. 361- 363, grifo do autor).

Com a importante menção de que a imortalidade da alma nos descritos mitológicos deve ser substituída pela eternidade da vontade na filosofia schopenhaueriana, encontramos no mito no encerramento do último livro da República, exatamente a exposição schopenhaueriana sobre a livre escolha que as almas possuem quando situadas na esfera metafísica (no Hades segundo Platão); livre escolha essa que determinaria sua inteira existência posterior, quando já encarnada num corpo. Pois a partir de que já houvessem se tornado um específico corpo e assumido tal disposição, haveriam de seguir com necessidade as consequências de tal escolha, isto é, de agir com a estrita determinação da sua própria essência.

Observa-se que a exposição na figura mitológica torna o pensamento schopenhaueriano mais compreensível, mas não é unicamente esse o motivo da transcrição da passagem do mito: na verdade, como Schopenhauer cita a metempsicose várias vezes quando se refere à sua doutrina da livre eleição do caráter, torna-se necessário remeter nossa exposição ao relato mitológico, e o faz por entender a riqueza do discurso mitológico, que por usar vestimentas simbólicas não deixa de transmitir verdades²¹⁰.

O mito relatado aponta como é que os animais e os homens vêm a assumirem seus respectivos corpos e disposições, pois assim os escolheram livremente, isto é, de acordo com

²¹⁰ O momento em que o discurso filosófico deve abrir espaço para o relato mitológico não é unicamente presente nesse específico tema, já que o mesmo diagnóstico é realizado quando o autor fala sobre a relação da negação e da afirmação da vontade em relação à origem e ao fim da vida. “Em conformidade com tudo isso, aqui é o ponto em que, à luz de um conhecimento mais distinto, o ser humano decide-se pela afirmação ou negação da Vontade de vida; embora essa negação ele só possa trazer à sua consciência, via de regra, numa roupagem mítica.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 682).

seus próprios desígnios, e na linguagem de Schopenhauer, em conformidade com a própria vontade. O veredito de Schopenhauer sobre a doutrina da metempsicose é fundamentalmente positivo, vejamos:

A doutrina da metempsicose, previamente mencionada, desvia-se agora da verdade apenas transferindo para o futuro o que já ocorre agora. Assim, representa o meu verdadeiro e íntimo ser em si como que existindo nos outros somente após a minha morte, enquanto a verdade é que já vive neles agora, e a morte extingue apenas a ilusão em razão da qual eu não estou ciente disto [...] (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 332).

A diferença entre o presente e o pós vida colocado por Schopenhauer entre a sua filosofia e a doutrina da metempsicose na verdade já se refere à punição que segundo a metempsicose é imposta apenas após a morte; de acordo com Schopenhauer, ela já se impõe na própria vida²¹¹, no presente, não restando ressalvas a fazer sobre a identidade entre sua doutrina do caráter inteligível e a responsabilização, tal como essas aparecem na doutrina da metempsicose. Ainda, Schopenhauer (2015a) aponta para a identidade metafísica entre todos os indivíduos, por isso é que fala da Justiça Eterna. Esse apontamento leva a próxima seção do texto: a moral da compaixão de Schopenhauer.

A MORAL DA COMPAIXÃO DE SCHOPENHAUER

1.7 AVALIAÇÃO MORAL DOS MOTIVOS

“Fácil é expor a ética, difícil é fundamentá-la.”²¹². Para Schopenhauer, seria fácil de apresentar a moralidade pois em todos os lugares e todos os tempos o conteúdo das doutrinas morais sempre havia sido o mesmo, no entanto, a maneira como foi fundamentado sofreu inúmeras variações. Esse consenso entre todos os sistemas religiosos e filosóficos do qual aponta Schopenhauer (2002b, p.164.) consistiria no princípio do “Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos o quanto puderes”, (*Neminem laede, imo omnes, quantum potes juva*).

²¹¹ Na qual cada um sofre o tanto que merece. “[...] destarte encararemos as contrariedades, os sofrimentos, os tormentos e as necessidades da mesma, no geral e em particular, não mais como algo contrário à regra e inesperado, porém inteiramente em ordem, muito cientes de que aqui cada um é punido por sua existência, e cada um ao seu modo.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 131). É ao fim dessa frase que Schopenhauer comenta em uma nota a transcrição que Nietzsche usará em *A filosofia na época trágica dos gregos*.

²¹² Com esta citação de si mesmo, Schopenhauer abre o texto concursante à Sociedade Real Dinamarquesa, o não premiado texto *Sobre o fundamento da moral*. A Sociedade Real Dinamarquesa exigia anonimato, então Schopenhauer não podia se apresentar como um grande filósofo, que era como se tinha em conta; dessa feita, Schopenhauer indica de onde teria retirado tal *motto*. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 133).

Anteriormente vimos quais são os três possíveis móveis das ações humanas, a saber: o egoísmo, que visa o próprio bem-estar; a maldade que visa o sofrimento alheio; e a compaixão que visa o bem estar alheio. Movido por um sentimento de completude, Schopenhauer no segundo tomo do *Mundo*, diria Jung,²¹³ ainda acrescenta o motivo no qual o homem machuca a si mesmo como finalidade da sua ação, o masoquismo, mas não avança sobre o tema e faz ressalvas que essa adição é apenas para que não lhe escape.

Como a ética schopenhaueriana é limitada unicamente a descrição da conduta de valor moral positivo e a de valor moral negativo, meramente apontando-as, o filósofo começa em primeiro lugar por mostrar todos os possíveis móveis da ação humana. A partir daí faz a eleição entre eles para ver qual é o melhor candidato ao posto de ação genuinamente moral. Ora, o egoísmo não pode ser tomado como uma motivação moral, pois visa unicamente o bem-estar do próprio agente, de modo que não haveria mérito propriamente nisso, também não é esse tipo de ação que é louvada por todos e admirada mesmo pelos mais frios; quando muito o egoísmo é moralmente neutro, isto é, quando não acaba em injustiça.

Em primeiro lugar cabe eliminar a motivação que tem como foco da ação o próprio agente. Pois se a ação visa nossa própria satisfação, não pode ser vista como moralmente positiva, pois sua motivação entrega unicamente o cuidado consigo mesmo. Sendo esse o critério, que a motivação para se tornar moral não pode ter como foco o próprio agente, está eliminado da disputa o egoísmo. Ainda quando está a criticar a moral kantiana, pois haveria identificado no imperativo categórico na verdade um condicionante, portanto fazendo desse imperativo hipotético, e sendo essa condição de natureza egoísta, Schopenhauer insiste em desautorizar a ética kantiana do estatuto de verdadeira fundamentação da moral, já que a motivação egoísta não poderia contar como motivação propriamente moral (SCHOPENHAUER, 2002b); pois esse imperativo possui na verdade uma condição, e essa condição que lhe é indispensável seria de natureza eudaimonista: Kant haveria reintroduzido a eudaimonia novamente para dentro do terreno da ética, conceito esse que ele próprio já havia tanto se esforçado em barrar, quando falava na impossibilidade de que móveis baseados na sensibilidade, portanto destinados a própria felicidade, pudessem ser tomados como o critério da moralidade. Pois a punição ou a recompensa, neste ou em outro mundo, seriam condições indispensáveis para que se torne possível falar em dever absoluto, de modo que o próprio interesse do agente em ser compensando ou seu medo de ser punido seriam as motivações

²¹³ Esse seria o motivo pelo qual Schopenhauer, segundo Jung teria realizado a divisão do princípio da razão suficiente (*Satz von Grunde*) em quatro figuras. (JUNG, 1977). Assim, Schopenhauer termina com quatro tipos de móveis, embora nunca mais fale sobre o masoquismo, e só o menciona porque sente que alguma coisa está incompleta.

próprias da ação, o que faria da moral kantiana do dever absoluto uma moral eudaimonista, isto é, uma moral que retribui a virtude com a felicidade, de modo que em última instância a finalidade da ação virtuosa fosse a felicidade do próprio agente. Mas a sutileza dessa análise psicológica já havia sido expressa pela talentosa pena de Voltaire:

Um missionário viajando pela Índia encontrou um faquir carregado de cadeiras, nu como um macaco, deitado sobre o ventre, e deixando-se chicotear em resgate dos pecados de seus compatriotas, os hindus, que para isso lhe davam algumas moedas do país. “Que maneira de renunciar de si próprio!” – dizia um dos espectadores. “ – Renunciar de mim?” – redarguiu o faquir. “ – Pois sabeis que se me deixo açoitar neste mundo é para vo-lo restituir no outro, quando vós fordes cavalo e eu cavaleiro.” (VOLTAIRE, 1958, p. 276).

A crítica de que a moral kantiana fundava-se sobre uma base egoísta, ou sobre interesses próprios, ironicamente, acabará por ser lançada, posteriormente, sobre a própria filosofia de Schopenhauer, quando Nietzsche pretende haver identificado na negação da vontade que constitui a moral da compaixão schopenhaueriana, interesses do próprio agente na ação tida como de valor moral, ou seja, que em vez de serem puramente altruístas ou desinteressadas²¹⁴, seriam na verdade motivadas por desígnios do próprio agente, e desse modo egoístas; caso da compaixão, que o segundo Nietzsche já não mais investiga a partir do ponto de vista metafísico mas unicamente psicológico, cuja metodologia desvelará que o próprio ato compassivo se refere unicamente a interesses do próprio agente, por mais complexo que esse mecanismo psicológico possa ser. Esse tema será objeto de instigação no próximo capítulo da dissertação. A crítica do egoísmo subjacente sobre o qual seria fundada a moral kantiana²¹⁵ ainda envolve a conotação *passiva* em que o agente há de se considerar na medida em que pretende sua máxima como

²¹⁴ Ao contrário de Nietzsche, Schopenhauer via uma oposição entre móvitos egoístas e altruístas (de valor moral). “Esse motivo (compassivo) só será eficaz se for pressuposta uma identificação com o outro, ou seja, uma total supressão da diferença entre esse outro e a minha pessoa, diferença na qual se baseia o egoísmo, que é o motivo antimoral por excelência.” (CACCIOLA, 1994, p. 157).

²¹⁵ A moral kantiana também é criticada por Schopenhauer na medida em que essa privilegia a agência racional do ser humano, que já havia sido desautorizada por Schopenhauer na medida em que se encontra subordinada a uma vontade irracional. Diferentemente de Schopenhauer, Kant não admitia que um sentimento como a compaixão pudesse se tornar o fundamento de uma moral que se pretende universalizável, pois como móbile sensível está sujeita às contingências particulares de um indivíduo, como princípio prático é então no máximo uma *máxima*. (KANT, 2003, p. 31). Desse modo, como sentimento se opõe à lei moral: “Aqui não *precede* ao sujeito nenhum sentimento que se incline à moralidade. Com efeito, isso é impossível, visto que todo sentimento é sensível; porém, o móbil da intenção moral deve estar de toda a condição sensível.” (KANT, 2003, p. 91). A reformulação interna realizada no interior de sua filosofia que faz com que recuse conceder tamanho poder à razão, inclina-o a construir uma ética não mais na razão, mas num sentimento de compadecimento aos outros. “Em consequência, não hesitaremos ao contradizer KANT diretamente – que só quer reconhecer toda verdadeira bondade e toda virtude se elas provêm da reflexão abstrata, e em verdade do conceito de dever e imperativo categórico, explanando ele a compaixão sentida como uma fraqueza e de modo algum uma virtude –, não hesitaremos, ia dizer, em declarar contra Kant que o mero conceito é infrutífero para a autêntica virtude, assim como o é para a arte.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 436).

universal. Pois na pretensão de universalizar a sua máxima e fazê-la dela uma lei moral, o agente também haveria de se colocar na posição passiva quanto a sua ação, isto é, considerar se gostaria de recebê-la também, ou se seria possível que a sofresse. O egoísmo em forma passiva identificado por Schopenhauer é indicado na formulação kantiana do imperativo categórico expressa em “[...] devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torna uma lei universal.*” (KANT, 1974, p. 209), isto é, o agente precisa se colocar em posição passiva e raciocinar se em tal condição a máxima lhe resultaria vantajosa.

Ainda restam duas motivações: a maldade e a compaixão. Elas realmente possuem algo em comum, ainda que negativamente, isto é, elas não são voltadas ao próprio agente, e por isso podem pleitear o estatuto de verdadeiro móbil moral. Por razões outras que o egoísmo, mas não menos óbvias, a maldade precisa ser descartada, pois seria tanta insanidade pretender que a ação que tem como motivação fazer com que os outros sofram seja o genuíno tipo de ação moral, que Schopenhauer nem leva muito a sério tal possibilidade, logo descartando. Assim, por eliminação, o autor chega à compaixão, tornando-se a autêntica motivação moral das ações.

1.8 A COMPAIXÃO COMO O FUNDAMENTO DA MORAL

Tenhamos em mente o que aconteceu até aqui: Schopenhauer estabeleceu o conteúdo todo próprio da ética como o *Neminem laede* (não prejudiques a ninguém), e indicou como a única motivação moral autêntica a compaixão. Agora resta ligá-los. A conexão que será buscada entre o fundamento da ética e o conteúdo da ética fará com que vejamos a própria máxima total da ética, o “[...] não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos o quanto puderes.”. (SCHOPENHAUER, 2002b, p.164) Para que isso seja feito, o filósofo fará com que a máxima da ética seja derivada de seu fundamento, isto é, da compaixão, o que nos importa bastante para compreendermos a ética de Schopenhauer.

Decompondo a máxima da ética encontramos duas virtudes que Schopenhauer irá chamar de cardinais – não apenas por serem as principais, mas por serem a origem de todas as outras: a justiça (*Justiz*) e a caridade (*Menschenfreude*). Observemos mais atentamente cada uma delas, começando pela justiça.

1.8.1 A Justiça

A justiça na filosofia de Schopenhauer é meramente negativa²¹⁶, isto é, consiste na negação da injustiça, sendo essa sim de natureza positiva e originária. Assim, ser justo consistiria em não ser injusto, ou melhor ainda, em impedir a injustiça. A ação justa seria portanto aquela que barra passagem à injustiça, que a torna impossibilitada. Como a injustiça consiste em violar o espaço onde se manifesta a vontade do outro, isto é, invadir a esfera de seus interesses para que sirva aos de outro, a virtude da justiça consiste em impedir com que algum tipo de violência física ou astúcia seja cometida contra outrem. Ela emerge da compaixão pois surge do sentimento de não querer ver o outro ser prejudicado, justamente esse sentimento que irá impedir com que qualquer ação que vise causar-lhe dano seja prevenida. Ao mesmo tempo, Schopenhauer acredita estar apontando um remédio mais eficaz às potências antimorais, ao contrário de Kant, por exemplo, que queria basear a conduta ética na racional universalização da lei moral.

Schopenhauer acredita, e o próprio Kant também, quando concorda com a dificuldade de saber se uma ação foi de fato realizada por dever, que ninguém de fato agiria se questionando se é possível que sua ação seja tornada universal, muito menos quando se trata de tirar alguma vantagem dos outros. Apontando como um dos defeitos da ética kantiana sua ineficácia, pois além de ser construída em abstrações conceituais destituídas de realidade concreta, seriam inúteis, Schopenhauer (2002b) acredita ter encontrado um fundamento para a ética extraído da própria realidade e com eficácia suficiente para conter as potências antimorais.

A origem da justiça seria o compadecimento (*Mitleiden*) com sofrimento dos outros, numa antecipação de sua dor que é sentida como própria, ainda que no outro indivíduo, que impede com que a injustiça lhe seja causada. Nesse primeiro momento se trata de uma virtude do tipo de mera negação, isto é, consiste unicamente em impedir que os outros sejam injustiçados; assim o justo não causará mal algum aos outros, não roubará, não matará, não cobiçará a mulher do próximo, não cometerá adultério, e tudo o mais que puder constituir um ato injusto. Dessa maneira, o justo unicamente se abstém de cometer injustiça, mas não dá o segundo passo além na conduta virtuosa que consiste em ajudar o próximo²¹⁷; isto é, ele unicamente, movido por um sentimento de compadecimento com o possível sofrimento do outro, se abstém de provocar danos à sua pessoa, física ou espiritualmente²¹⁸.

²¹⁶ “Noutros termos, jamais se falaria de JUSTIÇA se não houvesse injustiça. O conceito de JUSTIÇA contém meramente a negação da injustiça: a ele será subsumida toda ação que não ultrapasse o limite acima exposto, vale dizer, não seja negação da vontade alheia em favor da mais forte afirmação da própria vontade.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 393).

²¹⁷ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 392.

²¹⁸ Ele não é a causa do infortúnio alheio. “Quem se recusa a mostrar ao andarilho perdido// o caminho correto não pratica injustiça; mas quem lhe aponta o caminho errado pratica-a.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 392).

Por ser de natureza meramente negativa, ou seja, por consistir unicamente em evitar uma injustiça, e o fim do Estado ser justamente a prerrogativa de conter a injustiça desenfreada do estado de natureza, a justiça pode ser cobrada legalmente, isto é, quem não agir justamente, portanto, e cometer injustiças deverá ser penalizado por isso, havendo cometido um crime. A justiça é apenas uma virtude que se pode cobrar no estado civil pois a sua ausência provocaria uma injustiça, justamente a função pela qual os homens se reuniram conjuntamente para promover o Estado. A função do estado é conter o infundável e ilimitado egoísmo dos homens, pois *homo homini lupus*, de modo que a ação conjunta na criação do estado tem em vista a contenção do egoísmo individual, que é mutuamente conflitivo, para um egoísmo maior, de todos, isto é, onde todos tenham seus interesses garantidos. Com isso, todo cidadão se comprometeu em zelar pelos acordos do estado, os quais são chamados de leis.

Dessa forma, com ações nas quais sua mera omissão acarretaria num descumprimento dos acordos já estabelecidos, isto é, em crimes, não ser injusto deve ser cobrado, o que em verdade quer dizer ser justo. Exigível, cobrável, obrigatória pode ser uma ação quando da sua omissão se segue um descumprimento assumido previamente de forma voluntária. Assim, a única virtude que pode ser exigida no estado civil é a da justiça, pois da sua omissão se geraria um descumprimento de um acordo reciprocamente comungado, o que é chamado na verdade de crime, e pelo qual se pune aqueles que não cumprem com o que havia sido estabelecido. Como a melhoria moral do indivíduo não é possível, as prisões e instituições de cárcere tem unicamente como função a de servirem como contra motivos a possíveis delitos (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 132), isto é, ninguém se tornará moralmente melhor na cadeia, ou terá sua essência substancialmente alterada; o máximo que se pode fazer é alterar os meios segundo instrução, e com isso garantir a legalidade da ação.

Assim, a função de tais instituições é unicamente a de oferecer contra motivos para que os potenciais criminosos se sintam inibidos antes de cometer os seus crimes, pensando que se os cometessem haveriam de sofrer muito mais do que estariam dispostos. Não se trata tampouco de vingança, pois a função dessas instituições não é exatamente punir por punir, nem melhorar, mas unicamente servir de exemplo aos outros possíveis infratores o que lhes esperará se tomarem o mesmo caminho; o criminoso é praticamente um caso perdido, pois não se tem a esperança da melhoria essencial da pessoa, e a função dos contra motivos é unicamente prevenir os possíveis crimes futuros, isto é, que ainda haverão de ocorrer. Um código penal, por exemplo, é unicamente uma listagem de contra motivos que deveriam impedir os criminosos de perpetrarem seus delitos. Assim, ser justo, que pode ser ou não ser equivalente ao código penal de um certo país, quando é o equivalente ao código penal do país pode ser exigido do cidadão;

isto é, pode-se exigir que não deprede casas dos outros etc., por isso podem ser chamados de deveres negativos, ou perfeitos (de justiça) (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 402).

1.8.2 A Caridade

O segundo momento da máxima “[...] não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes.” (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 162) se trata da virtude da caridade (*Menschenfreude*), e consiste justamente no “[...] ajuda a todos o quanto puderes [...]”. (SCHOPENHAUER, 2002b, p.162) Essa segunda virtude se fundamenta em querer positivamente o bem-estar dos outros a ponto de auxiliá-los, e não querer que sofram. Dessa maneira, se a justiça era uma virtude ainda negativa, pois se referia unicamente ao não causamento de dano à esfera da vontade de outrem, a caridade constitui a parte positiva da máxima moral. Nesse sentido, a virtude da caridade é a própria realização de socorro e auxílio aos outros indivíduos a ponto de fomentar o seu bem-estar, não sendo unicamente restrita a não lesá-los; assim, a caridade consiste numa preocupação com a condição dos outros que mesmo pode chegar a prejudicar o próprio agente, pois frequentemente chega ao ponto de abrir mão de vantagens próprias unicamente para transferi-las aos outros. Portanto, se a virtude da justiça se preocupa em não causar dano à esfera da vontade dos outros, através da caridade o ser humano despoja-se da preocupação com a própria condição e importa-se unicamente em fomentar o seu bem-estar; ambas provêm da compaixão, já que é o sofrimento da condição essencial dos outros indivíduos que opera em tais ações virtuosas como a motivação das ações.

A ação compassiva, isto é, que tem como sua motivação específica a compaixão, tem o seu foco não no próprio agente, mas em outrem; diferentemente da maldade, o conteúdo da ação é exatamente o oposto da ação má (*Boese*), pois essa visa unicamente causar danos, e a compaixão visa remediá-los, fazendo inclusive com que sejam seus, pois se sofre conjuntamente com o outro, como a etimologia já entrega, mas não *no outro*, como argumentam Cassina e mesmo de maneira reformulada, mas essencialmente similar, Nietzsche, Freud e outros que também eram bastante desconfiados quanto a possibilidade de um “altruísmo puro”.

Em consequência da exposição acima dada da compaixão como um tornar-se motivado imediatamente pelo sofrimento do outro, tenho de repreender um erro de Cassina que foi ainda, muitas vezes depois, repetido (*Saggio Analitico Sulla Compassione*, 1788, traduzido para o alemão por Pockels em 1790), que sustenta que a compaixão surge por uma ilusão momentânea da fantasia, pois nos pomos no lugar do sofredor e assim julgamos pela imaginação sofrer *sua* dor em nossa pessoa. Não é assim, de jeito nenhum. Mas fica claro e presente, em cada momento preciso, que *ele*

é o sofredor e não *nós* e justo *na sua* pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação. Sofremos *com* ele, portanto *nele*, e sentimos a sua dor como *sua* e não temos a imaginação de que seja nossa. E mesmo quanto mais feliz for nosso estado e, pois, quanto mais contrasta a nossa consciência com a situação do outro, tanto mais sensível seremos para a compaixão. A explicação deste fenômeno altamente importante não é porém tão fácil de alcançar apenas pela via psicológica, como o tentou Cassina. Só metafisicamente é que ela pode dar um resultado e, no último capítulo tentarei dar uma tal explicação metafísica. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 140).

Nessa passagem do *Fundamento da moral*, o autor menciona a necessidade de abordar o fenômeno da compaixão através da via metafísica, já que unicamente o método psicológico desembocaria em erros tal como o de Cassina, que houvera remetido a compaixão a uma ilusão de natureza psicológica na qual a fantasia do agente erra ao tomar a dor dos outros tal como se fora própria. Dessa maneira, seguindo a ordem de Schopenhauer, avançaremos ao tratamento da compaixão através da via metafísica, que será apresentada na identidade de todos os seres enquanto *vontade*.

1.8.3 A Identidade Metafísica Entre Todos os Seres

Percebe-se que Schopenhauer (2001) se apressa em dizer que a compaixão não é sentida por um erro na forma de conhecer²¹⁹ que transpõe o sofrimento do outro para nossa própria pele, isto é, com o que o compadecimento que sentimos com a dor do outro é unicamente causada por colocarmos-nos no lugar dele e sentir a sua dor tal como se fora nossa²²⁰; se fosse esse o caso, no qual a análise psicológica de Cassina resulta,²²¹ o compadecimento no sofrimento do outro não seria nada mais que egoísmo, pois resultaria de um mal-estar gerado pela fantasia que faz com que sofram a dor dos outros como se fosse nossa, o mal-estar que nos acomete portanto é unicamente devido ao nosso próprio estado, mas sofrer pela própria condição constitui o móbil do egoísmo.

²¹⁹ Se trata da transposição do *principium individuationis*. “Essa ‘visão que transpassa’ dá-se não apenas no grau exigido pela justiça, mas também em graus mais elevados, os quais impulsionam à benevolência, à beneficência positiva, à caridade.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 341).

²²⁰ Processo que Schopenhauer chama de assombroso e até misterioso. (SCHOPENHAUER, 2002, p. 233).

²²¹ Já a partir de *Humano, demasiado humano*, onde Nietzsche inicia seu rompimento com Schopenhauer e mais adianta em *Aurora*, não apenas a metodologia metafísica é abandonada por Nietzsche – que lhe havia sido caro no ‘texto schopenhaueriano/wagneriano’ do *Nascimento da Tragédia*, substituindo-a pela investigação psicológica; mas também os resultados de Nietzsche são bem próximos aos de Cassina, pois ambos partem de uma metodologia de investigação psicológica e encontram no compadecimento (*Mitleiden*) *móviles* não de natureza puramente altruísta, como insiste Schopenhauer, mas unicamente *móviles* egoístas.

Dessa forma, o autor, que até aqui no ensaio havia unicamente demonstrado empiricamente onde acontecem os casos da compaixão, e antes disso havia identificado quais eram as motivações das ações humanas, depois fez uma eleição entre elas para ver qual delas seria a melhor candidata para as ações de valor moral. Pois bem, todo o procedimento de Schopenhauer até então ignorara a metafísica, pois acreditara que era o que a Sociedade Norueguesa exigia, a quem era endereçado o texto *Sobre o fundamento da moral*. Mas agora, o autor inclui na sua exposição da compaixão a sua fundamentação metafísica, e a toma como essencial para a sua explicação. É necessário, para ancoragem de nossa pesquisa, que sigamos seus passos.

Como a metafísica na filosofia de Schopenhauer diz respeito à vontade, que é a única entidade para além da representação, e que é o fundamento da representação, a ligação da compaixão com a metafísica terá que ser mediada pelo conceito schopenhaueriano de vontade.

Essa conexão se expõe na medida em que compreendemos que a essência íntima de cada indivíduo é a vontade, e que em última instância, todos são apenas manifestação da mesma vontade²²². De acordo com isso, quando estamos cometendo injustiça para com outro ser, estaríamos no fundo agredindo nós mesmos, quando do ponto de vista metafísico, já que partilhamos a mesma essência e metafisicamente todos somos um.²²³ Ora, para que se chegue a essa elevada perspectiva, que rasga o véu de Maya e vê para além das figuras do *principium individuationis*, é necessário que a forma de conhecimento que apresenta cada indivíduo como isolado e absolutamente separado seja ultrapassado por uma forma de conhecimento superior.

Essa forma de conhecimento superior²²⁴ se apresenta na *práxis* via compaixão, de modo que essa poderia ser chamada também de sabedoria prática. Pois o fundamento metafísico que torna possível a compaixão, isto é, que faz com que o outro aja como motivação imediata sobre a minha vontade, dispondo-me então a remediar seus sofrimentos e ajuda-lo é a identidade essencial que é compartilhada entre todos os seres²²⁵; isto é, que a sua separação é unicamente

²²² “Em contrapartida do ponto de vista da Vontade, é a mesma essência que se manifesta, tornando possível o surgimento da compaixão, que é o fundamento das demais virtudes, a justiça e a caridade, e de toda a ação que tenha um valor moral. Aí se mostra a interdependência de Ética e Metafísica [...]” (CACCIOLA, 1994, p. 158).

²²³ “Vimos como pela visão que transpassa o *principium individuationis* surge em menor grau a justiça, em maior grau, em maior grau a disposição de caráter propriamente boa, as quais se mostram como amor puro e desinteressado em face dos outros.” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 435).

²²⁴ Mas essa forma de conhecimento não é abstrata, e sim cognitiva: “But, for Schopenhauer, “true virtue does not arise from abstract cognition in general, but must come from intuitive cognition that recognizes in another individual the same essence as in its own” (WWR I, 394). Compassionate action is the form of true virtue, and so we must look to the sort of intuitive cognition that Schopenhauer describes in the feeling of genuine compassion in order to hone in on exactly what is being intuitively known as “good” here. (SHAPSHAY, 2019, p. 179).

²²⁵ “Die aufhebung des Egoismus hat die Erkenntnis der wesentlichen Gleichheit aller Seienden zur Voraussetzung. Schopenhauers Ethik knüpft an den Gedanken an, der Egoismus sei Konsequenz des erkenntnistheoretischen

relativa às formas da representação, ou seja, não passa do conhecimento sensível do qual falava Platão e do qual era necessário que fosse ultrapassado para que fosse alcançada uma verdade de natureza superior. Essa verdade, portanto, é metafísica, e possui mais valor que os conhecimentos obtidos via *principium individuationis* e segundo os quais a verdade é que somos absolutamente separados²²⁶; já nessa perspectiva superior de conhecimento²²⁷, que toca no núcleo da essência do mundo²²⁸, seríamos nada mais que a mesma vontade que se torna dividida unicamente no fenômeno, mas em si mesma é una, e em última instância, todos somos essa mesma vontade.

Quando atravessamos o véu de Maya e percebemos a identidade última de todos os seres, e percebemos que fazendo mal a outrem estaremos unicamente agredindo a própria essência, abstermo-nos de praticar tal injustiça. Essa relação entre o fundamento metafísico, a vontade, e a compaixão haverá de ser melhor apresentada na próxima seção, onde será tratada, por fim, a relação da ética de Schopenhauer com a negação da vontade, linha condutora geral e ponto culminante da sua ética. Por ora, é suficiente apresentar no que consiste a relação da metafísica com a ética schopenhaueriana, isto é, que a identidade metafísica de todos os seres mediante a vontade fundamenta os atos compassivos; como para tornar essa conexão plenamente compreensível precisamos incluir na discussão a negação da vontade, e a discutiremos unicamente na próxima seção, concluímos a presente seção aqui, avançando para o fim do nosso trabalho referente a Schopenhauer.

1.9 A NEGAÇÃO DA VONTADE NA ÉTICA

Nessa seção buscaremos arrematar a nossa discussão sobre a ética de Schopenhauer, concluindo-a com a sua função última de promover a negação da vontade. Dessa forma, o percurso que fizemos até aqui, isto é, o de apresentar as bases e os elementos teóricos que compõem a ética do autor, recebe agora a sua complementação final, a saber, a função superior à qual está destinada. Como a compreensão da negação da vontade na ética só se torna possível

Irrtums, welcher das Individuum und dessen Willen maslos uberbewertet und die Universalitat des einen Willens verkennt.”(SCHEFFLER, 2011, p. 406).

²²⁶ “Pois àquele que pratica obras // de amor o véu de mãyã torna-se transparente e a ilusão do *principium individuationis* o abandona”. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 433).

²²⁷ “Por eso en el apartado anterior he llamado a la compasión ‘el gran misterio de la ética’”. (SCHOPENHAUER, 2002, p. 297).

²²⁸ “La compasión no es solo una facultad ética, sino también cognoscitiva: revela la identidad esencial de todos los seres, el *tat twam asi* (“esto eres tu”) de las *Upanishads*.” (SOLÉ, 2015, p. 115).

através da elucidação dos elementos constitutivos da ética schopenhaueriana, acreditamos estar agora suficientemente capacitados para apresentar a significação última a que ela é remetida.

No entanto, deixamos deliberadamente um espaço aberto para apresentarmos a significação última dessa sua doutrina, de modo que permaneceria incompleta se não a remetêssemos à sua relação para com a negação da vontade, cujo escopo de trabalho se encontra na presente seção.

Percebemos aqui uma relação de interdependência metódica, isto é, se por um lado a negação da vontade na estética e na ética, como significação última dessas doutrinas filosóficas apenas se torna possível através da compreensão dos elementos constitutivos da estética e da ética, ao mesmo tempo observa-se que ambas as esferas (estética e ética) permanecem inconclusivas incompletas até que apresentemos a sua destinação final, isto é, a razão de ser e a função a qual estão destinadas a promover. Tal promoção final, como já se adiantou é a negação da vontade, que passaremos a abordar agora no presente capítulo, para que então seja possível encerrar a nossa discussão sobre a filosofia de Schopenhauer.

Schopenhauer não encerra o seu discurso acerca da ética na moral da compaixão. Embora da compaixão surjam as virtudes da justiça e da caridade positiva, a filosofia moral do autor não se encerra com a apresentação e descrição da autêntica moralidade, que é aquela surgida dos atos de justiça (negação da injustiça) e de caridade. O filósofo avança para o último estágio e conclusão final de sua filosofia, na qual é discutida a redenção (*Heilsordnung*) e a salvação (*Erloesung*). Como ponto máximo de sua filosofia, a doutrina da negação da vontade aparece na parte final do IV livro do *Mundo como vontade e representação*, e é o último tema a ser tratado pelo filósofo, a título de conclusão principal de seu pensamento.

Ao longo de sua obra principal, mas também em outras publicações²²⁹, Schopenhauer discute a relação da negação da vontade com as partes componentes de sua filosofia, a estética e a ética. Nesse sentido, ela surge de uma forma incipiente na estética, passa pela sua moral da compaixão, onde o egoísmo do indivíduo é suprimido para a mais completa e acabada resolução da negação da vontade. Se no momento estético e na realização das virtudes a negação da vontade não se manifestava da maneira mais cabal possível, esse percurso se torna arrebatado e concluído na figura do santo, que atingiu a redenção através da sua resignação frente ao conhecimento intuitivo da essência do mundo mortificando e suprimindo completamente a sua vontade.

²²⁹ *Sobre o fundamento da moral.*

Dessa maneira, é necessário observar que a negação cabal da vontade que o santo leva a termo faz parte de um processo gradativo que vai se tornando cada vez mais intenso e realizado até ser concluído na consumação da santidade; desse modo, embora o artista e o virtuoso compartilhem de um conhecimento superior junto com o santo, isto é, eles possuem uma visão que transpassa o *principium individuationis*, suas respectivas negações da vontade ainda não são fortes o suficientes para remover todas as suas relações e laços com o mundo, ambos não se encontrando puramente redimidos da existência, portanto. Essa libertação da existência pecaminosa e desesperadora que é a afirmação da vontade apenas torna-se consumada com a total libertação das amarras que ainda prendem o indivíduo ao mundo e a vontade, de modo que apenas na máxima negação da vontade que se é possível atingir a absoluta libertação do mundo e então tornar-se redimido. Isto o artista não é capaz de fazer, e nem mesmo o virtuoso; é necessário que o grau de negação da vontade se intensifique a ponto de romper com todas as possíveis relações para com a vontade.

Schopenhauer (2015a) entende que esse é o estado da santidade, sejam eles expoentes de religiões diversas, como o budismo, o cristianismo ou o hinduísmo. A diversidade diz respeito apenas aos dogmas principais de cada uma das religiões, já que compartilham a mesma essência interna, a de que é necessário assumir uma postura de ruptura para com o mundo natural e com o ímpeto volitivo da própria natureza. Como o sofrimento do mundo é advindo da vontade e de sua autoafirmação, a redenção é atingida justamente com a cabal e total supressão da vontade, e nisso as religiões elogiadas pelo filósofo estariam identificadas.

Pois o que ela chama de homem natural, a quem nega toda capacidade para o bom, é justamente a Vontade de vida, que tem de ser negada caso a redenção de uma existência como a nossa deva ser alcançada. Em realidade, por trás da nossa existência encrava-se algo outro, só acessível caso nos livremos do mundo. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 469).

Livrar-se do mundo e tornar-se redimido é realizar um passo a mais daquele promovido pelo homem virtuoso, que se dedica a obras de caridade e justiça, pois ele ainda se preocupa com o mundo, apenas suprimiu a sua própria individualidade a ponto de não mais produzir injustiças e ser capaz de obrar caridosamente. A negação da vontade do santo, no entanto, atinge um grau de supressão ainda maior, já que nela ele “livra-se do mundo”, restando apenas o nada (*nihil privatum*)²³⁰. Para tanto, é necessário que o grau de supressão da vontade seja o máximo

²³⁰ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 473-474.

possível, através do qual o indivíduo atinge o raro e mais desejável estado possível aos seres humanos, o da santa Redenção.

Salvação verdadeira, redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da vontade. Até então cada um não passa dessa vontade, cuja aparência é uma existência efêmera, um esforço sempre nulo e continuamente malogrado, o mundo tal qual o expusemos como cheio de sofrimento, ao qual todos pertencem irrevogavelmente de maneira igual. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 461).

O caminho que leva a santidade é a ascese, que enquanto tal, ultrapassa a virtude e torna completa a supressão da vontade.

Por ascese,

[...] entendo, no seu sentido estrito, essa quebra PROPOSITAL da vontade, pela recusa do agradável e pela procura do desagradável, o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da vontade. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 454).

A ascese, embora constitua-se na procura constante pelo desagradável, tem como os frutos de sua prática a redenção, na qual o santo torna-se salvo dessa existência sendo capaz de vivenciar uma outra realidade.

Daí podermos supor quão bem-aventurada deve ser a vida de uma pessoa cuja vontade é neutralizada não apenas por instantes, como na fruição do belo, mas para sempre, sim, inteiramente extinguida, exceto naquela última chama que conserva o corpo e com este será apagada. // Uma tal pessoa que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por inteiro, subiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais a pode angustiar ou excitar, pois ela cortou todos os milhares de laços volitivos que a amarravam ao mundo e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor, nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera. Ela então, mira calma e sorridentemente a fantasmagoria deste mundo que antes era capaz de excitar e atormentar o seu ânimo, mas agora paira tão indiferente diante de si como as figuras de xadrez após o fim do jogo, ou as máscaras caídas ao chão na manhã seguinte à noite de carnaval, cujas figuras antes tanto nos haviam intrigado e agitado. A vida com suas figuras flutua diante dela semelhante a uma aparência fugidia, semelhante ao sonho matinal e ligeiro de um semidesperto que já entrevê a realidade e não mais pode ser enganado: igual ao que ocorre neste conho matinal, a vida com suas figuras desaparece sem transição violenta. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 453).

Assim, o santo e o asceta radicalizam uma postura ética que tem como ponto característico a máxima supressão da vontade; radicalização unicamente por meio da qual é possível atingir o estado de redenção e de salvação dessa atribulada existência. É assim que Schopenhauer conclui a exposição sobre seu pensamento, apontando embora não prescrevendo, a saída última para uma existência tão conflituosa. Sua solução máxima é ética, embora

ultrapasse todas as medidas das virtudes, e essas não deem conta de proporcionar a salvação. No entanto, trata-se ainda de uma postura ética para com a vida e a existência, pautada em práticas de ascetismo e de resignação frente aos tormentos e à nulidade da própria existência. Dessa forma, embora as práticas das virtudes não sejam o ponto culminante da filosofia e ética do filósofo, tampouco a prática máxima da negação da vontade e portanto da redenção do homem deixam de se referir à ética; o que deve ser ressaltado é que a moral da compaixão, bem como a prática das virtudes da justiça e da caridade não são suficientes para redimir o homem da existência, sendo necessário ultrapassá-las através de uma negação da vontade ainda mais poderosa, que corta todos os laços com a existência e vontade.

Essa postura ética do homem frente a existência, para além das virtudes compassivas, no entanto, relaciona-se intimamente com os outros estágios²³¹ de iluminação e clarividência (*Besonnenheit*) descritos na filosofia de Schopenhauer²³². Inicialmente vimos como era necessário que o egoísmo inerente a afirmação da vontade de cada indivíduo também havia de ser suprimido para que as virtudes compassivas fossem praticadas. Igualmente agora, vemos esse mesmo processo de negação da vontade, no entanto, não mais parcialmente, mas já completamente realizado e posto em prática; aqui, na resignação dos homens santos, é a mesma negação da vontade que orienta a sua forma de conduta, unicamente num grau mais intenso.

Dessa maneira, Schopenhauer faz a negação da vontade perpassar por toda a sua obra, tanto na estética quanto na ética²³³, até ser apresentada como a consumação de uma salvação do homem frente uma existência tortuosa e vazia de significação, redenção essa que apenas é exposta no fim de sua obra principal, após os outros estágios anteriores de negação da vontade também terem sido descritos. Assim, embora estética e ética estejam intimamente relacionados devido ao vaso comunicante que é a negação da vontade²³⁴, é apenas na completa e última supressão da vontade que o homem consegue redimir-se de sua existência, que além de ser um evento ético é também religioso. Igualmente com a negação da vontade, estética e ética se encontram intimamente relacionadas pela forma de conhecimento a que se referem, já que ambas tornam possível uma visão que transpassa o *principium individuationis* e que igualmente

²³¹ “Wie nun, in unendlichen Abstufungen, die Deutlichkeit des Bewußtseyns sich steigert, tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein [...]”. (SCHOPENHAUER, 1912b, p. 488).

²³² “[...] was Schopenhauer „Besonnenheit“ nennt: Besonnenheit meint Erkenntnisbedingung und Kennzeichen der menschlichen Moralität”. (RUFFIN, 2012, p. 225).

²³³ “O ponto de vista estético liga-se, pois, intimamente ao ponto de vista ético, referindo-se ambos à negação do fenômeno da vontade.” (CACCIOLA, 1994, p. 164).

²³⁴ COVIELO, 2006, p.8.

terminará numa radicalização desse conhecimento intuitivo superior do qual o santo tomou parte, e em função disso foi capaz de redimir-se.²³⁵

“Assim, vimos que, pela visão cada vez mais límpida que transpassa o *principium individuationis*, primeiro resultam a justiça espontânea, em seguida o amor que vai até a supressão completa do egoísmo, por fim a resignação ou negação da vontade.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 472).

O que se observa no fenômeno da resignação, na redenção do indivíduo é um processo que já havia sido iniciado anteriormente, desde a contemplação estética, que é quando o indivíduo passa a ansiar por uma negação da vontade ainda maior. Lá na contemplação, o que tornava possível tal inicial negação da vontade era uma supressão também na forma de conhecimento, que não mais se limitava às meras representações de objetos destinados a saciar uma vontade; o que Schopenhauer esclarece ao longo de sua grandiosa filosofia é que conforme essa visão que transpassa o *principium individuationis* vai se tornando “cada vez mais límpida”, bem como a negação da vontade vai se tornando cada vez mais significativa e duradoura, cada vez mais o homem vai se aproximando da derradeira e máxima salvação da existência, aquela na qual a negação da vontade se tornou sumamente consumada. Para este homem, ele não tornou ao nada, mas nada tornou-se “[...] este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e via lácteas [...]” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 477).

Assim, encerramos parcialmente nossa discussão sobre a ética schopenhaueriana após termos exposto as bases filosóficas nas quais se sustenta, unicamente através das quais se torna compreensível a doutrina da negação da vontade, já que metodologicamente pressupomos uma interdependência entre a compreensão da ética com a negação da vontade²³⁶. Deste modo, é possível avançar para o criticismo realizado por Nietzsche à ética de Schopenhauer, tema do capítulo a seguir. Como neste primeiro capítulo a negação da vontade apareceu apenas sob forma de arremate da discussão da ética schopenhaueriana, e destacamos a suma importância da crítica de Nietzsche à ética de Schopenhauer *sob a via da negação da vontade*, inclusive argumentando acerca de sua primazia filosófica em relação ao outro criticismo, retomaremos a questão da negação da vontade na ética de Schopenhauer também no próximo capítulo, que após os novos olhares de Nietzsche se torna transfigurada, isto é, vista de uma forma

²³⁵ Conhecimento intuitivo, portanto, reconhecimento das inúmeras formas de miséria que a vida tem de levar a cabo é uma das formas possível para se chegar a negação completa da vontade. Através dela o santo conhece a essência do mundo e através desse conhecimento superior a sua vontade retira-se. O outro, e mais comum é aquele da dor e sofrimento pessoal, que após torturar incansavelmente o indivíduo, sua vontade retrai. Vide o exemplo de Gretchen, no *Fausto* de Goethe.

²³⁶ Ponto de ancoragem de nossa pesquisa anunciado na introdução.

fisiopsicologizada. Assim, a discussão da negação da vontade que neste capítulo foi diluída dentro das bases filosóficas que constituem a ética de Schopenhauer, deverá receber seu complemento no seguinte capítulo, em situação oportuna, quando aparecerá sob novas luzes quando realizarmos o confronto direto entre os autores nessa específica discussão.

CAPÍTULO II

A CRÍTICA DE NIETZSCHE À ÉTICA DE SCHOPENHAUER

A finalidade da presente seção não é de propriamente expor a filosofia de Nietzsche, tampouco apresentar a ética nietzscheana em uma tentativa de sistematização, tal como fora feito com a filosofia de Schopenhauer no capítulo anterior. O intuito é apresentar as críticas nietzscheanas à ética de Schopenhauer. Acredita-se que a escolha do percurso textual não nos atrapalhará na investigação das condições que fazem com que a ética de Schopenhauer seja criticada por Nietzsche, já que essa mesma já foi abordada juntamente com a sua condição última e fundamental, a negação da vontade.

