

Resgatando Schopenhauer: o desajeitado precursor da crítica contemporânea à Metafísica

Rescuing Schopenhauer: the clumsy precursor of contemporary criticism to Metaphysics

Hélio Lopes da Silva *
Universidade Federal de Ouro Preto

Resumo

Este artigo procura mostrar que alguns mal-entendidos a respeito da filosofia de Schopenhauer, propiciados, em parte, pelo próprio filósofo, podem ser desfeitos de modo a se apreender sua intuição filosófica original, que tem se mostrado uma importante influência na pesquisa filosófica contemporânea. Objetivamente, este artigo tenta expor a intuição antimetafísica e anti-intelectualista original de Schopenhauer e explicar as razões pelas quais essa intuição foi obscurecida pelo arranjo conceitual canhestro com o qual ele procurou dar-lhes expressão.

Abstract

This paper intends to show that some misunderstandings concerning Schopenhauer's philosophy are caused in part by Schopenhauer himself. They can be clarified in order to get at his original philosophical intuition which has been proved to be an important influence on contemporary philosophical research. In particular, this paper tries to expose Schopenhauer's anti-metaphysical and anti-intellectualistic original intuition and also tries to explain why this intuition was

** Sou muito grato à equipe de Fundamento pelo trabalho de revisão que muito me auxiliou a chegar a esta versão final.*

obscured by the awkward conceptual framework in which Schopenhauer himself unfortunately had expressed it.

Introdução

A maioria das exposições que se fazem da filosofia de Schopenhauer parece ter início por lamentar e manifestar estranheza diante do fato de que, apesar da enorme influência reconhecidamente exercida por ela sobre uma grande quantidade de filósofos, pensadores e artistas posteriores, essa filosofia raramente encontrou reconhecimento e consideração por parte daqueles que trabalham com filosofia, isto é, por parte dos professores, pesquisadores e acadêmicos especializados. Acerca da amplamente reconhecida influência da filosofia de Schopenhauer sobre outros filósofos e pensadores - e aqui normalmente são mencionados os nomes de Freud, Bergson, Nietzsche e Wittgenstein, assim como os de uma excepcionalmente grande quantidade de artistas e escritores -, não teríamos, por enquanto, nada de novo a acrescentar, a não ser a menção àquilo que ajude a entender aquela negligência e desprezo que lhe foram devotados pela filosofia tradicional ou acadêmica.

Por outro lado, e como são também igualmente conhecidas as críticas de Schopenhauer à *filosofia acadêmica*, principalmente tal como exercida pelos professores-filósofos de sua época (Fichte, Schelling e Hegel), precisamos desde já notar que *não* vamos examiná-las aqui. Em nosso entender, tais críticas, excetuando-se o que nelas há de debate genuinamente filosófico - por exemplo, o concernente ao modo como Schopenhauer pretende se afastar definitivamente do “Idealismo Alemão” de tais professores, mediante a recusa da noção de “intuição racional” -, dizem respeito, no máximo, a uma sociologia ou história das instituições de ensino, ao passo que aquilo que nos interessa investigar é a medida com que o pensamento de Schopenhauer consegue se inscrever na tradição filosófica e efetivamente formular soluções originais aos problemas normalmente reconhecidos como próprios à especulação filosófica.

Aqui, somos tentados a lembrar, brevemente