Dessa forma, como não se trata de uma tentativa de sistematizar a ética nietzscheana em uma unidade interpretativa coerente, mas sim de apresentar as principais objeções que o autor levanta contra a ética schopenhaueriana, prescinde-se do método utilizado no primeiro capítulo, ou seja, apresentar a ética de Nietzsche bem como as suas condições de compreensão. Espera-se que tal estruturação do texto, também, auxilie na compreensão da ética na filosofia nietzschiana. Por isso, adverte-se o leitor que por razões bastante significativas: a) a concepção de moral e negação da vontade na filosofia de Nietzsche está longe de ser um tema banal e irrelevante dentro de seu projeto filosófico, de modo que tornar compreensível as razões pelas quais critica a moral e a negação da vontade é fundamental e imprescindível para qualquer leitura da filosofia nietzscheana, isto é, ao redor dos temas da moralidade, da negação da vontade e da afirmação da vontade giram outros conceitos importantes na sua filosofia e que não seriam compreensíveis sem que nossos temas fossem trabalhados²³⁷; b) pois na medida em que apresentarmos as objeções de Nietzsche à ética de Schopenhauer, nesse primeiro momento, o propriamente *negativo*, essas mesmas críticas levarão a um segundo momento no qual será contraposto aos ideais de Schopenhauer as aspirações de Nietzsche no tocante à sua ética, o *positivo*, de modo que seu Não só se torna compreensível a partir do seu Sim, bem como “[...] o supremo mal participa do supremo bem, mas este último é o criador” (NIETZSCHE, 2007a,

²³⁷ Young compartilha da opinião de que toda leitura que desconsidera a influência de Schopenhauer sobre Nietzsche deva ser revista. “From any point of view Schopenhauer is vital to the understanding of Nietzsche. Except for the Greeks, there is no other philosopher he knew with anything like the same intimacy. His writings, all of them, are full not just of quotations and paráfrases from Schopenhauer, but of phrases, allusions and rhythms both conscious and unconscious. Nietzsche breathed Schopenhauer and cannot be understood without him.” (YOUNG, 1994, p. 3).

p. 118), isto é, toda criação afirmativa é baseada numa destruição; o que se verá é que Nietzsche procura destruir a moral tal como aparece em Schopenhauer.

Adverte-se, também o leitor, que a forma na qual apresentaremos as críticas nietzscheanas a moral de Schopenhauer será fundamentalmente dividida em dois momentos, dentro dos quais se abordará com maior nuance cada particularidade das suas objeções. Na primeira seção abordaremos a crítica à pretensão de validade absoluta da moral em Schopenhauer, embora tal crítica não se limite à filosofia de Schopenhauer, mas às filosofias éticas em geral, na medida em que pretendem estabelecer um discurso ético com pretensão de validade absoluta. Entende-se que a filosofia de Schopenhauer se encontra incluída no rol daquelas que pretendem advogar uma moral que não seja contingente à aspectos relacionais, mas por possuir uma raiz metafísica, exija validação absoluta, já que está fundamentada na própria realidade. A ideia de uma ética absoluta e não contingente se torna instanciada na filosofia de Schopenhauer através do conceito de desinteresse, isto é, essa não seria apenas uma ética que visa o desinteresse, mas que é nela mesma desinteressada, e portanto, não contingente às inclinações subjetivas de cada indivíduo²³⁸ e portanto de valor absoluto.

Contrariamente ao que pensava Schopenhauer, Nietzsche acredita encontrar fortes interesses na ética de Schopenhauer, seja na compaixão, ou na negação da vontade do asceta. Assim, se para o primeiro filósofo o imperativo categórico de Kant só poderia ser hipotético, portanto, com vistas a uma certa finalidade, para o segundo faz com que o feitiço se volte contra o velho feiticeiro²³⁹, afirmando que a ética de Schopenhauer servia a significativos interesses. A segunda crítica que se apresenta será acerca do valor da ética schopenhaueriana, isto é, do valor da negação da vontade; concluir que todas as morais tem como pressuposição o erro, uma fundamentação metafísica que só poderia ser baseada numa falsificação da realidade, bem como serem fundadas em prol de interesses dos indivíduos e, portanto, contingentes. Essa será a crítica inicial de Nietzsche, pois em última instância todo e qualquer discurso que se pretenda moralizante não se baseará num estado de fatos, mas sim numa relação para com estes acontecimentos, ou uma “falsificação”; “Não existem fenômenos morais, mas interpretações

²³⁸ Desinteresse deve ser entendido no sentido kantiano da segunda e da terceira crítica, onde Kant o associa tanto ao juízo moral quanto ao estético. Schopenhauer realiza à sua maneira um procedimento similar, pois tanto o estado estético quanto a ação de valor moral são, respectivamente, desprovidas de inclinação sensível do próprio sujeito e indiferentes aos interesses do próprio sujeito. Não à toa Nietzsche criticou essa apropriação de Schopenhauer (*A genealogia da Moral*, III, § 6), e justamente será esse o escopo do primeiro momento da crítica nietzscheana, que abordaremos nessa primeira seção.

²³⁹ O Velho Feiticeiro é em *Assim falou Zaratustra*, Richard Wagner, que junto com Schopenhauer são tomados como seus antípodas, (NIETZSCHE, 2007b, p. 64) o par conjugado que seriam as antíteses de Nietzsche em matéria de estética e ética, respectivamente. Nietzsche indica que a figura enigmática do Zaratustra seja Wagner em *O caso Wagner*: “... Fui capaz de levar Wagner a sério! Ah! Esse Velho Feiticeiro!”. (NIETZSCHE, 2007b, p. 20).

morais de fenômenos”. (NIETZSCHE, 2011, p. 84). Com a morte de Deus a verdade deixa de ser o critério avaliador das perspectivas, a ponto de a falsidade de um juízo não ser mais uma definitiva objeção contra o mesmo²⁴⁰, justamente por não haver uma entidade metafísica auto-subsistente à qual os discursos devessem se adequar²⁴¹.

Assim, Nietzsche (2011) necessita levar sua crítica adiante, alterando o critério metafísico da tradição filosófica ocidental de verdade²⁴² pelo da avaliação do valor dos valores, isto é, sob quais condições surgiu tal interpretação da realidade? Se é a vida quem interpreta, quem produz discursos morais extraídos da experiência, mas não autofundados e assim tampouco apenas descobertos, quais são as condições orgânicas inclusive para que a própria vida chancelos valores que tem como objetivo final a negação da própria da vontade, isto é, da própria vida? Diante de tais questionamentos, essa pesquisa entende que o conceito de vida será chave para a compreensão nietzscheana da transvaloração de todos os valores (*Umwertung alle Werte*). Assim, pretende-se em um segundo momento, explorar a crítica nietzscheana, como sua mais contundente objeção, a de que valores como a negação da vontade, a proposta ética fundamental de Schopenhauer, só podem ser provenientes de uma vida nela mesma depauperada e que visa na medida em que calunia ainda mais o mundo, visa enfraquecê-la ainda mais.

²⁴⁰ Caso dos juízos sintéticos a *priori*, uma das mentiras mais necessárias à existência humana. “Era necessário que fossem tidos como verdadeiros”. (NIETZSCHE, 2011, p. 29).

²⁴¹ “Mas essa metáfora visual pode nos induzir a um equívoco: pois a radicalidade do perspectivismo não reside em afirmar apenas que o conhecimento varia segundo o ponto de vista, e sim em negar a existência de um ponto de vista transcendente que poderia reunir os demais em uma síntese ou totalização, e que seria a única condição pela qual poderíamos conceber uma “coisa em si” para além das perspectivas. Dito de outro modo, o que ele põe em questão não é a possibilidade de conhecermos a verdade, mas a existência mesma da verdade, isto é, de um estado de coisas constituído do qual o conhecimento seria a representação mais ou menos exata.” (ROCHA, 2004, p. 213).

²⁴² PLATÃO, *O sofista*. 1. Ed. São Paulo: Abril, tradução de Carlos Alberto Nunes, 2003.

2 CRÍTICA À ÉTICA DESINTERESSADA DE SCHOPENHAUER

2.1 CRÍTICA À MORAL DA COMPAIXÃO

No primeiro capítulo, no qual tratamos da ética de Schopenhauer, vimos que o autor pessimista estabeleceu como critério das ações que possuem valor moral aquelas nas quais o foco da ação não está no agente, mas sim no outro, de modo que são avaliadas como morais aquelas ações em que o sujeito não visa unicamente contemplar os seus próprios interesses, o que resultaria em egoísmo, e assim invalidaria a sua pretensão à moralidade, sendo quando no máximo indiferentes. Assim, as ações egoístas, aquelas que tomam os interesses do próprio agente em consideração na realização de cada ato são banidas da esfera da moralidade para abrirem espaço para as ações de natureza altruísta, de onde resultariam as virtudes da justiça e da caridade. Desse modo, as ações altruístas, que visam fomentar o bem-estar do próximo derivariam da compaixão, na medida em que nas ações compassivas se tomaria a dor do próximo como a motivação da ação, e não as do próprio agente, a fim de aliviar o seu sofrimento.

Dessa maneira, a moral da compaixão de Schopenhauer exige um desapego aos próprios interesses quando na avaliação ética, já que o bem estar do próprio indivíduo deve ser deixado de lado frente à consideração dos outros indivíduos para que uma ação possa ter genuinamente valor moral; desinteresse e desapego à própria vontade deve ser a condição de uma ação para que ela tenha um valor moral, pois unicamente as ações que não levam em conta a realização do próprio bem estar possuem legitimidade na esfera da ética.

2.1.1 Existem Ações Genuinamente Altruístas?

Embora Schopenhauer (2002b) reconheça que as ações motivadas pela compaixão não são verdadeiramente frequentes, já que a tônica da condição humana é ser conduzida pelo egoísmo, isto é, prosseguir pela vida levando em conta os próprios interesses e realizações, ela é de fato possível, inclusive dirá ser cotidiana. Aqui somos levados a enfrentar um problema, que Nietzsche (2008a; 2000) precocemente suspeita de tal consideração de Schopenhauer. Seriam mesmo possíveis ações altruístas? Ações que teriam como motivação não a própria condição, mas a condição de um outro? Schopenhauer entende a seriedade da sua tese, pois

justamente nesse ponto é levado a reconhecer o mistério que circunda as ações compassivas, isto é, ações que são motivadas não pelos motivos do próprio indivíduo, mas de um outro. Schopenhauer (2002b) é capaz de resolver esse enigmático, porém diário caso da compaixão por meio da sua metafísica, a qual apresenta a pluralidade dos indivíduos como meramente ilusória frente a unidade de todos os seres enquanto vontade. Essa é a única explicação para que seja possível que o outro seja tomado como o foco das minhas ações, isto é, que minhas ações tenham como intenção não o meu próprio estado, mas o do outro. Assim, Schopenhauer reconheceu que estava diante de um problema, mas o resolveu, e é por isso que dizemos que sua ética é metafísica. Mas o que aconteceria se nenhuma solução metafísica fosse possível? Se não fosse concedido nenhum recurso metafísico ao qual pudéssemos reduzir todos os indivíduos, e a própria realidade fosse necessariamente interpretada como quantidades plurais de força?²⁴³

Dessa maneira, se nos fosse vedada a consideração da realidade como constituída por uma esfera para além dos fenômenos individuais, e se essa mesma realidade se esgotasse nos próprios fenômenos que aparecem a solução de Schopenhauer não seria mais capaz de resolver o problema. Sem o recurso da unidade metafísica de todos os seres, a possibilidade de que um agente seja movido não pela própria condição, mas pela do outro é altamente problemática, impossível mesmo dirá Nietzsche (2008a).

Na medida em que a realidade é esgotada na pluralidade dos fenômenos, e não termina numa unidade metafísica dos mesmos, a própria pluralidade dos indivíduos constitui o centro intransponível ao qual cada ser humano também está limitado. Esse é o sentido das palavras de Zarathustra: “[...] por acaso, não são as palavras e a música como arco-íris e pontes ilusórias entre coisas eternamente separadas? Para cada alma um mundo (*Zu jeder Seele gehört eine andre Welt*); para qualquer alma, outra alma é um ultramundo. (*Hinterwelt*)” (NIETZSCHE, 2012b, p. 214). Dessa maneira, logo de saída Nietzsche rejeita não apenas a solução de Schopenhauer, mas até os meios pelos quais ela se torna possível, isto é, ter os motivos dos outros como os próprios motivos, pois isso se tornaria possível unicamente se em primeiro lugar se pudesse ascender a uma realidade impessoal, na qual o ego do *principium individuationis* é abolido numa unidade metafísica de todos os seres.

²⁴³ O objetivo do trabalho não é entrar nos pormenores da exegese nietzscheana, tampouco o faremos com o caso do conceito de vontade de poder. Mas já fica explicitado que seguimos a linha de interpretação fornecida por Mueller-Lauter e Scarlett Marton, que apresentam o conceito como a “unidade qualitativa” de uma pluralidade de forças interdependentes. Desse modo, evitamos as problemáticas metafísicas de uma interpretação como a de Heidegger.

A realidade total de um indivíduo se esgota na sua própria aparência, não numa esfera situada para além do *principium individuationis*, o que faz com que as suas ações sejam, unicamente, explicadas através das suas próprias motivações, isto é, seus interesses, e portanto, em última instância, das vontades de poder que se manifestam em cada indivíduo e que o constituem. Assim, Nietzsche em primeiro lugar rejeita a possibilidade das ações altruístas, isto é, a possibilidade de que haja ações que sejam realizadas unicamente em proveito dos outros, sem que a própria condição do agente seja levada em consideração quando da realização do ato. Esse pensamento já se faz presente em *Humano demasiado humano*, mas também aparece de maneira sublinhada em *Aurora*. Com essa mordaz revelação, Nietzsche se coloca na contramão da tradição, que via nos valores altruístas o objeto de toda moralidade, mas o que está dizendo é justamente que não existem valores puramente altruístas, pois em última instância, nunca se transporá o estado da própria condição. Essa posição não é, no entanto, em absoluto, inédita, e é exatamente nesse aspecto que Nietzsche, assim como Schopenhauer, foi influenciado pelos moralistas franceses²⁴⁴. La Rochefoucauld, um dos favoritos de Nietzsche, pode ser ouvido ecoar: “O interesse fala toda espécie de língua e representa toda espécie de papel, mesmo aquele de desinteressado”. (ROCHEFOUCAULD, 2011, p. 34). Tal sentença do moralista francês será de grande repercussão na leitura nietzscheana dos fenômenos morais, pois entenderá que por trás da ação supostamente compassiva, que seria feita unicamente em prol dos interesses do outro, se escondem interesses relativos à condição do próprio agente, ou seja, que ele mesmo seja interessado na ação desinteressada, isto é, compassiva.

A compaixão é muitas vezes sentir nossos próprios males nos males dos outros. É uma previsão hábil das desgraças em que podemos cair; socorremos os outros para empenhá-los a nos socorrer em semelhantes ocasiões; e os serviços que lhes prestamos, propriamente falando, benefícios que nos outorgamos a nós mesmos por antecipação. (ROCHEFOUCAULD, 2011, p. 39).

Ao abordar a temática da compaixão, La Rochefoucauld (2011) se reduz a análises empíricas dos acontecimentos que se embasam não em pressupostos metafísicos, mas sim em uma arguta observação das motivações psicológicas. Para o moralista francês, o ato compassivo não seria realizado unicamente com o intuito de prestar apoio aos outros, nem em última

²⁴⁴ *Humano, demasiado humano* fora um livro dedicado a Voltaire, o que certamente contrariou muito Wagner, algo que ele deixou explícito em sua réplica à publicação de Nietzsche sob o título *Publikum und popularitaet*, que apareceu no Bayreuth Blaetter no mês de agosto de 1878. Além de ser dedicado à Voltaire, o texto se dedicou a contrariar o próprio Wagner. Em *Humano*, a crença schopenhaueriana-wagneriana numa inspiração intuitiva genial alheia a qualquer trabalho intelectual, bem como que fornecesse acesso ao em si das coisas é substituída por uma compreensão mais modesta, que situa a origem do grande artista dentro de um processo histórico, isto é, alguém que também faz parte das coisas *humanas, demasiado humanas*.

instância seria a motivação decisiva para o ato, mas de outra forma, o amparo a outros indivíduos é meramente um pretexto para que se fomentem situações em que o próprio sujeito possa gozar de algum benefício, se não no presente momento, no futuro, como aponta ser o principal interesse próprio que se coloca como intruso nas ações pretensamente egoístas, isto é, condicionar os outros a ter uma disposição favorável a nós mesmos numa situação futura ao ampará-los.

Essa interpretação não decorre apenas pois são identificáveis motivos relativos à própria condição do agente no momento da ação altruísta, como se ficassem subordinados a outros motivos mais fundamentais e esses sendo então os decisivos da ação, aqueles motivos altruístas como diria Schopenhauer, de modo que a condição do outro seria o motivo fundamental da ação, ainda que *coexistissem* na miríade de intenções que porta um sujeito na determinação da sua ação motivos desinteressados e interessados. A acusação do moralista francês (e também de Nietzsche) é ainda mais grave, isto é, de que os motivos decisivos da ação sejam aqueles fundados na condição do próprio agente, que como naturalmente procura pelas condições mais favoráveis à sua própria existência, vê também nos outros meros instrumentos para garantir minimamente algum benefício que seja, por mais longínquo que se situe no futuro; desse modo, a acusação é grave, pois embora o resultado de uma ação seja de fato benéfica aos outros, e resulte em uma melhora de suas condições, o ataque disturba a sustentação das éticas voluntaristas, que identificam na intenção da ação o momento de análise se a ação possui valor moral positivo ou negativo, e não nas consequências das ações.²⁴⁵ Nesse caso, se as ações compassivas e altruístas tivessem o seu valor moral positivo baseado não na realização de um bem ao outro, ou na consequência de fomentar o seu bem estar, mas unicamente na intenção de o fazê-lo, a ética voluntarista não poderia subsistir frente aos ataques de La Rochefoucauld e de Nietzsche, pois ambos desmentiriam a fundamentação supostamente altruísta de tais atos reduzindo-os a motivações unicamente situadas na condição do próprio agente, isto é, garantir a sua própria realização. Assim, para o pensador francês, as ações compassivas seriam unicamente baseadas na procura de um benefício para o próprio agente, pois essa seria a sua motivação verdadeira.

²⁴⁵ A ética de Santo Agostinho, por exemplo. Nietzsche entende que o período pré-moral é separado do período moral da história da humanidade justamente com o advento das éticas voluntaristas, a partir do momento em que começam a separar o agente do ato e identificar nas intenções do agente a causa dos acontecimentos. “Durante o período mais longo da história humana – chama-se pré-história – julgava-se o valor e o não valor de um ato segundo as suas consequências. O ato por si só importava extremamente pouco em relação às suas origens. [...] Chamemos esse o período pré-moral da história da humanidade. Mas durante os últimos dez mil anos chegou-se pouco a pouco, em grandes regiões do globo, a não considerar mais as consequências de um ato como decisivas do ponto de vista do valor deste ato, mas somente a sua origem.” (NIETZSCHE, 2011, p. 49). A origem é a intenção.

Desse modo as ações altruístas não seriam realmente altruístas, mas sim egoístas, já que visam ao bem-estar do próprio agente, não restando aparentemente espaço para qualquer tipo de ações *genuinamente* altruístas, já que em última instância seriam todas reduzidas a uma motivação relativa à condição do próprio agente. Assim, ainda que o resultado dessas ações no fundo egoístas fossem o amparo dos outros indivíduos, a tradicional moral voluntarista estaria minada, já que o critério de avaliação que ela utiliza para analisar as ações não são as suas consequências, mas sim as intenções do agente ao cometer certo ato. Como essa buscou censurar as éticas consequencialistas por validarem e valorarem positivamente uma ação com base unicamente nos fins utilizados para consegui-la, de modo que os meios e a origem são perdidos e ignorados na avaliação, dando assim chancela para inclusive tomar seres humanos como meios e instrumentos, igualmente buscou censurar como pouco refinada aquela antiga moral que avaliava como positiva uma ação de um agente que por exemplo, ao buscar destruir um outro indivíduo acabasse, porventura, por causar-lhe algum benefício, a antiga moral pautada nas consequências unicamente dos atos era obrigada a avaliar tal ação de modo positivo. Gabando-se de seu refinamento, acreditava a ética voluntarista, com seus dispositivos instrumentais tais como o “livre-arbítrio”, elevar-se acima da antiga postura dos homens em *humanidade*. “Em lugar das consequências, a origem. Que inversão de perspectiva!”. (NIETZSCHE, 2011, p. 50).

No entanto, essa mudança de perspectiva, que fez com que fossem chamadas de virtuosas aquelas ações fundamentadas nas motivações altruístas, torna-se ao mesmo tempo vulnerável ao ataque de espíritos mais céticos, tais como La Rochefoucauld e Nietzsche, pois desconfiam já de partida da *possibilidade* de ações altruístas, uma vez que todas essas seriam redutíveis a interesses próprios, isto é, ao egoísmo. O resultado é fatal, e a morte de Deus com a autossuperação da moral pela própria moralidade também é gerada pela descoberta da origem da moralidade como um preconceito (*Vorurteil*), isto é, sulcada em processos históricos que cabem ao genealogista localizá-los e trazê-los à tona. A sujeira que teria sido varrida para debaixo do tapete é trazida para o centro da sala: “O que tomamos por virtudes, muitas vezes não é mais que um conjunto de diversas ações e diversos interesses que a sorte ou nossa habilidade sabem arranjar; e não é sempre por valor ou castidade que os homens são valentes e as mulheres são castas”. (ROCHEFOUCAULD, 2011, p. 32). Com efeito, quão presunçosa teria sido a história da humanidade, pois, até então... ironizará Nietzsche.

Dessa maneira, para o filósofo solitário, a pretensa evolução da humanidade através das suas ideias modernas, como aquela de colar na ação altruísta o selo de moral em si não passaria apenas de uma brincadeira de mal gosto, terrível se quisermos, dado os prejuízos que

acarretaram e continuarão a causar no futuro da humanidade, pois visam a minar tudo aquilo que seria de nobre no ser humano. Chamar de virtuosas as ações que são realizadas em prol dos outros, as ações nas quais a motivação é oriunda não do próprio sujeito, mas de outrem seria antes mesmo da avaliação do valor de tais propostas morais²⁴⁶, um erro grosseiro, pois nem se pode admitir que haja ações genuinamente altruístas, isto é, ações nas quais o próprio estado de um indivíduo não fosse a motivação determinante para qualquer ato.

Pois como seria possível tomar a moral da intenção como mais que um preconceito grosseiro, se ela não é capaz de atravessar por entre os processos conscientes que se passam na deliberação de um sujeito, e que, portanto, por ignorar as motivações que lhe seriam justamente *interessadas*, apenas acessar conscientemente aquilo que lhe aparece como desinteressado? Como a consciência falseia a realidade na medida em que opera a partir de recortes arbitrários e é estruturada de modo a selecionar conteúdos na medida em que esses são comunicáveis à comunidade, é impossível conceder à consciência a medida definitiva do real²⁴⁷.

Assim, para responder à pergunta colocada no início da seção, resta evidente que para Nietzsche a resposta é negativa, pois percebemos que sua crítica à ética de Schopenhauer já ataca um de seus pressupostos mais elementares logo de saída, quando faz ver que nem ao menos há a possibilidade de falar de ações genuinamente compassivas, isto é, realizadas com o foco motivacional no outro. Desta forma, podemos destacar que com isso também iniciamos o processo de responder a um dos objetivos colocados no início do trabalho, a saber, referentemente ao primeiro criticismo de Nietzsche, cuja discussão continua.

2.1.2 A Percepção Das Motivações Através Da Consciência (*Bewusstsein*)

Para Nietzsche (2012a), não é de modo algum sem razão que as motivações aparecem para o ser humano como altruístas. Para o filósofo, o órgão da consciência atua com efetiva participação na percepção das intenções originárias, funcionando como um filtro que recorta a multiplicidade e a complexidade das motivações mais profundas e oferece um relatório simplificado dos processos ao indivíduo. Passaremos agora a observar a maneira como para Nietzsche, a consciência acaba por distorcer a compreensão originária dos processos da ação,

²⁴⁶ A segunda e mais contundente crítica, que apresentaremos mais adiante.

²⁴⁷ “A crença no conhecimento desinteressado parte da vontade de verdade que orienta o pesquisador dogmático, tornando-o o mais facilmente iludido pela atividade da consciência.” (SILVA NETO, 2011 p. 116).

fazendo com que motivações que não são altruístas acedam à consciência tal como se fossem altruístas.

Assim, pelas razões apontadas acima, vimos que não se pode conceder aos relatos da consciência uma validade inquestionável, sobretudo quando essa se propõe a indicar a origem das motivações das ações dos homens. Do fato da consciência de um indivíduo informá-lo de que age em função de motivações altruístas, isto é, que age unicamente com fim a ajudar o próximo, não se pode concordar que tal informe da consciência esgote a significação do real, antes pelo contrário, na medida em que opera com signos medianos, isto é, apenas torna-se consciente de algo que seja útil à comunicação, portanto altamente arbitrário e recortado, o relato da consciência não pode valer como definitivo, pois longe de ser “[...] a voz de Deus no homem no peito do homem [...]” (NIETZSCHE, 2013b, p.69), é apenas uma ferramenta que se desenvolveu historicamente no ser humano, esse animal tão frágil que necessitava de maneiras de garantir a sua existência na face da terra; diagnóstico aliás muito similar ao de Schopenhauer, para quem o cérebro e as representações da consciência unicamente se desenvolvem através da vontade na medida em que essa busca perseverar-se na existência, fazendo das representações conscientes unicamente uma ferramenta para continuar vivendo e querendo a vida, não sendo assim capaz de comunicar a verdade última de tudo o que há.

A nosso ver, Nietzsche (2008a) não é absolutamente original nessa sua análise, uma vez que Spinoza, Schopenhauer e sobretudo Paul Rée denunciavam que a causa da crença no livre-arbítrio era resultante da ignorância das verdadeiras causas das ações; assim, o homem unicamente acreditava possuir uma livre faculdade da vontade pois em última instância ignoraria quais seriam os exatos motivos que determinariam as suas ações. Ainda que endosse a crítica do livre arbítrio, juntamente com Schopenhauer e Spinoza, por outras razões contudo, Nietzsche (2008a, 2012a) avança na linha desse raciocínio dizendo que não apenas acerca do livre-arbítrio nossa consciência nos engana, mas também no que diz respeito às verdadeiras motivações das nossas ações.²⁴⁸

Um dos sentidos em que Nietzsche (2011) se auto denomina imoralista é justamente esse, a saber, de uma vez tendo identificado uma grande falsificação de fatos forjados a respeito da moralidade, discursos acerca da moral que seriam não mais que grosseiros erros de observação

²⁴⁸ No fundo, o ponto de Spinoza e Schopenhauer é bem parecido: geralmente nossa consciência não nos comunica com exatidão a verdadeira motivação das nossas ações. Tornamo-nos unicamente conscientes do motivo determinante (Schopenhauer), e nos supomos livres “só por causa de serem eles conscientes das suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinadas;” (SPINOZA, 1974, p.91), isto é, não chegamos ao fundo das verdadeiras motivações. Nesse momento apenas divergem de Nietzsche apenas no escopo do problema, isto é, os dois deterministas utilizam o argumento para negar o livre-arbítrio, e Nietzsche o usa para negar a existência de ações genuinamente altruístas.

psicológica e que se pretendessem como auto subsistentes ou em si mesmo fundados, como se fossem *causa sui* e então unicamente descobertos, já que estão imiscuídos na verdadeira constituição da realidade, necessitar rejeitar tais conclusões da tradição, sobretudo, mas não apenas da moral cristã, assim se levantando contra as pretensões da tradição de fazer de um erro grosseiro um valor em si mesmo.

Não estaríamos na soleira de um período que se deveria denominar, num primeiro tempo, negativamente, período *extramoral*? Por isso mesmo, nós, imoralistas, suspeitamos hoje que é precisamente o que há de *não-intencional* num ato o que lhe empresta um valor decisivo e tudo o que nele parece premeditado, tudo o que se pode ver, saber, tudo o que vem à “consciência”, faz parte ainda da sua superfície, de sua “pele” que, como toda pele, *oculta* muito mais coisas do que revela. Em resumo, cremos que a intenção nada mais é que um sinal e um sintoma que tem necessidade de interpretação e que esse sinal possui sentidos muito diferentes para significar alguma coisa por si. Acreditamos ainda que a moral, tal como foi entendida até hoje, no sentido de moral da intenção, uma coisa precipitada e provisória talvez, para ser incluída na categoria da astrologia e da alquimia, em todo caso alguma coisa que deva ser superada. (NIETZSCHE, 2011, p. 50).

2.1.3 A Consciência Como Perspectiva do Rebanho

O que a consciência revela, *oculta* ainda muito mais do que traz à tona, então não pode ser o critério definitivo para análise das origens das ações humanas, na medida em que as intenções emergiriam à consciência já de uma forma arbitrária e gregária, de modo que no fim esse processo não refletiria uma pura análise dos fatos morais, mas unicamente ocultaria ainda mais a realidade do que a revelaria; assim, o agente, na medida em que acredita conhecer cabalmente a sua intenção (*Absicht*) por meio da sua consciência, acabaria no fim traído, pois no processo em questão há muito de arbitrário, já que a consciência desfiguraria a realidade em meros “sinais” (*Zeichen*), que no fundo mais ocultam do que revelam.

[...] numa palavra, agem motivos que não conhecemos bem, ou que ignoramos totalmente, e que por outro lado, não podemos *nunca* fazê-los entrar de antemão em nossos cálculos. É *provável* que entre eles também haja luta, tira-teima, arrebatamentos e repressão – essa seria a verdadeira “luta dos motivos”: – qualquer coisa que para nós é totalmente invisível e inconsciente. [...] – mas esta ordem de batalha estabeleço-a tão pouco quanto a percebo: a própria luta está escondida e a vitória, como vitória, igualmente; pois sei muito bem o que acabo de *fazer*, mas não sei qual é o motivo que saiu finalmente vitorioso. *Estamos*, com efeito, *habitados a não fazer* entrar em linha todos esses fenômenos inconscientes e a pensar a preparação de um ato apenas na medida em que é consciente: e é por isso que *confundimos* a luta dos motivos com a comparação das consequências possíveis de diferentes ações – uma das conclusões mais cheias de consequência e das mais funestas para o desenvolvimento da moral! (NIETZSCHE, 2008a, p.127).

Sabe-se que para Nietzsche a origem da consciência se encontra na necessidade de se exprimir e de se comunicar, isto é, de tornar o seu estado compreensível aos seres que convivem junto a si. Por não terem capacidade autossustentação, e custarem muito a sobreviverem por sua conta em “estado de natureza”, os seres humanos tem necessidade de viverem em comunidades, para que assim a sua existência seja assegurada de forma mais garantida. Durante esse processo, é necessário que um indivíduo saiba comunicar seu estado de privação ao outro, para que possam ser mutuamente ajudados. De acordo com isso, os seres humanos vão gradualmente se tornando conscientes dos processos psíquicos que ocorrem neles mesmos *apenas* para serem capazes de comunicá-los à sua comunidade circundante. Dessa forma, o conteúdo consciente é apenas um recorte arbitrário da multiplicidade de processos psíquicos que subjazem à consciência, sendo essa apenas uma superfície que reflete um conteúdo que nele mesmo já é gregário, isto é, destinado a ser compreendido pela comunidade da qual faz parte. Nesse sentido, a consciência é um instrumento do rebanho pelo qual ele pode preservar-se na existência, ao mesmo tempo fazendo com que seu conteúdo seja filtrado pelo que é “médio”, “comum”, inclusive as intenções que emergem à consciência.

Vejamos como: quando a falta, a necessidade, obrigaram durante muito tempo os homens a compreender-se mutuamente, rápida e finamente, criou-se um excedente e desta arte e desta força [...] Caso esta observação seja justa, encontro-me no direito de supor que a consciência se desenvolveu sobre a pressão da necessidade de comunicação, que a princípio era somente necessário e útil na relação de homem para homem (entre o que manda e o que obedece) e que só se desenvolveu na medida desta utilidade. A consciência é apenas uma rede de comunicação entre homens; foi nesta qualidade que se viu forçada a desenvolver-se: o homem que vivia solitário, como animal de presa poderia ter passado sem ela. Se nossas ações, pensamentos, sentimentos e movimentos chegam – pelo menos em parte – à superfície de nossa consciência, é o resultado de uma terrível necessidade que durante muito tempo dominou o homem, o mais ameaçado dos animais: tinha necessidade de socorro e de proteção, tinha necessidade de seu semelhante, era obrigado a saber dizer essa necessidade, a saber tornar-se inteligível; e para tudo isso tudo era necessário, em primeiro lugar, que tivesse uma “consciência”, ou seja, “saber” ele próprio o que lhe faltava, “saber” o que sentia, “saber” o que pensava. Pois como toda criatura viva, o homem, repito, pensa constantemente, mas ignora-o; o pensamento que se torna consciente representa apenas a parte mais ínfima, digamos a mais superficial, a pior, de tudo aquilo que pensa [...] Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não pertence essencialmente à existência individual do homem, mas, ao contrário, à parte da sua natureza que é comum a totalidade do rebanho; que não foi, conseqüentemente sutilmente desenvolvida senão na medida da sua utilidade para o rebanho. (NIETZSCHE, 2012a, p.195-196).

Assim, a consciência não pode ser tomada como relato fidedigno quando apresenta ao sujeito as supostas origens da intenção de seus atos, na medida em que tudo que acede a ela já é desfigurado para ser enquadrado numa perspectiva de rebanho. Quando o indivíduo acredita conscientemente que as intenções do seu ato são os motivos altruístas, isto é, que sua ação seria

determinada em função de uma motivação proveniente do estado do *outro*, não está senão transformando em sinais conscientes a perspectiva de conservação do rebanho, na medida em que apenas atinge a consciência aquele conteúdo que é de algum modo útil à própria comunidade. Dessa forma, não é suficiente terminar a análise das origens das ações no conteúdo que acede à consciência, tal como fizera a moral da intenção²⁴⁹. É necessário levar o interrogatório para além da consciência e perseguir na investigação de quais seriam de fato as motivações que impelem os homens a agirem. Segundo Nietzsche (2000; 2008a), essa investigação acabará por mostrar, de uma forma um tanto mais complexa que aquela apresentada por La Rochefoucauld, que nas ações ditas altruístas, a motivação determinante não é altruísta, mas antes, a própria noção de altruísmo já é uma falsificação da ótica do rebanho.

Em *Aurora*, Nietzsche aborda duas maneiras de criticar a moral, uma sendo no sentido de La Rochefoucauld, no entanto, filia-se a uma segunda crítica que entende como mais contundente. A crítica à moral na linha de La Rochefoucauld se limitaria unicamente a identificar que as motivações das ações ditas virtuosas foram erroneamente atribuídas a motivos de fato desinteressados, como vimos anteriormente. No entanto, Nietzsche (2008a) entende que essa crítica não é suficiente pois o criticismo cético de La Rochefoucauld embora negue que as motivações sejam de fato desinteressadas, o valor que nortearia as ações virtuosas continuaria sendo a mesma antiga moral, isto é, o próprio desinteresse e a caridade para com outrem. Isto é, se houvesse uma moral oriunda do seio da própria realidade, e se as ações verdadeiramente altruístas fossem possíveis, seriam essas as ações virtuosas. Como as verdadeiras motivações se distinguem das altruístas, pois essas não são o elemento decisivo da ação, a própria virtude é posta em xeque, na medida em que já se desconfia de sua *possibilidade*.

No entanto, o valor que continua orientando a avaliação moral é a do desinteresse, pois se houvesse ações morais, essas seriam aquelas fundadas no desinteresse e motivadas pelo altruísmo, o problema, no entanto é que os motivos determinantes não são altruístas e sim egoístas, e é desse modo que o discurso moral é posto em descrédito, pois ele não é *possível*, embora se o fosse, manteria a mesma hierarquia de valores. Nietzsche (2008a), no momento do texto, ainda não havia se perguntado pelo valor dos valores, mas a sua análise já deixa entrever por onde prosseguirá a sua investigação acerca da moralidade, isto é, sobre o valor de valores como o desinteresse; mas esse assunto constitui o segundo momento da crítica nietzscheana, e por hora nos ateremos ao primeiro.

²⁴⁹ “Nosso agir, incluído aqui obviamente nosso agir teórico, não é guiado pela atividade de um elemento consciente desinteressado, mas por uma pluralidade de impulsos que governam nossa atividade intelectual.” (SILVA NETO, 2011, p. 83).

“Negar a moralidade” – isso pode significar primeiramente: negar que os motivos éticos *invocados* pelos homens os tenham impelido verdadeiramente a seus atos – o que equivale, portanto que a moralidade é simples questão de palavras, e que faz parte dos enganos grosseiros ou sutis (no mais das vezes voltados para si mesmo) que são próprios do homem [...] entretanto, não nego que em *muitos casos* uma sutil desconfiança à maneira do primeiro ponto de vista, isto é, no espírito de La Rochefoucauld, mantenha igualmente seu valor e seja da maior utilidade geral. (NIETZSCHE, 2008a, p. 101).

Embora o autor não se limite à crítica à La Rochefoucauld, constata-se que para criticar a moral do desinteresse o filósofo tenha de realizar o mesmo percurso que seu antecessor, isto é, criticar o pretenso desinteresse de ações altruístas quando de fato no fundo seriam bastante interessadas. Nesse sentido, as avaliações do valor do altruísmo são analisadas num primeiro momento acerca da possibilidade de ações realmente altruístas, isto é, realizadas unicamente em prol da condição de um outro. A crítica de Nietzsche envereda por uma observação psicológica na medida em que o conteúdo que emerge à consciência como a intenção moral do ato já é formatado pela perspectiva do rebanho, que induz o indivíduo a creditar às suas ações uma perspectiva que já é própria da comunidade, dessa maneira alterando a significação real das intenções que no fundo remetem ao desejo de conservação da comunidade, que por sua vez conduziria à sua própria vontade de poder. O indivíduo está unicamente a pensar conscientemente enquanto membro do rebanho e é por essa razão que credita às suas intenções uma motivação altruísta, no entanto como vimos, essa perspectiva é fundamentalmente relativa às necessidades da própria comunidade²⁵⁰, e enquanto tal altera o conteúdo que emerge à consciência, fazendo com que as motivações virtuosas das suas ações apareçam à sua consciência tal como aquelas altruístas, isto é, ações realizadas em vista da comunidade (NIETZSCHE, 2012a).

Dessa forma, é a perspectiva gregária da consciência que faz com que as ações virtuosas sejam aquelas feitas em prol dos outros, da comunidade, pois no momento em que investiga à sua consciência quanto às verdadeiras intenções de seus atos, teria de parar nas motivações altruístas; esse não poder ir além de diagnosticar motivações mais complexas que as motivações altruístas e compassivas é consequência de uma perspectiva da comunidade que já se torna interiorizada no homem através de sua consciência, tornando essa um informante incapaz de apresentar as verdadeiras motivações dos atos, que apenas aparecem como altruístas à consciência inquiridora pois essa mesma consciência está formatada a operar através de

²⁵⁰ “O filósofo nega que haja algo como um pesquisar desinteressado, busca desinteressada pela verdade, mas sim uma apreciação utilitarista da verdade, onde esta é buscada à medida que se mostra útil para nos prender na existência.” (SILVA NETO, 2011, p. 116).

conteúdos que já sejam médios, isto é, destinados à comunicação entre os indivíduos de uma comunidade, mas ao fazê-lo, altera a complexidade real das motivações ao traduzi-la na perspectiva da utilidade da comunidade.

Nesse sentido, os chamados filósofos da consciência seriam superficiais, pois há de se ir além do relato da consciência para identificar as verdadeiras motivações.

E, desde Platão, todos os teólogos e todos os filósofos seguem o mesmo caminho – isto é, que em matéria de moral, o instinto, ou como dizem os cristãos a “fê”, ou como eu digo, “o rebanho” triunfou até hoje. Seria necessário excetuar Descartes, o pai do racionalismo (e consequentemente avô da revolução), que não reconhecia autoridade senão a razão. Mas a razão é apenas um instrumento e Descartes era superficial. (NIETZSCHE, 2011, p. 103-104).

Dessa forma, num primeiro momento, o que há de se notar para os propósitos de ancoragem da nossa pesquisa, é que esses mesmos juízos acerca do desinteresse de fato promovem algum interesse, isto é, são neles mesmos interessados, pois servem à perspectiva do rebanho, da qual o indivíduo faz parte, e se vê como parte incluída da comunidade. A observação de Nietzsche (2011) remete à crítica schopenhaueriana à ética kantiana de que essa se colocava da perspectiva do agente passivo da ação, de modo que o que orientaria o indivíduo a eleger a lei moral como o critério definitivo da ação virtuosa seria o fato de ele se colocar como alguém que pudesse em algum momento vir a sofrer esta ação, portanto permaneceria atrelado a interesses particulares quando da legislação. O princípio supremo da ética kantiana continuaria sendo o egoísmo (SCHOPENHAUER, 2002b, p.182), pois na medida em que o princípio da máxima moral é a de qual *possa querer* que os outros também se comportem segundo ela, seria evidente que a elejo de modo a considerar-me não apenas como agente ativo, mas também eventualmente agente passivo, caso em qual seria lesado se tal princípio não fora seguido. (SCHOPENHAUER, 2002b, p.183). Similarmente, moralidades como as de Rousseau e de Kant também encontram em Nietzsche a acusação de em última instância não se tratarem de morais desinteressadas, mas pelo contrário, morais que tomam seu interesse da perspectiva do rebanho.

Outro ponto de ancoragem de nossa pesquisa é que Nietzsche (2012c), endossa a crítica de Schopenhauer à Kant de que haveriam sido motivos religiosos²⁵¹ que haveriam levado Kant a estabelecer sua moral.²⁵² Para Nietzsche, no entanto, o erro mais grave de Kant teria sido o de

²⁵¹ “Entre os alemães compreende-se imediatamente se digo que a filosofia é corrompida pelo sangue de teólogo”. (NIETZSCHE, 2008b, p. 27).

²⁵² O imperativo categórico como uma *contradictio in adjecto* (SCHOPENHAUER, 2002b, p.151), pois a origem de um mandamento imperativo remonta necessariamente a uma recompensa ou uma punição, e o “*du sollt*”, “tu deves”, da moral kantiana seria proveniente do Decálogo mosaico. “Hasta que se haya llevado a cabo aquella

ter utilizado um procedimento “filosoficamente desonesto” (NIETZSCHE, 2012c, p. 89) e de ter produzido uma “filosofia da porta dos fundos” (NIETZSCHE, 2012c, p. 89). Com isso o autor reforça que Kant havia estabelecido por meio de sua filosofia crítica um limite à perscrutação da razão especulativa, de modo que essa não teria a capacidade de indagar acerca da moral e da metafísica, tornando-as imunes às críticas da razão especulativa. Assim, Kant (1974) teria produzido uma filosofia da porta dos fundos pois ao estabelecer a separação entre conhecimento e fé racional, o autor teria tornado a moralidade imune ao criticismo especulativo e assim, através dela, teria restaurado a metafísica.²⁵³

Dessa forma, se o antigo ideal do “mundo verdadeiro” ou da “[...] ideia moral como essência do mundo.” (NIETZSCHE, 2008b, p.27) havia se tornado indemonstrável, ele era ao menos enquanto imune ao criticismo da razão, *irrefutável*. “A razão, o *direito* da razão não vai tão longe... Haviam feito da realidade uma ‘aparência’; haviam transformado um mundo perfeitamente *falso*, aquele do ‘ser’, em realidade. O sucesso de Kant foi um sucesso meramente teológico.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 27). Com isso a filosofia kantiana teria reabilitado a moral e a metafísica na medida em que teria supostamente acrescentado a tais motivações teológicas um aspecto científico.

Para terminar, Kant em sua inocência “alemã”, procurou conferir um valor científico a essa forma de corrupção, a essa falta de consciência intelectual, sob a denominação de “razão prática”: ele inventou deliberadamente uma razão para saber em que caso não se tem de se preocupar com a razão, isto é, quando a moral, quando a exigência sublime “tu deves” se fizesse ouvir. (NIETZSCHE, 2008b, p. 30).

Dessa forma, a perspectiva que ordenaria a moralidade kantiana seria aquela do sacerdote, ou seja, aquela orientada pelo ideal ascético. Embora o próprio ideal ascético pregue o desinteresse como núcleo da virtude, ele mesmo é *interessado* na medida em que estabelece seus valores.²⁵⁴ Como o ideal ascético será abordado mais especificamente mais adiante, por hora nos cabe apenas ressaltar que as moralidades erigidas através dos valores do ideal ascético também são interessadas, pois os seus grandes idealizadores, os sacerdotes, têm a função de exercer o domínio sobre o rebanho, exercer seu poder frente à comunidade e através dos ideais ascéticos; do que restaria que as moralidades balizadas pelos valores sacerdotais não teriam

demonstración, no reconozco ningún outro origen para la introducción del concepto de *ley, precepto, obligación* en la ética, más que uno ajeno a la filosofía: el decálogo de Moisés. Este origen lo delata también, incluso, ingenuamente, la ortografía “*du sollt*” en el anterior ejemplo de una ley moral, el primero establecido por Kant. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 149).

²⁵³ “Para ele (Nietzsche) o filósofo (Kant) seria hipócrita, pois lançou mão dos mais diversos estratagemas para tornar a moral invulnerável.” (MARTON, 1990, p. 109).

²⁵⁴ Falaremos mais sobre o ideal ascético no decorrer do texto.

nada de *desinteressadas*. “Ao pensar que entre quase todos os povos, o filósofo não é senão o desenvolvimento do tipo sacerdotal, que é *a fraude contra si mesmo*, deixa de ser algo surpreendente.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 30).

Como poderia então Kant estabelecer uma moral totalmente desprovida de móveis sensíveis, que por sua vez, poderiam unicamente produzirem máximas contingentes? A crítica vale para Kant e também para Schopenhauer, evidentemente, já que o que Nietzsche está se propondo a desvelar é a origem interessada de cada moral que coloca na ausência de interesses particulares e arbitrários o valor moral nele mesmo²⁵⁵. É nesse sentido que falamos da consciência como falsificadora do conteúdo psíquico, pois não há, em hipótese alguma uma “[...] faculdade superior de desejar [...]” (KANT, 2003, p. 35) separada em absoluto das inclinações, de modo que fosse possível estabelecer juízos genuinamente desinteressados²⁵⁶, pois toda inclinação é interessada, não restando espaços para uma faculdade superior de desejar.²⁵⁷ “A vontade de superar uma paixão não é, em definitivo, senão a vontade de outra ou de muitas outras paixões.” (NIETZSCHE, 2011, p.85).

Assim, observa-se como Nietzsche toma parte junto com Schopenhauer na desconstrução da psicologia racional, que identificava na razão uma faculdade auto subsistente e distinta da sensibilidade capaz de se abstrair de todos os móveis sensíveis e deliberar livremente das motivações materiais, avançando, no entanto, ainda mais que Schopenhauer, na medida em que está decretando que não haveriam casos onde as próprias inclinações²⁵⁸ pronunciariam o veredito final de acerca de qualquer juízo²⁵⁹.

Nesse sentido, moralidades tais como a de Rousseau (2012) e a de Kant (2003), que se aproxima de Rousseau ao utilizar o conceito de liberdade como a obediência a leis estabelecidas por si mesmo, isto é, como autonomia da razão, também são criticadas. No *Contrato Social*, Rousseau declara livre o homem que renuncia seus desejos mais pessoais em prol de uma legislação comunitária, onde igualmente todos os homens abdicariam das suas inclinações pessoais. Desse modo, entregar-se à sociedade é tornar-se livre, na medida em que a legislação promovida pela sociedade seria fundamentada na vontade geral, e assim estaria unicamente obedecendo a uma lei que fora dada a si mesmo.

²⁵⁵ “Só se tem certeza de uma ação ter sido realizada pela boa vontade, se esta operar, completamente separada da inclinação”. (MARTON, 1990, p.110).

²⁵⁶ O rigorismo kantiano consiste em tomar como motivação moral exclusivamente a obediência à lei moral, desconsiderando em qualquer momento uma motivação baseada em qualquer móvel baseado em inclinações sensíveis.

²⁵⁷ A faculdade superior de desejar se distingue da inferior pois esta possui a autonomia. (KANT, 2003, p. 35).

²⁵⁸ Como vimos, Schopenhauer propõe um caso em que as motivações das ações não são os próprios motivos, mas os dos outros, casos nos quais estamos completamente despojados de nossas próprias motivações.

²⁵⁹ Pois em última instância não há força existente que não manifeste *sua* vontade de poder.

“Poder-se-ia, em prosseguimento do precedente, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem senhor de si mesmo, uma vez que o impulso apenas do apetite é escravidão e a obediência à lei, a si mesmo prescrita, é a liberdade.” (ROUSSEAU, 2012, p. 29).

Kant teria realizado um procedimento similar ao de Rousseau a identificar a liberdade moral com a obediência a uma lei que é autoproduzida, nesse caso pela razão. O ponto fundamental é que a noção de autonomia tal como é proposta por Rousseau e Kant produz um engodo na medida em que induz a considerar a obediência a perspectivas do rebanho como *liberdade*. As objeções de Nietzsche a esse respeito nos são importantes na medida em que pensar a liberdade como autonomia significa continuar enredado na perspectiva do rebanho que identificava na desconsideração da própria condição, isto é do desinteresse, a fundamentação da moral. A crítica de Nietzsche então apontará que os indivíduos unicamente deslocam os próprios interesses para o fundo e priorizam os interesses da grege²⁶⁰; no entanto, ainda permaneceriam interessados, na medida em que agora passariam a se considerar como agentes passivos das ações. “[...] quando um entrega-se totalmente, a condição é igual para todos, e sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os outros.” (ROUSSEAU, 2012, p. 23). Agora o artifício, no entanto se torna mais sutil, na medida em que gera o engodo de fazer o indivíduo pensar que está agindo livremente quando está sendo manipulado pelos interesses da coletividade.

O que dizer, então, de uma doutrina moral e de uma teoria política que se centram na ideia de autonomia? Não estariam elas apenas traduzindo o propósito da coletividade: levar os que se recusam a deixar-se manipular a obedecer incondicionalmente as suas normas? E apresentariam ainda a agravante de, logrando-os, fazê-los crer que assim agem e pensam livremente. Da perspectiva nietzschiana, a afirmação de cada um não concorre para o fortalecimento do grupo; a autodeterminação individual não coincide com os interesses da organização gregária; a liberdade, enfim, nunca poderá servir ao “instinto de rebanho”, pois, caso contrário, não passaria de estratégia inventada pelos mais fracos para manter a vida em coletividade. Mas, em Kant, a ideia de autonomia tem por horizonte a universalidade. Se o homem, ao submeter-se à lei moral, obedece apenas a si mesmo, é porque a autoridade do dever é a autoridade da própria razão, ou seja, da faculdade pela qual ele é homem. Ora, Nietzsche parece identificar universal e coletivo; é por essa razão que despreza a ideia kantiana de autonomia, investe contra a universalidade do imperativo categórico, pensa a lei moral como fruto de mera convenção e talvez seja levado ainda a considerar a doutrina moral de Kant defensora dos interesses gregários. (MARTON, 1990, p. 118-119).

Dessa forma, subscrever-se à ideia de liberdade como autonomia é aderir aos valores morais da perspectiva do rebanho, isto é, aquela criação dos mais fracos destinada a tornar

²⁶⁰ DANTO, 2005, p. 144.

possível a vida coletiva. Também nesse caso é a perspectiva do rebanho que faz com que os valores do desinteresse próprio e a preocupação com o estado do outro apareçam à consciência como valores os morais, e seria igualmente nesse caso a perspectiva do rebanho que seria responsabilizada pela elevação de tais tipos de motivação ao status de virtudes morais. No entanto, como se subscrever ao rebanho não é nada de desinteressante, na medida em que esse surge a fim de tornar possível a existência dos mais fracos²⁶¹, o autor não pode concordar com a pretensão desinteressada das virtudes do rebanho, já que aderir à perspectiva do rebanho é interessar-se em não sucumbir às mãos dos mais fortes.

O “próximo” louva o desinteresse porque é dele que tira vantagens! Se o próximo pensasse também de maneira “desinteressada” não haveria de querer essa diminuição de força, esse prejuízo de que tira o seu lucro! Trabalharia contra o nascimento dessas inclinações! Sobretudo manifestaria seu próprio desinteresse dizendo que eles não são loucos!... Eis o que indica a contradição fundamental desta moral que é tida em alta conta nos nossos dias: seus motivos estão em oposição com o seu princípio! O argumento de que ela se quer servir, para se demonstrar legítima, é recusado pelo seu critério moral! (NIETZSCHE, 2012a, p. 52).

Assim a perspectiva do rebanho faria com que o homem pensasse estar agindo moralmente quando louva os valores do desinteresse, o que ela mesma oculta, é que este não deixa de agir levando em conta a sua própria condição como motivação fundamental, já que na medida em que investiga as suas originais intenções através de seu pensamento consciente, é levado a crer que age a partir de uma motivação que não se origina no seu próprio estado, mas no do outro; no entanto, a própria consciência já se desenvolve sob a perspectiva da utilidade do comunidade, o que faz com que traduza a verdadeira complexidade das motivações em ações que seriam realizadas unicamente em prol dos outros, sendo assim justamente as ações que promovessem a sobrevivência e prosperidade da comunidade as ações virtuosas, e assim, de modo algum seriam egoístas.

“Pois bem! Nossa insistência em repetir essas coisas deve parecer duro ao ouvido e difícil de compreender: é o instinto do homem de rebanho que acredita *saber* aqui, que se glorifica ele próprio por suas recriminações e por seus elogios e se aprova a si mesmo.” (NIETZSCHE, 2011, p.114).

Como veremos a seguir, desmistificar a suposta antítese entre altruísmo e egoísmo é a principal objeção de Nietzsche contra a moral do desinteresse que apresentaremos nesse momento do texto, no sentido de que tal antítese não passa de uma ilusão, provindo sim,

²⁶¹ Karl Jaspers reconhece que na interpretação nietzscheana da moral e da religião há uma primazia da sua consideração enquanto vontade de poder, que no entanto, é impotente. Elas são a “dominação dos desventurados”. (JASPERS, 1963, p. 444).

necessariamente todas as ações altruístas na verdade de um estado já em si próprio interessado, isto é, egoísta. Assim, o “elogio do desinteresse” é profundamente interessado: “O elogio que se faz do altruísta, de homem virtuoso, do abnegado, [...] – esse elogio não parte certamente do espírito do desinteresse!” (NIETZSCHE, 2011, p. 52). Como ponto de ancoragem de nossa pesquisa, a presente discussão de destina a responder e desenvolver a primeira objeção levantada por Nietzsche.

No caso da moral de rebanho, que induz os indivíduos a valorizarem as ações desinteressadas, o que acaba por ser ignorado é justamente o interesse particular que direciona os indivíduos a um corpo social maior, de modo que possam servir a um maior número de indivíduos na condição de ser *função*. Dessa maneira, o indivíduo goza da sua própria condição de função num escopo social maior na medida em que “Para estes seres a melhor maneira de se conservarem é implantarem-se num outro organismo; quando não o conseguem irritam-se, azedam-se e acabam por se devorar a si próprios.” (NIETZSCHE, 2012a, p.112-113), e assim continuam a manifestar o seu “*instinto de rebanho*” (*Heerden-Instinct*), (NIETZSCHE, 2012a, p.111). O problema da moralidade nesse momento não seria apenas não detectar a sua própria condição enquanto interessada, mas de induzir os indivíduos a apenas se contentarem na medida em que se tornam funções de uma comunidade. “A moral ensina o homem a ser função do rebanho, e a se atribuir valor somente enquanto função.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 111).

No entanto, o principal “engodo” da moral de rebanho é realmente fazer com que as ações realizadas em prol da comunidade seduzam os indivíduos a valorizá-las na medida em que essa comunidade caracteriza justamente essas ações como as virtuosas, pois assim seriam na medida em que se originam do desinteresse pessoal. Dessa maneira, ignorar as verdadeiras motivações que subjazem às ações desinteressadas é uma condição para tomá-las como virtuosas, e o ciclo se repete na medida em que sua validação enquanto virtude atrai ainda mais para si os indivíduos da comunidade e exclui aqueles que não se deixam incorporá-las. Dessa forma, o erro da avaliação das motivações dos atos desinteressados não é de todo inofensivo, na medida em que condiciona os indivíduos a apenas se “valorizarem enquanto funções”.

2.1.4 Investigação Das Motivações Mais Profundas

Assim, percebemos que para Nietzsche (2008a), a investigação acerca da origem das intenções das ações humanas não deve parar no relato da consciência, embora essa nos apresente um relato avalizado por outros filósofos. No entanto, para o autor, tais filósofos teriam

permanecido numa análise superficial, já que para além dos apontamentos oferecidos pela consciência, encontraríamos motivações mais complexas e de um tipo diverso.

Propondo uma investigação psicologicamente mais profunda, Nietzsche (2008) faz ver que uma avaliação das motivações que não se detivesse no relato superficial da consciência que tende a interpretá-las como altruístas mas que ultrapassa esse mero preconceito acaba por revelar que em tal processo as verdadeiras motivações não tem nada de desinteressadas, já que unicamente manifestam a sua vontade de exercer poder, tal como é característico a sua medida de força; é dessa maneira que é interessante a indivíduos mais fracos gozarem da sua própria condição apenas enquanto funções, e se fossem impedidos de o fazer, se queixariam e irritar-se-iam. Tal como apontava La Rochefoucauld (2011), virtudes como a caridade ou a benevolência não seriam genuinamente realizadas a partir de uma comoção com o estado do outro, ao menos não na medida em que o estado do outro é o elemento decisivo da motivação; assim, há uma naturalização das virtudes que indica que não há outra possibilidade de análise numa ação além daquela que aponta uma expressão de força do próprio organismo, o que faz com que as situações de preocupação com outrem sirvam unicamente para a expressão de poder do próprio organismo.

O percurso nietzscheano embora mais complexo resulta na mesma conclusão de La Rochefoucauld, de que as virtudes não são mais que combinação entre si de vários outros interesses. Com esse procedimento, Nietzsche procura naturalizar a avaliação das ações²⁶² e romper com uma análise schopenhaueriana que recorre à metafísica para explicar as ações morais e também com a primazia da racionalidade na análise kantiana, na medida em que essa serve-se do recurso da filosofia transcendental.

Para a filosofia nietzscheana posterior à concepção da “metafísica de artista”²⁶³, a realidade é esgotada no próprio fenômeno, que por sua vez esgota-se em relações de quantidades de força entre si, forças essas que teriam como qualidade específica a manifestação do poder, de modo que na hora em que se põe a descrever a genealogia das avaliações morais, é unicamente confinada à realidade do vir-a-ser, deste modo irá se servir da história, da psicologia, da fisiologia e das ciências naturais.

Benevolência – Seria virtuoso que uma célula se transformasse em função de outra célula que fosse mais forte? É necessário que o faça. Faria mal [böse] a célula mais forte se assimilasse a outra? A isso também é obrigada; é necessário que o faça, pois

²⁶² “Through naturalization, Nietzsche aims to reject the autonomy of moral, artistic or religious spheres and rethink them as radically immanent features of nature.” (IOAN, 1999, p. 47).

²⁶³ Fase situada até 1878, aproximadamente, onde ocorre uma ruptura mais significativa para com a filosofia schopenhaueriana já no livro *Humano, demasiado humano*.

aspira a uma copiosa substituição e deseja regenerar-se. É preciso então distinguir então em matéria de benevolência [*Wohlwollen*] entre o instinto de assimilação e o de submissão, conforme essa necessidade que for experimentada pelo mais forte ou pelo mais fraco. No mais forte, que quer fazer de qualquer coisa a sua função, a alegria e a vontade coexistem; no mais fraco, que gostaria de tornar-se função, são a alegria e a vontade de ser desejado. A compaixão [*Mitleiden*] entra essencialmente no primeiro destes dois casos; é uma agradável emoção do instinto dominador que desperta, à vista do mais fraco; é preciso, pois, levar em consideração que “forte” e “fraco” são conceitos relativos. (NIETZSCHE, 2012a, p. 118).

Ao tornar-se função de um elemento mais forte, um corpo social constituído por vários indivíduos, um único indivíduo, que em relação ao corpo é mais fraco²⁶⁴ deseja ser assimilado por esse elemento maior de força, pois dessa forma poderá exercer a sua quantidade de poder enquanto função desse aglomerado, já que em tal relação, por constituir o elemento “fraco” da equação, a maneira que lhe é dado expressar o seu poder é tornar-se função e ser incorporado a uma grandeza maior de força. Disso resulta que não há nada de desinteressado na admissão de valores gregários como o altruísmo por parte dos indivíduos, já que no fundo não há nada de virtuoso em fazê-lo, pois tal ação unicamente reproduz uma necessidade do próprio indivíduo, que quando numa situação de inferioridade de força, a maneira que têm de dar vazão à sua própria força é tornar-se assimilada por essa quantia maior de força, que é o corpo social em seu todo.

Em uma linha similar, Nietzsche afirma em outro lugar que apenas certos tipos de pessoas “elogiam o altruísmo porque lhes traz vantagens”. (GS: 21; cf. WP: 246). E então também, ele mantém que a moral escrava simplesmente reflete “a prudência da mais baixa ordem” (GM I: 13) porque ela legitimiza as características e desejos da “baixa ordem”. (LEITER, 2002, p. 167, tradução nossa).²⁶⁵

Assim, nota-se interesse nas ações altruístas sobretudo por parte daqueles que as realizam; qual seria esse interesse? Manifestar seu poder da maneira que sua quantificação lhe permite, seja através da assimilação do mais fraco ou ao tornar-se incorporado ao mais forte. É por isso que a descrição da moralidade é naturalizada²⁶⁶, pois as motivações não remetem à uma natureza moral e descolada da realidade fenomênica, mas unicamente às próprias necessidades naturais dos indivíduos, que enquanto constituídos por multiplicidade de forças

²⁶⁴ Nesse sentido os conceitos de “forte” e “fraco” são relativos, pois dependem das interrelações que constituirão com outras quantidades de força, de modo em que também será variado o papel que desempenharão, isto é, de dominante ou de assimilado.

²⁶⁵ In a similar vein, Nietzsche claims elsewhere that only certain types of people “praise selflessness because it brings [them] advantages” (GS: 21; cf. WP: 246). And so too, he holds that slave morality simply reflects “the prudence of the lowest order” (GM I: 13) because it legitimizes the characteristics and desires of the “lowest order”. (LEITER, 2002, 167).

²⁶⁶ JANAWAY; ROBERTSON, 2012.

direcionadas por um centro organizador nada mais fazem que expressar suas tendências naturais.

Dessa maneira podemos responder nossa questão inicial²⁶⁷ afirmando que as ações desinteressadas não são de fato desinteressadas. Assim, a compreensão de que a consciência altera o conteúdo das intenções das ações em função de uma perspectiva gregária, Nietzsche (2012a) faz ver que é necessário ultrapassar a descrição consciente das ações tidas por morais, e avançar em uma compreensão mais complexa acerca da multiplicidade de intenções psicológicas, que por sua vez nos mostraria que na base das “ações compassivas” não se encontra o desinteresse para com a própria condição, mas justamente um estado interessado, isto é, egoísta.

Entendendo o desinteresse como o desinteresse da própria condição, pois o interesse com a própria condição constitui unicamente o egoísmo como móbile, e este está banido da validação moral, Nietzsche (2000; 2008a) levanta contra Schopenhauer as primeiras objeções à sua moral da compaixão, isto é, que no caso em que se pretende dizer que os indivíduos que agem por compaixão, seja através da justiça ou da caridade, as duas virtudes morais que emanam da compaixão, não há um desinteresse com a própria condição, muito pelo contrário, o caridoso e o compassivo encontram-se bastante interessados, e não apenas com o estado do outro, mas com o próprio, *e esse estado de se estar interessado no próprio estado é que é o elemento decisivo da motivação de sua ação*. Mas qual seria seu interesse? Essa pergunta seria respondida por Nietzsche da mesma forma que essa outra: à que tendem os indivíduos? Nietzsche responderá, ao contrário de Schopenhauer, que identificava na vontade de vida (*Wille zum Leben*) a condição primordial de todos os seres, que o que é decisivo na motivação dos indivíduos é o poder. Dessa forma a vida não aspiraria a permanecer viva, mas sim a expandir seu poder.

2.1.5 O Interesse Para Com a Própria Condição e a Vontade de Poder

Vemos que a questão da identificação das verdadeiras motivações das ações humanas não é nada insignificante para o filósofo, e com ela podemos compreender por que motivos critica a moral do desinteresse, já que essa não cumpre com o que promete, pois as suas ações são em última análise motivadas por interesse, mas interesse em *poder*, não apenas em querer

²⁶⁷ Apresentada no tópico 1.1.2) *São possíveis ações altruístas?*

a vida. Numa crítica aberta ao pensamento de Darwin e à filosofia de Schopenhauer, Nietzsche comenta em *Crepúsculo dos ídolos*:

Anti-Darwin: No que se refere à famosa “luta pela vida” [*Kampf um's Leben*] me parece por enquanto mais afirmada do que provada. Ela acontece, mas excepcionalmente; o aspecto global da vida *não* é a situação de emergência, a situação de fome, porém antes a riqueza, a abundância, mesmo o desperdício absoluto – onde se luta, luta-se por *poder* [*um Macht*] ... Não se deve confundir Malthus com a natureza. (NIETZSCHE, 2012c, p. 87, grifo do autor).

Nesse caso, a conservação do próprio estado atuaria apenas como um dos casos de expansão do poder, mas não seria a regra, pois em seu estado mais natural a vida seria o esbanjamento de si própria. Note-se que Nietzsche não nega por exemplo, a vontade de vida de Schopenhauer, mas nega-a tal como o pessimista a apresenta: como a unidade metafísica última de toda realidade. Para Nietzsche (2012), a própria vontade de vida, ou “vontade da existência” (*Willem zum Dasein*) como menciona no *Zaratustra*²⁶⁸ é apenas um dos casos da vontade de poder, uma forma em que essa se manifesta; trata-se em última instância de uma vontade já enfraquecida²⁶⁹, pois sua aspiração é a própria conservação unicamente, isto é, um estado de repouso que se opõe a constante transformação da realidade em devir. Nesse caso, é necessário também remontar os juízos morais para a sua real origem, isto é, a própria vontade de poder (*Wille zur Macht*).

Voltemos ao caso da compaixão. No aforisma § 118 da *Gaia Ciência*, Nietzsche comentava: “A compaixão (*Mitleiden*) entra essencialmente no primeiro destes dois casos; é uma agradável emoção do instinto assimilador que desperta, à vista do mais fraco;” (NIETZSCHE, 2012a, p. 113). A expressão da vontade de poder pode ocorrer de duas formas: ou como domínio ou como sujeição. Em ambos os casos o organismo em questão procura dar vazão a sua quantidade de poder, que será forte ou fraca na medida em que se choca com outras grandezas de poder, sejam essas mais fortes ou mais fracas. Se nessa relação seu poder for superior, dará livre vazão a si mesmo através da assimilação do elemento estranho; se o caso for de inferioridade, buscará relacionar-se com a grandeza maior afim de constituir junto com ela um estado de expansão, transformando-se assim em função dela. Quando incorporado à grandeza maior, assim iniciará uma nova relação com outras quantidades de força que serão essas por sua vez inferior às suas, e dessa forma, simultaneamente ao tornar-se função de uma força maior poderá exercer domínio sobre outras quantias menores.

²⁶⁸ NIETZSCHE, 2012b, p.114-117.

²⁶⁹ HEIDEGGER, 2010.

Onde encontrei um ser vivente, encontrei a vontade de poder; até mesmo em quem está servindo encontrei a vontade de ser senhor; quando o mais fraco serve o mais forte é de sua vontade de tornar-se senhor dos que são ainda mais fracos do que ele: esse é um prazer que não se pode dispensar. E como o menor se rende ao maior para ter prazer²⁷⁰ e poder sobre o menor de todos, o maior se rende ao melhor que pode e por amor ao poder – arrisca a vida. [...] E onde há sacrifício, prestação de serviços, e olhares amorosos, *há também a vontade de ser senhor*. Disfarçadamente o mais fraco se esgueira pelo castelo por caminhos secretos e vai até mesmo ao coração dos mais poderosos – e lhes rouba o poder. E a própria vida me falou o seguinte segredo. “Veja” disse – “eu sou o que deve sempre ser superior a si mesmo”. (NIETZSCHE 2012b, p. 115-116, grifo nosso).

Disso resulta que as ações realizadas em função dos outros, louvadas por Schopenhauer (2002b) como as ações virtuosas, já que emanam da compaixão, e essa corresponde no desapego à própria condição, isto é, a compaixão é o estado no qual os motivos determinantes de uma ação não são provenientes do próprio estado (no que resultaria egoísmo), mas do estado dos outros, não são na verdade desinteressadas, isto é, genuinamente altruístas, realizadas unicamente em prol dos outros; na verdade também na motivação de servir encontra-se a intenção de assenhorar-se.

Com efeito, o diagnóstico de Nietzsche é fatal: mesmo no “sacrifício”, a máxima manifestação da abnegação não seria altruísta, pois o abnegado continuaria a extrair os motivos determinantes do seu auto sacrifício da *sua* própria condição, já que “[...] onde há sacrifícios [...] também há a vontade de ser senhor.”. (NIETZSCHE, 2012b, p. 115). O diagnóstico de Nietzsche se pretende conclusivo: não há *possibilidade* de ações verdadeiramente altruístas; em todas as ações se encontra um egoísmo latente²⁷¹. Isso significa que toda ação de um indivíduo busca dar vazão a sua quantidade de força, manifeste essa sua ação uma vontade de poder que seja saudável ou adoecida, e nesse caso sempre estará interessado em expandir-se da maneira tal como lhe é possível.

Assim, a primeira objeção que Nietzsche levantará contra a moral da compaixão de Schopenhauer e que, por sua vez, reforça nossa pesquisa, é a de que as suas hipóteses iniciais não se sustentam, ou seja, de que as ações realizadas em função dos outros tem como motivo determinante *unicamente o estado dos outros*. Como Nietzsche (2000; 2008a) não admite uma comunhão metafísica de todos os seres através da transcendência da vontade²⁷², é impossível

²⁷⁰ Também não se deve confundir as aspirações como aspirações ao prazer. Assim como a vontade de vida o desejo de prazer são unicamente expressões da vontade de poder; conservar-se é apenas uma das formas de rolar sua força através da existência, e o prazer é constituído pelo sentimento de acréscimo de força. (NIETZSCHE, 2008b, p. 18).

²⁷² Transcendência da pluralidade dos indivíduos, que enquanto fundada no *principium individuationis* é mera ilusão, pois são meras instâncias efêmeras da vontade.

que um indivíduo tome como motivação de seus atos outro estado *senão o seu próprio*, e com isso resultam todas suas ações possíveis egoístas. Essa é razão pela qual Nietzsche busca eliminar a falsa antítese entre altruísmo – egoísmo, como se se tratasse de dois elementos absolutamente distintos, quando na verdade o altruísmo não passaria de um egoísmo manifestado “disfarçadamente”²⁷³. O mais grosseiro desse equívoco seria então estabelecer as ações ditas altruístas como as genuinamente dotadas de valor moral, em oposição às egoístas que seriam ações imorais.

Dessa forma, toda a história das avaliações morais não seria mais do que uma falsificação, pois eliminada a falsa antítese entre ações altruístas e ações egoístas, as virtudes da tradição seriam apenas “vícios disfarçados”²⁷⁴. Veja-se por exemplo como Nietzsche descreve a “virtude” da humildade em seus termos, retirando o invólucro moral: “O verme se encolhe quando pisado. Uma atitude prudente. Diminui assim a probabilidade de ser pisado outra vez. Na linguagem da moral: *humildade*.” (NIETZSCHE, 2012c, p. 23, grifo do autor). Dessa forma, o fundamento de uma tal distinção estaria enraizado numa “crença metafísica”²⁷⁵, “crença na oposição dos valores”²⁷⁶, de modo que seria essa crença metafísica que estaria na origem da oposição fundamental entre altruísmo e egoísmo, que surgia na medida em que as avaliações lógicas já continham pressupostos metafísicos embutidos. Assim se questionavam os metafísicos “Como uma coisa poderia nascer do seu contrário? Por exemplo, a verdade do erro, ou a vontade do verdadeiro da vontade do erro? O ato desinteressado do egoísta? Ou a contemplação pura e radiante do sábio nasceria da cobiça?” (NIETZSCHE, 2011, p. 20). O autor quer fazer ver que na origem da tal oposição de valores como o altruísmo do egoísmo se encontra uma crença metafísica, que não tolera que algo de superior pudesse provir do inferior, mas que devesse ter uma origem absolutamente distinta. “Semelhantes origens são

²⁷³ NIETZSCHE, 2008a, p. 115. Nietzsche pretendia escrever na sua forma breve e pontuada dos aforismas de modo a concentrar uma máxima significação num mínimo de elementos. Por isso dirá “O aforismo, a sentença, nos quais sou o primeiro a ser um mestre entre os *alemães*, são as formas da “eternidade”; minha ambição é dizer em dez frases o que um qualquer outro diz num livro – o que qualquer outro *não* diz num livro.” (NIETZSCHE, 2012c, p. 126,127, o itálico é meu). É significativo que Nietzsche sublinhe que ele é o primeiro a ser mestre entre os alemães, já que admirava profundamente os franceses, inclusive sendo notório que seu primeiro escrito em aforismas foi o *Humano, demasiado humano*, que como se sabe, era dedicado a Voltaire. Após toda essa construção para compreendermos o sentido das colocações de Nietzsche a respeito da moralidade, podemos entender porque é que admirava os moralistas franceses, que tal como La Rochefoucauld, conseguiam reunir o conteúdo de todo um livro em apenas uma sentença: “Nossas virtudes não são, na maioria das vezes, mais que vícios disfarçados”. (ROCHEFOUCAULD, 2011, p. 32.)

²⁷⁴ ROCHEFOUCAULD, 2011, p. 32. Como mencionado anteriormente, La Rochefoucauld é arguto na sua observação, no entanto continua a subscrever-se à antiga na moralidade, pois na medida em que incluem os próprios interesses na categoria dos vícios, continua reproduzindo a antiga moralidade. Dessa forma, não é suficiente limitar-se à sutil desconfiança do duque francês, é necessária mesmo uma Transvalorização *de todos os valores*.

²⁷⁵ NIETZSCHE, 2011, p. 20.

²⁷⁶ NIETZSCHE 2011, p. 20.

impossíveis!”.²⁷⁷ Um ato desinteressado não poderia ter sua origem num interesse, pois há uma crença ainda mais fundamental que proclama que

As coisas de mais alto valor devem ter outra origem, uma origem que lhes seja peculiar – não poderiam ter saído desse mundo passageiro, falaz, ilusório, desse labirinto de erros e desejos! É, pelo contrário, no seio do ser, do imutável, na divindade oculta, na “coisa em si” que se deve encontrar sua razão de ser e não em qualquer outro lugar! (NIETZSCHE, 2011, p. 20).

Assim, a alteração do conteúdo pela consciência não é a única razão pela qual as motivações são tomadas como altruístas, mas uma origem ainda mais fundamental é apontada como responsável: as crenças metafísicas. Tal predominância da sua origem metafísica se atesta pela relação entre metafísica e linguagem, pois até mesmo na gramática se encontram pressupostos metafísicos²⁷⁸, a saber: a crença da separação do agente do ato²⁷⁹, da distinção entre um sujeito e um objeto²⁸⁰, de um substantivo e de um predicado. Como o próprio pensamento consciente é configurado pelas palavras, e essas já se encontram admitidas numa estruturação gramatical, o pensamento consciente já se encontra de saída pressupondo crenças metafísicas, como aquela do substantivo e do predicado. Assim a metafísica possui um papel fundamental na formação dos juízos de oposição absoluta entre os valores e também no próprio *modus operandi* da consciência. Disso não sobram razões para desconfiar da veracidade das motivações altruístas, que como Nietzsche aponta, não passam de preconceitos, já que continuam interessadas, interessadas em extravasar seu poder. “Antes de tudo, aquilo que vive quer dar livre curso à sua força. A própria vida é vontade de potência.” (NIETZSCHE, 2011, p. 30).

Dar vazão a sua força também é o caso do compassivo, que dentre as duas formas mencionadas pelo autor na *Gaia Ciência* de manifestar o seu poder, se inclui dentro daquela primeira, isto é, na vontade de assimilar o outro, na medida em que esse aparece como o mais fraco. Nietzsche (2008a) dizia no aforismo mencionado anteriormente que quando da visão de

²⁷⁷ NIETZSCHE, 2011, p.20.

²⁷⁸ NIETZSCHE, 2012c, p.37-38.

²⁷⁹ NIETZSCHE, 2013c, p. 66.

²⁸⁰ “De igual modo, com efeito, como o povo distingue entre o raio e seu esplendor e considera este último como agir, como efeito exercido por um sujeito chamado raio, assim também a moral do povo distingue igualmente o vigor das exteriorizações desse vigor como se houvesse atrás do vigoroso um substrato indiferente, ao qual competiria em toda liberdade exteriorizar ou não seu vigor. Mas tal substrato indiferente, ao qual competiria em toda liberdade exteriorizar ou não seu vigor. Mas tal substrato não existe; não há um “ser” atrás do agir, da produção de efeitos, do vir a ser; o “agente” é pura e simplesmente acrescido de maneira imaginativa ao agir - o agir é tudo. Fundamentalmente, o povo desdobra o agir, quando faz o trovão luzir, é um agir do agir; coloca o mesmo acontecimento primeiro como causa e, mais uma vez, a seguir como efeito. (NIETZSCHE, 2013c, p.65-66).

um sofredor, era gerada uma emoção prazerosa naquele que se sentia compelido a auxiliá-lo, e que esse prazer se encontrava no fato de exercer seu poder sobre esse outro infeliz, assenhorando-se do fraco. Disso resulta que sentir compaixão por alguém já significa de antemão uma avaliação de valor, pois este se apresenta como mais fraco, como digno de pena e piedade, através do que o mais forte pode *exercer-se como mais forte*, assimilando-o e dispondo-o ao seu favor.

Dessa forma, se faz necessário desconfiar da pretensiosidade de uma moral do desinteresse como a moral da compaixão, que insiste em tomar seus motivos unicamente a preocupação com o estado dos outros:

Há demasiada sedução e suavidade nesse sentimento que pretende “se afirmar para outrem” e “*não* para mim”; por isso é necessário desconfiar duplamente e perguntar-se se isso não é simplesmente *seduções*. – Que elas agradem àquele que as possui e usufrui de seus frutos e também ao simples espectador – não é um argumento a *seu favor*; isso convida, pelo contrário, à desconfiança. Sejamos, pois, prudentes! (NIETZSCHE, 2011, p. 51).

Como se daria esse interesse por parte do compassivo ou do altruísta no momento em que se dispõe a ajudar os outros? Nietzsche (2012a) responde que é por meio da necessidade própria de aumentar e expandir a sua própria força, seja na assimilação do mais fraco, que é o caso da compaixão (*Mitleiden*) ou do tornar-se função de uma estrutura maior de força, caso em que se destacam as naturezas servis, sobretudo. É fundamental trazer à tona que o ato de auxílio do compassivo não é unicamente realizado em prol do outro, antes pelo contrário, a sua determinação decisiva é uma preocupação com o próprio estado, ainda que a consciência nos dirija à explicação através da motivação altruísta (NIETZSCHE, 2008a).

Como vimos, no entanto, o relato da consciência não é fidedigno, e se quisermos desvelar as verdadeiras motivações dos atos, é necessário que atravessemos por entre a superfície da consciência. Nesse caso entraríamos no múltiplo território inconsciente das pulsões, todas sedentas de autoimposição, e através desse olhar ainda mais inquisidor, nos aperceberíamos de que de fato há muito interesse com a própria condição em tais ações.

“*Não pensar mais em si*” – Seria necessário refletir sobre isso seriamente: por que saltamos à água para socorrer alguém que está se afogando, embora não tenhamos por ele qualquer simpatia particular? Por compaixão: só pensamos no próximo, responde o irrefletido. Por que sentimos a dor e o mal estar daquele que cospe sangue, embora na realidade não lhe queiramos bem? Por compaixão: nesse momento não pensamos mais em nós – responde o mesmo irrefletido. A verdade é que na compaixão – quero dizer, no que costumamos chamar erradamente de compaixão – não pensamos em nós de modo consciente, mas *inconscientemente* pensamos e pensamos *muito*, da mesma maneira que, quando escorregamos, executamos inconscientemente os movimentos

contrários que restabelecem o equilíbrio, pondo nisso todo o nosso bom senso. (NIETZSCHE, 2008a, p. 133, grifo do autor).

Pois bem, se a consciência nos induz a ter um tipo de compreensão sobre as nossas intenções, o que subjaz à base da consciência e que rompe a sua superfície nos mostra motivações bastante interessadas. É esse o diagnóstico da moral da compaixão que Nietzsche traça logo de saída, isto é, que apenas nos enganamos ao tratá-la como uma moral desinteressada. Ainda é necessário, apontar de que maneira é que os interesses particulares se imiscuem dentro das ações compassivas. Em parte, também já indicamos como se dá esse processo, isto é, trata-se de uma consequência necessária da natureza de tudo o que é e vive, a saber, de expressar sua aspiração por poder. Tal aspiração por poder transcende apenas os senhores, mas também é encontrada nas posturas de servidão, inclusive no ato de servir. A mesma vontade de poder também deixa de referir-se unicamente à vida, mas após o livro *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche chega a qualificar todas as forças que constituem a realidade, inclusive as inorgânicas;²⁸¹ cabe porém, esclarecer um pouco melhor como todo esse complexo processo se dá.

Sob a ótica da vontade de poder, agir sobre um indivíduo compassivamente, isto é tomar as suas misérias como preocupação pessoal continua sendo um tipo de ato em vista da manifestação do próprio poder. Nesse caso, o compassivo assenhora-se de um outro indivíduo que se encontra num estado de condições inferiores ao seu, e age com ele tal como fora sua “presa”.²⁸² Com efeito, ao realizarmos uma ação proveitosa para outrem, dispomo-nos da sua pessoa a nosso favor, criando uma relação para com ele de dependência, isto é, ele passa a se tornar um *partidário* do nosso poder. Nesse caso, condicionamos o próximo a pensar em nós mesmos, seus ajudantes, como os responsáveis por todas as suas benesses, de modo que terá para conosco uma atitude de reconhecimento; com efeito, seríamos recompensados por nosso auxílio prestado ao outro com o engrandecimento que ele fará de nós mesmos na sua representação de nossa pessoa.

Nesse sentido, Nietzsche (2008a) alega que o compassivo toma o mais infeliz tal como captura uma presa, e dispõe ela ao seu favor. Em todo esse processo, no tocante à parte do agente da ação compassiva, é o sentimento de *acréscimo de poder* que age como o elemento determinante da ação, de modo que à vista de um sofredor, precipitamo-nos instintivamente em

²⁸¹ Com isso Nietzsche desconstrói uma separação absoluta entre orgânico e inorgânico, na medida em que é a mesma vontade de poder que se exprime através de ambos os reinos, o que há é unicamente uma diferenciação gradativa. (RAMPLEY, 1999, p. 39.)

²⁸² NIETZSCHE, 2012a, p. 46.

direção a ele para fazer dele um meio pelo qual podemos aumentar nossa própria força, isto é, para o que seria “socorrê-lo”.

Durante esse procedimento nos sentimos bastante realizados, já que o sentimento de acréscimo de força corresponde à felicidade: “O que é a felicidade – o sentimento que a força *crece*, que uma resistência foi superada.” (NIETZSCHE, 2008 p. 18). Dessa forma, torna-se interessante para o próprio compassivo auxiliar o seu próximo, pois em tal socorro tornará o socorrido plenamente disposto em nosso favor, e seu próprio poder *ecoará* no mundo do outro tornando o tamanho de sua grandeza ainda mais estendida; juntamente com esse acréscimo de poder, que quando é traduzido pelo indivíduo em linguagem psicológica, isto é, em sentimento, materializa-se como felicidade. “*Sobre a doutrina do sentimento de poder* – Ao fazer o bem e o mal aos outros exercitamos o nosso poder sobre eles – é nesse caso o que queremos.” (NIETZSCHE, 2012, p. 45, grifo do autor).

Note-se como é indiferente para o filósofo se fazemos bem ou mal aos outros, isto é, se lhes resulta favorável ou desfavoráveis nossas ações; o que em ambos os casos de fato acontece é que apenas o fazemos para “[...] exercitarmos nosso poder sobre eles [...]”. (NIETZSCHE, 2012, p.45). Disso resultaria que a crueldade teria a mesma origem que a benevolência, isto é, ambas seriam motivadas pelo interesse do indivíduo de fazer rolar seu poder sobre tudo que lhe é estranho; tal como esse mesmo processo se desencadeia em estruturas orgânicas ainda mais elementares, como as relações de domínio e subjugação entre células e tecidos. Num sentido que se inicia biologicamente, mas não se limita apenas a essa esfera, comenta o filósofo “*O que significa viver? Viver... é repelir para longe constantemente tudo aquilo que deseja morrer. Viver é ser cruel e impiedoso para tudo aquilo que envelhece e enfraquece em nós, e não somente em nós.*” (NIETZSCHE, 2012a, p. 57, grifo do autor). Viver é assimilar e se assenhorar daquilo que constitui o elemento mais fraco, trate-se do próprio organismo, ou de relações intersubjetivas. Assim, tanto nos casos de crueldade como nos casos de benevolência para com o próximo, manifesta-se uma e única tendência: aquela que aspira à expansão do próprio poder. “Fazemos mal a quem devemos fazer sentir nosso poder.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 45). Como a felicidade é uma *consequência* do poder, isto é, do acréscimo de poder sob a perspectiva psicológica do sentimento, a felicidade do próprio agente compassivo acaba entrando na lista de motivações que o conduzem a socorrer o seu próximo. O seguinte trecho põe às claras o pensamento de Nietzsche:

Ao fazermos o bem ou ao desejarmos o bem exercemos o nosso poder sobre aqueles, que, de alguma forma, já estão sob a nossa dependência (quer dizer que se habituaram a pensar em nós como suas causas); *queremos aumentar o seu poder porque assim*

aumentamos o nosso, ou queremos mostrar-lhe a vantagem que há em estar em nosso poder; ficarão mais satisfeitos com a sua situação e *mais hostis aos inimigos do nosso poder*, mais prontos a combatê-lo.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 45-46, grifo nosso)

Em última análise, nossa motivação mais derradeira seria nada mais que um interesse próprio, isto é, aumentar o próprio poder, e seu respectivo sentimento. Nietzsche (2011) é insistente no rigor com que reduz todas as ações à vontade de poder, pois *não há realidade outra que não seja a vontade de poder*, e que enquanto tal tem de necessariamente dar vazão à sua própria força²⁸³. Com isso, uma moralidade que se inscrevesse no próprio seio das coisas é eliminada, pois o discurso sobre a moral é naturalizado, já que todas as ações manifestam uma necessidade natural, e assim a análise da moral precisa assumir uma outra perspectiva que a ontológica/metafísica. “Benevolência – Seria virtuoso que uma célula se transformasse em função de outra célula que fosse mais forte? É necessário que o faça. Faria mal (*böse*) a célula mais forte se assimilasse a outra? A isso também é obrigada; é necessário que o faça.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 118). Desse modo, como discurso sobre a realidade tal como vontade de poder é intransponível, é necessário que Nietzsche descreva todas as ações, inclusive os juízos morais por meio da ótica do poder. Como as próprias forças aparecem na existência já como essa manifestação de poder, segue-se que todas as ações, incluindo as de benevolência e crueldade, apresentam a mesma estrutura fundamental.

Assim, o compassivo, longe de estar desinteressado, toma o seu próximo como uma presa capturada para ter sua grandeza acrescida.

“A compaixão²⁸⁴ (*Mitleiden*) é o sentimento mais agradável para aqueles que são pouco orgulhosos e que não têm grandes possibilidades de fazer grandes conquistas: a presa fácil – qualquer ser sofredor é presa fácil – é coisa que os encanta.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 46).

Observemos que o autor descreve cada caso particular com uma maior penetração nas nuances de cada situação na qual nos sentimos tocados pelo estado do outro:

Seria necessário refletir sobre isso seriamente: por que nos saltamos à água para socorrer alguém que está se afogando, embora não tenhamos por ele qualquer simpatia particular? Por compaixão: só pensamos no próximo, diz o irrefletido. Por que sentimos a dor e o mal estar daquele que cospe sangue, embora na realidade não o queiramos bem? Por compaixão: nesse momento não pensamos mais em nós – responde o mesmo irrefletido. A verdade é que na compaixão – quero dizer, no que costumamos chamar erradamente de compaixão – não pensamos em nós de modo consciente, mas *inconscientemente* pensamos e pensamos *muito*; [...] O acidente do outro nos toca e faria sentir nossa impotência, talvez nossa covardia, se não o socorrêssemos. Ou então traz consigo mesmo uma diminuição de nossa honra perante os outros ou diante de nós mesmos. Ou ainda vemos nos acidentes e no sofrimento

²⁸³ NIETZSCHE, 2012, p. 65.

²⁸⁴ A tradução de Jean Melville usa “piedade”.

dos outros um aviso do perigo que também nos espia: mesmo que fosse como simples indício da incerteza e da fragilidade humanas que pode produzir em nós um efeito penoso. Rechaçamos esse tipo de miséria e de ofensa e respondemos com um ato de compaixão que pode encerrar uma sutil defesa ou até uma vingança. Podemos imaginar que no fundo é em nós que pensamos, considerando a decisão que tomamos em todos os casos em que *podemos* evitar o espetáculo daqueles que sofrem, gemem e estão na miséria: decidimos não deixar de evitar, sempre que podemos vir a desempenhar o papel de homens fortes e salvadores, certos de aprovação, sempre que queremos experimentar o inverso de nossa felicidade, ou mesmo quando esperamos nos divertir com nosso aborrecimento. Fazemos confusão ao chamar a compaixão [*Mitleiden*] ao sofrimento [*Leid*] que nos causa um tal espetáculo e que pode ser de natureza muito variada, pois em todos os casos é um sofrimento de que está *isento* aquele que sofre diante de nós: diz-nos a respeito a nós tal como o dele diz respeito a ele. (NIETZSCHE, 2008a, p. 133-134).

No momento em que sentimos compaixão por alguém, estamos a nos preocupar com um estado que é unicamente nosso. Aqui Nietzsche não nega que possamos sofrer a partir de semelhante percepção de uma miséria alheia, o que é fundamental para o filósofo é que não é *no estado dele* que sofreremos, mas unicamente o nosso próprio pois que de algum modo a miséria do outro se torna contagiante e faz com que *nosso estado* se torne particularmente infeliz à tal visão, de modo que é em vista de livrar-se de um sofrimento que nos é próprio que nos precipitamos ao outro para auxiliá-lo. Assim, por meio de suas observações psicológicas, Nietzsche (2008a) ressalta que não é de maneira indiferente que observamos aos sofrimentos dos outros, mas que também é bastante comum tornarmo-nos míseros também a partir de tal visão; o que é decisivo para o filósofo é que esse é um sofrimento unicamente do nosso próprio estado, já que “[...] em todos os casos é um sofrimento de que está *isento* aquele que sofre diante de nós: diz-nos respeito a nós tal como o dele diz respeito a ele.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 133-134).

Dessa maneira, incorremos em confusão ao chamar a compaixão (*Mitleiden*) de comunhão do sofrimento, tal como a etimologia do termo em alemão sugere, já que o outro sofre de um sofrimento que lhe diz respeito, e nós sofreremos de uma dor que unicamente *nos* diz respeito.

2.2 O CONFRONTO COM SCHOPENHAUER

Na verdade, não há outra forma de proceder para Nietzsche, isto é, de remeter o sofrimento do outro à visão do sofrimento do outro e não a sua própria condição, já que o sofrimento de cada um é singularmente distinto, no que resulta que cada indivíduo sofre e experimenta unicamente através da própria condição. Isto se dá pois nessa altura de suas obras

já havia rompido com a filosofia schopenhaueriana, e através disto elimina a análise metafísica das ações que era peculiar à metafísica da vontade de Schopenhauer, e a substitui por uma análise unicamente naturalizada dos fenômenos, o que implica que sua investigação acerca das ações morais não leve em conta recursos metafísicos como a unidade de todos os seres mediante a vontade, e que faria com que a preocupação com o próprio estado de individuação fosse suprimido através de uma verdade ainda mais fundamental, aquela da comunhão metafísica de todos os seres, que faz com que a ética schopenhaueriana da compaixão se torne possível. É através do reconhecimento da ilusão que a vida do indivíduo enquanto absolutamente particularizado, abre espaço para uma postura de vida fundada numa realidade mais fundamental, a de que todos os indivíduos pertencem a uma identidade metafísica e que sua distinta individuação é ilusória.

Na medida em que rompe o *Véu de Maya*, e ascende à verdade metafísica da identidade de todos os seres, o homem schopenhaueriano é capaz de suprimir a *própria individuação como motivação de suas ações* através do fenômeno da compaixão, já que a própria compaixão tem como pressuposto a identidade metafísica de todos os seres. Assim, para Schopenhauer (2002b), é possível que se tome o estado do outro como motivação para a minha ação, pois em última instância, numa realidade ainda mais fundamental e que transpõe a ilusão do *principium individuationis*, todos somos identificados na mesma unidade da vontade²⁸⁵. Com efeito, só se pode ser motivado pelo estado do outro, e então agir compassivamente, pois: a) a pluralidade dos indivíduos é ilusória, já que em verdade todos compartilham da mesma essência²⁸⁶ e são essencialmente idênticos; e b) é possível suprimir esse estado de auto engano acerca da própria individuação quando se reconhece a identidade metafísica de todos os seres. Através disso, a motivação particular ao *principium individuationis*, o egoísmo, também se torna suprimida, abrindo espaço para que o indivíduo aja motivado não pela própria condição (egoísmo), mas pelo estado dos outros, realizando assim atos compassivos.

Dessa maneira, o procedimento metodológico de análise das ações morais realizadas por Schopenhauer, por ter sua fundamentação na metafísica, é também uma *análise metafísica* das ações. Quando se põe a analisar as ações humanas, portanto, Schopenhauer não se limita a

²⁸⁵ A relação entre a compaixão e a negação completa da vontade se torna ainda mais perceptível na medida em que as práticas altruístas devessem conduzir a um estado de mais significativa negação, o da redenção. “And it brings about, too, a “denial of the will,” a moral nausea at, and consequent retreat from identification with, the will which is now perceived to be the evil source of the world's pain. The ultimate point, then, to altruism is that it is a “stage” on the path to that ultimate enlightenment which constitutes “salvation” the realization that the will is to be denied.” (YOUNG, 1994, p. 10).

²⁸⁶ O que no jovem Nietzsche, corresponderia a uma noção bastante schopenhaueriana, o Uno-primordial (*Ur-eine*). NIETZSCHE, 2013a.

constatações empíricas, mas recorre a um procedimento que é enraizado em considerações metafísicas²⁸⁷. Ora, quando Nietzsche, nessa nova fase de sua produção filosófica (1878 adiante) rompe com Schopenhauer, uma das principais consequências e motivações dessa ruptura é a consideração metafísica dos fenômenos que era fundamental à filosofia schopenhaueriana. Nesse sentido, romper com Schopenhauer significa não mais analisar o fenômeno da moralidade através de uma metodologia metafísica, mas sim naturalizada, ou seja, embasada em considerações fisiopsicológicas e recorrente às ciências naturais de sua época.

Assim, podemos entender por que é que Nietzsche (2012a) insiste em que não podemos transpor a nossa própria condição e ser motivados pelos estados dos outros: pois não há mais unidade metafísica de todos os seres. O próprio fenômeno é tudo. Se a metafísica era uma condição fundamental para que Schopenhauer levantasse a possibilidade de que um indivíduo agisse não determinado pelo próprio estado (egoísmo) mas apenas pelo estado do outro – do que resulta uma forte associação de egoísmo com ilusão,²⁸⁸ o banimento do discurso metafísico de suas análises faz com que Nietzsche não possa admitir uma ação produzida por um indivíduo onde a motivação de sua ação *não proviesse do próprio estado*, e é por isso que mesmo que o compassivo sofra à visão de um sofredor, ele não sofre a dor do outro, tal como o outro a sofre, ele sofre unicamente uma dor que lhe é particular, e embora possa ter sido causada pela visão da dor do outro, ele ressent-se do próprio estado. Assim, a compaixão duplica o sofrimento, “Ela aumenta o sofrimento do mundo[...]” (NIETZSCHE, 2008a, p. 2008). Sem o recurso metafísico, o fenômeno da compaixão vê sua base altruísta ser decomposta em imperceptíveis motivações egoístas, implodindo a ética schopenhaueriana.

A Schopenhauer mesmo não passava despercebido de um ponto de vista tal como o nietzscheano, que insiste na exclusividade psicológica e empírica da investigação da moralidade, e o que ele faz é se esforçar deliberadamente em combatê-lo, quando levanta argumentos contra a “opinião cética”,²⁸⁹ tratando as objeções de seus acusadores como uma válida desconfiança, no entanto que não é capaz de fazer o moralista desesperar-se.

Assim, pois, não teremos que nos encolerizarmos com um zelo sagrado, nem nos exasperarmos quando um moralista propõe o problema de se acaso toda honestidade e justiça não são no fundo meramente convencionais, e, segundo ele, através desse princípio, se esforça para reduzir todo o resto da moral a razões remotas e mediatas, porém em última instância / egoístas, e tal como agudamente tentaram Holbach, Helvetius, D’alambert e outros de seu tempo. Isto é realmente verdadeiro e correto

²⁸⁷ “Apenas aquela metafísica que *já é ela mesma originalmente ética*, sendo construída a partir de seu próprio material, a vontade, é o suporte efetivo e imediato da ética; razão pela qual eu teria muito mais direito de nomear minha metafísica “ética” do que Spinoza, em quem isso soa irônico.” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 210).

²⁸⁸ Ilusão de que é curado o asceta, aquele em quem é negada completamente a vontade, tornando-se resignado.

²⁸⁹ SCHOPENHAUER, 2002b, p.294.

com relação a maior parte das ações justas, como mostrei anteriormente. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 216, tradução nossa).²⁹⁰

Constata-se que Schopenhauer reconhece que as ações ditas justas são na *maioria* dos casos de fato egoístas, já que a motivação fundamental do ser humano é o egoísmo. No entanto, não recusa a possibilidade de que ainda restem ações genuinamente altruístas, discordando de Nietzsche nesse ponto inicial já mencionado, ou seja, da *possibilidade* de ações verdadeiramente compassivas, pois para ele essa possibilidade de fato existe. O texto *Sobre o fundamento da moral* é escrito por Schopenhauer sob uma perspectiva empírica, sem recorrer à fundamentos metafísicos, com exceção de seu apêndice²⁹¹, onde autor frisa, com uma particular rejeição à desconfiança cética, de que as ações genuinamente compassivas poderiam ser apreendidas com recurso unicamente à experiência, já que nesse momento de seu texto se encontrava atado à perspectiva empírica.

Mas também é certo que há ações feitas por caridade desinteressada e por justiça espontânea. Referindo-me apenas à experiência e não aos fatos ele consciência, são provas dessas últimas ações os casos isolados mas indubitáveis em que, não havendo nem o perigo da perseguição legal nem também da descoberta e ele qualquer suspeita, foi, não obstante, dado pelo pobre ao rico o que lhe pertencia. Por exemplo, no caso ele algo perdido e achado; no caso em que um depósito feito por um terceiro já morto é devolvido ao proprietário; em que um depósito clandestino, feito por um desertor a um pobre, foi fielmente guardado e devolvido. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 174).

O autor é confiante que as ações altruístas podem ser identificadas pela própria experiência das mesmas, já que haveriam ações onde o compassivo não teria nenhum interesse ao qual se preocupar, ou mesmo desconsideraria seu próprio interesse para auxiliá-lo. Por qual motivo Schopenhauer tem tanta certeza de que nas experiências do cotidiano podemos encontrar motivações genuinamente altruístas que não levem em conta o próprio estado do agente? A nosso ver, sua resposta é óbvia, ou seja: é *possível* que se aja com uma motivação não derivada da própria condição. Afinal, se a observação empírica de Nietzsche revelou que em todos os casos de benevolência pode se encontrar um interesse particular do próprio agente, por que razão Schopenhauer é tão confiante de que a experiência nos legue recursos suficientes

²⁹⁰ Así, pues, no tenemos que encolerizarnos con un celo sagrado ni exasperarnos, cuando un moralista plantea el problema de si acaso toda honestidad y justicia no son el fondo meramente convencionales, y, según ello, siguiendo ese principio, se esfuerza por reducir todo el resto de la moral a razones remotas y mediatas pero en el último termino / egoístas, tal y como agudamente lo intentaron Holbach, Helvecio, D'alambert y otros de su tempo. Esto es incluso realmente verdadero y correcto en relación a la mayor parte de las acciones justas, como antes he mostrado. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 216).

²⁹¹ Schopenhauer é ainda criticado pela Sociedade Real Dinamarquesa pois haveria ignorado o propósito verdadeiro do concurso ao ter relegado suas considerações fundantes da moral na metafísica a título de apêndice do texto.

para ‘não nos desesperamos’ acerca da desconfiança cética? O que ocorre é que o próprio Schopenhauer se insere num círculo que o conduz novamente à sua metafísica, pois é a metafísica que condiciona as representações da experiência, e a própria experiência é fundada numa base metafísica. Assim, se a sua metafísica apontava o egoísmo como a principal motivação do ser humano, já que aspirar a sua própria satisfação é uma característica intrínseca à vontade de vida, é também a sua metafísica quem é responsável por *permitir* que haja ações desinteressadas, na medida em que se suprime o *principium individuationis* e não mais se age em função do próprio egoísmo, mas unicamente motivado pela condição do outro. É assim que podemos entender por quê apesar do fenômeno da compaixão ser “profundamente misterioso”²⁹², ele ocorre diariamente na experiência, isto é, a própria experiência legaria diariamente observação e execução de atos compassivos.

Outro ponto a ser destacado e que Schopenhauer não tornou explícito, a nosso ver, é que a experiência tal como ele entende já é *condicionada* pela sua metafísica²⁹³, de forma que a própria experiência é apenas uma reflexão e objetivação da própria vontade metafísica. Com efeito, assim como experienciamos ações diárias de egoísmo, oferecendo descrições da experiência como manifestação da vontade de vida que tende a afirmar-se a si própria, e só compreendemos a experiência de tais ações como egoístas pois compreendemos todo o mundo como manifestação de uma vontade metafísica que deseja se afirmar, segue-se que é a constituição metafísica do mundo que permite que descrevamos as ações como em sua maioria egoístas. O mesmo ocorre com a compaixão, isto é, com os atos desinteressados: a sua possibilidade de existência já se encontra condicionada por uma estruturação metafísica que permite que o *Véu de Maya* seja transposto e que um outro tipo de motivação entre em cena, aquele oriundo do estado do outro. Essa é a razão pela qual Schopenhauer se desembarace facilmente da desconfiança cética, que limitada a uma observação empírica da experiência, termine com o diagnóstico de que todas as ações ditas virtuosas seriam no fundo interessadas. Nesse sentido, apesar de reiteradamente afirmar que sua ética é empírica, a explicação da compaixão começa a enveredar para a metafísica, pois ele admite que a ocorrência do fenômeno da compaixão não pode ser explicada nem empírica, nem psicologicamente (MEDEIROS, 2016, p. 39).

Assim, para prosseguirmos em nossa pesquisa, é necessário que levantemos a seguinte questão: por qual razão, os moralistas franceses e mesmo Nietzsche chegam a um diagnóstico

²⁹² SCHOPENHAUER, 2002b, p.254.

²⁹³ “Porém Schopenhauer não terá outra alternativa a não ser o da via metafísica para justificar a ocorrência da compaixão [...]”. (MEDEIROS, Luana Oliveira. *A compaixão como “fenômeno ético originário” da moral e sua necessidade metafísica em Schopenhauer*, 2016, p. 40).

diferente do que a experiência relata? Estariam os antigos moralistas e Nietzsche descrevendo a *mesma* experiência que Schopenhauer? Pois se estivessem, haveriam de encontrar o mesmo diagnóstico, do que resta claro que não é da mesma experiência que se trata, já que a própria experiência para Schopenhauer é condicionada e é meramente reflexo e objetivação de uma entidade que é metafísica, ainda que imanente, e que assim configura a experiência: a experiência para Schopenhauer é derivada de uma entidade metafísica *sui generis*, embora a própria vontade metafísica seja derivada da experiência. Schopenhauer busca livrar-se desse problema afirmando que identificamos a vontade através da experiência de nosso próprio corpo, embora essa experiência seja completamente diferente da experiência que temos do nosso corpo enquanto um outro objeto de representação, assim, a metafísica é que seria extraída da experiência, embora uma experiência muito particular e *sui generis*. À diferença de Schopenhauer, Nietzsche e os outros filósofos franceses não contam com uma metafísica imanente identificada na vontade de vida (*Wille zum Leben*) de modo a reconhecer no resto do mundo essa mesma vontade metafísica, a ponto de não poderem reduzir toda experiência em uma unidade primordial, tal como fizera Schopenhauer. Para esse autor, embora reconheçamos a vontade como unidade metafísica de todo o mundo através de nosso corpo, o mundo inteiro da representação não passa de objetivação dessa mesma unidade metafísica. Assim, segue-se que conhecemos a vontade metafísica através da experiência, pois esta é imanente, mas quem condiciona toda e qualquer experiência já é a vontade metafísica. Disso resulta que todas as possibilidades de representação do mundo fenomênico se encontrem *dependentes* da vontade metafísica²⁹⁴, como seus meros reflexos tornados possíveis pelo *principium individuationis*.²⁹⁵ Assim, a experiência tal como Schopenhauer retrata não é uma mera experiência sem mais nem menos; assim como a filosofia kantiana anteriormente já havia delimitado especificamente como poderia funcionar a experiência, Schopenhauer segue na mesma toada abraçando em larga medida o idealismo transcendental kantiano²⁹⁶ que propõe que a experiência só é possível numa certa formatação, e que essa formatação específica e necessária é condição de toda experiência.

Por esse motivo, isto é, por já haver descoberto o “enigma do mundo”, é que Schopenhauer não se torna desconfiado quanto da possibilidade de verdadeiras ações altruístas,

²⁹⁴ Embora seja possível suprimir a vontade temporariamente no caso da contemplação estética, negar a vontade individual na ação desinteressada com o próprio estado do compassivo e negá-la completamente na resignação do asceta.

²⁹⁶ A discussão da apropriação da filosofia kantiana por Schopenhauer foi debatida nos primeiros capítulos.

já que sua própria metafísica lhe assegura essa possibilidade, justamente a possibilidade da supressão vontade em determinados graus.

Chegamos nesse momento a uma fundamental distinção entre Nietzsche e Schopenhauer, ponto importante de nossa pesquisa, pois se o primeiro admitia que haviam casos em que a vontade se negava a si mesmo, Nietzsche não é capaz de permitir essa mesma possibilidade, já que nesse caso se trata de vontade de poder, uma vontade que não é capaz de deixar-se de afirmar-se e aspirar à própria expansão, ainda quando pretende querer o nada, *pois agora suprimir-se significa unicamente interessar-se em suprimir-se*.

Sabedor de que a maioria das ações humanas são egoístas dado a própria condição da insaciável da vontade metafísica,

Que também seja verdadeiro quanto à parte considerável das ações caritativas, não resta dúvida, pois elas muitas vezes provêm da ostentação e muitas vezes ela crença numa retribuição futura elevada ao quadrado e mesmo ao cubo, deixando ainda de lado outros motivos egoístas. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 174).

Schopenhauer (2001) tem de se fazer as mesmas concessões à metafísica para sustentar que a própria experiência nos legue casos de ações genuinamente desinteressadas, isto é, em primeiro lugar elas já são *possíveis*, e apenas por isso são observáveis empiricamente. Tamanha é sua convicção, a despeito da desconfiança cética que só vê na experiência “[...] vícios disfarçados de virtudes [...]”, como apontava La Rochefoucauld (2011, p. 32), que a respeito da teimosia cética que se recusa tenazmente a admitir com base apenas na experiência que os motivos sejam verdadeiramente desinteressados, Schopenhauer simplesmente se contenta em ignorar aqueles que insistem em negar a objetividade das ações morais, tomando a discussão com esses teimosos céticos apenas perda de tempo.

Mas, se alguém persistisse em negar a ocorrência de tais ações, então a moral segundo esse alguém seria uma ciência sem objeto real, igual à astrologia e à alquimia²⁹⁷, e seria tempo perdido discutir mais sobre seu fundamento. Eu pararia de falar com ele e continuaria falando com aqueles que admitem a realidade do fato. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 130).

Observa-se que Schopenhauer, junto com Kant, admitiam a possibilidade de que, respectivamente, as ações compassivas pudessem ser contestadas quanto à sua verdadeira motivação, e que as ações feitas por dever, isto é, unicamente por respeito à lei moral, pudessem ser objeto de desconfiança do cético. Schopenhauer então simplesmente passa a desconsiderar

²⁹⁷ O que remete à passagem de NIETZSCHE, 2008a.

a teimosia do cético que nega a realidade das ações morais e volta-se a falar apenas com aqueles que a admitem. Evidentemente, não é à toa que Schopenhauer, junto com Kant, tinham razões para vencerem a desconfiança do cético moral através das suas próprias éticas: o último estava munido do conceito de autonomia através do qual a vontade poderia se autodeterminar livremente de inclinações sensíveis, e o primeiro possuía uma metafísica que lhe granjeava a *possibilidade* de ações genuinamente desinteressadas, recursos que Nietzsche não apenas não possui, mas também rejeita.

Quando Schopenhauer (2002b) abandona o cético moral que duvida da realidade das ações morais até as últimas consequências, tratando a moralidade em pé de igualdade com a astrologia e a alquimia, somos imediatamente lembrados da objeção irônica de Nietzsche em *Aurora*, em que ele deliberadamente se inclui na categoria dos céticos morais que duvidam da realidade objetiva da moralidade, fazendo da sua negação da moralidade uma objeção direta à *moralidade de Schopenhauer*. “– Nego, portanto, a moralidade como nego a alquimia; e se nego as hipóteses, não nego que tenha havido alquimistas que acreditaram nessas hipóteses e se basearam nelas.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 101).

Dessa forma, como vimos, para Nietzsche não há meio de explicar uma ação que não seja através da determinação que o indivíduo recebe da sua própria condição, mesmo aquelas ações tidas por genuinamente compassivas por Schopenhauer, de modo que embora possamos sofrer quando observamos um sofredor e sintamos compaixão por ele, há uma confusão de termos²⁹⁸ pois nosso sofrimento não é o mesmo do sofredor, sendo cada indivíduo recluso a sua própria condição sofredora.

Ora, só nos libertamos desse *sofrimento pessoal* quando nos entregamos a atos de compaixão. Todavia, nunca agimos assim por *um só* motivo: tão certo é que queremos assim nos libertar de um sofrimento, como é certo também que, pela mesma ação, cedemos a um *impulso de prazer* – prazer provocado pelo aspecto de uma situação contrária à nossa, à ideia de que podemos ajudar se quisermos, ao pensamento dos elogios e do reconhecimento que recolheremos no caso de auxiliarmos; provocado pela própria atividade de ajudar, na medida em que o ato tenha êxito (e o sucesso causa sucessivamente prazer por si mesmo ao executor), mas sobretudo provocado pelo sentimento de que nossa ação põe termo a uma injustiça revoltante (dar livre curso à própria indignação já é suficiente para reconfortar). Tudo isso, incluindo ainda elementos mais sutis, faz parte da “compaixão”: - com que peso a língua se lança, com esta palavra, contra um organismo tão complexo! (NIETZSCHE, 2008a, p. 134).

Não é o caso de Schopenhauer ignorar uma argumentação tal como a Nietzscheana, pois ele já dá a entender em sua rejeição dos céticos da moral franceses²⁹⁹ que o egoísmo está

²⁹⁸ A respeito da compaixão.

²⁹⁹ Holbach, Helvetius e D’alambert.

descartado nas ações genuinamente compassivas. Como vimos, por meio de sua moral metafísica é possível que um indivíduo tome como motivação própria de sua ação unicamente o estado do outro, fazendo com que sejam erradas as explicações do fenômeno da compaixão que a remetem a um sofrimento do estado do próprio compassivo, tal como era será a explicação nietzscheana.

Em consequência da exposição acima dada da compaixão como um tornar-se motivado imediatamente pelo sofrimento do outro, tenho de repreender um erro de Cassina que foi ainda, muitas vezes depois, repetido (*Saggio Analitico sulla Compassione*, 1788, traduzido para o alemão por Pockels em 1790), que sustenta que a compaixão surge por uma ilusão momentânea da fantasia; pois nos pomos no lugar do sofredor e assim julgamos pela imaginação sofrer *sua* dor em nossa pessoa. Não é assim, de jeito nenhum. Mas fica claro e presente, em cada momento preciso, que *ele* é o sofredor e não *nós* e justo *na sua* pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação. Sofremos *com ele*, portanto *nele*, e sentimos sua dor como *sua* e não temos a imaginação de que ela seja nossa. E, mesmo, quanto mais feliz for nosso estado e, pois, quanto mais contrasta a nossa consciência com a situação do outro, tanto mais sensíveis seremos para a compaixão. A explicação deste fenômeno altamente importante não é porém tão fácil de alcançar apenas pela via psicológica, como o tentou Cassina. Só metafisicamente é que ela pode dar bom resultado e, no último capítulo, tentarei dar uma tal explicação metafísica. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 140).

Ainda, segundo Schopenhauer (2001), como se antecipando a crítica de Nietzsche, não é suficiente abordar o “sumamente importante” fenômeno da compaixão unicamente através de procedimentos naturalizados, tal como a psicologia; apenas essa não daria conta de desvelar a verdadeira origem da compaixão, a saber, através da identificação metafísica de todos os seres. Por que é que Cassina teria falhado na sua investigação acerca da origem da compaixão? – pois se limitou a recorrer ao procedimento naturalizado da psicologia empírica que apenas lhe podia legar descrições sobre o estado do próprio sujeito, isto é, enquanto enraizado no *principium individuationis*.

Como vimos a compaixão se fundamenta numa esfera mais fundamental que as representações, é necessário que o método que as investigue também transponha o *principium individuationis*, caso contrário será extraída uma conclusão tal como a de Cassina, isto é, de que tomamos a dor do outro em nós mesmos, e através de uma ilusão da fantasia nos colocaríamos no lugar do outro e sentiríamos a dor do outro tal como se fora nossa, ou como a de Nietzsche, de que face à visão de um sofredor inúmeros sentimentos nos acometem, no entanto, enquanto tais, são em absoluto, todos nossos e particulares. Schopenhauer (2002b) sabe que apenas a descrição fenomênica das ações abre uma grande brecha para a desconfiança do cético, já que para que os motivos determinantes sejam genuinamente altruístas, é necessário que haja uma metafísica que legitime esse tipo de motivação, ao mesmo tempo é essa a razão

que permite que Schopenhauer se desembarace do cético. “A explicação da possibilidade desse fenômeno sumamente importante não é, no entanto, tão fácil, nem pode se alcançar por uma via unicamente psicológica, como houvera tentado *Cassina*. Só pode resultar metafísica.” (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 236, tradução nossa, grifo do autor)³⁰⁰.

Importante destacar que Schopenhauer insiste na necessidade da metafísica como garantidora do fenômeno da compaixão, pois o cético moral leva sua desconfiança ao máximo, trazendo como os resultados de suas investigações empíricas a conclusão de que nos enganamos e sentimos a dor do outro em nós mesmos, colocando-nos no lugar dele através da fantasia (*Cassina*); ora, mas isto não é nada mais do que egoísmo, com o que resultaria eliminada toda e qualquer possibilidade de uma verdadeira moralidade.

Dessa forma é sobremaneira importante que Schopenhauer resgate a moralidade do descrédito, e será através da metafísica que tornará isso possível, pois se não fosse ela, terminaríamos plenamente desconfiados acerca de todas as virtudes que cultuamos até então, como um Nietzsche, que faz do desvelamento da origem imoral³⁰¹ da moral sua própria tarefa. Podemos nos aproximar da conclusão de nosso tema na medida em que compreendemos que uma vez eliminada a metodologia metafísica de investigação das ações humanas, restando apenas a perspectiva naturalizada, que indica que a verdadeira motivação das ações ditas desinteressadas está bastante longe de o ser, restam então apenas ações nas quais mesmo o agente compassivo leva a própria condição como motivação determinante de seu socorro; permanecendo interessado.

Por esses motivos é que Nietzsche (2008a) ironiza a tentativa de Schopenhauer descrever a comunhão metafísica dos seres através da compaixão, identidade metafísica que por sua vez era a condição de possibilidade de ter como motivação para os atos altruístas o estado dos outros como causa, e não o próprio. Dessa forma, cai por terra também o diagnóstico de que as ações altruístas são de fato desinteressadas.

³⁰⁰ “La explicación de la posibilidad de esse fenómeno sumamente importante no es, sin embargo, tan fácil, ni puede lograr-se por una vía meramente psicológica, como lo intentó *Cassina*. Sólo puede resultar metafísica”. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 236, grifo do autor).

³⁰¹ Imoral no sentido irônico utilizado por Nietzsche. O filósofo considera-se simultaneamente extramoral e imoral. São dois os sentidos (pelo menos) utilizados por Nietzsche: ele é imoralista em relação à tradição, pois o que essa apontava como imoral ele procura, por bastantes vezes, tomar o partido, como no caso do egoísmo. E Nietzsche também se associa a uma filosofia extramoral pois reconhece a moralidade como uma mera ficção regulativa que está longe de possuir a realidade objetiva que pretende Schopenhauer. A complexidade da posição nietzscheana acerca da moral ainda possui outro ingrediente, isto é, Nietzsche também se admite produzir avaliações morais, mas agora ressalta-as como *criações*. “- Nego igualmente a imoralidade: Não nego que haja uma infinidade de homens que se *sentem* imorais, mas que haja *na verdade* uma razão para se sentirem assim. Não nego, é evidente – desde que eu não seja insensato – que é preciso evitar a combater numerosas ações dita morais; de igual modo que é preciso cumprir e encorajar numerosas ações ditas morais; penso que é preciso fazer uma e outra coisa por *outras razões* que não aquelas com se agiu até agora.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 101-102).

Que, pelo contrário, a compaixão seja uma só com o sofrimento, cujo aspecto suscita ou que tenha por esta uma compreensão particularmente sutil e penetrante – são duas afirmações em contradição com a *experiência* e aquele que glorificou a compaixão sob esses dois aspectos *carece* de experiência suficiente no domínio da moral. É por isso que levanto dúvidas ao ler coisas incríveis que Schopenhauer escreve sobre a compaixão: ele que gostaria com isso nos levar a crer na grande novidade de sua descoberta, segundo a qual a compaixão – essa compaixão que observa tão imperfeitamente e descreve tão mal descrita – seria a fonte de toda ação moral presente e futura – e justamente graças às atribuições que teve de começar a *inventar* para ela. (NIETZSCHE, 2008a, p.134).

Aqui Nietzsche é ainda mais crítico à Schopenhauer e acusa-o de falta contra a *experiência*, isto é, pretenderia derivar coisas da experiência de modo incorreto. Nesse sentido, Nietzsche acusa Schopenhauer de ser muito pouco experienciado no assunto, mas não é essa apenas a razão pela qual Schopenhauer descreve “[...] tão mal descrita e observa tão imperfeitamente [...]” o fenômeno da compaixão. (NIETZSCHE, 2008a, p.134). Se Schopenhauer alega ser possível observar a partir da experiência cotidiana ações verdadeiramente altruístas, e se mantém irredutível quanto da sua real existência, mesmo quando conscientemente confrontado com a teimosa desconfiança do cético, isto é porque Schopenhauer tem um outro trunfo guardado, a sua metafísica.

Segundo Nietzsche (2008a), afirmar a identidade metafísica de todos os seres através da compaixão e observar aguda e atinadamente o mesmo fenômeno estão em contradição com a experiência. Disso decorre que Schopenhauer falseia a experiência na medida em que introduz nela as suas “invenções” (NIETZSCHE, 2008a, p. 134). Assim, como o mesmo autor (2008a, p. 134) cita e “[...] ter uma compreensão particularmente sutil e penetrante.” da compaixão contradiz a tese schopenhaueriana do tornar-se um com o outro por meio de seu sofrimento, se Schopenhauer alega ter observado nesses casos de identificação metafísica com o sofrimento do outro ações verdadeiramente compassivas na experiência, ele só pode ter falseado a experiência. Como teria Schopenhauer feito isso? Através das suas considerações metafísicas, que o condicionam de antemão a compreender a experiência de um específico modo. Assim, por que é que Nietzsche diz que Schopenhauer descreve tão mal o fenômeno da compaixão? Pelas próprias condições do fenômeno da compaixão, isto é, a sua metafísica, ou como Nietzsche diz, as suas invenções: “– e justamente graças às atribuições que teve de começar a *inventar* para ela.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 134).

Nietzsche (2011) ainda terá alguns outros motivos para censurar a moral da compaixão de Schopenhauer, sobretudo a sua desvalorização do sofrimento que a pressupõe, a repulsa que o pessimista tinha por qualquer forma de miséria pessoal e alheia e que o mestre do eterno

retorno através de uma *transvaloração de todos os valores* almeja reconsiderar o valor do sofrimento, tomando-o como uma parte essencial da vida e que enquanto tal não deva ser banalmente negado, pois inclusive será fundamentalmente decisivo em tudo que é de grandeza e de valiosa significância a ser conquistado³⁰².

Como, no entanto, nossa crítica nessa seção do texto à moral da compaixão realizada por Nietzsche nos dizia a respeito à sua própria incoerência, isto é, ser interessada mas pretender não o ser, devemos deixar de lado essas outras objeções que autor levantará contra a moral da compaixão por não fazerem parte de nosso escopo na medida em que demandariam um trabalho especificamente voltado a isso.

2.3 CRÍTICA À RESIGNAÇÃO DO ASCETA

A crítica à negação da vontade tal como ela se apresenta no ascetismo e na conversão à negação da vontade na filosofia de Schopenhauer também tem seu lugar nessa seção do texto pois Nietzsche também identifica que é em um estado interessado que se chega à conversão para a negação da vontade. Como o presente capítulo do texto tem em horizonte desmistificar uma postura interessada que se pretende desinteressada, e que vem sendo discutida nos tópicos anteriores, também é necessário que apresentemos a radicalização da moral em Schopenhauer, isto é, o estágio último da sua ética onde a moral conduz à completa resignação e redenção (*Erloesung*) da vontade.

2.3.1 A Redenção do Asceta e Nova Abordagem da Negação da Vontade em Schopenhauer

Schopenhauer alega que nesse estado de santidade a vontade renuncia-se a si mesma completamente, devido ao conhecimento superior à que ascendeu. Como “[...] o homem prefere querer o nada, a nada querer.”, Nietzsche (2013c, p. 271) acusará o estado destituído de vontade do asceta de ser plenamente permeado de vontades e interesses, apesar de toda eloquência schopenhaueriana sobre o tema. Assim, ao invés de chegar num estado de mortificação da vontade e de auto renúncia dessa mesma, o homem permanece num estado onde continua a

³⁰²“A disciplina do sofrimento, do *grande* sofrimento – não sabiam que é essa disciplina sozinha que, até aqui, levou o homem às grandes alturas?” (NIETZSCHE, 2011, p. 145, grifo do autor).

querer, ainda que seja querer o nada. Disso resulta fundamentalmente que Nietzsche rejeita qualquer tentativa schopenhaueriana de estabelecer uma postura frente o mundo que seja genuinamente desinteressada, inclusive aquela culminante onde a própria vontade haveria de ter-se negado.

Dessa forma podemos introduzir a presente seção por meio do seguinte problema: Quais são as razões para Nietzsche rejeitar em absoluto o estado de negação da vontade de Schopenhauer? Por que esse estado continuaria a se constituir como um estado de altamente *interessado*? – para responder essas questões e arrematar nossa discussão sobre a primeira objeção que Nietzsche tece sobre a ética schopenhaueriana, a saber de que os estados de desinteresse louvados pelo pessimista continuam operando através de uma maneira interessada³⁰³, discutiremos agora sobre os problemas levantados.

Na seção anterior Nietzsche tinha se proposto a criticar a moral da compaixão de Schopenhauer na medida em que essa permanecia uma ação interessada embora se pretendesse desinteressada. Onde Schopenhauer alegava que a motivação das ações virtuosas, aquelas derivadas da compaixão, como a justiça e da caridade pressupunham uma motivação unicamente derivada do estado do outro, portanto seriam genuinamente altruístas e assim eram desinteressadas quanto ao próprio estado, Nietzsche objetava que as ações virtuosas de Schopenhauer não passariam de ações promovidas com base no interesse na própria condição, embora houvessem várias razões para que esse interesse permaneça velado.

Para Schopenhauer (2002b) as ações virtuosas seriam opostas àquelas que são egoístas, isto é, realizadas em prol do bem-estar do próprio agente e quando a motivação causal deriva do próprio estado, de forma que das ações de valor moral estariam excluídas todas aquelas que fossem interessantes ao próprio indivíduo, já que não haveria nada de virtuoso em meramente fazer o que se lhe apraz. Nesse caso, era necessário *ser capaz* de renunciar aos próprios interesses como motivação de uma ação para que essa fosse virtuosa e então produzir-se-iam ações genuinamente justas e caridosas; essa mera *possibilidade* que Nietzsche logo de saída já nega (NIETZSCHE, 2000), e que foi até o momento o foco de nossa discussão (a partir do tópico 1.1.2) pressupõe portanto que a própria vontade individual possa ser negada, já que no fenômeno da compaixão, a diferença individual de todos os indivíduo, seu ego, é suprimida em favor de uma identificação unitária entre todos eles. Assim, o compassivo estaria situado num estágio de negação da vontade um pouco acima do contemplador das artes, pois embora esse

³⁰³ Objeção primeira que podemos chamar de lógica, pois Nietzsche rejeita-a através de sua fragilidade; ao passo que podemos chamar a segunda axiológica, já que é rejeitada através de uma reconsideração dos valores nas quais ela surgiu, a saber, valores fisiologicamente enfraquecidos.

tenha se apercebido da ilusão que constitui a pluralidade dos objetos de tempo e espaço – sendo ele mesmo um objeto no tempo e espaço, e ainda que momentaneamente liberto da sua vontade e suprimida a sua existência enquanto sujeito do querer, ele ainda não compreendeu a identidade metafísica de todos os seres da qual resulta a compaixão, o estágio ético da negação da vontade. Um dos valores que possui a contemplação estética é o de gerar no sujeito contemplativo uma *ânsia* para uma negação da vontade ainda mais duradoura³⁰⁴, já que o efeito de supressão da vontade através da estética é meramente passageiro, deixando no entanto, aquele que frui das autênticas obras de arte uma aspiração a um estado mais profundo de negação, e é por isso que a estética serve de transição à ética, pois ambas estão conectadas pelos “vasos comunicadores da negação da vontade”. (COVIELO, 2006, p.8).

Dessa forma, assim como o sujeito contemplativo atinge um estado de negação da vontade, embora incipiente, por meio da supressão de seus apetites, o homem compassivo, agora já no estágio ético, também promove uma instanciação gradual da negação da vontade, pois a condição para agir compassivamente é tomar unicamente os outros como motivação das suas ações, o que exige que o sujeito se tome a si mesmo desinteressadamente quanto às suas próprias aspirações e então negue a sua vontade individual. A grande vantagem que o compassivo, e portanto o estágio ético possui ao estágio estético, é que ele está num degrau mais perto de atingir a completa resignação do asceta, onde a vontade não se nega apenas relativamente agora, como no caso do compassivo, que nega a vontade unicamente relativa a si mesmo e que a *suprime* em prol dos outros, mas nega-se completamente a ponto de nem mesmo a miséria dos outros ser condição de perturbação de sua condição, já que se encontra num estado de bem aventurança tamanha e de tão profunda negação da vontade, de forma que nada possa colocá-lo num estado de *páthos* e que nada mais pode agir para ele como motivo, nem mesmo o sofrimento do estado dos outros, situação na qual os motivos de outrora se tornam quietivos. (SCHOPENHAUER, 2015a).

Como Nietzsche (2008a) mencionava, a prática da compaixão “duplica o sofrimento”, faz com que o indivíduo tome o sofrimento dos outros como seu também, e então faz com que o indivíduo sofra ainda mais com o mundo e desaprove ainda mais a existência. No entanto, todo esse processo de ampliação de sofrimento não é tão desprezível quanto possa parecer à Schopenhauer, pois a condição para que a vontade se negue completamente é que tenha se apercebido da absoluta nulidade e miséria da vida como um todo, de forma que a ampliação do sofrimento serve a um propósito muito nobre para o pessimista, o de permitir que a vontade

³⁰⁴ SCHOPENHAUER, 2015a.

desista da vida e se negue a si mesma. Com efeito, como o sofrimento é proveniente de uma vontade insaciável e infindável que precisa satisfazer-se com meios finitos³⁰⁵, não existe outra responsabilização pelo sofrimento do mundo senão pela própria vontade. Desejar é o que torna os homens míseros (SCHOPENHAUER, 2015a). Assim, o estado mais nobre e valioso que se pode atingir para o pessimista é aquele no qual a vontade não mais causa perturbações e atribulações ao sujeito, um estágio ainda superior àquele do virtuoso compassivo, pois esse ainda se preocupa com a existência, e se aprendeu a negar a si mesmo relativamente aos seus interesses, ainda é preocupado com os dos outros.

Dessa forma a ética da compaixão de Schopenhauer se situa logo abaixo da completa negação da vontade no ascetismo, e um pouco acima da sua supressão na contemplação estética. Essa gradação de estágios existe em função de mostrar a diferente intensidade em que a negação da vontade, o estado supremo, pode ser atingido; se a contemplação estética era viável a cada homem em certa medida, a produção de ações legitimamente virtuosas já admitia uma certa desconfiança, pois em sua maioria escondiam-se egoístas disfarçados, embora restassem evidentes casos de genuíno altruísmo, o estágio de ascetismo atingido pelos grandes santos já era extremamente raro.

Assim, Schopenhauer (2015a) sabe quase ninguém chegará ao ponto de negar completamente a sua vontade tal como o santo é capaz de fazê-lo, e é por isso que alguns comentadores insistem na relevância da moral da compaixão de Schopenhauer³⁰⁶, já que essa seria muito mais viável de executar e inclusive útil para a humanidade de se fomentar. No entanto, essa leitura, de que a ética schopenhaueriana termina sem mais nem menos na compaixão não é correta, já que a moral da compaixão – enquanto estágio intermediário da negação da vontade, serve para o autor como um meio de transição para a completa negação da vontade, pouco lhe importando quantos indivíduos conseguirão atingi-la; não é porque é rara que o filósofo deixará de louvá-la como a máxima e mais elevada postura do homem frente à existência.

“Assim, vimos que, pela visão cada vez mais límpida que transpassa o *principium individuationis* primeiro resultam a justiça espontânea, em seguida o amor que vai até a supressão completa do egoísmo, por fim a resignação ou a negação da vontade.”

³⁰⁵ BRUM, José Thomas. *O pessimismo e suas vontades – Schopenhauer e Nietzsche*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

³⁰⁶ SHAPSHAY, 2019.

(SCHOPENHAUER, 2015a, p. 472, grifo do autor). Já discutimos esse assunto na última seção da parte relacionada à Schopenhauer. Assim, é suficiente recapitulá-la apenas brevemente.³⁰⁷

Portanto, para Schopenhauer (2015a) o asceta atinge um estado de completa negação da vontade, onde nem o estado dele nem o dos outros lhe interessam mais, já que os motivos de outrora houveram se tornado quietivos³⁰⁸ e ele permanece, através de uma constante mortificação de sua vontade, num estado de bem-aventurança, onde nenhum sofrimento o repugna mais, inclusive abraça-o gentilmente; “Em última instância seu sofrer e morrer tornam-se agradáveis para si, pois a negação da vontade de vida entrou em cena: com frequência evitam a salvação oferecida, morrem de bom grado, tranquilos, bem-aventurados.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 456).

Sem que nada mais cause perturbação à sua frugal existência, o asceta radicalizou ao máximo o desinteresse para consigo mesmo, eliminando por completo a sua vontade e todo os seus processos volitivos, restando apenas o seu corpo, que o impede de morrer e muito tenuamente ainda o prende à vida.

Daí podermos supor quão bem-aventurada deve ser a vida de uma pessoa cuja vontade é neutralizada não apenas por instante, como na fruição do belo, mas para sempre, sim, inteiramente extinguida, exceto naquela última chama que conserva o corpo e com este será apagada. // Uma tal pessoa que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais a pode angustiar ou excitar, pois ela cortou todos os milhares de laços volitivos que a amarravam ao mundo e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor, nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera. Ela, então, mira calma e sorridentemente a fantasmagoria deste mundo que antes era capaz de excitar e atormentar o seu ânimo, mas agora paira tão indiferente diante de si como as figuras de xadrez após o fim do jogo, ou as máscaras caídas do chão na manhã seguinte à noite de carnaval, cujas figuras antes tanto nos haviam intrigado e agitado. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 453).

Assim, percebemos que o estágio de redenção atingido pelo asceta radicaliza ao máximo a negação da vontade, produzindo uma perfeita condição de desinteresse para consigo mesmo, desinteresse que é tamanho que mesmo as situações que lhe causariam males e sofrimentos são aceitos de bom grado pelo próprio sujeito, o que indica que há uma mudança completa na

³⁰⁷ Falar sobre a instrumentalidade do sofrimento: é horrível, mas ao mesmo tempo conduz a sua própria eliminação. Que é a causa de sua busca. Isto é, o sofrimento é que busca-se a si mesmo, para que a vontade seja negada. De forma que o sofrimento é apenas louvado como meio, meio para se escapar dele mesmo.

³⁰⁸ “Portanto, aqui talvez tenhamos pela primeira vez expresso abstratamente e purificado de todo elemento mítico a essência íntima da santidade, da autoabnegação, // da mortificação da vontade própria, da ascese, como NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, que entra em cena após o conhecimento de sua própria essência ter-se tornado o quietivo de todo querer.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 445). Essa só entra em cena quando a vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obtém dele um QUIETIVO, quando então é removido o efeito dos motivos, os quais residem em outro domínio de conhecimento cujos objetos são apenas aparências.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 468).

estrutura do sujeito, pois abdica completamente ao modo de vida egoísta, isto é, interessado no bem estar da própria condição, já que vai de encontro a tudo aquilo que causaria repulsa ao egoísta. Se o egoísta, aquele que afirma a vontade, na medida em que agia interessadamente procurava tudo o que lhe seria causa de bem estar e evitaria tudo o que lhe fosse causar qualquer forma de sofrimento, o asceta, aquele que nega a vontade, inverterá a lógica precedente, ou seja, aceitará livre e espontaneamente tudo aquilo que lhe cause sofrimento, indo inclusive de encontro ao sofrimento, e tudo o que lhe for cause de prazer será tido como repugnante ao sujeito, já que isso faria com que se ligasse novamente à vontade de vida. Assim, a negação de vontade implica numa diferente estruturação do próprio sujeito. “Pois a essência da negação da vontade reside não em os sofrimentos repugnarem, mas em os prazeres repugnarem.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 462).

2.3.2 A Crítica de Nietzsche ao Suposto Estado de Desinteresse do Asceta, ou, o Negador é um Afirmador

Vejamos agora como Nietzsche entende o pretense desinteresse do ideal ascético. Seria o estado máximo da negação da vontade genuinamente desinteressado e negador, ou permaneceria atrelado a algum tipo de afirmação da vida e da vontade? A resposta de Nietzsche é sutil, mas direta.

- O homem que renuncia – Que faz aquele renuncia? Aspira a um mundo superior, deseja voar mais alto, mais longe do que todos os homens de afirmação; repele muitas coisas que lhe atrapalhariam o vôo, e muitas coisas entre elas que não detesta, mas que estima e lhe são valiosas: sacrifica-as à sua sede de altitude. Este sacrifício, este desprendimento, é o que se vê nele. É em função disso que lhe dão o nome de renunciador, e é como tal, envolto no seu capuz, que se levanta diante de nós, como a própria alma de um cilício. Mas sente-se satisfeito com a impressão que produz em nós: quer esconder aos nossos olhos a sua ânsia, o seu orgulho, a sua intenção de voar por cima de nós... Sim, ele é muito mais hábil do que pensamos, este homem tão gentil diante de nós... esse afirmador! Pois pertence a este grupo, assim como nós, também na sua renúncia. (NIETZSCHE, 2012a, p. 57)

Mesmo o maior dos renunciadores é ainda um afirmador da vontade. Possui a sua “sede” e seu “orgulho” intactos, tanto quanto os afirmadores. A máxima negação da vontade na renúncia é apenas uma forma velada de dar vazão aos próprios interesses. Schopenhauer entendia o estado de negação da vontade do asceta como a consumação de um estado de desinteresse para com a própria condição que vinha se tornando cada vez mais intenso desde a sua forma inicial através da contemplação estética, passando pela fase intermediária da

supressão do egoísmo no fenômeno do verdadeiro amor (*Agapê*), para então culminar na profunda indiferença quanto à própria condição.

Dessa forma, chega-se ao ponto de redenção através de uma intensificação da negação da vontade, onde o desinteresse para com a própria condição vai se tornando mais intenso até se tornar completo no ascetismo. Assim, a negação da vontade não é apenas a consumação de um estado perfeitamente desinteressado, mas é também oriundo de uma gradativa intensificação do desinteresse para consigo mesmo e para com a vida, de modo que os profundos sofrimentos e o autoconhecimento da vontade enquanto auto dilaceradora, que conduzem o santo ao ascetismo, vão intensificando seu desinteresse até que esse seja capaz de promover a negação da vontade, onde ele “se torna puro sujeito do conhecimento”, a ponto de “[...] essa auto abnegação, dessa mortificação da vontade própria[...]”³⁰⁹ redimi-lo.

Em linhas breves, é a auto abnegação que conduz à completa negação da vontade na resignação. Ora, assim como no caso da negação da vontade individual na compaixão, isto é, do egoísmo, que Nietzsche (2008a) havia objetado que de forma alguma constituía uma situação em que o agente se encontrava desinteressado para consigo mesmo quando da realização das ações compassivas, agora, num estágio mais avançado da negação da vontade, o filósofo solitário trará as mesmas objeções, isto é, de que o asceta permanece interessado nele mesmo quando atinge a negação da vontade. Se para Schopenhauer o asceta apenas atinge a redenção pois nega completamente a sua vontade, suprimindo todas as movimentações volitivas de sua própria condição, Nietzsche objetará a Schopenhauer que é unicamente através de seu *desejo de negar a vontade* que o asceta atinge esse estado, ou melhor, não o atinge em absoluto, já que continuaria a exercer a sua natureza volitiva, ainda que essa se manifestasse de uma forma enfraquecida, pois em tal caso a vida no asceta se insurgiria contra a si mesma; mas a despeito disso, permaneceria pulsantemente vida.

Não se poderia certamente ocultar o que exprime precisamente toda essa vontade, à qual o ideal ascético lhe deu sua direção: esse ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, ainda mais contra o material, esse horror diante dos sentidos, da própria razão, o medo da felicidade e da beleza, essa aspiração a fugir de toda aparência, mudança, devir, morte, desejo, à própria aspiração – tudo isso significa – ousemos compreendê-lo – uma vontade de nada, uma aversão perante a vida, uma insurreição contra os pressupostos mais fundamentais da vida, *mas isso é e permanece uma vontade!*... E para dizer de conclusão o que eu dizia de início: O homem prefere ainda querer o nada a não querer... (NIETZSCHE, 2013c, p. 270-271, grifo nosso).

³⁰⁹ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 445.

Todo o estado de consumação da negação da vontade não constituiria de forma alguma uma supressão da vontade, antes pelo contrário, ela não seria mais que a própria vontade de se negar a si mesma, *e enquanto tal continuaria afirmando-se a si mesma na negação*.

Assim, Nietzsche se insurge contra toda a filosofia de Schopenhauer que culmina em seu ponto máximo na negação da vontade com a contundente crítica de que a negação da vontade seria auto contraditória, isto é, na medida em que o “[...] homem prefere ainda querer o nada a não querer.”³¹⁰, ele continua atrelado às suas necessidades volitivas e são elas mesmas o conduzirão a uma aspiração ao nada; e enquanto tal, permanece afirmativa, ainda que sua forma de afirmação seja decadente e enfraquecida, pois aspira a eliminação de si própria³¹¹. No entanto, tal desejo de suprimir-se a si mesmo, de ansiar ao nada, à eliminação de todas as paixões, a dissolução da própria vontade – que nunca se verifica, em última análise, “[...] isso é e permanece uma vontade!...” (NIETZSCHE, 2013c, p. 271).

Dessa forma, o asceta nunca logra livrar-se da própria vontade tal como pretendia Schopenhauer, ele continua a afirmá-la, unicamente faz parte de um tipo que é decadente e enquanto tal aspira a própria destruição, pois o asceta nada mais é do que uma *bem específica* forma de vida, uma forma de vida que se nega a si mesma. Assim, mantém-se o mesmo resultado do diagnóstico nietzscheano acerca da moral da compaixão de Schopenhauer, quando os atos compassivos se pretendiam desinteressados mas não o logravam, aqui, na completa negação da vontade do asceta ocorre o mesmo: não é o caso de que ele tenha se livrado de seu interesse a ponto de atingir a redenção, é antes pelo contrário, ele é *profundamente* interessado em atingir um estado no qual possa se livrar das suas mazelas da existência, e enquanto tal, manifesta nada mais do que sua própria natureza volitiva, para sempre preocupada com a própria condição. Disso decorre que é a sua própria vontade quem se manifesta na negação da vontade, sua própria natureza volitiva que com seus infundáveis anseios, apetites e paixões, é seu próprio “[...] ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, ainda mais contra o material, esse horror diante dos sentidos, da própria razão, o medo da felicidade e da beleza, essa aspiração a fugir de toda aparência, mudança, devir, morte, desejo, à própria aspiração [...]” (NIETZSCHE, 2013c, p. 270) que é a negação da vontade: em suma, nada mais que uma grande coletânea de vontades e aspirações que por sua vez são oriundas de um estado de vida empobrecido, de um estado que foi dominado e jogado ao chão pela própria vida (NIETZSCHE,

³¹⁰ NIETZSCHE, 2013c, p. 270-271.

³¹¹ “Weakness itself is not decadence, but it is the source of decadence, and the most extreme form of decadence is nihilism. The idea that there is another, metaphysical world beyond this one is a contrivance of weakness: ‘General insight: it is the instinct of lifeweariness, and not that of life, which has created the ‘other world.’ Consequence: philosophy, religion, morality are symptoms of decadence” (WP 586). (REGINSTER, 2006, p. 251).

2012c), de forma que surge então um ódio para com a existência. “Em vez de dizer, ingenuamente, ‘*Eu não valho mais nada*’, a mentira moral na boca do *décadent* diz: ‘Nada tem valor – a *vida* não vale nada’ ...” (NIETZSCHE, 2012c, p.103).

Em todo esse processo de afirmação de uma vontade já decadente, Nietzsche ressalta, que a despeito de sua forma decadente, ela é e permanece uma vontade, e como tal, *têm de se* exprimir. Ora, disso resulta, que a negação da vontade de Schopenhauer, exemplificada no asceta, não se trata de mais do que uma outra forma da vontade de afirmar-se: “A vontade de superar uma paixão não é, em definitivo, senão a vontade de outra ou de muitas outras paixões.” (NIETZSCHE, 2011, p. 85). Assim, ao contrário de a vontade ter se suprimido a si mesma tal como ensinava Schopenhauer, tal estado de negação da vontade não constitui mais que uma necessidade de negação da vontade, isto é, um estado volitivo de *estimulação* da negação da vontade. Negação da vontade é traduzida em vontade de negar-se a si mesma, invertendo totalmente a estruturação de Schopenhauer, já que antes de suprimir o querer, o homem preferirá querer o nada³¹²; tratando-se então uma profunda e decisiva diferença.

Schopenhauer. [...] Ele interpretou, sucessivamente, a *arte*, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade e a tragédia como consequências da “negação” da vontade ou da necessidade de negação da “vontade” [...] (ou seja, como os caminhos para a “redenção”, como formas prévias da “redenção”, como *estimulantes da necessidade de “redenção”*. (NIETZSCHE, 2012c, p.93, o grifo na última frase é nosso).

Assim, ao pretender negar a sua vontade, o asceta não faz mais que afirmá-la, e enquanto tal permanece um estado de interesse para com a própria condição, fazendo das pretensões de uma postura completamente desinteressada para com a vontade de vida inviáveis, já que não apenas no caso intermediário da negação da vontade na compaixão, mas também no ápice da negação não se encontra estado outro que um que seja interessado, a ponto de toda a filosofia schopenhaueriana ser profundamente atacada por Nietzsche.

Podemos concluir a presente seção do texto fazendo a seguinte recapitulação: a moral da compaixão de Schopenhauer que se pretendia desinteressada de fato não o é, tampouco é desinteressado o estado de negação completa da vontade no ascetismo, pois como vimos, esse estado não é senão um aglomerado de outras paixões, interesses e apetites que anseiam pela própria negação, por um refúgio da vida que não se encontre mais na própria vida, e enquanto tal permanece um querer. Igualmente, tornar-se o puro sujeito do conhecimento, transportar o desinteresse para a esfera do conhecimento, a fim de conhecer objetivamente o mundo a ponto

³¹² NIETZSCHE, 2013c, p. 271.

de ser mero espelho do próprio objeto, não é mais que ser um “hipócrita sentimental”³¹³, que enquanto tal, permanece amando a terra, terminando enfim por virar motivo de paródia a Zaratustra:

Entrego a vós esta parábola, hipócritas sentimentais, vós adeptos do “conhecimento puro”! Eu os chamo – de cobiçosos! Vós também amais a terra e o que é terreno: adivinhei-vos bem! Mas há vergonha e peso de consciência em vosso amor – vós sois como a lua! Vosso espírito foi persuadido a desprezar o que é terreno, mas não vossas entranhas: *estas*, entretanto, são as mais fortes em vós! Agora vosso espírito envergonhado de estar a serviço de vossas entranhas segue por caminhos escusos e mentirosos para escapar de vossa própria vergonha. “Para mim a coisa mais elevada” – assim diz vosso espírito mentiroso para vós mesmos – “seria contemplar a vida sem desejo algum e não como faz o cão com a língua pendurada para o lado de fora. “Ser feliz na contemplação, com a vontade sem vida, sem a opressão e a ganância do egoísmo – o corpo inteiro cinzento e frio, mas com olhos embriagados de luar.” “Para mim, a coisa melhor seria – amar a terra como a lua a ama, e seduzir sua beleza apenas com os olhos – que é como o seduzido seduz a si próprio. A isso devo dar o nome de *imaculado* conhecimento de todas as coisas: e por nada querer das coisas possa deitar-me diante delas como um espelho de cem olhos.” – Ó hipócritas sentimentais, ó cobiçosos! A vós falta a inocência do desejo: e agora vós difamais o desejo! Em verdade não amais a terra como seres que geram e procriam e sentem júbilo por isso! (NIETZSCHE, 2012b, p. 123).

Ainda, nos resta uma questão mais fundamental, isto é, de que forma é possível que essa negação da vontade que aspira ao nada permaneça sendo uma vontade? Nietzsche (2012b) já nos deixou entrever que só pode ser uma vontade decadente e enfraquecida, uma vontade a quem falta a “inocência do desejo”, um espírito que “foi persuadido a desprezar o que é terreno” (NIETZSCHE, 2012b, p.123), pois encontra-se na situação de negar-se a si mesma; no entanto como as entranhas são mais fortes que o espírito, permanecem enamorados da terra, ainda que apenas tal como a lua o faz.

É notória a inversão que Nietzsche promove entre corpo e alma³¹⁴, fazendo do princípio espiritual ser mera derivação do próprio corpo e *em absoluto*, subordinado ao corpo³¹⁵; “[...] a alma é apenas uma palavra para algo em meu corpo.” (NIETZSCHE, 2012b); e o “Espírito é a vida que corta na própria vida” (NIETZSCHE, 2012b, p.105). Disso resulta que todas as operações “espirituais” são derivações da própria atividade corpórea, e essa não pode eximir-se das suas necessidades orgânicas, assim nunca poderão deixar de interessar-se em expandir seu próprio poder.

³¹³ NIETZSCHE, 2012b, p. 123

³¹⁴ FONSECA, Eduardo Ribeiro. *Psiquismo e vida – o conceito de impulso nas obras de Freud, Nietzsche e Schopenhauer*. 1. Ed. Curitiba: Editora UFPR, 2009.

³¹⁵ “In place of the dualism between body and spirit Nietzsche teaches that all life is a process of self-overcoming or will to power.” (SCHUTTE, 1986, p. 119).

“Sou corpo e alma” – Assim diz a criança. E por que não falar como as crianças? Mas aquele que despertou e experimentou o conhecimento diz: sou inteiramente corpo e nada mais: a alma é apenas uma palavra para algo em meu corpo. O corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Um instrumento do teu corpo é também a tua pequena³¹⁶ [*Kleine*] razão, meu irmão, a qual tu chamas de “espírito” [*Geist*], um pequeno instrumento e brinquedo da grande razão. (NIETZSCHE, 2012b, p. 39)

Assim, se a pretensão desinteressada da moral da compaixão não se configura como tal, tampouco o estado de elevação do asceta não corresponde à legítima negação da vontade tal como pretendia Schopenhauer, pois em ambos os casos não conseguem desatrelar-se de seus próprios interesses, cabe agora investigarmos por que motivos é que são constituídos por uma vontade que aspira a negar-se a si mesma. Desta forma, concluímos a presente seção com o seguinte resultado: não há estado de moralidade genuinamente desinteressado.

Disso resulta que a própria moral não constitui uma realidade objetiva tal como almejava defender Schopenhauer, que a defendeu antes mesmo de Nietzsche frente Spinoza. No entanto, não é essa a principal objeção que Nietzsche apresenta à moralidade de Schopenhauer e às moralidades em geral, isto é, que de são interessadas. Como a moralidade não configura uma realidade objetiva, não existindo moral em si, pois toda e qualquer moralidade pressupõe a criação de valores, inclusive àquelas que Nietzsche louvará, havemos agora de analisar a moral a partir da avaliação dos valores, e ver por que será essa a mais contundente objeção que Nietzsche fará à moral de Schopenhauer.

2.4 A CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL DECADENTE DE SCHOPENHAUER

2.4.1 Introdução ao Problema dos Juízos Morais Enquanto Avaliação de Valores

Após termos apresentado a crítica de Nietzsche ao desinteresse da moral da compaixão de Schopenhauer, em que a acusa de ser plenamente interessada, e portanto, não cumpre a sua promessa de altruísmo, logo nos apercebemos que as objeções de Nietzsche não terminam por aí, pois deste modo toda e qualquer moralidade seria desprezada. Não é esse o caso, já que o autor identifica a existência de morais que sejam nobres, e assim a prática desses costumes será avaliada positivamente pelo filósofo. Com efeito, ser interessada constitui uma objeção apenas

³¹⁶ Tradutor usa “pouca”.

àquelas morais que se pretendem não o ser, mas de forma alguma inviabiliza o discurso sobre a moral, embora reivindique a produção de uma moralidade em outros moldes. Como a moral não pode ser universalizável, como pretenderam Kant e Schopenhauer, ainda que por vias quase que opostas,³¹⁷ já que não constitui uma realidade objetiva nela mesma fundada, resta que a própria moralidade é uma consequência da avaliação de valores que são neles mesmos contingentes e fala apenas como sintoma desses valores. “Juízos, juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, não podem, afinal, jamais ser verdadeiros: apenas possuem valor como sintomas, apenas como tal entram em consideração, em si, tais juízos são bobagens.” (NIETZSCHE, 2012c, p. 27).

Todas as possíveis moralidades pressupõem avaliações de valor, que são contingentes, já que a moralidade enquanto realidade objetiva não existe, não há moral em si, e assim todas são interessadas, inclusive aquelas que Nietzsche elogiará.³¹⁸ Desta feita, embora ser interessado constitua de fato um problema, é um problema apenas àquelas morais que se pretendem desinteressadas, já que assim falsificam suas origens, e cometem o grosseiro erro de se pretenderem absolutas. “[...] essa moral emprega todas as suas forças para resistir; ela diz, com uma obstinação incrível: “Eu sou a própria moral, fora de mim não há moral!” – Sim, com a ajuda de uma religião que satisfaz os mais sublimes desejos do rebanho e acaricia seus desejos.” (NIETZSCHE, 2011, p. 114).

No entanto, como essa é a crítica que autor apenas apresenta de saída à moralidade, sua maior objeção ainda estará por vir, “Mesmo que uma moral tivesse nascido de um erro, o problema de seu valor não teria sido afetado.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 186), e ela reside na percepção de que toda avaliação sobre a vida e os costumes de um povo são meramente perspectivistas, isto é, emergem a partir de condições muito específicas e apenas enquanto sintomas dessas condições deverão contar como valor. Como não há moral nela mesma verdadeira, nem tampouco “[...] juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, não podem, afinal, jamais ser verdadeiros.” (NIETZSCHE, 2012c, p.27), o próprio critério de avaliação das morais deve ser em última análise substituído, pois com a morte de Deus é derrocada a

³¹⁷ Kant censura toda fundamentação da moral em móveis sensíveis, já que com isso se torna excluída a possibilidade de universalização da mesma, uma vez que esses correspondem a sentimentos do sujeito que enquanto tais são meramente subjetivos (KANT, 2003). Schopenhauer, por outro lado, na medida em que identificou em todos os seres humanos alguma predisposição para responderem à motivação por compaixão, mesmo nos mais cruéis indivíduos, não vê como problemática essa fundamentação sensível, e portanto, continua aplicável indistinguívelmente aos indivíduos. (SCHOPENHAUER, 2002b).

³¹⁸ A afirmação e a negação da vida assim, não resultam de algum conhecimento superior acerca da vida, mas de um ato da própria vida. JASPERS, 1963 p. 473.

necessidade da crença na correspondência dos juízos morais com uma realidade metafísica subjacente.

A própria crença na realidade enquanto entidade transcendente aos fenômenos transitórios do vir-a-ser que exige que os juízos do conhecimento se adequem a esse substrato essencial para serem verdadeiros já não funciona mais, perde sua força reguladora gradativamente a ponto de pelas próprias mãos sucumbir. O homem moderno se encontra desorientado com a perda da credibilidade de seus valores mais ancestrais que tornavam a sua vida plena de sentido e orientação, dentre eles, mais fundamentalmente, a crença na identidade entre moral e metafísica, isto é, de que os valores morais constituíam uma realidade auto-subsistente nela mesma e que por configurar uma realidade objetiva, ela regularia o mundo fenomênico, e assim o *mundo possuiria uma significação moral*.

A morte de Deus é um evento decisivo no interior do movimento niilista-destrutivo, que concerne diretamente à modernidade. A bancarrota dos valores da tradição abre para o sem sentido no mundo moderno, para o caos irrequieto dos impulsos. Sem uma hierarquia estruturante, sem o valor superior da verdade divina, chegamos ao extremo da modernidade decadente, fisiopsicologicamente adoecida. (ARALDI, 2013, p. 49).

Que Deus não signifique unicamente uma divindade pessoal transcendente, mas constitua a legitimação de todos os valores metafísicos fica atestado para o filósofo no caso de Schopenhauer, que era um ateu convicto e no entanto continuava a abraçar a significação moral do mundo. “De há muito reconheceram todos os povos que o mundo possui, além de sua significação física, também uma moral.” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 208). No entanto, com a autossuperação da moral pelas suas próprias mãos, o que quer dizer que a própria moralidade cria as condições para que seja descartada posteriormente, na medida em que estimula uma vontade de verdade que acabará por minar todas as suas crenças metafísicas nas quais está enraizada, “A auto superação da moralidade, então, significa a superação do engano em relação a origem e a autoridade da moralidade tradicional.” (SCHUTTE, 1986, p.116, tradução nossa)³¹⁹, o homem moderno, que se encontra, assim como o funâmbulo do prólogo de Zaratustra caminhando por uma linha bamba, está em vias de cair e enfrentar uma de suas maiores crises existenciais³²⁰. Antecipando essa crise, se pergunta o homem louco (*tolle*) da *Gaia Ciência*,

³¹⁹ “The self-overcoming of morality, then, means the overcoming of deceptiveness regarding the origin and authority of traditional morality.” (SCHUTTE, 1986, p. 116).

³²⁰ Nietzsche placed himself at the momentous turn in human history when the foundations of morality would collapse. He maintained that his philosophy of the will to power represented the "coming to self-consciousness" of the will to truth: "in us the will to truth becomes conscious of itself as a problem . [...] As the will to truth thus gains self-consciousness [...] morality will gradually perish. (SCHUTTE, 1986, p. 116).

O insensato (tolle) – Jamais ouviram falar daquele louco (*tolle*) que acendeu uma lanterna em plena luz do dia e desatou a correr pela praça pública gritando incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”. Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grandes gargalhadas. “Perdeu-se, como uma criança?”, dizia um. “Estará escondido?”, dizia outro. “Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado? ... Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o seu olhar. “Para onde foi Deus?”, exclamou “... vou lhes dizer! Nós o matamos, vocês e eu! Somos nós os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desatamos esta terra do seu Sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós mesmos? Para longe de todos os sóis? Não estamos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para os lados, em todas as direções? Haverá ainda um “em cima” e um “embaixo”? Não estamos errando através de um vazio infinito? Não sentimos na face o sopro do vazio? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? (NIETZSCHE, 2012a, p. 115-116, grifo do autor).

Ao se deparar com o niilismo decorrente do crepúsculo dos valores operantes até então, cabe ao homem do futuro levar o niilismo até suas últimas consequências, inscrevendo nele uma característica ativa e não tal como fizera Schopenhauer, que uma vez tendo se libertado de Deus permaneceu aprisionado na moral cristã, pois ansiava por uma significação ética do mundo e para tanto necessitava reintroduzir a metafísica na origem do mundo.

Depois da morte de Deus, o significado do sentido é decisivamente alterado porque ele não pode mais ser visto simplesmente como inerente na natureza das coisas, e na natureza do cosmos de Deus. Agora os seres humanos precisam perceber o que nós poderíamos chamar de o finito e plural antropocentrismo do sentido: não há simples, eterno, sentido dado por Deus, porque o sentido possui nascimento e morre também com a humanidade. Entre outras coisas, isso implica para Nietzsche que o sentido e o valor devem ser amados na medida em que são criados, mas sentidos particulares não devem ser tomados como absolutos e transformados em ídolos. (ROBBERTS, 1998, p. 213, tradução nossa).³²¹

Schopenhauer, dessa maneira, permanece circunscrito ao niilismo reativo, pois após a destruição dos antigos valores continua a aspirar por uma reconstituição dos mesmos, na forma da negação da vontade e da sua significação moral do mundo³²². Assim, após enfrentar a morte

³²¹ “After the death of God the meaning of meaning is decisively changed because it can no longer be seen simply to inhere in the nature of things, in the nature of God’s cosmos. Human beings must now realize what we might call the finite and plural anthropocentrism of meaning: there is no single, eternal, God-given meaning because meaning is born and dies with humanity. Among Other things, this entails for Nietzsche that meaning and value are to be loved as they are being created, but particular meanings are not to be held as absolute and turned into idols.” (ROBBERTS, 1998, p. 213).

³²² “O niilismo incompleto é o mais longo período da história europeia e ocidental, abrangendo desde as formas prévias e embrionárias dessa doença da vontade (a moral ascética judaico-cristã) até as tentativas modernas de preencher o vazio de sentido (advindo do abalo dos valores morais cristãos), através de novas valorações e ideais, ou da crença no progresso, na história, na ciência, na razão especulativa. No século XIX, contudo, o obscurecimento pessimista apresenta-se como o mal du siècle, não só nas elaborações de Schopenhauer, Baudelaire e Leopardi, mas no amplo espectro da cultura e dos princípios moral-rationais a ela subjacentes.” (ARALDI, 2013, p. 54).

de Deus, Schopenhauer permanece ansiando o restabelecimento de ideais metafísicos, como a construção de um sistema filosófico onde toda a aparência é mero reflexo de uma entidade metafísica e enquanto tal desprovida verdadeiro valor. O filósofo pessimista, dessa maneira, mesmo convicto da inexistência de Deus, explica as religiões através da ‘necessidade metafísica da humanidade’, e embora essas faltem com a verdade no que diz respeito aos seus dogmas, isto é, esses são meros símbolos e alegorias para o povo que carece de uma inteligência mais desenvolvida, as doutrinas éticas das religiões pessimistas como o cristianismo, o hinduísmo e o budismo são profundamente verdadeiras, isto é, elas também conduzem à negação da vontade, uma vez que partilham do seu diagnóstico de que a vida *terrena* não possui valor intrínseco³²³.

Com efeito, se Schopenhauer negava Deus, era ainda uma presa de Deus diria Nietzsche, pois continuaria pregando as mesmas crenças metafísicas do antigo ideal, que tinha como aspecto fundamental a oposição ao mundo dos fenômenos. Assim, quando deparado com a tarefa de estabelecer novos valores, já que os antigos enfrentavam uma crise e já não mais se sustentavam de pé, Schopenhauer ansiou por restabelecê-los sob o disfarce de um ateísmo, no entanto, mantendo a mesma estruturação do discurso metafísico original, que apenas surgiu a partir de um desprezo da realidade material.

A negação da vontade, a pedra filosofal schopenhaueriana cumpria a tarefa de pagar tributos aos antigos ideais metafísicos, já que repetia o mesmo diagnóstico de que a vida *terrena* não possuía valor nenhum, dado a sua abundância de sofrimento e corrupção, e que era necessário ansiar por uma realidade na qual a própria natureza corporal e aparente seria abandonada por um estado de transcendência, isto é, por um “nada”.

Antes reconhecemos francamente: para todos aqueles que ainda estão cheios de vontade, o que resta após a supressão da vontade é, certamente, o nada. Mas, inversamente, para todos aqueles nos quais a vontade se virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 477).

2.4.1.1 A Morte de Deus e o Niilismo

Nietzsche, por sua vez, ao enfrentar a morte de Deus, deseja promover a autossuperação da moral (*Selbstüberwindung der Moral*), consumando-a e não retornando às suas antigas

³²³ “Nihilism, remember, is not the view that someone’s particular life is meaningless but the conviction that life in general is meaningless. To conclude that life in general, and not just his particular life, is meaningless, the nihilist must believe that the world is necessarily or essentially inhospitable to the realization of his values, so that no change in the particular circumstances of his life would make a difference.”(REGINSTER, 2006, p. 64).

crenças metafísicas que caluniam a existência. Dessa forma, deparado com a crise dos antigos valores que circunda o homem moderno, Nietzsche anseia se livrar da antiga crença metafísica da verdade, que pretendia fazer dela uma entidade eterna e subjacente à toda transmutação do fluir da realidade que obrigava que os juízos verdadeiros correspondessem a essa crença na adequação³²⁴. Com a morte de Deus, morre também a crença na verdade enquanto realidade metafísica e eterna que exige que o conhecimento do mundo mutável se adequa a sua própria natureza imutável e metafísica. Com a morte de Deus, assim morrem a antiga moral e a crença na verdade também³²⁵.

Em todo caso, o argumento central de Nietzsche é que o desenvolvimento da consciência moral é fadado a atingir o ponto aonde a honestidade ordena que a crença em uma fundação independente para a moralidade seja abandonada. Em outras palavras, Nietzsche sustentou que a investigação pela origem da moralidade destrói a credibilidade de um apelo à moralidade como independente ou como fundamento absoluto de valores. A moralidade não pode mais comandar de maneira absoluta, porque se descobre que a não há mais comandos puramente morais como tais. (SCHUTTE, 1986, p.114, tradução nossa).³²⁶

Disso decorre que os juízos sobre a vida não poderem ser mais que sintomas de avaliações humanas, que em última instância são enraizadas nas suas configurações orgânicas e fisiopsicológicas³²⁷. “[...] juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, não podem, afinal, jamais ser verdadeiros: apenas possuem valor como sintomas, apenas como tal entram em consideração – em si, tais juízos são bobagens.” (NIETZSCHE, 2012c, p. 27).

Ao enfrentar a crise dos valores humanos que reinaram até então, Nietzsche pretende levar o niilismo às suas últimas consequências e torna-lo ativo, isto é, despir-se de todo cansaço perante à vida que torna necessário com que as crenças metafísicas tenham algum valor aos homens, rejeitando as crenças metafísicas que, na medida em que se tratam de ser nada mais que meras avaliações de valor, são avaliações provenientes de um estado *depauperado* de vida,

³²⁴ “Nietzsche se coloca em oposição ao niilismo chamado por ele de **reativo**, e contrapõe a este um niilismo **ativo** – uma reação contra a estratégia estritamente apolínea que para ele se caracteriza o caminho da civilização de Sócrates até a sua época.” (FONSECA, 2009, p. 2014).

³²⁵ “Yet this residual faith in ‘the absolute value of truth’ (GM, III, 24) will eventually repudiate as untruthful (or unverifiable) the very idea of the absolute and the unconditioned, and will, therefore, reject the concepts (especially those stemming from Christian dogma) and the values (notably unconditional truthfulness itself) that are parasitic on that idea. ‘Faith in truth’ will cause us to see that we live in a world where everything is conditioned and cannot be otherwise intelligibly conceived, and that this includes the value of truth itself (for life has abundant need of untruth).” (MAY, 2002, p. 92).

³²⁶ “In any case, Nietzsche's central argument is that the development of the moral conscience is bound to reach the point where honesty orders that the belief in an independent foundation for morality be abandoned. In other words, Nietzsche held that research into the origin of morality destroys the credibility of an appeal to morality as an independent or absolute foundation of values. Morality can no longer command absolutely, because one discovers that there are no purely moral commands as such.” (SCHUTTE, 1986, p. 114).

³²⁷ (JASPERS, 1963 p. 219).

já que nelas a própria vida anseia por negar-se a si mesma uma vez que “a própria vida valora através de nós *quando* fixamos valores” (NIETZSCHE, 2012, p.47), e caluniar a existência.

Nietzsche está preocupado com a significância da vida após a morte de Deus. Mas ele imagina uma criatividade emergindo não da falta, mas da super abundância, da atividade da afirmação em vez da reatividade do ressentimento. Isto é, Nietzsche não reage à morte de Deus, mas na verdade, busca completar o ato do assassinato de Deus como a condição, e não causa, da criação de um novo sentido. (ROBBERTS, 1998, p. 213, tradução nossa).³²⁸

A própria crença na verdade como entidade metafísica subjacente já apresenta um desprezo à natureza transitória e mutável de todo o devir, que junto com o surgimento traz em si mesmo também a destruição, gera nas formas de vida fracas e decadentes, uma necessidade de repouso, de quietude, de nada, de ser. Dessa forma, a crença na verdade enquanto adequação é inseparável de juízos morais, de modo que a própria ontologia se torna fundada em perspectivas morais, perspectivas que de saída estão a caluniar a natureza mutável da realidade e apenas por isso cria-se uma necessidade de um mundo verdadeiro que seja oposto a tudo que é trazido à tona na aparência. Assim, atribuir mais valor aquilo que é imutável, imparcial, objetivo, transcendente, e *honrá-lo* com o nome de verdade e mundo verdadeiro é inserir a própria perspectiva moral na ontologia:

[...] percebi que as intenções morais (ou imorais) formavam, em toda filosofia, o verdadeiro germe vital de onde nasce cada vez a planta inteira. Se quisermos saber como se formaram as afirmações metafísicas mais transcendentais de um filósofo – faríamos bem, e isso seria até mesmo inteligente, perguntar-nos a que moral queria chegar com isso.” (NIETZSCHE, 2011, p. 23).

Segundo Nietzsche, as afirmações metafísicas dos filósofos, incluindo aquela acerca da verdade são inseparáveis das avaliações morais em que surgiram, de modo que o próprio conhecimento da verdade se torna antes de mais nada um problema ético. Na medida em que honram mais alguns aspectos da existência, ou melhor, louvam tudo que é contrário à existência transitória do devir com os honrosos nomes de “ser”, “mundo verdadeiro”, “verdade”, “coisa-em-si”, estão antes de mais nada a produzir juízos de valor acerca da própria vida, a saber, juízos de que esta existência não é valiosa o suficiente para ser tomada como real, como verdadeira tampouco digna do atributo do “ser”.

³²⁸ “Nietzsche is concerned with the meaningfulness of life after the death of God. But he imagines a creativity emerging not out of lack, but out of overabundance, out of the activity of affirmation rather than the reactivity of resentment. That is, Nietzsche does not react to the death of God, but, in fact, seeks to complete the act of God’s murder as a condition, not the cause, of the creation of new meaning.” (ROBBERTS, 1998, p. 213).

Portanto, a origem de tais considerações sobre a metafísica natureza da verdade, ou o “verdadeiro germe vital de onde nasce cada vez a planta inteira” (NIETZSCHE, 2011, p. 23) são as próprias avaliações e juízos morais, que neste caso são *contra* a vida. Mas como o filósofo mesmo ressalta, “[...] juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, não podem, afinal, jamais ser verdadeiros.” (NIETZSCHE, 2012c, p.27). Dessa forma, a origem da moralidade remonta à necessidade de assumir uma perspectiva em relação a vida, já que essa posição perspectivista é mesmo condição a toda forma de vida³²⁹, e desse modo é tirado fora a possibilidade de se adequar imparcialmente sem interesse a uma realidade subjacente e objetiva pois não há *à que se adequar*³³⁰. Assim, Nietzsche insere o problema da verdade dentro da esfera da moralidade, uma vez que o primeiro pressupõe a última, e esta última por sua vez significa não mais que assumir uma específica perspectiva de avaliação de valores.

Muitos países viu Zaratustra, e muitos povos: assim descobriu o bem o mal de muitos povos. Zaratustra não achou maior poder na terra do que bem e mal. Nenhum povo poderia viver sem antes avaliar; mas querendo se manter, não pode avaliar como seu vizinho. Muito do que esse povo considerava bom, outro considerava infâmia e escárnio: eis o que achei. Muito achei que aqui era denominado mau (*Schlecht*), e ali era coberto de honras e cor de púrpura. Jamais um vizinho compreendeu o outro: sua alma sempre se admirou da loucura e da maldade do vizinho. Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo; olha, é a sua vontade de poder. (NIETZSCHE, 2012b, p.62).

Como criar a sua própria tábua de valores é a condição de sobrevivência de cada povo, através da qual fala a sua vontade de poder, resta que a os juízos acerca da verdade também são provenientes da mesma origem, isto é, fazem parte da mesma tábua de valores que na tradição ocidental foi erigida através de um desprezo para tudo o que era mundano e terrestre, e que esta tábua de valores, que é uma mera criação convencionalizada que dá origem à crença metafísica na verdade como critério de avaliação dos juízos. No entanto, o verdadeiro problema para Nietzsche é que esta forma de avaliação que caracteriza a verdade como oposição ao mundo tal como os sentidos nos apresentam, e que outorga a ela a função de avaliar os juízos, de validá-los como verdadeiros ou falsos, de ser o critério de avaliação da própria vida, é antes de mais nada, resultado de uma valoração que despreza o próprio mundo dos sentidos³³¹.

³²⁹ “Deve-se confessar realmente que a vida não seria possível se não tivesse por base apreciações e ilusões de perspectiva.” (NIETZSCHE, 2011, p. 52).

³³⁰ “There are *only* rival interpretations.” (DANTO, 2005, p. 58)

³³¹ “A ausência de fundamento último representa o absurdo de se buscar a verdade última, e iguala todas as interpretações como igualmente falsas, sendo que são perspectivas, produto de determinadas necessidades e interesses, e o esquecimento dessa condição demasiadamente humana de nosso conhecimento representa a sublevação de uma moral nascida dos instintos mais fracos.” (SILVA NETO, 2011, p.148).

As características que foram atribuídas ao “ser verdadeiro” das coisas, são características do não-ser, do *nada* – o “mundo verdadeiro” foi construído em oposição ao “mundo real: na verdade ele é um mundo aparente na medida em que é meramente uma ilusão *ótica-moral*. (NIETZSCHE, 2012c, p.39).

Assim, na medida em que não passa de uma ilusão de natureza perspectivista, e que enquanto tal possui uma origem moral, o problema se desloca da necessidade de fazer os juízos morais corresponderem a uma realidade objetiva e metafísica para verificar por que motivos foram chancelados valores tais como a permanência, a essência, a transcendência, a eternidade e a espiritualidade.

A Auto superação da moralidade, então, significa a superação do engano acerca da origem e da autoridade da moralidade tradicional. Embora a moralidade tradicional tenda a ser destronada, deveria ser possível para a moralidade a continuar operando em serviço da vida. (SCHUTTE, 1986, p. 116, tradução nossa).³³²

Já que tais juízos não configuram mais que efeitos de uma criação de valores, cabe agora considerar qual é a origem de tais formas de avaliação. Nietzsche é bastante claro a respeito disso: “*Terceira tese*: Não há sentido algum em fabular acerca de um ‘outro’ mundo além deste se não houver um instinto de calúnia, de suspeita em relação à vida nos dominando: nesse caso, nos vingamos dela com a fantasmagoria de uma ‘outra’ vida, de uma vida ‘melhor’.” (NIETZSCHE, 2012, p.39).

A origem de tal ajuizamento acerca da vida, é um instinto de calúnia e de vingança para com a própria vida que tem estado arrebatando todos aqueles que não seriam fortes o suficiente para suportá-la, de modo que se torna necessário a eles “fabularem” acerca de um outro mundo absolutamente oposto a este, um mundo melhor. Assim, enfim vamos entrevendo as motivações que levam Nietzsche a criticar uma moral do desinteresse e da resignação que fabula acerca de um “além”, tal como a filosofia de Schopenhauer e outras tantas que dominaram até então a trajetória da filosofia: não por serem apenas “criações” e enquanto tais contingentes aos interesses e necessidades de um específico povo, pois mesmo as mais maravilhosas criações não deixam de ser relativas a certos interesses, continuam sendo oriundas de certos solos vitais e orbitam em torno de específicos sóis, não sendo jamais uma moral verdadeira nela mesma. “Cada povo possui sua própria hipocrisia e a chama sua virtude.” (NIETZSCHE, 2011, p. 172).

³³² “The self-overcoming of morality, then, means the overcoming of deceptiveness regarding the origin and authority of traditional morality. Although traditional morality tends to be dethroned, it should be possible for morality to continue to operate in the service of life.” (SCHUTTE, 1986, p. 116).

A fundamental questão que o filósofo levanta, *uma vez que toda moralidade remonta a uma perspectiva vital acerca da existência* é a seguinte: em quais condições vitais surgiram, através de quais instintos e com quais propósitos foram forjadas as avaliações morais? Nietzsche é decisivo acerca deste ponto: “O próprio ‘além’ – para que um além se ele não fosse um meio de emporcalhar o ‘aquém’?...” (NIETZSCHE, 2012c, p. 103). As tábuas de valores não são mais do que consequências do estado vital de um povo – “Por isso as morais não são nada mais que a *linguagem figurada das paixões*.” (NIETZSCHE, 2011, p. 99, grifo do autor) e instrumento para realizar os seus próprios propósitos, que podem ser propósitos nobres ou decadentes, respectivamente então, oriundos de uma condição vital forte e esbanjadora³³³ ou depauperada e enfraquecida.

Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a própria vida nos força a fixar valores, a própria vida valora através de nós *quando* fixamos valores. Segue-se daí que também aquela *moral antinatural* que compreende Deus como conceito contrário à vida e como sua condenação é apenas um juízo de valor da vida – de *que* vida? De *que* espécie de vida? – Mas já dei a resposta: a vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. A moral, como foi compreendida até aqui – como por fim, também foi formulada por Schopenhauer na forma de “negação da vontade de vida” –, é o próprio instinto da *décadence* que faz de si mesmo um imperativo. Ela diz “*Pereça!*” – ela é o juízo dos condenados. (NIETZSCHE, 2012c, p.47).

Dessa forma, com a morte de Deus, e com a aparição da origem moral na crença da verdade, adicionada à nova compreensão de que a própria moralidade foi destituída de sua condição de realidade objetiva fundada no seio das próprias coisas, ela mesma, tomada como: “a moral, bem entendido, considerada como doutrina das relações de domínio sob os quais se desenvolve o fenômeno “vida”.” (NIETZSCHE, 2011, p.36), como mero complexo sintomático da condição vital de um povo, urge-se a necessidade de produzir um novo critério de avaliação para as moralidades passadas e também as do porvir. Em resumo, a superação da moral através de si mesma (*Selbstueberwindung der Moral*) produz uma vontade de veracidade que quando levada ao extremo descobre a natureza imoral da própria moral, e a natureza moral da própria verdade, já que essa funciona através de pressupostos metafísicos, e esses são apenas efeitos de avaliações morais da existência – da falta de valor da existência e de sua natureza enganosa.

Nietzsche se colocou no momento de transição da história da humanidade onde as fundações da moralidade entrariam em colapso. Ele manteve que sua filosofia da vontade de poder representava o “caminho para auto-consciência” da vontade de verdade: “em nós a vontade de verdade se torna consciente de si mesma como um problema. ... Conforme a vontade de verdade ganha assim auto consciência ... a

³³³ Dessa forma, a condição para a afirmação da existência é antes de mais nada uma constituição forte. (JASPERS, 1963, p. 473).

moralidade irá gradualmente perecer.” É mais apropriado dizer, no entanto, que o que perece é o pressuposto da moralidade de que o bem moral é algo não contaminado pelo mal. O que a vontade de verdade mostra é que o dualismo entre bem e mal é infundado. Todos os valores, não importando quão sagrados, originam-se na mistura entre o impulso pela sobrevivência e o impulso à auto superação, que são constitutivos da vida humana. (SCHUTTE, 1986, p. 116, tradução nossa).³³⁴

Deste modo, a morte de Deus, como sendo o esvaziamento da significação absoluta dos valores torna necessário o estabelecimento de outra forma e critério de avaliação dos valores que o da veracidade, já que pelas suas mãos, Deus, o antigo ideal e a própria moralidade sucumbiram. No entanto, o estabelecimento de tal critério deve poder se opor à preocupação niilista de reestabelecer a antiga situação e mesmo combatê-la, já que seu propósito passará justamente ser o de investigar as condições nas quais surgiram tais propósitos. Para escavar suas origens e combater o niilismo reativo, Nietzsche lançará mão do critério da *vida* como eixo em torno do qual os valores serão medidos.

2.4.2 A vida como o critério de avaliação dos valores

Dessa descoberta segue-se que a própria veracidade dos juízos já não pode ser o critério de avaliação dos mesmos, pelos motivos citados. Como a própria verdade se tornou uma crença, crença por sua vez consequência de certas avaliações morais, que embora pretendam ser “a moral em si”, não passam de ilusões e mentiras sem as quais a própria vida não poderia passar sem; em todo caso, mentiras e ficções. Disso, a verdade perde seu estatuto de critério das avaliações, e se torna agora apenas uma “vontade de verdade”, que enquanto tal está sob o domínio das avaliações morais. “Senhor, lhe dirá talvez o filósofo, parece-me incrível que não se equivoque, mas também, por que querer a qualquer preço a verdade?” (NIETZSCHE, 2011, p. 33). A verdade deixa de ter o poder de avaliar os juízos, no sentido de, ‘é tal juízo verdadeiro ou ele é falso’, ‘caso for verdadeiro estará aprovado’, já que a própria noção de verdade enquanto correspondência foi também revelada como outra ficção, e se torna agora

³³⁴ “Nietzsche placed himself at the momentous turn in human history when the foundations of morality would collapse. He maintained that his philosophy of the will to power represented the ‘coming to self-consciousness’ of the will to truth: ‘in us the will to truth becomes conscious of itself as a problem . [...] As the will to truth thus gains self-consciousness [...] morality will gradually perish.’ It is more appropriate to say, however, that what perishes is morality’s claim that the moral good is something Uncontaminated by evil. What the will to truth shows is that the dualism between good and evil is unfounded. All values-no matter how sacred-originate in the mixture between the drive for survival and the drive for self-transcendence which are constitutive of human life.” (SCHUTTE, 1986, p. 116).

apenas um anseio por algo que repousa em si mesmo imutavelmente alheio a qualquer acidente. Agora a verdade tornou-se “vontade de verdade”, e enquanto tal está sob a jurisdição da moral³³⁵. ‘Por que então querer a verdade a qualquer preço?’, se a própria vida se revela como ‘erro, engodo, mentira’.

O apego à verdade representa não mais do que uma necessidade de repouso e de duração, características por sinal, opostas àquelas da vida, que é constituída pela fluidez e pela impermanência. Na inversão nietzscheana, a verdade que agora havia se tornado vontade de verdade, corresponde exatamente à vontade de negar a vida, já que essa mesma corresponde justamente às características opostas à verdade; ao honrar as características do repouso e da permanência com o título, a “cor púrpura”³³⁶ de verdade, os homens estão a fazer não mais que denegrir a natureza da própria vida, isto é, sua não fixidez e sua impermanência, que agora passam a ser caluniados enquanto enganadores, e assim a própria vida assume um valor detestável. No entanto, ao fazer isso, insere-se decisiva e fatidicamente na jurisdição da moralidade, pois enquanto tais, tratam-se de juízos de valor acerca da vida.

Assim, a moralidade não poderá ser avaliada *decisivamente* se é uma moral verdadeira ou falsa, isto é, se é proveniente de um erro ou não. “A falsidade de um juízo não é para nós uma objeção contra esse juízo. Aí está talvez o que nossa nova linguagem tem de mais estranho. Trata-se de saber em que medida esse juízo acelera e conserva a vida, mantém e mesmo desenvolve a espécie. [...] – querer renunciar a juízos falsos seria renunciar à vida, negar a vida. (NIETZSCHE, 2011, p. 21-22).

O critério de avaliação dos ajuizamentos morais deve ser outro a partir de agora, e ele escavará a si mesmo da sua própria origem. “Admitir que a mentira é uma condição vital, isto é certamente opor-se de forma perigosa às avaliações habituais; uma filosofia que o ousasse, lhe bastaria para colocar-se deste modo além do bem e do mal.” (NIETZSCHE, 2011, p. 22). Com efeito, na medida em que os costumes tradicionais se tornam fixados e então passam a ser moralidades de acordo com condições específicas nas quais um tipo específico de vida poderá prosperar, a própria moralidade não conta como mais que avaliação de valores sobre a própria vida³³⁷. Mas quem está a valorar? A própria vida mesmo³³⁸, na medida em que os seres humanos não são nada além de seu corpo, e sua alma apenas corresponde a algo em seu corpo³³⁹.

³³⁵ SILVA NETO, 2011, p.148.

³³⁶ NIETZSCHE, 2012c.

³³⁷ “[...] a point that excellently illustrates my contention that Nietzsche is always more concerned with whether arguments arise from (or serve) a spirit of nobility or life-enhancement than with their epistemological claims.” MAY, 2002, p. 39.

³³⁸ NIETZSCHE, 2012c.

³³⁹ NIETZSCHE 2012b.

A vida humana, desse modo, transcorre no erro e nas aparências perspectivistas. Ao apontar para a falsidade das interpretações até agora vigentes, o crítico da moral depara-se com o “absurdo do acontecer”. O valor do mundo, no entanto, reside “em nossa (grifo nosso) interpretação”. Mas o Nietzsche “terapêutico”, preocupado em superar a ausência de sentido, propõe uma vertente afirmativa, segundo a qual as avaliações perspectivistas humanas são fixadas na vida, a saber, no mundo da vontade de poder, para além da verdade e mentira das interpretações anteriores. (ARALDI, 2013, p. 89).

Assim, agora o problema passa a girar em torno do valor das avaliações morais, isto é, sob quais circunstâncias ele surgiu? Sob quais necessidades tornou-se imperativo? Qual era o tipo de vida de onde estavam emanando tais juízos morais? Partiam de um organismo forte e saudável ou da doença e da fraqueza³⁴⁰? Com essas questões, apenas, tocar-se-ia no verdadeiro problema da moral. (NIETZSCHE, 2012c).

Mesmo que uma moral tivesse nascido de um erro, *o problema de seu valor* não teria sido afetado. Todavia, ninguém, até aqui examinou o valor desse notável medicamento, que foi batizado com o nome de moral: seria necessário, antes de mais nada, que fosse colocado em *questão*, ao menos uma vez. Pois bem! Será exatamente este o nosso trabalho. (NIETZSCHE, 2012a, p. 186, grifo nosso).

2.4.3 Os Juízos Morais Enquanto Avaliação de Valores

Após percebermos por quais motivos o surgimento da moral como um erro e como um juízo falso não é suficiente para de fato ‘tocar o problema do valor da moral’ (NIETZSCHE, 2012a, p.126), o verdadeiro problema acerca da moralidade, já que assumir uma posição perspectivista de natureza ótico-moral é uma condição necessária à própria vida, a falsidade dos juízos morais não pode ser a maior objeção contra eles. Como essa estruturação não mudará para moral alguma, as próprias moralidades não devem ser mais avaliadas com base em sua veracidade ou falsidade, mas agora, como todos os juízos morais contam apenas como símbolos de avaliação de um povo, a verdadeira questão deve ser deslocada para o valor desses valores. Agora, na medida em que o emissário dos valores é a própria vida, que remonta à vontade de poder³⁴¹, e a própria vida acaba sendo responsabilizada pela criação dos valores morais, torna-

³⁴⁰ “Isso anula qualquer possibilidade de interpretação que não se saiba perspectiva. Se a perspectiva é a representação da própria vida do impulso, pois cada um deles é igualmente vontade de poder, o critério de valor é a intensidade e a possibilidade de levar a vida adiante que cada momento de hegemonia de um impulso pressupõe. Se a perspectiva induz ao erro, a rigidez da perspectiva o perpetua.” (FONSECA, 2009, p. 188).

³⁴¹ “[...] admitindo que seja possível reduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, nela encontrar também a solução do problema da fecundação e da nutrição – é um só e mesmo problema – teríamos assim o direito de designar *toda* força eficiente com o nome de vontade de poder.” (NIETZSCHE, 2011, p. 54, grifo do autor).

se necessário efetuar a transição do critério de avaliação dos juízos morais da veracidade para o da vida³⁴².

As mentiras dentro da moralidade são supostamente destruídas em favor da verdade. Já que a autoridade da moralidade é supostamente baseada numa mentira (a existência de Deus ou de uma ordem moral do mundo), a destruição da moralidade é, na verdade, um esforço criativo para alcançar uma mais honesta fundamentação de valores. (SCHUTTE, 1986, p. 112, tradução nossa).³⁴³

Como o critério de verdade ou falsidade já não mais é operante, já que em última análise todos os juízos morais seriam falsos, quando da perspectiva da verdade enquanto correspondência, o critério mesmo de avaliação dos juízos morais há de ser substituído, já que o critério da veracidade minou a si mesmo, criando as bases para a sua autossuperação, a (*Selbstueberwindung der Moral*).³⁴⁴ Constatando que a ilusão de um juízo não pode ser uma objeção decisiva contra ele, já que a própria vida é inseparável de ilusões de natureza *ótico-moral*, o que a torna irrevogavelmente parcial e parte interessada quando do assumir de suas perspectivas, Nietzsche percebe que o critério para avaliação dos ajuizamentos morais não pode ser outro senão que a própria vida.

Para Nietzsche, a moralidade está para a verdade como uma mentira ou uma ilusão; mas mentiras e ilusões são necessárias para a vida. Porque Nietzsche está comprometido com uma filosofia que irá afirmar a vida, ele não ignorará o poder a moralidade na medida em que essa puder ser usada para favorecer a vida. (SCHUTTE, 1986, p. 140, tradução nossa).³⁴⁵

Ora, na medida em que todo juízo moral, toda tábula de valores é criada com o intuito de conservar e fazer com que prospere um específico povo numa específica cultura, que não são mais que o florescimento de uma cultura de indivíduos a partir de uma específica condição vital, segue-se que a verdadeira origem das avaliações morais de um povo é a sua específica condição vital; isto é, suas necessidades instintivas e intuítos enquanto povo são decorrentes da

³⁴² “O critério de verdade que Nietzsche vem defender aqui como elemento decisivo para a opção entre dois posicionamentos sobre a realidade é a vida, sua forma de medição é a avaliação das forças que estão por trás de cada afirmação”. (SILVA NETO, 2011, p.151).

³⁴³ “The lies within morality are supposedly crushed in favor of truth. Since morality'S authority is supposed to have rested on a lie (the existence of God or of a moral worldorder), the destruction of morality is actually a creative effort to arrive at a more honest foundation for values.” (SCHUTTE, 1986, p. 112).

³⁴⁴ “Through the doctrine of the overcoming of morality Nietzsche intended to achieve two principal goals. First, he aimed at the eradication of dualism in Western metaphysics and morality. Second, he aimed at a reversal of values such that what was considered "evil" under the previous system of values would be considered a source of strength under the future system.” (SCHUTTE, 1986 p. 107).

³⁴⁵ “For Nietzsche, morality stands to truth as a lie or an illusion; but lies and illusions are necessary for life. Because Nietzsche is committed to a philosophy that will affirm life, he will not forego the power of morality as long as it can be used to further life.” (SCHUTTE, 1986, p. 140).

sua própria configuração orgânica, da forma como são organizados e hierarquizados os instintos mais fundamentais de um povo. Não há outra origem de suas avaliações morais senão as próprias necessidades instintivas que foram sucessivamente se impondo até alcançarem uma voz por meio dos juízos morais³⁴⁶.

2.4.4 A Condição Vital Como Pressuposto das Valorações, ou, Vontade Forte e Vontade Fraca; Saúde, Doença e *Décadence*

Dessa forma, na base dos juízos morais de uma cultura, encontra-se a específica condição de vida na qual ela está fundada, o que significa, que a própria responsabilização dos juízos morais remonta à vida mesma, nas suas mais variadas formas de aparecimento³⁴⁷. De modo geral, segundo Nietzsche, as formações vitais podem variar entre serem saudáveis ou doentes, na medida em que representam complexos de organismos que ou são fortes ou são fracos. Da fraqueza de um composto orgânico segue-se a sua sucessiva desestruturação enquanto centro focal de força, tornando-se cindido em inúmeros fragmentos que reivindicam para si mesmo o domínio, sem contudo, que nenhum possa impor-se significativamente.³⁴⁸ Por essa razão que Nietzsche traça um paralelo, tal como fizera Platão, da estrutura psíquica da alma para com sociedade politizada. Em ambos os casos, trata-se de centros focais de força, que se tornam agrupados ao redor de uma grandeza maior com o intuito de exercer o próprio poder, da maneira que lhe é cabido à própria força. Em todo o caso, cria-se uma forte associação entre fraqueza e doença, entre saúde e força, já que é justamente de um estado de fraqueza do organismo (seja político ou individual) que se segue o desagregamento dos elementos, gerando uma tal situação de instabilidade no organismo que se precipita na doença. “Na vida real não se trata senão de vontade *forte* e de vontade *fraca*.” (NIETZSCHE, 2011, p.38). Dessa forma, a doença do organismo, a degeneração de sua hierarquia instintiva é consequência de uma força que se tornou enfraquecida, não sendo mais capaz de reter os múltiplos elementos que estava a

³⁴⁶ What is clearly the case is that in this entire procedure our intellect is Only the blind instrument of another drive which is a rival of the drive whose vehemence is tormenting us: whether it be the drive to restfulness, or the fear of disgrace and other evil consequences, or love. While “we” believe we are complaining about the vehemence of a drive, at bottom it is one drive which is complaining about another; that is to say: for us to become aware that we are suffering about the vehemence of a drive presupposes the existence of another equally vehement or even more vehement drive, and that a struggle is in prospect in which our intellect is going to have to take sides. (D 109).” (REGINSTER, 2006, p. 76).

³⁴⁷ 'No limit to the ways in which the world can be interpreted; every interpretation a symptom of growth or decline (...). plurality of interpretations a sign of strength. Not to desire to deprive the world of its disturbing and enigmatic character' (WP §600).

³⁴⁸ A metáfora da alma como sociedade política.

exercer o comando sobre, permitindo que esses milhares de átomos se tornem fragmentados e reivindiquem um estado anárquico.

De qualquer forma, absolutamente nenhuma moléstia se localiza em determinado ponto do organismo: a dor de estômago não era causada pelo órgão em si mesmo, se bem que devido ao esgotamento geral, tivesse o meu sistema gástrico a mais profunda debilidade; também a doença dos olhos, que por vezes se avizinhava em modo perigoso da cegueira, não era senão uma consequência, tanto assim que, com a reafirmação da vitalidade, também me aumentou a potencialidade visual. (NIETZSCHE, 2007a, p. 38).

Ainda, de acordo com o autor, as moléstias do corpo nunca se encontram localizadas num específico órgão, como se ali residisse à doença. Antes pelo contrário, a própria doença já é consequência de uma debilitação da própria força vital de modo que em virtude do “esgotamento geral” segue-se a dor de estômago; da mesma maneira compreendeu seu agudo problema de visão, isto é, a intensificação da sua cegueira parcial era consequência de uma fraqueza da vitalidade, de modo que a partir do momento em que surgiu uma “reafirmação da vitalidade”, as dificuldades visuais foram se tornando gradativamente rechaçadas e com isso aumentou-se a “potencialidade visual”. O ponto significativo das análises de Nietzsche é que a própria doença é consequência da força vital do organismo que se torna enfraquecida, o mesmo equivalendo para centros de força ainda mais complexos como sociedades, onde a doença passa a se tornar a *décadence*, mas a sua origem permanece a mesma, isto é, uma debilitada força vital. Nesse caso, não há mais direção alguma no organismo nem sentido diretivo, a força já não é mais suficiente capaz de promover uma unificação dos elementos, e o estado que se segue é o da doença. Pois bem, não são apenas os indivíduos que podem padecer de doenças, o caso em que a força vital enfraqueceu, mas povos e culturas podem também tornar-se adoentados.³⁴⁹ Dessa maneira, doença e saúde acabam novamente remetendo à condição da própria vida, que na medida em que estiver fortemente constituída, seguirá a sua saúde, e inversamente, se sua constituição for a de uma debilitada formação vital, aí então que as doenças, enquanto efeitos, assolarão o corpo.

O significativo nas análises de Nietzsche é que a própria vida é o critério da doença e da saúde, de modo que esses são apenas efeitos secundários da própria condição vital, que pode ter uma configuração consistentemente forte ou então debilitada. Ainda mais significativo é notar que os juízos morais, na medida em que a própria moralidade é apenas “[...] a linguagem figurada das paixões.”³⁵⁰, são nada mais que essas mesmas condições vitais, isto é, ou de força

³⁴⁹ Tornando-se então decadentes.

³⁵⁰ NIETZSCHE, 2011, p. 99.

ou de fraqueza, se apropriando de uma voz através da qual manifestarão a sua própria condição, e não raro, essa voz é o próprio filósofo³⁵¹. É por essa razão que os “[...] juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, não podem, afinal, jamais ser verdadeiros: apenas possuem valor como sintomas, apenas como tal entram em consideração, em si, tais juízos são bobagens.” (NIETZSCHE, 2012c, p.27). Vimos anteriormente por que tais juízos morais jamais são verdadeiros. Agora estamos buscando entender por que é que são apenas *sintomas*. Já demos meio passo, na verdade.

Quando um indivíduo emite um juízo de valor acerca da vida, como é parte interessada da própria vida na condição de vivente, ele apenas dá voz consciente a seus instintos mais fundamentais, que assumem uma hierarquização específica entre si em decorrência da respectiva força ou fraqueza da condição vital do próprio organismo. Disso decorre, que através da sua organização pulsional, é a própria condição vital do indivíduo ou de um povo que está se manifestando através de seus ajuizamentos morais. “[...] a própria vida valora através de nós *quando* fixamos valores...” (NIETZSCHE, 2012c, p. 47). E é exatamente por essa razão que, ao nos depararmos com as afirmações e considerações mais metafísicas ou mesmo epistemológicas de um filósofo, devemos anteriormente nos questionarmos a respeito de quem moral desejou ele alcançar através disso? Suas considerações servem de instrumento para apropriação a qual tipo de vida? E igualmente, decorrem do cansaço da vida para com a própria existência ou do vigor?

[...] a maior parte do pensamento consciente de um filósofo é secretamente governada por seus instintos e forçada a seguir uma via traçada. Atrás da própria lógica e da aparente autonomia de seus movimentos, há avaliações de valores, ou para me exprimir mais claramente, *exigências físicas que devem servir para a manutenção um determinado gênero de vida*. (NIETZSCHE, 2011, p. 21, grifo nosso).

Ora, segundo Nietzsche (2011), os moralistas não são mais que advogados dos próprios interesses, interesses esses que remontam em última análise de suas próprias condições vitais³⁵², isto é, de acordo com as exigências físicas para servir a manutenção de seu determinado gênero de vida.

Isso diz respeito ao seu interesse em determinar a qualidade do caráter de uma pessoa antes de atribuir qualquer validade aos seus julgamentos. De acordo com a sua teoria,

³⁵¹ Segundo Kaufman a principal distinção entre as moralidade para Nietzsche é a da abundância ou pobreza de vida "The basic distinction here is that between two states of being: the 'overfullness of life' and the impoverishment of life,' power and impotence."(KAUFMAN 1975, *apud* SCHUTTE, 1986, p. 107).

³⁵² "A typical Nietzschean form of argument, for example, runs as follows: a person's theoretical beliefs are best explained in terms of his moral beliefs; and his moral beliefs are best explained in terms of natural facts about the type of person he is (i.e., in terms of type-facts)." (LEITER, 2002, p. 121).

a forma de vida niilista iria produzir alienados e ilegítimos julgamentos, enquanto a vida auto afirmativa iria produzir julgamentos fidedignos que enriqueceriam a vida. (SCHUTTE, 1986 p. 112, tradução nossa).³⁵³

Por essa razão é que as suas intenções morais são “[...] o germe vital de onde nasce cada vez a planta inteira,” (NIETZSCHE, 2011, p. 23) isto é, suas considerações metafísicas, estéticas e epistemológicas. Dessa forma, quando investigamos o valor das avaliações morais de um filósofo ou de um povo, devemos buscar as origens de onde ela é proveniente. As origens sempre remontarão ao estado da condição vital³⁵⁵ do indivíduo ou povo, que ou pode ser forte e saudável ou fraco e doente. Numa carta a Lou Salomé, datada de setembro de 1882³⁵⁶, Nietzsche, comentando sobre o período em que lecionava história da filosofia antiga na cátedra de Basileia, diz que embora os sistemas filosóficos de um autor possam ser rejeitados, nunca se pode rejeitar a pessoa por trás deles. Ela permanece inatingível, como Platão por exemplo³⁵⁷.

A pessoa por trás dos sistemas é a sua própria condição vital, a pessoa é seu corpo e seus respectivos imperativos. Enquanto pessoas, não podem jamais serem rejeitados, embora seus sistemas filosóficos possam. Por outro lado, embora as pessoas não possam ser de verdade ou de mentira, elas podem ser constituídas através de uma condição vital forte, isto é, uma vontade de poder ascendente, e com isso serão sadias, ou inversamente, podem ser constituídas por meio de uma vitalidade debilitada, uma vontade de poder cansada de si. A pessoa, ao contrário do seu sistema filosófico, não é refutada, a ela cabe outra objeção: ela é decadente.

Pouco a pouco me dei conta do que até agora foi toda a grande filosofia: a confissão de seu autor, uma espécie de *memórias* involuntárias e insensíveis; percebi que as intenções morais (ou imorais) formavam, em toda a filosofia, o verdadeiro germe vital de onde nasce cada vez a planta inteira. (NIETZSCHE, 2011, p.23).

Desta maneira, para proceder na investigação do valor dos ajuizamentos morais dos povos e dos filósofos, é necessário que descubramos as origens nas quais surgiram, exatamente como o genealogista o fará. Dessa forma, para que a análise seja profícua, é necessário que descubramos, portanto, qual a condição vital dos indivíduos e povos e quais eram as suas

³⁵³ “This accounts for his interest in ascertaining the quality of a person's character before attributing any validity to his or her judgments. According to his theory, nihilistic life would produce alienated and unauthoritative judgments, while self-affirming life would produce life-enhancing and authoritative judgments.” (SCHUTTE, 1986, p. 112).

³⁵⁵ Sua vontade de poder.

³⁵⁶ (MIDDLETON, 1996.) “Leipzig, Vermutlich 16. September, 1882.”

³⁵⁷ “Meine liebe Lou, Ihr Gedanke einer Reduktion der philosophischen Systeme auf Personal-Acten ihrer Urheber ist recht ein Gedanke aus dem „Geschwistergehirn“: ich selber habe in Basel in d i e s e m Sinne Geschichte der alten Philosophie erzählt und sagte gern meinen Zuhörern: „dies System ist widerlegt und todt — aber die P e r s o n dahinter ist unwiderlegbar, die Person ist gar nicht todt zu machen“ — zum Beispiel Plato.” (BVN 1882 305). Para referência das cartas adotamos o padrão da Nietzsche Source.

relações para com a vida para estarem na condição produzirem os seus juízos de valor acerca da vida. Tal procedimento é absolutamente necessário, já que os criadores são sempre partes interessadas em seus próprios juízos; mas o decisivo nessa questão é descobrir quais eram as necessidades instintivas que os forçaram a assumir tais valores, isto é, eram necessidades decorrentes da força ou da fraqueza? Da vida ascendente ou da vida declinante? Assim, buscar pela origem dos juízos remonta a uma investigação que envereda pelos labirintos mais profundos do próprio autor, já que são destes que surgem os juízos morais. “São todos advogados que não querem passar como tais. Na maioria das vezes, são defensores astutos de seus próprios preconceitos, que batizam com o nome de “verdades”. (NIETZSCHE, 2011, p. 23).

Como o discurso sobre o indivíduo deve enraizar-se numa base fisiopsicológica, tem-se que o indivíduo não é mais que a forma específica em que se agregam as suas vontades de poder³⁵⁸ – que será expressão de força se essa tiver a capacidade de exercer domínio sobre a multiplicidade de forças particulares a ponto de impor a elas uma orientação e uma ordem diretiva, disciplinando-as a fim de alcançar um fim³⁵⁹. Neste caso, quando a vontade de poder é forte e ascendente, a pluralidade de forças da qual é composto o indivíduo recebe uma unificação através de uma vontade que as comanda³⁶⁰. Quando esta vontade é fraca, segue-se a rebelião, a anarquia dos instintos e “[...] a incapacidade de *não* reagir a um estímulo.” (NIETZSCHE, 2012c, p. 43) que é de onde surgem os vícios e as doenças. Transpondo o discurso fisiopsicológico para a moral, já que essa lhe deve sua origem, é a própria condição vital do indivíduo enquanto de força ou fraqueza que emitirá os juízos morais, e o fará através da específica hierarquização dos seus instintos mais fundamentais.

³⁵⁸ Pois a vontade de poder deve sempre ser considerado a partir de sua multiplicidade, ou seja, vontades de poder. “Quando trata do mundo, ele postula a existência de uma pluralidade de forças existentes em toda parte. A força só existe no plural; não é em si mas na relação com as outras, não é algo mas um agir sobre. Não é por acaso que ele sugere que se veja “tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser como um constatar de relações de graus e de forças, como um *combate...*” (XII, (65) 9 (91)) No limite, pode-se dizer que o mundo, isto é, tudo o que existe — seja natureza inerte ou vida orgânica — é constituído por forças agindo e resistindo umas em relação às outras.” (MARTON, 1990, p. 55).

³⁵⁹ Nietzsche jamais foi um hedonista. Mesmo em relação a ordem pulsional de um indivíduo, é necessário que haja uma disciplinarização dos instintos afim de obter através dessa ordenação grandes e significativos resultados. Não há maior má compreensão de sua filosofia que a classificar como *laissez aller*. “Discipline is central to Nietzsche’s ethic. Throughout his writings, he insists on the self-imposition of ‘hardness’, ‘form’, ‘tyranny’, and ‘style’ (e.g. BGE, 87 and 188; GS, 290; GM, II, 2 and *passim*)”. (MAY, 2002, p. 85).

³⁶⁰ “Thus, it is only through sublimation that Nietzsche’s highest man—the one who can harness and integrate the maximum number and variety of drives—is possible. ‘Greatness’, Nietzsche says, depends upon ‘how far one could extend [one’s] responsibility’, one’s ‘range and multiplicity’, one’s ‘wholeness in manifoldness’ (BGE, 212; cf. WP, 966). Sublimation is crucial in enabling us to maximize the ‘range and multiplicity’ of talents and drives at work in a whole personality or in the service of a single objective.” (MAY, 2002, p. 29).

A mais ofuscante luz diurna, a racionalidade a todo custo, a vida lúcida, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em oposição aos instintos, tudo isso era apenas uma doença, mais uma doença – e de forma alguma, um retorno à “virtude” à “saúde”, à felicidade. Ser forçado a combater os instintos – essa é a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é sinônimo de instinto. (NIETZSCHE, 2012c, p.103).

A condição vital de um indivíduo passa a se tornar declinante quando nele se torna manifesta uma desagregação fundamental de seus instintos, uma rebelião interna tamanha que acaba clamando pelo próprio enfraquecimento da vida como um todo; em tal caso, como era o de Sócrates, a vida do próprio indivíduo passa a tomar uma posição contrária às suas inclinações mais vitais, pregando exatamente o que é nocivo às condições mais fundamentais da própria vida, como o próprio instinto à procriação³⁶¹. O indivíduo onde a força vital é declinante manifesta uma vontade de combater a própria vida e as condições de exuberância da vida em geral, de modo que sua declinante vontade de poder o força a assumir a posição de combate à própria vida. Assim, o declínio da vontade de potência torna-se manifesta nos juízos de um indivíduo específico como era Sócrates, em quem torna-se manifesta a decadência da antiga grandeza da cultura grega, mas também em um povo e uma cultura, tal como tornou-se manifesta no cristianismo. “O cristianismo tomou partido de tudo o que é fraco, baixo, fracassado, instituiu como ideal a *oposição* aos instintos de conservação da vida forte.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 21). Em ambos os casos, seja em Sócrates ou no cristianismo, a origem das avaliações depreciativas em relação à própria vida é a própria vida que declina, isto é, a vida onde a vontade de poder tornou-se enfraquecida, de modo que acaba por ser forçada pela sua própria condição de fraqueza a emitir juízos contrários aos instintos de conservação da vida forte, da vida ascendente, onde a vontade de poder manifesta-se de forma afirmativa e exuberante, isto é, não se nega a si mesma³⁶². Mesmo no caso onde o escopo é de uma grandeza maior, como uma religião, onde os valores não são emitidos apenas por um indivíduo, mas por um povo, é a própria condição vital do povo em geral, a sua vontade de poder tomada de forma generalizada, e que está declinante, que é quem está a emitir os seus valores morais, de modo que as suas virtudes, na medida em que se tratam de formas de se negar a existência terrena, apenas são um reflexo da própria condição vital declinante do povo; o que chamam virtudes são apenas sintomas da sua própria condição vital que é fraca e por isso anseia por um desligamento do mundo terreno.

³⁶¹ “Second, the disciplining of the drives that is involved in all sublimation can be employed either to suppress life—as in extreme asceticism—or to invigorate it—as in great philosophy, art, and the creation of a character with ‘style’, i.e. in all three types of life most valued by Nietzsche.” (MAY, 2002, p. 28).

³⁶² DANTO, 2005, p. 165.

Dessa forma, por trás de suas valorações morais, encontra-se o solo de sua origem, isto é, uma vontade de poder enfraquecida, que torna necessário que louvem justamente aquilo lhes concederia um consolo frente a existência bem como um estado de repouso e não enfrentamento às penúrias que são características da vida. Viver mesmo significa ter de enfrentar duras lutas, mas no indivíduo ou no povo onde a vida e a vontade de poder são fracas, nada é mais natural e necessário que o incitamento à negação da vida e das suas características mais fundamentais. Evidentemente, Schopenhauer também se insere nesse processo, já que na sua moral da compaixão, o egoísmo, que constitui uma atitude fundamental de tudo que vive é depreciado, de modo que se torna quase impossível separar a negação do egoísmo da negação da vida, já que viver implica necessariamente em querer um ótimo de condições para si. “Schopenhauer era hostil à vida: é *por isso* que a compaixão se tornou aos seus olhos uma virtude.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 24). Observe-se bem o comentário de Nietzsche: a origem do louvor de Schopenhauer à compaixão era uma específica postura frente à vida; no caso de Schopenhauer, tratava-se de uma hostilidade perante a vida. Aprofundando-nos raciocínio de Nietzsche temos de nos perguntar, qual é a condição necessária para que se *tenha de assumir* uma posição de hostilidade para com a vida? Justamente aquela onde a vida tornou-se fraca a ponto de desejar negar-se a si mesma; onde surge um instinto de vingança para com a vida originada a partir de “[...] suspeita em relação à vida nos dominando.” (NIETZSCHE, 2012c, p.39).

Com efeito, a hostilidade para com a vida é apenas uma reação natural daqueles indivíduos e povos que jogados ao chão pela própria existência, pois são fracos, têm de assumir. A decadência é uma parte inseparável da vida. Nunca deixará de existir, pois é constituída naturalmente; igualmente de forma natural são produzidos os seus valores morais, isto é, não são nada mais do que sintomas de sua própria condição existencial enquanto uma vontade de poder enfraquecida. Assim, é deste estado de fraqueza que surgem as virtudes que se opõem à vida e se propõem a negá-la³⁶³. E para Nietzsche, é sob essa ótica que Schopenhauer deve ser interpretado, isto é, Schopenhauer é hostil à vida, por isso louva a compaixão³⁶⁴; mas Schopenhauer só é hostil à vida pois é um *décadent*. O diagnóstico nietzscheano evidentemente não se resume a Schopenhauer, mas toma-o como o mais eloquente dos casos em que a vontade de vida se torna negada.³⁶⁵ O declínio da antiga grandeza da cultura grega, exemplificado na decadência de Sócrates, o surgimento do cristianismo e toda a cultura moderna são

³⁶³ DELEUZE, 1976, p. 33.

³⁶⁴ “When compassion is elevated to the “basic principle of society”, as he thought it was in Christian ethics, then the injunction shows itself in “its true colors: as the will do deny life.” (DANTO, 2005, p. 167).

³⁶⁵ NIETZSCHE, 2013c.

manifestações da decadência. “Compreendo a corrupção, é fácil de ser adivinhada, no sentido de *decadência*: o que afirmo é que todos os valores nos quais a humanidade apoia todos os seus desejos supremos são valores de *decadência*.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 22). Note-se o furor com que Nietzsche investe para com os valores cristãos por esses serem contrários à vida:

O parasitismo como *única* prática da igreja; com seus ideais de anemia; de “santidade”, sugando todo o sangue, todo o amor, toda a esperança da vida; o além, a vontade de negar toda a realidade; a cruz, sinal de reconhecimento da conjuração mais subterrânea que jamais existiu – contra a saúde, a beleza, o sucesso, o bem-estar, o espírito, a *bondade* de alma, *contra a própria vida*... (NIETZSCHE, 2008b, 124).

Deve-se notar que a principal objeção de Nietzsche à moral e aos valores cristãos não é que ela é falsa, mas que ela provém de um desprezo para com a vida, de uma vontade de negar a realidade. A própria vida tornou-se o centro gravitacional ao qual as avaliações dos juízos morais devem remontar. *A própria vida virou o valor dos valores*. “Como já havemos mencionado, o bem e o mal para Nietzsche são, respectivamente, o favorecimento da vida e a negação da vida.” (MAY, 2002, p. 54, tradução nossa).³⁶⁶ Mas não é banal que seja assim, em absoluto. Ao retirar à veracidade sua grandeza de juiz dos juízos, Nietzsche não a substitui por outro critério qualquer arbitrariamente escolhido. A vida se torna o valor dos valores justamente por que é a própria vida *quem* valora através dos juízos morais.

A vida tornou-se o critério por meio do qual os valores são medidos. Desta forma, cabe reconhecer duas coisas: a) os juízos de hostilidade perante a vida têm uma *origem* numa vida enfraquecida, onde a vontade de poder declina; b) os juízos morais emitidos pelas formações de indivíduos adoecidos têm como objetivo *minar* a própria vida. Desta maneira, são em dois tempos que se torna necessário identificar a oposição à vida: o passado, sua origem, e o futuro, seus objetivos. Assim, os valores da negação são: a) oriundos de uma hostilidade à vida e b) também almejam enfraquecer ainda mais a vida, sua intenção é conservar apenas os degenerados. Observamos como Nietzsche ataca a base da hostilidade à vida, sendo nesse primeiro momento, o motivo de sua oposição a tais juízos morais. Mas a objeção também se mantém na medida em que esses juízos tem como intenção declinar ainda mais a vida, de modo que neles reina o imperativo “[...] devei arruinar-vos todos.” (NIETZSCHE, 2007a, p.123). “Definição da moral: ‘A moral é a idiosincrasia do decadente com a intenção oculta de vingar-se da vida, sempre com um bom resultado final’. Atenho-me a esta definição.” (NIETZSCHE, 2007a, p. 123). Ou seja, a vida decadente é a origem do juízo, e a intenção do juízo é vingar-se

³⁶⁶ “As we have already indicated, Nietzsche’s good and bad are, respectively, life-enhancement and life-denial.” (MAY, 2002, p. 54).

da vida. Como o decadente se vinga da vida? Pregando a moral da antinatureza como lei, como “imperativo categórico”.³⁶⁷

Ensinou-se o desprezo dos principais instintos da vida; inventou-se chocantemente uma “alma”, um “espírito” para destruir o corpo; ensinou-se a pesquisar algo de impuro na premissa da vida, na sexualidade; procurou-se na mais profunda necessidade da prosperidade, no severo amor de si (*Selbstsucht*) (a própria palavra já é caluniosa!)³⁶⁸o mau princípio; e precisamente em sentido contrário, na base típica da degenerescência e da contradição dos instintos, na perda do equilíbrio e da personalidade, no “amor ao próximo” (mania do próximo) se descobre um valor mais alto – que digo! – o valor por excelência!... (NIETZSCHE, 2007a, p.122).

Dessa forma, entende-se que o autor investiga a origem dos juízos de valor sobre a vida para identificar se são legítimos ou não, isto é, se são autodestrutivos ou não. Legítimo não é sinônimo de veraz, já que o autor não busca uma argumentação onde o critério decisivo é o da correspondência para com a verdade, que seguiria, por exemplo, por caminhos lógicos. Como os juízos morais não são mais que os porta vozes da constituição de um específico tipo de vida, o problema fundamental se torna: neles a vida nega-se a si mesma, ou afirma-se³⁶⁹? O limite da legitimidade na análise nietzscheana é a autoafirmação da vida, já que tudo que promove a auto negação é proveniente da fraqueza e do cansaço. Desta forma, investiga-se a origem das avaliações morais para saber se as intenções morais são provenientes da força ou da fraqueza.

2.4.5 Crítica à Negação da Vontade em Schopenhauer

Essa seção tem por objetivo arrematar o confronto entre a doutrina da negação da vontade de Schopenhauer com as críticas nietzscheanas diretamente. Até então, esboçamos a negação da vontade tal como ela aparece na ética de Schopenhauer de modo apenas preliminar para que pudéssemos retomá-la nessa seção do texto, onde sua formulação seria diretamente confrontada com as críticas nietzscheanas, eliminando um possível salto da objeção para com o objetado. Assim, nosso texto foi gradualmente se desenvolvendo até o ponto no qual pudéssemos contrapor diretamente a doutrina da negação da vontade de Schopenhauer, já

³⁶⁷ NIETZSCHE, 2007a.

³⁶⁸ O alemão tem além do termo *Egoismus* o termo *Selbstsucht* para denotar a procura pelo ótimo da própria condição. No entanto, o termo *Selbstsucht* é geralmente associado a um patológico estado de déficit moral, onde o termo *Egoismus* pode desempenhar um papel moralmente neutro. Uma distinção similar é feita por Rousseau entre amor de si e amor-próprio.

³⁶⁹ JASPERS, 1963, p. 476.

previamente esboçada nos primeiros capítulos do texto com as críticas nietzscheanas, que nesse momento já nos são familiares e nos permitem uma contraposição conclusiva.

Desse modo, como um dos objetivos principais do deste trabalho é apresentar as críticas que Nietzsche levanta contra a ética de Schopenhauer através do viés da negação da vontade, a presente seção do texto será responsável por concluir a nossa discussão sobre a crítica que Nietzsche apresenta contra a ética de Schopenhauer, pois nela encerraremos os nossos apontamentos acerca da ética. Portanto, como a própria doutrina da negação da vontade é um dos eixos principais da condução de nossa pesquisa, torna-se necessário aprofundarmo-nos ainda mais nessa que consideramos a principal conclusão da filosofia schopenhaueriana. Deste feito, justifica-se o escopo privilegiado que a doutrina da negação da vontade possui dentro de nossa apresentação justamente por ser o foco através do qual Nietzsche levantará suas mais contundentes objeções para com Schopenhauer.

Para realizarmos nossos intentos, num primeiro momento discutiremos a negação da vontade agora através da função privilegiada que possui dentro da ética de Schopenhauer, de forma que buscaremos mostrar como para o filósofo a própria ética acaba por desenvolver-se e culminar na negação da vontade, em apontamentos que complementarão as discussões anteriores do tema. Num segundo momento objetaremos diretamente as críticas nietzscheanas à tal proposta de negação, pois segundo o filósofo, a negação permanece uma forma de afirmação, que, no entanto, é declinante, e então encerraremos esse capítulo deste trabalho.

2.4.5.1 A Negação da Vontade Como o Eixo Condutor da Ética e da Estética de Schopenhauer

Nessa breve seção do texto, trataremos de forma direta o ponto focal das críticas nietzscheanas à moralidade de Schopenhauer enquanto decadência. Para fazê-lo, então, torna-se necessário compreender a negação e *ênfatizar* a vontade schopenhaueriana como o ‘valor dos valores’ em torno do qual se orienta a ética do autor. Nesse sentido, a presença de Schopenhauer dentro dessa seção se justifica na medida em que agora ela se insere justamente na discussão da moralidade enquanto valor; com efeito, sob a perspectiva do valor, a negação da vontade de schopenhaueriana se apresenta na forma da ‘vida como não-valor’. Como o objetivo de Nietzsche é justamente problematizar o valor de uma moralidade negadora da vida em prol de uma moralidade onde ‘a vida conta como valor’, reservamos esse espaço justamente para que a moralidade de Schopenhauer apareça tal como ela surge aos olhos de Nietzsche, ou

seja, ressaltando especificamente a maneira pela qual a negação da vontade é *ressignificada* aos olhos de Nietzsche, tornando-se *assim* problemática: *a negação da vontade ressignificada como juízo de valor, cujo valor é a ‘não-vida’*.

No primeiro capítulo deste trabalho dissertativo, quando falávamos sobre a ética de Schopenhauer, no que toca à sua moral da compaixão, e também, na redenção do asceta, encontramos um distintivo sinal que tornava todos esses elementos (inclusive a estética, se regredirmos mais) de sua filosofia comunicados entre si. Este sinal distintivo que sua estética, sua ética e o ápice de sua filosofia carregam é a negação da vontade. Embora essa se manifeste apenas gradativamente em cada um destes estágios, sendo inicial e incipiente no contemplador estético, intermediário no homem compassivo e consumado no asceta redimido, é notório que o eixo que norteia todos esses grandes e valiosos estados que o ser humano pode alcançar é a negação da vontade. Respectivamente compreendidos, o estado estético, o ético e o da redenção são mesmo os mais louváveis estados que o ser humano pode atingir, de forma que Schopenhauer (2015a) honra-os como negadores da vontade.

Dessa maneira, para Nietzsche (2012c), Schopenhauer estava agindo segundo os valores decadentes e niilistas da depreciação da vida quando elegeu como marco distintivo dos grandes estados da condição humana a negação da vontade³⁷⁰; Schopenhauer havia louvado nesses estados a negação da vontade.

Schopenhauer – Schopenhauer, [...] é um caso de primeira categoria para um psicólogo: a saber, como tentativa malignamente genial de alegar em favor de uma total depreciação niilista da vida, justamente as instâncias contrárias, as grandes autoafirmações da “vontade de vida”, [*Wille zum Leben*]. Ele interpretou, sucessivamente, a arte, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade, e a tragédia como consequências da “negação” ou da necessidade de negação da “vontade” – descontando-se o cristianismo, a maior falsificação psicológica da história. Olhando com mais atenção, nisso ele é meramente o herdeiro da interpretação cristã: só que ele ainda soube aprovar em um sentido cristão, isto é, niilista, até aquilo que o cristianismo rejeitou, os grandes fatos culturais da humanidade (ou seja, como caminhos para a “redenção”, como formas prévias da “redenção”, como estimulantes da necessidade de “redenção”...). (NIETZSCHE, 2012c, p. 93).

Embora nesses estados o que há de admirável não é apenas a negação da vontade, mas também um acréscimo substancial de um conhecimento mais depurado que aquele limitado pelo princípio de razão, torna-se notável para o pessimista que o valor dos valores era a supressão da vontade, pois no caso mais bem-aventurado que um ser humano possa atingir, que

³⁷⁰ “Nihilism is simply a new term for an old idea, encapsulated starkly in “the terrible wisdom of Silenus”: the view that it is better not to be, the “will to nothingness.” (REGINSTER, 2006, p. 121).

literalmente o torna um santo ao fazê-lo, tão rara e abençoada é sua condição, o mais perfeito conhecimento do mundo enquanto essencialmente uma nulidade sem valor intrínseco e um festival de tormentos sem fim é apenas meio para se atingir a perfeita e mais resoluta negação da vontade. Nesse caso, embora para os seres humanos mais comuns a negação da vontade seja obtida por meio do sofrimento pessoal, “[...] por conseguinte, na maioria dos casos a vontade tem de ser quebrada pelo mais intenso sofrimento pessoal, antes de a sua autonegação entrar em cena.” (SCHOPENHAUER, 2015a p. 455), no asceta que trilhou seu caminho devido a uma iluminação através do conhecimento superior, seu mais acabado conhecimento essencial do mundo é apenas o motivo da negação completa de sua vontade, ou antes o *quietivo* de sua condição³⁷¹. E, enquanto tal, serve apenas de base para que a vontade opte livremente por negar-se a si mesma, sendo necessário observar que o estado de negação da vontade é associado também ao da liberdade, quando não somos mais determinados pela nossa vontade através dos motivos que excitam a vontade e nos forçam a seguir os seus desígnios.

O maior e mais significativo acontecimento no qual está envolvido o ser humano é o de negação da vontade, pois é através desta que o homem se torna redimido de sua existência.

[...] que o grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exibir não é o conquistador do mundo, mas o ultrapassador do mundo; portanto, em realidade, nada senão a tranquila e despercebida conduta de vida de uma pessoa que chegou àquele conhecimento em virtude do qual renuncia e nega a Vontade de vida, esta que em tudo o que se esforça e a tudo que preenche e impulsiona, cuja liberdade apenas aqui, só nele, entra em cena, pelo que sua conduta é precisamente o contrário da conduta ordinária. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 447).

Com efeito, o ser humano é a mais alta manifestação da vontade de vida pois é nele que se torna possível o autoconhecimento da vontade, de modo que assim possa livremente tê-la negada em si mesmo. Attingir tal estado, que no caso da santa Redenção é bastante raro e difícil de alcançar é a saída máxima para uma existência atormentada pela vontade de vida. Como esse estado é de difícil acesso, e em verdade, restrito a alguns eleitos, a negação da vontade também mesmo quando não é consumada completamente, como no caso da contemplação estética e dos atos de compaixão, tem significativo valor, já que é mais acessível a maior parte da humanidade. Assim, em seus graus de menor intensidade, a negação da vontade através da estética e da ética não apenas servem como estado de passagem que anseia por uma supressão da vontade ainda mais consumada, possuindo valor neles mesmos, já que esses estados são mais acessíveis a uma maior quantidade de seres humanos. Dessa forma, embora o maior e mais significativo

³⁷¹ (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 454).

acontecimento, o mais louvável estado em qual seria desejável estar seja o de completa negação da vontade, a partir do qual o homem se torna redimido de sua existência penosa, e esses estágios antecedentes sejam estágios de transição para a máxima negação, Schopenhauer sabe que não é possível esperar que todos os seres humanos atinjam esse estado de magnificência, muito menos exigi-lo e pregá-lo, embora louve-o incondicionalmente. “Salvação verdadeira, redenção (*Erloesung*) da vida e do sofrimento, impensável sem a completa negação da vontade.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 461). Deste modo, os estágios iniciais e intermediários da negação da vontade, na estética e na ética possuem significativo valor, pois neles a negação da vontade, através da qual o ser humano livra-se dos seus sofrimentos individuais e da opressão dos próprios apetites é atingível numa medida mais acessível.

Deve-se recordar do terceiro livro que a alegria estética no belo consiste em grande parte no fato de que nós, ao entrarmos no estado de pura contemplação, somos por instantes libertos de todo querer, isto é, de todos os desejos e preocupações: por assim dizer livramo-nos de nós mesmos, não somos mais o indivíduo que conhece em função do próprio querer incansável, correlato da coisa isolada, para o qual os objetos se tornam motivos, mas somos o sujeito eterno do conhecer, correlato da Ideia, purificado de vontade: sabemos que tais momentos em que somos libertos do ímpeto furioso da vontade, e por assim dizer, nos elevamos acima da densa atmosfera terrestre, são os mais ditosos que conhecemos. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 452, 453).

Mesmo na estética, onde a negação da vontade se dá de forma apenas momentânea, já é de significativo valor que sejamos capazes de livrarmo-nos de nossos apetites e preocupações com a própria condição individual e fruirmos de um estado destituído de vontade na pura contemplação. Como o próprio desejo já é condicionado por um estado de falta, que traduzido em termos psicológicos é sentido como sofrimento, é bastante relevante e admirável esse momento em que somos capazes de atingir um estado, embora apenas momentâneo, de silenciamento do desejo.

Igualmente no estágio ético, onde o homem compassivo compreendeu a ilusão que é tomar a própria condição individual como uma sólida verdade, em virtude da qual agia egoisticamente de modo a colocar entre si e os outros indivíduos um abismo, agora, quando ele compreendeu a frágil ilusão que é tomar-se como absolutamente distinto dos outros seres humanos, pois em seus atos compassivos pode-se pressentir a remoção do *Véu de Maya*, já que agora sente-se essencialmente identificado com tudo o que vive, o homem compassivo deixa de levar a própria condição como motivação única de seus atos; deixa também, portanto, de se preocupar exclusivamente com a própria condição, com os próprios desejos e pesares, deixando

igualmente de procurar apenas aquilo que lhe causa bem estar e de evitar tudo aquilo que trará sofrimento a si próprio, ou mesmo tudo aquilo que apenas retardará a sua fruição.

Desse modo o coração sente-se dilatado; enquanto no egoísmo, contraído. Pois se o egoísmo concentra a nossa participação na aparência singular do nosso próprio indivíduo e assim o conhecimento torna presentes os inumeráveis perigos que ameaçam continuamente essa aparência e dessa forma a ansiedade e a preocupação transformam-se no fundamental da nossa disposição, ao contrário, o conhecimento de que a essência em si é intrínseca a todo ser vivo e não apenas à própria pessoa estende nossa empatia a todo ser vivo: e com isso o coração se dilata. [...] daí a jovialidade de ânimo, a calma e confiança proporcionadas pela virtuosa disposição de caráter e boa consciência. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 433-434).

Atingindo tal estado de negação intermediária da vontade, os sofrimentos com a própria condição já não são causas de repúdio para si, já que atingiu um estado de elevação no qual compreendeu a ilusão que é tomar-se como o único centro do mundo. Mas para atingir esse estado, é necessário que negue a sua *vontade até o ponto de recusar a sua própria afirmação*, pois para praticar obras de compaixão é necessário atingir o estado onde o homem se torna desinteressado para com a própria condição. “[...] o *principium individuationis*, a forma da aparência, não mais o ata firmemente, mas o sofrimento visto em outros o afeta quase tanto como se fosse seu; procura então reestabelecer o equilíbrio: renuncia aos gozos, aceita privações para aliviar o sofrimento alheio.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 432). Como transpassa o *principium individuationis*, a motivação que lhe é condizente não é mais aquela do egoísmo, que busca apenas o ótimo de condições a si mesmo, e que teme mortalmente todo e qualquer tipo de sofrimento, mas agora é motivado por causas compassivas que tomam unicamente o estado do outro como determinações suficientes para seus atos.

“[...] // tomo de novo em mãos o fio condutor da nossa interpretação do significado ético da conduta para, assim, mostrar como da mesma fonte onde brota toda bondade, amor, virtude, nobreza de caráter, também nasce aquilo que denomino negação da Vontade de vida.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 439).

Desta forma, quando age de forma altruísta mediante seus atos de compaixão, o ser humano se tornou capaz de chegar a um estado no qual os sofrimentos da própria condição já não é lhe são repugnantes, já que se livrou do próprio ego que o tornava individual, negando-o, pois compreendeu que a sua existência isolada é não mais que uma mera aparência de uma realidade ainda mais fundamental. Ao compreender a ilusão que é tomar a própria individuação como absolutamente verdadeira, o homem compassivo observa todos os outros seres vivos com

um olhar complacente, já que neles vê que *Isto és tu*.³⁷² Nessa ascensão através do conhecimento intuitivo da identidade metafísica de todos os seres, o ser humano necessita compreender a fantasmagoria que é se preocupar irresolutamente com a própria condição, pois ele mesmo não passa de uma mera instanciação da mesma essência que se manifesta em todos os outros seres vivos. Deste modo, compadecer-se é transpor o abismo que separava o homem preso ao *principium individuationis* em direção a uma postura de vida que não mais toma o próprio bem estar e mesmo os próprios sofrimentos como mais importantes que os dos outros; em verdade, como aquilo que o distinguiu dos outros, isto é, sua mera objetivação no tempo e no espaço, é compreendido como uma mera representação, e então é ultrapassado, o compassivo vê-se novamente nos outros seres vivos, mas agora não mais a partir de uma visão apenas fenomênica, mas através de uma visão que capta apenas a essência mais fundamental. Através do misterioso fenômeno da compaixão, o homem rompe as barreiras que o isolavam dos outros seres vivos, compreendendo as suas individualizações apenas como representações, e reencontra a sua mais íntima essência em tudo mais o que vive. É nesse estado de expansão que se torna possível tomar a condição dos outros como motivação para as próprias ações, já que na existência do outro também se vê essencialmente a si mesmo. Dessa forma, tornar-se um com os outros a partir dos sofrimentos alheios tem como condição a supressão do egoísmo como móbil das ações, o que implica precisamente em atingir um estado de negação da vontade onde a preocupação com a própria condição já não é mais o absolutamente decisivo. Em tal estado, quando o homem abraça o sofrimento dos outros e mesmo chega ao ponto de realizar ações que lhe tragam sofrimentos ainda maiores para auxiliá-lo, precipitando-se num estado de privação dos próprios interesses e até adverso a si mesmo, o indivíduo apenas é capaz de alcançar tal estado pois foi capaz de negar a própria vontade individual, tornando-se indiferente às suas próprias preocupações e desejos, e mesmo abraçando sofrimentos para socorrer os outros. O significativo deste estágio de intermediária negação da vontade, é que *os sofrimentos com a própria condição deixaram de ser decisivos*, de modo que os enfrenta indiferentemente e com “equanimidade estoica”. (SCHOPENHAUER, 2015a). Dessa forma, o homem compassivo tornou-se capaz de livrar-se da própria individualidade e das preocupações com o próprio estado quando atinge o estágio ético.

³⁷² *Tat twam asi!* (“Isto és tu!”). Quem é capaz de enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser que encontra, decerto assegura a posse de toda virtude e bem-aventurança e encontra-se certo de estar no caminho reto da redenção.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 434). De onde resta evidente que a virtude serve de passagem para o estágio final de negação completa da vontade, a redenção.

“O egoísta sente-se acuado por aparências alienígenas e hostis, e toda a sua esperança repousa sobre o próprio bem estar. O ser humano bom, ao contrário, vive num mundo de aparências amigáveis: o bem estar de cada uma destas é seu próprio bem estar.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 434).

Se a existência era absolutamente desprezível pois nos apresentava uma vontade de vida sempre insaciável em sua busca por prazer, que se precipitava na busca por prazer *já por sofrimento*, e por que nunca alcançaria uma satisfação plena – miséria existencial essa que tinha por responsável a afirmação da vontade de vida, o compassivo tornou-se capaz de suprimir a afirmação da vontade de vida, não mais inserindo-se nessa insaciável busca egoísta pelo próprio prazer, onde mesmo a mínima das mais ínfimas e intermináveis adversidades podem ser capaz de se tornar insuportáveis aflições. Nesse caso, nem mesmo os próprios sofrimentos são causa de repugnância ao compassivo, já que ascendeu a uma perspectiva na qual é capaz de suportá-los com indiferença, e mesmo abraçá-los de bom grado quando for necessário socorrer os outros. “Portanto, pela participação diminuída do próprio eu, a preocupação angustiosa em relação ao mesmo é enfrentada e reduzida em sua raiz.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 434). Isto não quer dizer que o compassivo se torne feliz ou mesmo que o asceta redimido seja “feliz”, pois felicidade alguma, no tradicional sentido é possível para Schopenhauer, isto é, felicidade enquanto plena e satisfatória realização dos desejos. O que torna o estado do compassivo e do santo preferíveis aos dos outros seres humanos, embora eles não deixem de sofrer, é que seu próprio sofrimento não é mais causa de desespero, pelo contrário, abraçam-no espontaneamente. No entanto, o egoísta, que não deixa de sofrer menos, pois para si também é impossível uma verdadeira felicidade, a diferença consiste em que o egoísta *se desespera* do próprio sofrimento. Aqui manifesta-se novamente o pessimismo de Schopenhauer, que segundo Young (1987), possui inúmeras rotas. Desta forma, não é que os estágios mais elevados da condição humana do virtuoso e do santo se tornem desprovidos de sofrimento, é antes que em tais estados, seu sofrimento é tido como indiferente. Mesmo em tais casos mais elevados, a existência não deixa de portar a dor em si mesma, já que essa é inseparável dela; o significativo é que mesmo o sofrimento nesses casos já não é mais causa de aflição, sendo inclusive abraçado como meio para intensificar ainda mais a negação da vontade. Desta forma, o estágio de máxima elevação da condição humana não é uma desprovida de sofrimento, mas uma na qual o sofrimento é transfigurado³⁷³, isto é, não se sofre mais das próprias adversidades corporais e espirituais.

³⁷³ O que Schopenhauer chama de *the joy of grief*. (Em inglês no original). (SCHOPENHAUER, 2015a, p.460).

Quem chegou num tal ponto ainda sempre sente, como corpo animado pela vida, aparência concreta da vontade, uma tendência natural ao querer de todo tipo: porém o refreia intencionalmente, ao compelir a si mesmo a nada fazer do que em realidade gostaria de fazer, ao contrário, faz tudo o que não gostaria de fazer, mesmo se isto não tiver nenhum outro fim senão justamente o de servir à mortificação da vontade. Como ele mesmo nega a vontade que aparece em sua pessoa, não reagirá quando um outro fizer o mesmo, noutros termos, quando um outro praticar injustiça contra si: nesse sentido, todo sofrimento exterior trazido por acaso ou maldade, cada injúria, cada ignomínia, cada dano são-lhe bem vindos: recebe-os alegremente como ocasião para dar a si mesmo a certeza de que não mais afirma a vontade, mas alegremente toma partido de cada inimigo da aparência da vontade que é a sua pessoa. Por consequência, suporta os danos e sofrimentos com a paciência inesgotável e o ânimo brando; paga o mau com o bom, sem ostentação, e de modo algum permite ao fogo da cólera e da cobiça acenderem-se novamente em si. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 443).

Dessa forma, compreende-se que para Schopenhauer, tanto na estética, quando a negação da vontade é apenas momentânea e serve de anelo para uma negação da vontade mais séria e duradoura, quanto na ética, onde os atos de compaixão nos permitem nos livrarmos da nossa preocupação excessiva e angustiante com nossa própria condição, e ainda mais significativamente, na medida em que nos torna mais propensos e sensitivos aos sofrimentos dos outros seres vivos, nos tornamos mais próximos de aquebrantar a vontade de vez por todas, já que o acréscimo do sofrimento leva à renúncia da vontade de vida, a negação da vontade é não apenas o que há de comum entre estética, ética e santidade; *na verdade é a própria negação da vontade que torna esses fenômenos tão louváveis e admiráveis*. Por um lado, a negação na estética e na ética são valiosas pois servem de transição à perfeita negação da vontade; por outro, na medida em que tal estado é raro, é uma via mais acessível para suprimir a vontade, ainda que numa intensidade inferior.

Daí podermos supor quão bem-aventurada deve ser a vida de uma pessoa cuja vontade é neutralizada não apenas por instantes, como na fruição do belo, mas para sempre, sim, inteiramente extinguida, exceto naquela última chama que conserva o corpo e com este será apagada. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 453).

Já quanto à redenção, o caso em que a negação da vontade se torna cabalmente consumada, é a supressão da vontade de vida que torna tal estado tão digno de louvor e admiração, já que nele se elimina o apego à vida terrestre tão tumultuada por sua insaciável perseguição a prazeres através dos quais jamais obterá satisfação plena e pela infinita preocupação com a própria condição, que é perturbada pela mais ínfima das adversidades que se interpõe em todo o ser que vive. Assim, embora a filosofia de Schopenhauer não o permita

falar de um bem absoluto³⁷⁴, o próprio autor concede um uso figurado para a expressão *summum bonum*, justamente onde seu valor dos valores, a negação da vontade de vida consome o mais maravilhoso dos fenômenos.

Todavia, caso queiramos conferir uma posição honorífica ou, por assim dizer, *emérita* a uma antiga expressão que não gostaríamos de deixar por completo em desuso, podemos, metafórica e figurativamente, chamar a total autosupressão e negação da vontade, sua verdadeira ausência, unicamente o que acalma e cessa o ímpeto da vontade para todo o sempre e que exclusivamente proporciona o contentamento que jamais pode ser de novo perturbado, a verdadeira redenção do mundo e que logo mais adiante trataremos na conclusão de todo o nosso pensamento – podemos chamar essa total autosupressão e negação da vontade de bom absoluto, *summum bonum*, e vê-la como o único e radical meio de cura da doença contra a qual todos os outros meios são simples paliativos, meros anódinos. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 421).

Dessa forma podemos ver que o verdadeiro princípio que orienta a filosofia schopenhaueriana, bem como sua estética e sua ética é o da negação da vontade. Os estados mais louváveis nos quais um ser humano pode estar são aqueles nos quais a vontade de vida está suprimida e negada, seja num grau inicial, num intermediário ou mesmo completamente extinta, onde resta apenas o corpo, onde ela aparece figurativamente como o sumo bem. Desta forma, a melhor de todas as condições abertas ao homem é aquela onde o apego à vida é totalmente aquebrantado.

2.4.5.2 A Crítica de Nietzsche à Negação da Vontade Enquanto Manifestação da Decadência

Assim, podemos entender por que para Nietzsche, Schopenhauer é “[...] meramente o herdeiro da interpretação cristã.” (NIETZSCHE, 2012c, p. 93), já que o ideal a ser louvado é aquele no qual os instintos mais fundamentais da vida são negados e a moral aparece como uma antinatureza. Com efeito, segundo Nietzsche (2012c, p. 93), após a religião do cristianismo, a filosofia de Schopenhauer é a “[...] maior falsificação psicológica da história.”. Neles, ocorre uma tal inversão de valores que faz com que os mais nobres e louváveis momentos da vida sejam interpretados de forma niilista, como meros momentos de supressão da vontade ou mesmo como passagens para a negação da vontade. Schopenhauer, embora ateu, compartilha da herança cristã pois essencialmente, como ele próprio o afirma, põe-se em concordância com a doutrina ética do cristianismo, que na visão nietzscheana significa:

³⁷⁴ Pois a vontade não pode ser cabalmente saciada.

Inverter [umwerten] todas as apreciações de valores, era isso que elas deviam fazer! Enfraquecer os fortes, diminuir as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade que reside na beleza, abater tudo o que é soberano, viril, conquistador e dominador, esmagar todos os instintos que são próprios ao tipo “homem” mais elevado e melhor sucedido, para nisso subsistir a incerteza, a miséria da consciência, a destruição de si, transformar até mesmo todo o amor pelas coisas terrenas e pela dominação na terra em ódio contra o mundo terreno – esta é a tarefa que se impôs a Igreja e que deveria se impor até que enfim, para ela, “renúncia ao mundo”, “renúncia aos sentidos” e “homem superior” se tivessem fundido num só sentimento. (NIETZSCHE, 2011, p. 76).

Schopenhauer é o herdeiro da tradição cristã porque continua a pregar a doutrina que unifica o estado máximo alcançável pelo homem, o “homem superior” com a “renúncia do mundo” e com a “renúncia dos sentidos” (NIETZSCHE, 2011). Seguindo na esteira investigativa nietzscheana, devemos nos perguntar pela genealogia da negação da vontade em Schopenhauer, até que ela se torne o máximo dos valores. Nietzsche deu a entender em *O anticristo*, que era a hostilidade de Schopenhauer à vida que o fez louvar a compaixão³⁷⁵. Da mesma forma, compreendemos que a negação da vontade constituía um elemento fundamental da moral da compaixão de Schopenhauer, ao menos na medida em que era necessária uma negação forte o suficiente para que ela não mais se tornasse *afirmativa* no indivíduo. Avançando um passo mais, devemos reconhecer, ainda, que a razão para que Schopenhauer fosse hostil a vida era o fato de ser constituído através de uma vitalidade declinante, que fazia parte de uma curva da vida que percorria um movimento descendente, sendo fisiopsicologicamente constituído a partir de uma vontade de poder fraca. “Na vida real não se trata senão de vontade *forte* e vontade *fraca*.” (NIETZSCHE, 2011, p. 38). Pois bem, para que fosse forçado a assumir os valores decadentes, era necessário que Schopenhauer fosse constituído por uma vontade fraca e que nela deveríamos encontrar a origem do louvor à negação da vontade pelo filósofo.

Assim, a máxima valorização de posturas e ideais humanos que se contrapõem a vida, visando minar os seus fundamentos mais fundamentais, promover a renúncia ao mundo e aos sentidos, bem como tudo o que possa promover um apego à existência terrena é um efeito do desprezo e da hostilidade para com a própria vida e seus meios, e na base desses, por sua vez encontra-se a própria vida já cansada, derrotada e uma vontade fraca.

Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a própria vida nos força a fixar valores, a própria vida valora através de nós *quando* fixamos valores... Segue-se daí que também aquela *moral antinatural* que compreende Deus como conceito contrário à vida e como sua condenação é apenas um juízo de valor da vida – de *que* vida? De *que* espécie de vida? – Mas já dei a resposta: da vida declinante,

³⁷⁵ NIETZSCHE, 2008b, p. 23.

enfraquecida, cansada, condenada. A moral, como foi compreendida até aqui – como, por fim, também foi formulada por Schopenhauer na forma de “negação da vontade de vida” –, é o próprio *instinto da decadence* que faz de si um imperativo. Ela diz “*Pereça!*” – ela é o juízo dos condenados... (NIETZSCHE, 2012c, p. 47).

Levando em conta que os juízos de valor acerca da vida, incluindo aqueles de que ela não devesse existir³⁷⁶ ou mesmo de que ela só poderia ser justificada enquanto fenômeno estético,³⁷⁷ não podem ser verdadeiramente apreciados, já que enquanto participantes da própria vida, somos irrevogavelmente parciais em nossas avaliações, uma vez que apenas emitimos uma avaliação que é decorrente de nossa perspectiva frente à vida e o mundo, o que não nos capacita para sermos juízes do mundo e pesá-lo definitivamente quanto ao seu valor. Na emissão de respectivos juízos, apenas assinamos uma velada confissão de nossas condições mais íntimas.

No fim das contas, uma condenação da vida por parte do vivente é apenas o sintoma de uma espécie determinada de vida: a questão de saber se com razão ou não sequer é levantada. Deveríamos assumir uma posição *fora* da vida, e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos que a tenham vivido para poder chegar a tocar no problema do *valor* da vida: razões suficientes para compreender que esse problema é inacessível para nós. Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida. (NIETZSCHE, 2012c, p.46-47).

Assim, a máxima valorização da negação da vontade, enquanto consequência direta de uma tenaz condenação da vida, não entra em consideração senão como sintoma de um próprio gênero de vida que revela a sua própria condição de vivente através de suas avaliações morais e da ordem arranjada da sua tábua de valores, de como seus valores se encontram medidos e pesados. “Por isso as morais não são nada mais que a *linguagem figurada das paixões*.” (NIETZSCHE, 2011, p. 99). Considerando que a oposição aos instintos é levada a cabo por nada além de “uma ou mais paixões”³⁷⁸, deve-se colocar na base da motivação em condenar as paixões fundamentais da vida também uma específica configuração pulsional e instintiva. Como Nietzsche reiteradamente insiste, trata-se fisiopsicologicamente de uma vontade declinante, que é essa ordem na qual a hierarquização pulsional se encontra tão desagregada a ponto de condenar-se a si mesma pregando assim a moral como antinatureza. Para com que os valores da negação da vida sejam sumamente louvados, é necessário então que quem os emita sejam indivíduos condenados. Eles fazem da própria condição de decadentes um imperativo

³⁷⁶ A rota principal ao pessimismo de Schopenhauer.

³⁷⁷ Tese de *O nascimento da tragédia* de 1872.

³⁷⁸ NIETZSCHE, 2011, p. 85.

que deva ser seguido universalmente pelos homens na medida em que transformam a sua condição fisiopsicologicamente adoecida em cânone moral.

Crítica da moral da décadence. – Uma moral “altruísta”, uma moral em que o egoísmo *definha*, é, de qualquer maneira, um mau [*Schlecht*] sinal. Isso vale para o indivíduo, isso vale sobretudo para povos. Falta o melhor quando começa a faltar o egoísmo. Escolher instintivamente o que é danoso para *si*, ser *atraído* por motivos “desinteressados”, é quase a fórmula da *décadence*. “Não buscar o seu benefício” – isso é apenas a folha de parreira moral que encobre um fato muito diferente, a saber, um fato fisiológico: “Não sei mais *encontrar* o meu benefício” ... Desagregação dos instintos! – Quando o homem se torna altruísta, é o seu fim. – Em vez de dizer, ingenuamente “*Eu não valho nada*”, a mentira moral na boca do *décadent* diz: “Nada tem valor – a *vida* não vale nada” ... Semelhante juízo, no fim das contas, é um grande perigo, ele tem um efeito contagioso – ele brota em todo solo mórbido da sociedade e logo viceja numa vegetação tropical de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhauerianismo). Em dadas circunstâncias, semelhantes vegetações de árvores-da-morte, crescida da podridão, envenena a *vida* com suas exalações até longas distâncias, por milênios... (NIETZSCHE, 2012c, p. 103-104).

Da sua condição de fraqueza vital, o decadente pretende fazer um imperativo moral. Quando ele diz que ‘a vida não vale nada’, como na verdade se trata de um juízo de valor acerca da vida, que conta apenas como sintoma da própria condição vital, o decadente apenas confessa a sua própria condição enquanto degenerado, que seria mais digna de ser posta ingenuamente como “*Eu não valho nada*”. Desta maneira, como os juízos morais entram em consideração apenas como sintomas na qual a própria condição do avaliador é refletida, a verdadeira origem dos valores depreciativos da existência deveria desmascarada. “Não! O homem deve ser *diferente*”?... Ele sabe, inclusive, como o homem deveria ser, esse coitado carola; ele pinta o próprio retrato na parede e diz: “*Ecce homo!*” (eis o homem!) ...”. (NIETZSCHE, 2012c, p. 47).

Para Nietzsche (2012c), o processo de avaliação dos juízos morais não passa mais pelo critério de avaliação de sua verdade ou falsidade, já que o problema do valor da vida é inacessível no que diz respeito à sua veracidade. Desta forma, o critério passa a girar em torno da vida, já que é a própria vida tipificada quem emite as avaliações morais. Assim, “Quem não somente entende a significação da palavra ‘dionisíaco’, mas também encontra aí a sua própria personalidade, não tem necessidade da confutação de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer: cheirárá plenamente à putrefação...” (NIETZSCHE, 2007a, p. 78).

Junto com Schopenhauer, a filosofia de Platão e o cristianismo³⁷⁹ concordam no que há de essencial em seus pensamentos diretivos, isto é, todos eles desvalorizam o mundo das aparências em prol de uma outra realidade situada numa esfera para além do próprio mundo

³⁷⁹ Que Nietzsche entende como “platonismo para o povo.” (NIETZSCHE, 2011, p. 8).

terreno que é alcançado a partir de uma postura ética de negação da própria existência terrena e material (NIETZSCHE, 2007a).

No entanto, como as avaliações morais da filosofia platônica, do schopenhauerianismo e do cristianismo, que são o “[...] germe vital de onde nasce cada vez a planta toda [...]” (NIETZSCHE, 2011, p. 23), não passam de juízos de valor acerca da própria vida, a saber, juízos que lhes são hostis, e os juízos de valor acerca da própria vida apenas entram em consideração como sintomas da própria organização vital, que nesse caso é adocida e fraca, não será por meio de uma refutação ou de uma confutação lógica que serão rejeitados as éticas acima mencionadas, não é através de uma verificação se seus projetos “correspondem” para com a realidade subjacente. Schopenhauer, Platão e o cristianismo são identificados pelo seu “cheiro”, que é de putrefação, e então são rejeitados de imediato (NIETZSCHE, 2007a). O que Nietzsche (2007a) quer dizer é que neles uma vontade que é *forte* se sente imediatamente repelida pelas avaliações produzidas pelo fraco, de modo que sente mesmo desprezo pelas suas valorações. Nisso, não há uma avaliação lógica da natureza de suas considerações; elas são medidas e avaliadas, antes, como efeitos de *que* tipo de condição vital da qual partiram. Para uma natureza que é dionisíaca, por exemplo, absolutamente forte, e que não vê na destruição e no sofrimento da vida nenhuma objeção contra à vida, a hostilidade e o desprezo para com a vida que é refletido nos juízos morais do degenerado é imediatamente rejeitada pelo *desprezo* com qual o homem forte desmascara a hipocrisia das avaliações morais do decadente, na medida em que torna desvelada a mentira que esse tenta produzir ao transformar sua fragilidade vital em virtude.³⁸⁰ Sondando a natureza do negador da vida, o homem dionisíaco descobre apenas que é a sua fraqueza, seu estado de condenado e de fracassado que o torna hostil para com a vida, e que vai mais além na sua hipocrisia, tentando transformar a sua falta de valor “*Eu não valho nada*” (NIETZSCHE, 2012c, p. 103) em virtude. É *nessas bases* que o negador da vida é rejeitado pelo homem dionisíaco, segundo Nietzsche; ele “[...] não tem necessidade da confutação.”. (NIETZSCHE, 2007a, p. 78).

Da mesma maneira, seguindo a interpretação nietzscheana, se o sistema filosófico de Platão ou Schopenhauer podem ser confutados, a pessoa dos mesmos permanece invulnerável às refutações filosóficas, mas é nela que se encontra a origem de seus sistemas. Assim,

³⁸⁰ Leiter sintetiza da seguinte maneira a inversão de valores em moral dos fracos: “1 their impotence becomes “goodness of heart”; 2 their anxious lowliness becomes “humility”; 3 their “inoffensiveness” and their “lingering at the door” becomes “patience”; 4 their inability to achieve revenge becomes their unwillingness to seek revenge; 5 their desire for retaliation becomes a desire for justice; 6 their hatred of the enemy becomes a hatred of injustice. In each case, then, MPS assigns moral value to the attitude or desire on the right-hand side of the translation, thereby legitimizing the real attitudes and desires (on the left-hand side) of the “lowest order.” In legitimizing these attitudes and desires, MPS, prima facie, serves the interests of those who hold them.” (LEITER, 2002, p. 192).

Schopenhauer não é confutado lógica ou filosoficamente³⁸¹, mas fisiologicamente, pois o autor permanece por trás de suas considerações como uma vontade *fraca*. Schopenhauer é, no entanto, imediatamente rejeitado enquanto *décadent*, numa rejeição que mesmo antecipa toda as considerações filosóficas³⁸² e já as torna supérfluas, pois ao invés de admitir sua particular falta de valor, o negador da vontade de vida tenta fazê-la passa por virtude, o que aos olhos, ou narizes do “*psicólogo, que não tem igual*”³⁸³ (NIETZSCHE, 2007a, p. 49)³⁸⁴ chega a exalar um cheiro imediatamente repugnante que já é suficiente para ser posto de lado.

Juntamente com a negação da vontade, que aparece na filosofia schopenhaueriana como valor dos valores e a mais digna condição na qual é possível estar, a qual é decorrente de um desprezo para com a vida, aparecem suprimidos nela também os desejos e apetites da própria vontade. As inclinações mais intensas da vontade, incluindo a sexual, a mais poderosa delas, sendo também o momento máximo de afirmação da vontade, são renunciadas em absoluto no estado de supressão máximo da vontade, de modo que junto com todos os outros desejos humanos que o tornam apegados a essa vida terrena e corporal extinguem-se junto com a flama da vontade. O que resta é apenas o que torna o santo ainda vivo, o seu corpo, mas esse, agora já tão fragilizado prende-o apenas muito tenuamente ainda à existência.

O estado de negação da vontade maximamente consumada é aquele no qual as paixões são suprimidas e aplacadas até onde for possível, tornando-se assim o estado do santo verdadeiramente digno de louvor, já que era a própria vontade com suas infinitas opressões que fazia com que a vida dos homens fosse tão detestável quanto de fato é. Nietzsche (2012c) entende que tal diagnóstico acerca das próprias paixões, toma-las como demoníacos tiranos a ponto de ser necessário desejar se livrar por completo delas, tal como é o caso da negação da vontade absoluta, onde se aspira a uma total supressão do elemento volitivo do homem, é uma consequência de uma vontade fraca que não consegue impor limites a seus próprios componentes instintivos. (NIETZSCHE, 2012c). Dessa forma, aqueles que tem a maior necessidade de extinguir as suas próprias paixões, apetites volitivos e sexuais são aqueles que os possuem de maneira mais desarranjada, já que neles falta uma vontade capaz de impor limites e discipliná-los a ponto de os tornar parte de uma economia pulsional, que ao espiritualizar as

³⁸¹ Embora Nietzsche não economize suas objeções filosóficas ao antecessor; o que o autor ressalta é que o decisivo para a sua rejeição jaz em outro critério.

³⁸² Já que as bases das considerações filosóficas se encontram *sempre* num estado fisiopsicológico de seu corpo.

³⁸³ “A investigação sobre a natureza e a origem do *ego* constitui uma das tarefas psicólogo Nietzsche; mais precisamente, a tarefa que o distingue psicólogo”. (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 7).

³⁸⁴ “Que nos meus escritos fala um *psicólogo, que não tem igual*, eis porventura a primeira discriminação a que chega um bom leitor, tal como eu o mereço, que me lê como os bons velhos filólogos liam o seu Horácio.” (NIETZSCHE, 2007a, p. 49).

paixões é capaz de imprimir “grande estilo” a uma personalidade e também impulsionar a grandes objetivos.

A filosofia de Nietzsche não almeja uma mera liberação pulsional indiscriminada, muito antes pelo contrário, boa parte das paixões e dos apetites são nocivos e não devem ser estimulados³⁸⁵. No entanto, sua objeção é contra a *castração* e a total extinção da vida instintiva, já que essa deve ser disciplinada e hierarquizada por uma vontade forte que se põe a comandar³⁸⁶ essa multiplicidade de pulsões (*Triebe*)³⁸⁷. Com efeito, ser forçado a atribuir o valor máximo à negação da vontade, estabelecendo-a como a mais elevada das posturas a serem assumidas frente a vida, condição na qual a vida instintiva e pulsional é em seu todo extinta e castrada é apenas consequência de indivíduos fisiopsicologicamente mal-arranjados que não são capazes de efetuar comando e unificação da multiplicidade de impulsos que anarquicamente ameaçam o indivíduo com uma rebelião psíquica³⁸⁸. Como lhes falta uma vontade forte, não são capazes de impor uma força diretiva à multiplicidade das pulsões, sendo incapazes de assimilá-las na economia interna do aparelho psíquico³⁸⁹. Desse modo, apenas, são forçados a ansiar pela sua total extinção.

A igreja combate as paixões com a excisão em todos os sentidos: seu procedimento, sua “cura”, é o *castratismo*. Ela nunca se pergunta: “Como se espiritualiza, se embeleza, se diviniza um apetite?” – Em todas as épocas, ela colocou o acento da disciplina na extirpação (da sensualidade, do orgulho, da ambição pelo poder, da cobiça, da sede de vingança). – Porém, arrancar as paixões pela raiz significa arrancar a vida pela raiz: o procedimento da Igreja é *hostil à vida...* (NIETZSCHE, 2012c, p. 43).

³⁸⁵ NIETZSCHE, 2012c, p. 43.

³⁸⁶ “On Nietzsche’s alternative conception, the will is not something independente from the drives, but something that consists of them. The will, he argues, is “the affect of command” (GS 347; cf. BGE 19): this “affect” is not the cause but the consequence of the ordering of drives. The “will” emerges when a drive becomes dominant and imposes a direction on the multiplicity of drives that are found in the individual. This is why he says that the will is only a “sign” of dominance, rather than its cause (see GS 347).” (REGINSTER, 2006, p. 276).

³⁸⁷ “Sublimation, as expressed in Nietzsche’s three favoured types of life, can therefore be so life-enhancing because it enables us to harness to creative ends drives (and the values they express) whose violence might otherwise annihilate or paralyse us, and, moreover, to accommodate a great variety of opposing drives (and the values they express) whose coexistence might otherwise be impossible. By contrast, traditional ‘ascetically ideal’ morality deals with such drives simply by extirpating or crushing them.” (MAY, 2002, p. 29)

³⁸⁸ Posteriormente Freud também irá associar a patologia psíquica à fragmentação das estruturas da psique de forma que essas distintas instâncias mentais não sejam harmonizadas em torno de um eixo unificador e diretivo. Nesse caso, a incapacidade da consciência e do eu de lidar com as demandas do inconsciente e do super eu e de promover uma unificação entre as instâncias psíquicas faz com que seja sujeito à distúrbios neuróticos e psicóticos, onde o eu é perturbado por elementos estranhos que não é capaz de assimilar. (FREUD, 2010b).

³⁸⁹ “When the drive that was once providing direction has lost its steam, and anarchy threatens to break out among the individual’s drives, the will is said to be weak or exhausted. When anarchy finally breaks out, the will is simply lacking since there is no “affect of command” any longer.” (REGINSTER, 2006, p. 253).

Os procedimentos da igreja, que em vez de se focarem na disciplinarização das paixões, do seu embelezamento e na sua “divinização”, propuseram-se a extirpá-las por completo. Schopenhauer, que é herdeiro da tradição cristã na medida em que mantém os ideais cristãos negadores da vida é igualmente alvo da mencionada objeção nietzscheana. Schopenhauer, para quem Cristo corresponde à negação da vontade de vida,³⁹⁰ através da sua negação da vontade de vida reafirma as mesmas propostas cristãs das extirpações das paixões e do elemento volitivo do ser humano como um todo. Schopenhauer, assim, em perfeita concordância com a doutrina ética do cristianismo é também um advogado da extirpação completa das paixões, já que para ele o mais santo estado é aquele no qual todo o sujeito do querer do ser humano, aquele das suas vontades, desejos e apetites, é suprimido por completo.

O mesmo expediente – castração, extirpação – é escolhido instintivamente por aqueles que, ao lutarem contra um apetite, são muito fracos de vontade, muito degenerados para serem capaz de se colocar um limite quanto a ele; por aquelas naturezas que, para usar uma imagem (e sem usá-la) necessitam de La Trappe³⁹¹, de alguma declaração definitiva de hostilidade, de um *abismo* entre si próprias e uma paixão. Os expedientes radicais são imprescindíveis apenas para os degenerados; a fraqueza da vontade – dito mais exatamente, a incapacidade de *não* reagir a um estímulo – é ela própria apenas outra forma de degenerescência. A hostilidade radical, a hostilidade de morte à sensualidade, é um sintoma que dá o que pensar: ela autoriza a fazer suposições acerca do estado geral de um desses descomedidos. – De resto, essa hostilidade, esse ódio, apenas chega ao extremo quando tais naturezas não têm mais a firmeza suficiente sequer para a cura radical, para a renúncia a seu “demônio”. Consideremos toda a história dos sacerdotes e dos filósofos, sem deixar de fora os artistas: as coisas mais venenosas contra os sentidos *não* foram ditas pelos impotentes *nem* pelos ascetas, mas pelos ascetas impossíveis, por aqueles que teriam precisado ser ascetas... (NIETZSCHE, 2012c, p.43-44)

O que o autor sugere é que Schopenhauer se encontra naquela categoria dos filósofos que “teriam precisado ser ascetas” sem, no entanto, o serem, isto é, aquela dos “ascetas impossíveis”. (NIETZSCHE, 2012c, p.44) De fato, Schopenhauer, que era dotado de uma furiosa natureza volitiva esteve longe de praticar o ascetismo, ainda que tenha louvado maximamente tal estado. É por essa razão que as coisas mais venenosas dirigidas contra a sensualidade são justamente proferidas por aqueles que não são capazes de disciplinar seus próprios apetites, de modo que o que lhes resta é ansiar pela sua eliminação absoluta. No entanto, para Nietzsche (2012c), tal aspiração à extinção completa das paixões e da hostilidade, movimento esse absolutamente contrário à vida, é apenas mais uma consequência da degeneração fisiológica dos indivíduos que ao serem constituídos por uma vontade fraca e

³⁹⁰ SCHOPENHAUER, 2015a.

³⁹¹ Ordem dos trapistas, à qual os monges fazem os três votos religiosos típicos, como a pobreza, a castidade e a obediência, somado ao voto de estabilidade, pelo qual o monge promete viver no mosteiro até a sua morte.

declinante são tiranizados de modo implacável pelas suas paixões. Dessa forma, os decadentes e degenerados aspiram instintivamente à eliminação completa de suas paixões, pois precisam colocar um abismo entre eles mesmos e os próprios impulsos. Por essa razão evidencia-se que a crítica de Nietzsche (2012c) reforça o ponto chave da nossa dissertação, a saber, que essa hostilidade para com a sensualidade, é, no entanto, apenas uma consequência de já serem fisiologicamente degenerados e de serem constituídos por uma vontade fraca, já que não possuem a capacidade de não reagir aos estímulos, sendo absolutamente tiranizados por eles ao ponto de clamarem por sua total extirpação.

Como Nietzsche pretende tomar partido em favor da vida, como ele mesmo escreve numa carta a Franz Overbeck, de 1883, “Não! Essa vida! E eu sou o advogado da vida!”³⁹², ele também se encontra forçado a tecer fortes objeções a doutrina da negação da vontade de Schopenhauer, já que essa tem na sua origem não uma vontade depauperada, mas visa minar ainda mais os pressupostos mais fundamentais da vida e estabelecer os estados antinaturais como os mais santos.

Assim, podemos reafirmar um dos pontos de ancoragem de nossa pesquisa, a de que a mais contundente das objeções que Nietzsche fará a doutrina da negação da vontade de Schopenhauer é que esta promove uma hostilidade para com a vida, tendo, no entanto, a sua fundação na própria vida, contudo essa forma de vida é uma vida de fraqueza. Como seu objetivo é condenar a fraqueza, já que a origem da hostilidade para com a vida é a própria fraqueza, Nietzsche reestabelece o critério de avaliação dos juízos morais em torno da vida, de modo que a própria vida se torna para o filósofo o valor dos valores. Nesse sentido, para o filósofo da afirmação da vontade de vida, é necessário considerar que:

Coloco um princípio numa fórmula. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto de vida – um mandamento qualquer da vida é preenchido por um cânone determinado de “deves” e “não deves”, quaisquer obstáculos e hostilidades no caminho da vida são assim removidos. (NIETZSCHE, 2012c, p.46).

Como a moral da antinatureza, isto é, aquela que descreve como virtudes as ações nas quais se encontra um estado de oposição e de distanciamento da vida, e que posiciona como o mais ideal dos estados aquele no qual a natureza mais íntima da vida é suprimida, tal como a negação da vontade de Schopenhauer, é uma moral de degenerescência, uma moral dos doentes e decadentes, a moral que será sã e sadia, será aquela moral naturalizada, isto é, uma moral que

³⁹² “Nein! D i e s e s Leben! Und ich bin der Fürsprecher des Lebens!!” (BVN 1883 384). To Franz Overbeck, Postmarked Rapallo, February 22, 1883, (MIDDLETON, 1996).

se encontra em concordância com a vida nas suas intenções principais, inclusive levará o florescimento da própria vida como critério de aprovação ou reprovação das ações, dos determinados “deves” e “não debes”. Tomando o partido da vontade forte, já que unicamente essa é sadia e sã, e visando fomentar uma espécie de vida afirmativa e saudável³⁹³, o autor rejeita a doutrina schopenhaueriana da negação da vontade nas bases de que essa constitui um procedimento que é hostil à vida, pois o decisivo nessa doutrina da negação da vontade é que ela é proveniente de uma vida que se volta contra si mesma devido a sua natureza adoecida³⁹⁴. “Mas sofrer com a realidade é ser uma realidade *malograda*.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 34).

Dessa maneira, como em última instância trata-se de que tipo de vontade de poder está se manifestando nos juízos morais de valor, e a própria vontade de poder é caracterizada pela própria auto afirmação e imposição, resta que nas moralidades onde a vontade de poder opõe-se às suas características mais fundamentais, apenas o faz veladamente, já que é a sua natureza declinante quem faz com que busque a afirmação através da própria negação. “Onde, sob uma forma qualquer, a vontade de potência declinar, há também toda vez uma regressão fisiológica, uma *decadência*” (NIETZSCHE, 2008b, p. 37). O diagnóstico permanece o de que os juízos morais da negação da vontade são plenamente interessados, no entanto, como são provenientes de um estado de adoecimento, já que são fracos, apenas atingem os seus próprios interesses de auto propagação através da negação de si mesmo³⁹⁵. Assim, torna-se fundamental descobrir a origem da corrupção da vitalidade dos indivíduos para que seja possível fomentar uma nova postura frente à vida que não mais seja fundada na condição da fraqueza e da decadência.

A própria vida para mim é instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: sempre que faltar a vontade de poder, há declínio. O que afirmo é que essa vontade *faz falta* em todos os valores supremos da humanidade – que os valores de declínio, os valores *niilistas* reinam sobre os nomes mais sagrados. (NIETZSCHE, 2008b, p. 22).

Disso resulta que o critério das avaliações morais para Nietzsche é centrado na própria vida, já que é ela mesma quem emite todo juízo de valor acerca da vida. No entanto, como a vida não é mais do que “instinto de crescimento, de duração de acumulação de forças, de poder”, (NIETZSCHE, 2008b, p.22) toda a moral que se opuser as características mais fundamentais da própria vida, entrando assim em contradição consigo mesma, terá de ser censurada, já que

³⁹³ CLARK, 2017.

³⁹⁴ DANTO, 2005, p. 161.

³⁹⁵ As forças expressam seu interesse no poder através de suas próprias configurações; assim, no forte a força se expressa através do comando, e embora no impotente o meio específico seja o da obediência, ele não deixa de se remeter ao poder. “Obedecer é uma qualidade da força enquanto tal e refere-se ao poder tanto quanto comandar.” (DELEUZE, 1976, p. 21)

presta serviço à depauperação e à declinação da própria vida. Mas não há nada para além da vida. A vida torna-se o critério último de avaliação dos juízos morais, o valor dos valores, porque ela mesma, na medida em que é interesse em expansão do próprio poder e da própria força, é toda realidade que há; para além da vida nada mais existe (NIETZSCHE, 2012c). Assim, o negador da vida que se opõe a ela em função de uma realidade outra, não faz mais do que promover apenas uma condição de vida depauperada, já que essa realidade metafísica outra à qual ele anseia não existe em absoluto.

Observa-se que quando a doutrina da negação da vontade reflete seu anseio por uma realidade que transpõe a natureza terrena, volitiva e pulsional da vida, em função de uma realidade outra destituída dos traços fundamentais da própria vida, a única coisa que ela faz é promover e fomentar um estado *da vida mesma* que é “cinzento e frio”, depauperado e doente, já que esse estado outro a qual se anseia, essa total supressão da vida e de seus instintos fundamentais, a total supressão da aparência, é o limite da própria realidade, não há realidade outra que justamente essa. Assim, o depauperamento da vida em função de uma realidade outra, na medida em que essa outra esfera de existência espiritual não existe em absoluto, é feito única e exclusivamente em função do depauperamento da vida. Com efeito, como o estado de transcendência da vida terrena em função do qual a doutrina da negação da vontade existe, já que essa é nada mais do que um anseio por uma existência purgada dos traços mais fundamentais da vida, como a sensualidade, os apetites e seus elementos pulsionais, não existe, pois o limite da realidade é a sua própria aparição, a negação e o depauperamento da vida é feito *exclusivamente em função do depauperamento da vida*³⁹⁶.

Embora os negadores tenham clamado existir um estado no qual a vida torna-se negada, de modo que se abre um caminho para uma outra realidade, ainda que essa seja um “Nada”, que é apenas nada de forma relativa para Schopenhauer, como para Nietzsche esses estados para além da vida não existem em absoluto, o único resultado que atingem com a negação da vontade de vida é apenas o enfraquecimento e o adoecimento da vida mesma, já que tal transição não existe. “E para dizer como conclusão o que eu dizia de início: O homem prefere ainda querer o nada a não querer...” (NIETZSCHE, 2013c, p. 271). Esse estado de negação da vontade de vida não existe em absoluto, essa passagem para uma realidade outra para além da vida tampouco, já que elas não são mais do que anseios de um gênero de vida – fraco, que permanece

³⁹⁶ O diagnóstico de Nietzsche termina na consideração de que a negação deve ser substituída pela afirmação. “Transmutação, transvaloração significam: 1º) *Mudança de qualidade na vontade de poder*. Os valores, e seu valor, não derivam mais do negativo, e sim da afirmação como tal. Afirma-se a vida em lugar de depreciá-la [...]”. (DELEUZE, 1975, p. 81).

querendo e ansiando ao ótimo de condições que a sua própria constituição vital enfraquecida necessita para conservar-se.

Agora, uma interpretação, para Nietzsche, sempre serve à urgência pelo poder: ‘todos eventos no mundo orgânico são uma assimilação, um se tornar senhor e toda assimilação e assenhoração envolvem uma nova interpretação’ (GM, II, 12). A interpretação, por sua vez, é a ligação de um específico sentido a uma ‘coisa’ ou um ‘drama’ persistentes (para levar em conta a distinção entre ações e seus sentidos proposta em GM, II, 12-13). Disso se segue, por hipótese, que uma interpretação que desvaloriza a vida/mundo fenomênico/temporalidade, precisa ter a função de, não destruindo a destruindo completamente, assenhorar-se sobre ela – isto é, de fazer com que a vida seja passível de ser vivida. E é isso precisamente o que Nietzsche quer dizer quando diz que o ‘ideal ascético é um artifício da preservação da vida’, enquanto que como ‘negador’, o padre asceta ‘faz parte das maiores forças conservadoras e criadoras da vida’ (GM, III, 13). (MAY, 2002, p. 88, tradução nossa).³⁹⁷

Como resultado nuclear de nossas investigações, percebe-se que o estado de negação da vontade torna-se vontade de negação da vontade, já que não há realidade outra para além da vida.

Para recapitular, temos o seguinte diagnóstico: a negação da vontade, que era decorrente de uma hostilidade frente à vida, surge, pois se acredita que haja um estado superior e mais elevado que se torna acessível a partir do momento em que se nega a vida, minando seus instintos mais fundamentais e assim debilitando-a. No entanto, segundo Nietzsche, não existe realidade outra alguma para além da vida, de forma que a debilitação da vida através da negação da vontade é feita *exclusivamente* em prol da debilitação da vida, e não em prol de outro estado purificado qualquer, pois esse estado transcendente e metafísico não existe.

Quando se desloca o centro de gravidade da vida *não* para a vida, mas para o “além” – *no nada* – então se tirou da vida todo centro que tiver. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza do instinto – tudo o que, nos instintos, é benfazejo, favorece a vida, garante o futuro, doravante suscita a desconfiança. Viver *de tal maneira* que viver não tenha mais *sentido*: *ai está* o que doravante se torna o “sentido” da vida... (NIETZSCHE, 2008b, p. 81).

Com efeito, como esse estado superior não existe, o que se tem é unicamente um “viver *de tal maneira* que viver não tenha mais sentido”. É isso ao que a negação da vontade de vida

³⁹⁷ “Now an interpretation, for Nietzsche, always serves the urge for power: ‘all events in the organic world are a subduing, a becoming master, and all subduing and becoming master involves a fresh interpretation’ (GM, II, 12). Interpretation is, in turn, the attaching of a specific meaning to an enduring ‘thing’ or ‘drama’ (to take up the distinction between actions and their meanings proposed in GM, II, 12–13). It follows, by hypothesis, that an interpretation that devalues life/the phenomenal world/temporality must have the function, not of destroying it per se, but of mastery over it—i.e. of making life liveable. And this is precisely what Nietzsche means by saying that ‘the ascetic ideal is an artifice for the preservation of life’, while that ‘denier’, the ascetic priest, ‘is among the greatest conserving and yescreating forces of life’ (GM, III, 13).” (MAY, 2002, p. 88).

leva. Com isso, o negador da vontade continua afirmando a vontade de vida, mas a vontade que afirma é a vontade fraca e degenerada, a vontade que aspira a se extinguir a si mesma³⁹⁸.

Que significa, por conseguinte, o ideal ascético num filósofo? Minha resposta é – que deve ter sido adivinhado há muito tempo: o filósofo acolhe com um sorriso esse ótimo de condições próprias à espiritualidade mais elevada e mais audaciosa – que, ao fazer isso, não nega a “existência”, pelo contrário, diz Sim à sua existência e nada mais que à sua existência, e isso talvez até o ponto de não ficar muito longe deste desejo sacrílego: *Pereat mundus, fiat filosofia, fiat philosophus, fiam!*... (Que pereça o mundo, que a filosofia seja, que o filósofo seja, que eu seja!). (NIETZSCHE, 2013c, 173-174).

Assim, ao contrário do que propunha Schopenhauer, o estado de renúncia e negação da vontade não é um estado propriamente desinteressado, mas é meramente um estado no qual seu ótimo de condições é tornado propício. Schopenhauer “*pensa em si mesmo*”,³⁹⁹ “*diz Sim à sua existência e nada mais que a sua existência*”. (NIETZSCHE, 2013c, p. 173). Os admiradores do ideal ascético, tal como Schopenhauer não são genuinamente desinteressados. Eles:

Pensam no que lhes é indispensável: a liberdade diante da opressão, do incômodo, da desordem, dos negócios, dos deveres, dos cuidados; a lucidez de espírito; a dança, os saltos e o voo dos pensamentos; um ar puro, leve, claro, livre, seco, como o ar do alto das montanhas que torna todo o ser do animal mais espiritual e que lhe dá asas; a calma em todos os subterrâneos; todos os cães delicadamente amarrados com correntes; nada de latidos nem rancor de pelo eriçado, nada de verme roedor do orgulho ferido; (NIETZSCHE, 2013c, p. 175).

O autor insistirá na utilidade que constitui o ideal ascético, já que nele a negação da vontade é o “*artifício de conservação da vida*,”⁴⁰⁰ no entanto, de uma vida fatigada. “[...] o ideal ascético tem sua origem no instinto de proteção e de salvação próprio a uma vida em degenerescência.” (NIETZSCHE, 2013c, p. 186). Dos que teceram odes ao ideal ascético da renúncia da vontade, Schopenhauer destaca-se como o mais proeminente e eloquente deles, no entanto, esse movimento niilista de negação da vida não se encerra em Schopenhauer, mas assola o homem moderno e lhe acompanha desde os mais antigos tempos. Como vemos, o ódio contra a sensualidade encontra em Schopenhauer seu mais admirável veículo: “– Schopenhauer é somente sua explosão mais eloquente e igualmente, se tivermos ouvidos para ouvir, a mais entusiasmante e a mais encantadora;” (NIETZSCHE, 2013c, p. 171).

³⁹⁸ “[...] a atividade aí é apenas uma reação, a afirmação, um fantasma”. (DELEUZE, 1976, p. 83).

³⁹⁹ NIETZSCHE, 2013c, p.175.

⁴⁰⁰ NIETZSCHE, 2013c, p. 196.

Dessa forma, desmascarada a pretensão desinteressada que envolve o ideal ascético, um dos apontamentos iniciais de nossa pesquisa, podemos observar o foco de Nietzsche tornando para a investigação de qual gênero de vida que é de fato interessada em tecer elogios ao ideal ascético. Como Nietzsche reiteradamente observa, é apenas na vida malograda onde o ideal ascético torna-se proeminente. Sua origem reside no “*Eu não valho nada*”, que infelizmente não ingenuamente é admitido dessa forma, mas transpõe a sua própria falta de valor e degenerescência para a canonização da moral.

Esse suspiro que diz: “Ah! Se eu pudesse ser outro! Mas não há esperança... Sou o que sou; como poderia libertar-me de mim mesmo? E – Já não me suporto mais a mim mesmo!...” É nesse terreno do desprezo de si mesmo, nesse terreno pantanoso, que cresce toda erva ruim, toda planta venenosa, pequena, oculta, desonesta, adocicada. Aqui formigam os vermes de sentimentos de ódio e de rancor; (NIETZSCHE, 2013c, p.199).

O rancor, a hostilidade para com a sensualidade e para com a vida, bem como aos vitoriosos dessa vida, que é tornado filosofia quando os degenerados se põem a escrevê-la tem origem no próprio desprezo para com a própria condição. Por causa desse desprezo de si mesmo busca vingar-se contra a vida e seus princípios mais fundamentais. A tarefa do genealogista é justamente descobrir essa origem pérfida do louvor ao ideal ascético, que deriva seu ódio para com a vida a partir do próprio estado de fracassado e condenado. “Sabemos quais são as três palavras mágicas do ideal ascético: pobreza, humildade, castidade.” (NIETZSCHE, 2013c, p. 175). Do instintivo desprezo da sua própria individualidade por ela ser malograda, gera-se um ódio contra a vida como um todo, por meio do qual é possível se vingar da própria condição de degenerado. Desse ódio para com a vida nascem os ideais ascéticos, que servem para tornar possível justamente esse gênero doente de vida. Esse é o percurso genealógico que Nietzsche opera para desenterrar a origem do elogio do ideal ascético. Onde encontramos o seu derradeiro princípio? Nos seres onde a vontade é fraca e tornada doente. “São todos homens do ressentimento, esses seres fisiologicamente degenerados e carcomidos [...]” (NIETZSCHE, 2013c, p. 201).

Como conclusão do capítulo ressaltamos que: a) a ética de Schopenhauer é criticada por Nietzsche num primeiro momento pois se estrutura numa concepção de moral onde são apenas legitimamente morais aquelas ações feitas em prol do bem estar do outro, quando Nietzsche aponta que de acordo com a própria estrutura discursiva da ética schopenhaueriana tal concepção não pode se sustentar, uma vez que nem mesmo as ações compassivas cumprem com o critério estabelecido por Schopenhauer, sendo nesse sentido, um projeto incoerente, já

que se tratam de ações egoístas bem disfarçadas; e b) que a mais contundente crítica de Nietzsche ao projeto moral schopenhaueriano diz respeito ao valor que norteia seu ajuizamento moral, na medida em que levanta hipóteses de que as condições que tornam possíveis tais juízos morais de valor acerca da vida são elas próprias já degeneradas em sua origem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após termos realizado o percurso filosófico que inicia nas considerações filosóficas de Schopenhauer sobre a ética e as posteriores críticas que Nietzsche levantará contra a sua moralidade, podemos apontar o seguinte: a ética schopenhaueriana se assenta sobre a possibilidade de efetuar a negação da vontade em suas respectivas gradações, seja na moral da compaixão ou na redenção ascética do santo. Embora Nietzsche critique outros elementos da moralidade schopenhaueriana, como por exemplo a mera possibilidade de atos altruístas na moral da compaixão, percebemos que a mais contundente objeção que guarda contra a filosofia schopenhaueriana diz respeito à maneira como a negação da vontade opera como o valor dos valores dentro de seu pensamento ético.

Assim, no primeiro capítulo observamos o surgimento da ética schopenhaueriana através das suas bases teóricas, que buscam conciliar a visão determinista com a da liberdade, que através da conciliação dos dois pontos de vista, levam-nos a natureza descritiva da moral da compaixão, isto é, esta se insere em uma ética onde a moralidade não pode ser prescrita. Aqui, já na abordagem da compaixão, pudemos ver a aparição da negação da vontade, pois era necessário que se efetivasse em alguma medida para que o agente pudesse tornar-se despreocupado para com a própria condição existencial, negando a própria individualidade na medida em que age exclusivamente em função da condição do outro: isto era possível através da identificação metafísica entre todos os seres e que dissolve as ilusórias pluralidades do ego. Portanto, a própria moral da compaixão é essencialmente enraizada numa perspectiva metafísica que promove em uma específica gradação a negação da vontade.

Intensificando essa postura de negação da vontade, chegamos na figura do santo que promove a ascese de uma forma suficientemente capaz de mortificar cabalmente a vontade, o que o torna apto a alcançar a plena redenção da natureza pecaminosa da existência. Aqui podemos ver a negação da vontade operando de maneira fundamental, já que a sua intensificação faz com que seja transformada de eixo norteador da moral da compaixão em postura fundamental na redenção (*Erloesung*) e na salvação da condição existencial, unicamente possível através da completa ultrapassagem do mundo (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 447). Segundo o filósofo, a mais nobre postura existencial é justamente aquela na qual a vontade se torna plenamente negada, e justamente é esse o estado mais bem aventurado que o homem pode alcançar em sua trajetória na vida.

Após estabelecermos as bases teóricas da ética schopenhaueriana, bem como a sua relação com a negação da vontade, pudemos observar que o criticismo Nietzscheano se refere a dois elementos distintos identificados na ética schopenhaueriana: 1) a crítica ao desinteresse; e 2) a crítica à moral *décadent* que se assenta fundamentalmente na postura da negação da vontade e da vida. Dessa forma, nas pretensões de nosso texto se encontravam a capacidade de a) poder distinguir a natureza dessas duas formas de criticismo; b) elencar a esfera de atuação de cada uma e o surgimento cronológico de cada uma das objeções nietzscheanas; c) bem como indicar a hierarquia de força existente entre as duas críticas de Nietzsche.

A partir da pesquisa, aponta-se que o criticismo inicial apenas pavimenta o caminho para o surgimento de uma objeção ainda mais contundente, e que, no entanto, precisa aguardar o surgimento da morte de Deus e a derrocada da autossustentação ontológica dos valores para ser formulada resolutamente. Isso não faz com que a crítica à incoerência da moral da compaixão, por se pretender desinteressada para com a própria condição mas em última instância ser nada mais que interessada ser destituída de valor e de peso frente a ética schopenhaueriana; na verdade, a crítica mais contundente de Nietzsche a pressupõe para que tenha eficácia, isto é, para que a vida se torne o critério da avaliação dos valores é necessário antes ter compreendido como a veracidade falha na sua pretensão ao critério da avaliação dos valores morais e que então a moralidade não possa mais ser derivada objetivamente da própria realidade, que deixa de constituir uma ordem moral.

Nesse sentido, apenas ressalta-se que o primeiro criticismo é hierarquicamente inferior ao último, já que será nessas bases que Nietzsche porá a lado à ética schopenhaueriana, o que em nada elimina a importância do primeiro criticismo. Assim, embora não seja o argumento decisivo que Nietzsche objetará a Schopenhauer, é através dele que podemos ver a sempre presente crítica ao desinteresse que se encontra em suas obras, bem como a provocação de se compreender o egoísmo sem uma má consciência, já que o primeiro criticismo nos leva a uma desconstrução da oposição fundamental entre egoísmo e altruísmo, o que em última instância desautoriza a atribuição do selo da moralidade absoluta às ações altruístas. No entanto, como o trabalho mostrou, a necessidade de reestabelecer um critério de avaliação da moralidade levou Nietzsche a ultrapassar a primeira crítica e pôr em questão ‘o valor dos valores’.

Dessa forma, podemos recapitular a nossa discussão do criticismo nietzscheano a partir das seguintes considerações: a) no primeiro momento do segundo capítulo, vimos como Nietzsche criticava a ética da compaixão de Schopenhauer por ela não ser desinteressada tal como o filósofo pessimista a compreendia. Onde eram alegados motivos altruístas e compassivos, Nietzsche não via mais que preocupação com a própria condição; em última

instância, a oposição entre egoísmo e altruísmo como ações respectivamente imorais e morais era nada mais que uma grosseira ingenuidade psicológica que tinha na sua base preconceitos metafísicos; b) No entanto, segundo o próprio filósofo, com essa constatação, o problema principal da moral, o problema dos valores, sequer “teria sido afetado” (NIETZSCHE, 2012a, p. 126); c) Disso resulta necessário avançar num criticismo que recusa o critério de correspondência para com a verdade subjacente para uma avaliação das moralidade que faz da *vida* o eixo em torno do qual serão pesados os valores; d) Nietzsche torna a vida o valor dos valores, já que é a própria vida quem emite todo juízo de valor acerca de si mesma, podendo variar seus juízos de acordo com a sua própria condição, já que os juízos de valor acerca da vida contam somente como sintomas, transformando-os em confissões inconscientes de seu emissor; ainda, não há realidade para além da vida, de modo que é ilegítimo adotar outro critério de avaliação para os juízos de valor que não seja a vida; assim, por exemplo, é vedado avaliar a existência da perspectiva de uma realidade metafísica, de modo que com o desprezo dessa se poderia ganhar um acesso a esse “além”, pois toda a realidade esgota-se na própria vontade de poder, que não diferencia-se da vida⁴⁰¹, sendo a própria vida apenas um grau específico da vontade de poder.

Tendo seus motivos para fazer da vida o critério de avaliação dos juízos morais, Nietzsche distingue dois tipos fundamentais de vida, uma que é forte, sadia e representa uma linha ascendente; outra que é fraca, doente e representa uma linha declinante. Suas considerações fisiopsicológicas que o levaram a distinguir entre formas de vida fortes e fracas tornam-se então fundamentais para a rejeição da ética schopenhaueriana. Segundo Nietzsche, a negação da vontade, ponto culminante da filosofia schopenhaueriana, bem como louvada em sua estética e também na sua ética, é apresentada por Nietzsche como originada um estado de degenerescência fisiológica. Assim, essa vida que é doente despreza-se a si mesma instintivamente e vinga-se da vida através de valorações morais que apresentam o estado de renúncia do mundo, da vontade e da vida como o mais digno e louvável de todos os estados. Segundo Nietzsche, no entanto, tal tipo de valoração não é mais que reflexo de uma hostilidade para com a vida, que é fundado por sua vez na própria condição de declínio fisiológico, fazendo de tal valoração nada mais que decadente.

Conforme nossa interpretação, e tomando como pressuposto da pesquisa, a negação da vontade de Schopenhauer encontra a sua mais contundente objeção não no fato de suas

⁴⁰¹ Após o *Zarathustra*, a vontade de poder apresentada como força que tende a se auto expandir, elimina uma distinção fundamental entre orgânico e inorgânico, fazendo do orgânico apenas um caso específico da vontade de poder.

pretensões de desinteresse não corresponderem; mas sim na objeção de que na negação da vontade, manifesta-se uma vida que se afirma a si mesmo, que continua atada à vida, mas que unicamente na condição de fraca e de doente; que sua hostilidade para com a vida é meramente reflexo de sua própria degenerescência; da constatação de que quando a própria degenerescência toma a palavra, ela vingam-se do próprio desprezo para consigo mesmo através de sua hostilidade para com a vida enquanto todo. Insatisfeita para consigo mesma, e não satisfeita apenas com o próprio estado de malogro, a vida declinante pretende universalizar a própria condição de decadência ao resto da humanidade.

Por fim, resta questionar para o filósofo qual é o valor que se pode atribuir a uma vida doente e degenerada, que promove a condenação e extinção de tudo o que é forte, sadio e vencedor? Certamente não as mais altas honrarias...⁴⁰² “A fraqueza deve ser, a golpes de mentira, transformada em mérito, disso não tenho nenhuma dúvida – é exatamente isto o que você diz. – Que mais?” (NIETZSCHE, 2013c, p. 68). Mas e se a debilitação da vida não tivesse um prêmio outro que a própria debilitação da vida e de suas condições mais fundamentais e nenhum outro além desse? Sentindo a gravíssima questão que tinha em mãos, Nietzsche fez do problema do valor dos valores morais uma de suas mais fundamentais considerações filosóficas, e assim, nessas bases, despachou a doutrina da negação da vontade de Schopenhauer.

Então vemos o ser humano, trazido às raias do desespero após haver sofrido todos os graus de uma aflição crescente sob os reveses mais violentos, subitamente retirar-se em si mesmo, reconhecer a si mesmo e ao mundo, mudar todo o seu ser, elevar-se por sobre a própria pessoa e por todo o sofrimento, como se fora purificado e santificado por este, em paz inabalável, em beatitude e sublimidade, livremente renunciando a tudo o que antes queria com a maior veemência, e receber alegremente a morte. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 455).

⁴⁰² BERKOWITZ, 1995, p. 28.

REFERÊNCIAS

- ABBEY, Ruth. *Nietzsche's middle period*. Oxford University Press, 2000.
- AKBALIK, Bilge. *The concepts of health and sickness in Nietzsche's philosophy*. Middle East Technical University, dissertação de mestrado, 2009.
- ARALDI, Clademir Luís. *Nietzsche e Paul Rée: acerca da existência de impulsos altruístas*, Cadernos Nietzsche (37) 1, 2016.
- ARALDI, Clademir Luís. *Nietzsche: do niilismo ao naturalismo na moral*. Pelotas : NEPFil online, 2013. 124 p. – (Série Dissertatio-Filosofia;10). E-book. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2019/02/1-nietzsche-do-niilismo-ao-naturalismo-na-moral.pdf>. Acesso em: 27 set. 2022. ISBN: 978-85-67332-06-2
- ASCHHEIM, Steven. *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*. Metzler, 2000.
- ASSOUN, Paul Laurent. *Freud and Nietzsche*. Bloomsburry Academic Continuum, 2002.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Editora Francisco Alves, 1978.
- ATWELL, John, *Schopenhauer: The Human Character*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- ATWELL, John. *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*. London: University of California Press, 1995.
- BABICH, Babette. *Nietzsche's philosophy of science: reflecting science on the ground of art and life*. SUNY Press, 2006.
- BARBOZA, Jair. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Ed. Humanitas.
- BARBOZA, Jair. *Estética e Ética são uma Coisa só* (Explicitação da proposição 6.421 do Tractatus de Wittgenstein à luz de Schopenhauer). In Cadernos de Ética e Filosofia Política 3. São Paulo:Departamento de Filosofia da USP, 2001.
- BARROS, Fernando de M. *O pensamento musical de Nietzsche*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2007.
- BARUA, A. *Schopenhauer on self, world and morality: vedantic and non-vedantic perspectives*. Springer Publisher, 2017.
- BEISER, Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860 – 1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche: the ethics of an immoralist*. 1. Ed. London: Harvard University Press 1995.

- BIERE, Andréa. *Desinteresse e vontade em Kant, Schopenhauer e Nietzsche*, Revista Concinnitas, Rio de Janeiro, 1998.
- BIERE, Andréa. *Desinteresse e vontade em Kant, Schopenhauer e Nietzsche*. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1998.
- BOHMANN, Katja Junqueira. *O sentido da música em F. Nietzsche*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.
- BOWIE, Andrew. *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Manchester University Press, 2003.
- BRAAK, Andre van der. *Nietzsche and zen: self-overcoming without a self*. Lexington, 2001.
- BRAZ, Daniel Rodrigues. *Schopenhauer, Kant e Vedanta*, 2015.
- BRENNER, Milton. *Wagner and Schopenhauer: a closer look*. Xlibris, 2014.
- BRINTON, Crane. *Nietzsche*. Grant Press, 2007.
- CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. 1. ed. São Paulo: Unesp, 1994.
- CACCIOLA, M. L. M. O. *O conceito de interesse*. Cadernos de Filosofia Alemã 5, p. 5-15, 1999.
- CAME, Daniel. *Nietzsche on art and life*. Oxford University Press, 2014.
- CARTWRIGHT, David. *The cambridge companion to Schopenhauer*. London: Cambridge University Press, 1999.
- CHAVES, Ernani. *Nas origens do nascimento da tragédia*. In: NIETZSCHE, Friedrich. Introdução à tragédia de Sófocles, Apresentação, Tradução e Notas, Jorge Zahar Ed., 2006.
- CLARK, Maudemarie. *A contribuição de Nietzsche para a ética*. São Paulo: Cadernos Nietzsche 38 (3), 2017.
- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on ethics and politics*. Oxford University Press, 2015.
- CONSTÂNCIO, João. *Arte e niilismo: Nietzsche e o enigma do mundo*. Tinta da China, 2010.
- CONSTÂNCIO, João. *Nietzsche and Schopenhauer: On Nihilism and the Ascetic 'Will to Nothingness'*. Londres, 2017.
- CONSTÂNCIO, João. *Nietzsche and Schopenhauer: on nihilism and the ascetic 'will to nothingness'*. Palgrave Mcmillan, In the Palgrave Schopenhauer Handbook, E by Sandra Shapshay, 425– 446.
- CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria. *Nietzsche on instinct and language*. Walter de Gruyter, 2011.

COVIELO, J. *O vínculo entre ética e estética no pensamento de Schopenhauer com um olhar especial sobre a arte contemporânea*. Curitiba, Pontífica Universidade Católica do Paraná, (Dissertação de Mestrado), 2006.

COX, Christoph. *Naturalism and interpretation*. 1. Ed. Berkeley: University of Carolina Press, 1999.

COX, Christoph. *The 'subject' of Nietzsche's perspectivism*. In: Journal of history of philosophy, 1997, pp. 280-90.

CRAWFORD, Claudia. *The beginning o Nietzsche's theory of language*. Walter de Gruyter, 1988.

CROSS, Stephen. *Schopenhauer's encounter with Indian thought: representation and will and their Indian parallels*. University of Hawaii Press, 2013.

CROSS, Stephen. *Schopenhauer's encounter with Indian thought : representation and will and their Indian parallels*, 2013.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as a philosopher*. Columbia University Press, 2005.

DEBONA, Vilmar. *A grande e a pequena ética de Schopenhauer*, Ethic@ - Revista Internacional de Filosofia Moral, vol. 14, n. 1, 2015.

DECKENS, Olivier. *Compreender Kant*. Edições Loyola, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Traduzido por: Ruth Joffily Dias; Edmundo Fernandes. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DIAS, Rosa M. *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia*. Cadernos Nietzsche, Nº 3. São Paulo: GEN, 1997.

DIAS, Rosa M. *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia*. Cadernos Nietzsche, Nº 3. São Paulo: GEN, 1997.

DIAS, Rosa M. *Nietzsche e a Música*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005.

DIAS, Rosa Maria. *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em o nascimento da tragédia*. Cadernos Nietzsche, n.3, 1997.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Ed. Civilização Brasileira, 2011.

DOVE, Craig. *Nietzsche's ethical theory: mind, self and responsibility*. Ed. Continuum, 2008.

DUDLEY, Will. *Hegel, Nietzsche and philosophy: thinking freedom*. Cambridge University Press, 1991.

DURANTE, Felipe. *Virtude, direito, moralidade e justiça em Schopenhauer*. Universidade Estadual de Campinas, dissertação de mestrado, 2012.

- EAGLETON, Terry. *A Morte do Desejo: Arthur Schopenhauer*. In *A Ideologia da Estética*. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- EMDEN, Christian. *Nietzsche's naturalismo: philosophy and the life sciences in the nineteenth century*. Cambridge University Press, 2014.
- ESOPO. *Fábulas*. 1. Ed. Porto Alegre: L&PM Editores, 2020.
- FITZSIMONS, Peter. *Rethinking theory and practice: Nietzsche, ethics and education*. Sense Publishers, 2008.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro. *Psiquismo e vida – o conceito de impulso nas obras de Freud, Nietzsche e Schopenhauer*. 1 ed. Curitiba: Editora UFPR, 2009.
- FONTENELLE, Thiago M. *Perspectivismo e agonismo: Nietzsche sobre verdade e poder*. Universidade Federal do Ceará, Dissertação de mestrado, 2007. FRANCO, Paul. *Nietzsche's enlightenment: the free-spirit trilogy of the middle period*. University of Chicago Press. 2011.
- FREUD, S. *Obras completas*, vol 14: *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, Tradução de Paulo César de Souza, 2010a.
- FREUD, S. *Obras completas*, vol 16: *O Ego e o Id*. 1 Ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, Tradução de Paulo César de Souza, 2010b.
- GASSER, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- GERHARDT, V. *Die "Perspektive des Perspektivismus"*. Stuttgart: Reclam, 1989.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. Coleção Focus 6. 1. ed. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2001.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. Publifolha, 2000.
- GOEDDE, Gunter. *Schopenhauers entdeckung der psychologie des unbewussten*. Berlin; Schopenhauer-Gesellschaft, 2003.
- GOETHE, J.W. *Fausto I*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011a.
- GOETHE, J.W. *Fausto II*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011b.
- GUTIERREZ, Leandro C. *O fundamento da moral no pensamento de Arthur Schopenhauer*, Universidade São Judas Tadeu, dissertação de mestrado, 2010.
- HANNAN, Barbara. *The riddle of the world – a reconsideration o Schopenhauer's philosophy*. Oxford University Press, 2009.
- HARTMANN DE CAVALCANTI, A. *Nietzsche e Wagner: Arte e Renovação da Cultura*. *Psicanálise & Barroco em Revista*, [S. l.], v. 9, n. 2, 2019.
- HATAB, Lawrence. *Nietzsche's 'on the genealogy of morality': an introduction*. Cambridge University Press, 2008.

- HATAB, Lawrence. *Nietzsche's life sentences: coming to terms with eternal recurrence*. Routledge, 2005.
- HAUSKELLER, Michael. *Schopenhauers ethik der erfahrung*. Societäts-Verlag, 2010.
- HAUSKELLER, Michael. *Vom jammer des lebens: einfuhrung in Schopenhauers ethik*. C.H. Beck, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. Nietzsche [1] e [2]. Barcelona: Destino, Tradução de J. L. Vermal, 2000.
- HIGGINS, Kathleen; MAGNUS, Bernd. *The Cambridge companion to Nietzsche*. 1. ed. London: Cambridge University Press, 1996.
- HIGGINS, Kathleen; SOLOMON, Robert. *What Nietzsche really said*. Schocken, 2000.
- HILL, KEVIN R. *Nietzsche's critiques: the kantian foundations of his thought*, Oxford University Press, 2005.
- HOLLINGADE, R. J. *Nietzsche*. Routledge, 1973.
- HUHN, Lore. SCHWAB, Philipp. *Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer, Schelling, Nietzsche*, 2011.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. 2. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- HUNT, LESTER H. *Nietzsche and the origino f virtue*, Routledge Nietzsche Studies, 1993.
- HUTTER, Horst. *Nietzsche's therapeutic teaching: for individuals and culture*. Bloomsbury Academic, 2013.
- IOAN, Razvan. *The body in Spinoza and Nietzsche*. 1. ed. Nova York: Springer International Publisher, 2019.
- ITAPARICA, A. *Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud*. Cadernos Nietzsche 30. São Paulo, 2012.
- JACQUETTE, Dale. *Schopenhauer, philosophy and the arts*. 1. ed. New York: Cambridge University Press, 1996.
- JACQUETTE, Dale. *The philosophy of Schopenhauer*. 1. ed. Acumen Publishing Ltd, 2005.
- JANAWAY, Christopher. *Necessity, Responsibility and Character: Schopenhauer on the Freedom of the Wil.*, Kantian Review 3, 431– 457, 2012.
- JANAWAY, Christopher; ROBERTSON, Simon. *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*. 1. ed. Oxônia-Reino Unido: Oxford University Press, 2012.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer: a very short introduction*.1.ed London: Cambrige Companion, 2002.

- JANAWAY, Christopher. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, Oxford University Press, 1989.
- JANAWAY, Christopher. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. Oxford University Press, 1989.
- JANAWAY, Christopher. *Willing and nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's educator*. Clarendon Publisher, 1999.
- JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche: Infancia y juventud*. vol 1. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza Editorial, 1978.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Traducción de Emilio Estiu. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.
- JOHNSON, Dirk. *Nietzsche's anti-darwinism*. Cambridge University Press, 2010.
- JOVANOVSKI, Thomas. *Aesthetic transformations: taking Nietzsche at his word*. Peter Lang Publishing, 2008.
- JULIÃO, José N. *O perspectivismo de Nietzsche como relativismo pragmático*. *Estudos De Nietzsche*, 4(2), 2013.
- JUNG, C. G. *Psicologia y simbólica del arquetipo*. 1. Ed. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1977.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton University Press, 1975.
- KANT. *Crítica da faculdade do juízo*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária Ltda, tradução de Valério Rohden e Antônio Marques, 1993.
- KANT. *Crítica da razão prática*. 1. Ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.
- KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. 1. Ed. São Paulo: Abril Cultural, tradução de Paulo Quintela, 1974.
- KEATS, J. *Ode a um rouxinol*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- KOSSLER, Mathias. *Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers* In: 83. Schopenhauer-Jahrbuch (Würzburg) 2002.
- KRAMER, Peter. *Freud, the inventor of the modern mind*, Harper Perennial, 2006
- LANG, Peter. *Nietzsche and the german tradition*. Ed. Martin Nicholas, 2003.
- LANGER, Monika. *Nietzsche's gay science: dancing coherence*. Palgrave Mcmillan, 2010.
- LAUXTERMANN, F. H. *Schopenhauer's Broken World-View: Colours and Ethics between Kant and Goethe*. Springer, 2000.
- LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

- LEBNIZ, G.W. *Ensaio de teodiceia*. 1. Ed. São Paulo: Editora Estação Liberdade Ltda, 2015.
- LEITER, Brian. *Nietzsche and morality*, Oxford University Press, 2007.
- LEITER, Brian. *The Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. 1.ed. Abingdon: Routledge, 2002.
- LEMM, Vanessa. *Nietzsche and the becoming of life*. Fordham University Press, 2014.
- LOWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. 1. Ed. São Paulo: Editora da Unesp, tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin, 2014.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorf; Introdução e Organização de Roberto Machado; Tradução e Notas de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005,
- MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. 2. Ed. New York: Oxford University Press, 1997.
- MAIA, Muriel. *A Outra Face do Nada: sobre o conhecimento metafísico na Estética de Arthur Schopenhauer*. 1. Ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.
- MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. 1. Ed. Madrid: Alianza editorial, 2006.
- MANNION, Gerard. *Schopenhauer, Religion and Morality: The Humble Path to Ethics*. London: Routledge - Ashgate New Critical Thinking in Philosophy, 2003.
- MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial Ijuí 2003.
- PANEA MÁRQUEZ, J. M. *Schopenhauer: del dolor de la existência al cansacio de vivir*. Sevilla: Centro de Investigaciones sobre Vico, 2004..
- MARTON, Scarlet. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial – Editora Unijuí, 2000.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 1. ed. São Paulo-SP: Editora Brasiliense, 1990.
- MATHEES, Robert. *Schopenhauers Begriff des Mitleids in dessen Preisschrift Über die Grundlage der Moral*. Mainz: Johannes-Gutenberg-Universitaet, 2009.
- MAY, Simon. *Nietzsche on freedom and autonomy*. 1. Ed. New York: Oxford University Press, 2009.
- MAY, Simon. *Nietzsche's ethics and his war on "morality"*. 1. Ed. New York: Oxford University Press, 2002.

MEDEIROS, Luana Oliveira. *A compaixão como “fenômeno ético originário” da moral e sua necessidade metafísica em Schopenhauer*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Dissertação (Mestrado em Filosofia), 2016.

MELO NETO, J. *Convergências e divergências entre Nietzsche e a tradição contratualista moderna: a noção nietzschiana de “Estado” nas seções 16 e 17 da segunda dissertação de Genealogia da moral*. São Paulo: Cadernos Nietzsche vol.39, 2018.

MENDES, Sergio. *Schopenhauer e o Budismo. Fundamentos da Ética, Crítica à Kant e as Objeções de Tugendhat*, 1. Ed, 2014.

MIDDLETON, Christopher. *Selected letters of Friedrich Nietzsche*. 2. ed. Massachusetts: Hackett Publishing Company Inc., 1996.

MIYASAKI, D. T. *Freud or Nietzsche: the drives, pleasure and social happiness*. University of Toronto, tese de doutorado, 2004.

MOORE, Gregory. *Nietzsche, biology and metaphor*. 1. Ed. United Kingdom: Cambridge University Press, 2002.

MORAES, Dax. *O pessimismo moral schopenhaueriano*. Florianópolis: Ethic@, v. 16, n. 2, p. 347-374, 2017.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. 1.Ed. New York: Harvard University Press, 1987.

SILVA NETO, J. P da. *Perspectivismo em Nietzsche: a vida como critério de verdade*. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Ceará, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/6545/1/2011-DIS-JPSNETO.pdf>. Acesso em: 29 set. 2022

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1. Ed. São Paulo; Companhia das Letras, 2012a

NIETZSCHE, F. W. *A vontade de potência [I] e [II]*. Editora Escala, 2010.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal – Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra – Um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1. Ed. 3 Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras 2012b.

NIETZSCHE, F. W. *Aurora – Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1. Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2008a.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos – ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1. Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2012c.

NIETZSCHE, F. W. *Ecce homo – Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras 2007a.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013c.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano*. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza, 2000.

NIETZSCHE, F. W. *Nachgelassene fragmente 1875 – 1879*. Berlin: Walter de Gruyter.

NIETZSCHE, F. W. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

NIETZSCHE, F. W. *O caso Wagner – Um problema para músicos e Nietzsche contra Wagner – Dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

NIETZSCHE, F.W. *O nascimento da tragédia – ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.

NIETZSCHE, F.W. *Humano, demasiado humano II – Opiniões e sentenças diversas e O andarilho e sua sombra* 1. Ed. São Paulo: Editora Escala, 2013b.

OLIVEIRA, J. R. *A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em Aurora: o desprezo de si como artimanha de condenação do indivíduo*. Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer. Vol.1, n.2. 2º semestre, 2010.

OLIVEIRA, J. R. de. *Da compaixão à inocência: Nietzsche e Schopenhauer em torno da questão do egoísmo*. Veritas (Porto Alegre), 60 (1), 167-190, 2015.

OLIVEIRA, J.R. *Nietzsche e La Rochefoucauld: o moralista como psicólogo*. ETHIC@, Universidade Federal de Santa Catarina, v.19, p.444-463, 2020.

PEARSON, Keith-Ansell. *A companion to Nietzsche*. 1. Ed. New Jersey: Blackwell, 2000.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*. Tradução de Gemma Muñoz-Alonso. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

PIPPIN, Robert. *Nietzsche, psychology and first philosophy*. 1. Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

PLATÃO. *A república*. 1. Ed. São Paulo: Editora Lafonte, 2017.

PLATÃO. *Fedro*. 2. Ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2011.

PLETSCH, Carl. *Young Nietzsche: becoming a genius*. 1. Ed. New York: Free Press, 1991.

POELLNER, Peter. *Nietzsche and metaphysics*. Clarendon Press, Oxford University Press, 1995.

- RAMPLEY, Matthew. *Nietzsche, Aesthetics and Modernity*. Cambridge-Reino Unido: Cambridge University Press, 1999.
- RAPPAPORT, Samuel. *Schopenhauer und Spinoza*. Halle-Wittenberg: Halle A/S., 1898.
- RAY, Matthew A. *Subjectivity and irreligion: atheism and agnosticismo in Kant, Schopenhauer and Nietzsche*. London: Routledge - Ashgate New Critical Thinking in Philosophy, 2004.
- RÉE, Paul. *Basic writings*, Translated and edited by Robin Small, University of Illinois Press, 2003.
- RÉE, Paul. *Der ursprung der moralische empfindungen*. 1. Ed. Chenmitz: Schmeitzner, 1877.
- RÉE, Paul. *Psychologische beobachtungen: aus dem nachlass von **. 1. Ed. Berlin: C. Duncker Verlag, 1875.
- REGINSTER, Bernard. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. 1.Ed. United States of America: Harvard University Press, 2006.
- RICHARDSON, John. *Nietzsche's new darwinism*. 1. Ed. London: Oxford University Press, 2008.
- RICHARDSON, John. *Nietzsche's system*. Oxford University Press, 1996.
- ROBBERTS, T.T. *Contesting spirit: Nietzsche, affirmation, religion*. 1. Ed. New Jersey: Princeton University Press 1998.
- ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo - o que nos faz pensar*. [S.l.], v. 14, n. 18, p. 213-224, sep. 2004
- ROCHEFOUCAULD, L. *Máximas e reflexões*. 1. Ed. São Paulo: Editora Escala, 2011.
- RUFFING, Margit. „WillezurErkenntnis“. *Die Selbsterkenntnis des Willens und die Idee des Menschen in der ästhetischenTheorie Arthur Schopenhauers*, 2012.
- ROUSSEAU, J.J. *A origem da desigualdade entre os homens*. 1. Ed. São Paulo: Editora Lafonte, 2017.
- ROUSSEAU, J.J. *O contrato social*. 2. Ed. São Paulo: Editora Escala Educaional, 2012.
- SAFRANKSI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. 1. Ed. São Paulo: Geração Editorial, 2012.
- SAFRANSKI, Rudiger. *Nietzsche: a philosophical biography*. W. W. Norton & Company, 2003.
- SALLIS, John. *Crossings: Nietzsche and the space of tragedy*. University of Chicago Press, 1991.
- SANSI, A. K. *A gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud – uma análise epistemológica*. Revista Caboré, 1(1), 15–25, 2020.

SANTOS, Marcelo. *A intuição estética como fundamentação da significação ética das condutas humanas*. Universidade Federal da Paraíba, Dissertação (Mestrado em Filosofia), 2010.

SANTOS, Katia C. *O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Dissertação (Mestrado em Filosofia), 2010.

SARTRE. *O existencialismo é um humanismo*. 1. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche as Affirmative Thinker: Papers Presented at the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter*. Martinus Nijhoff Philosophy, 1983.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's on the genealogy of morals*. University of California Press, 1994.

SCHEFFLER, M. *Von der philosophie als vollenderin der kunst. Schopenhauer und as tragische*. Berlin: De Gruyter, 2011.

SCHOPENHAUER, A. *Die welt als wille und vorstellung* [I]. 1. Ed. Munchen: G. Mueller, 1912a.

SCHOPENHAUER, A. *Die welt als wille und vorstellung* [II]. 1. Ed. Munchen: G. Mueller, 1912b.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. 2. Ed. São Paulo. Editora Unesp, tradução, apresentação, notas e índice de Jair Barboza, 2015a.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação* [II]. 1. Ed. São Paulo. Editora Unesp, tradução, apresentação, notas e índice de Jair Barboza, 2015b.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena*. 1. Ed.. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. 1. Ed. Rio de Janeiro: L&PM, 2018.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre la libertad de la voluntad*. 1. ed. Barcelona: RBA Coleccionables, 2002a.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre el fundamento de la moral*. 1. ed. Barcelona: RBA Coleccionables, 2002b.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução: Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHUTTE, Ofelia. *Beyond nihilism – Nietzsche without masks*. 1. Ed. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

SCHWAB, Philipp; HUHNS, Lore. *Die philosophie des tragischen: Schopenhauer, Schelling, Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

SCRUTON, Roger; SINGER, Peter; JANAWAY, Christopher, *German philosophers: Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche*. 2. Ed. New York: Oxford University Press, 2001.

SHAKESPEARE. *Hamlet*. 8. Ed. São Paulo: Martin Claret, 2016.

- SHAPSHAY, Sandra. *Reconstructing Schopenhauer's ethics: hope, compassion and animal welfare*. 1. Ed. New York: Oxford University Press, 2019.
- SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Francisco Beltrán, 1915.
- SMALL, Robin. *Friedrich Nietzsche: reconciling knowledge and life*, Springer International Publishing, 2016.
- SMALL, Robin. *Nietzsche and Rée: a star friendship*. New York: Oxford University Press, 2005.
- SMALL, Robin. *Nietzsche in context*. New York: Routledge, 2017.
- SPINOZA. *Ética*. 1. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- SPINOZA. *Selected correspondence of Benedict de Spinoza*. Disponível em: https://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Spinoza/Texts/Spinoza/index.html, acesso em 20/11/2021.
- SOLÉ, Joan. *Schopenhauer: el pesimismo se hace filosofía*. 1. Ed. Barcelona: Batisfaco, 2015.
- SOMMER, A. U. *Nietzsche, Wagner e a decadência*. São Paulo: Cad. Nietzsche 38 (1), 2017.
- TANNER, Michael. *Nietzsche*. Oxford University Press, 1994.
- TONES, Matthew. *Nietzsche, tension and the tragic disposition*. Lexington Books, 2014.
- TONGEREN, Paul Van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre "para além de bem e mal"*. Champagnat Editora, 2012..
- VASALOU, Sophia. *Schopenhauer and the aesthetic standpoint: philosophy as a practice of the sublime*. 1. Ed. New York: Cambridge University Press, 2013.
- VATTIMO, Gianni. *Diálogos com Nietzsche*. Martin Fontes, 2010.
- VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. São Paulo: W. M. Jackson Inc. 1958.
- WELSHON, Rex. *Nietzsches' dynamic metapsychology: this uncanny animal*. Palgrave Mcmillan UK, 2014.
- WELSHON, Rex. *The philosophy of Nietzsche*. Acumen Publishing Ltd, 2004.
- WICKS, Robert. *Routledge philosophy guidebook to Kant on judgment*. New York: Routledge, 2009.
- WICKS, Robert. *Schopenhauer*. 1. Ed. New Jersey: Blackwell Great Minds, 2008.
- YOUNG, Julian, *Schopenhauer*. 1. Ed. New York: Routledge, 2005.
- YOUNG, Julian. *A study in the philosophy of Arthur Schopenhauer*, 1987.

YOUNG, Julian. *Friedrich Nietzsche: a philosophical biography*. 1. Ed. New York: Cambridge University Press, 2010.

YOUNG, Julian. *Nietzsche's philosophy of art*. 1. Ed. Cambridge-Reino Unido: Cambridge University Press, 1994.

YOUNG, Julian. *Willing and unwilling: a study in the philosophy of Arthur Schopenhauer*. 1. Ed. Dordrecht: Springer Publisher, 1987.

ZIMMER, Robert. *Schopenhauer und die folgen*. 1. Ed. Stuttgart: J. B Metzler, 2018.



Emitido em 05/12/2022

DISSERTAÇÃO Nº 107/2022 - PPGFIL - CH (10.41.13.10.07)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 05/12/2022 09:34)

CLADIS JULIANA LUTINSKI

TECNICO DE LABORATORIO AREA

CAPPG - CH (10.41.13.10)

Matrícula: ###797#5

Visualize o documento original em <https://sipac.uffs.edu.br/documentos/> informando seu número: **107**, ano: **2022**, tipo: **DISSERTAÇÃO**, data de emissão: **05/12/2022** e o código de verificação: **fe194b17f7**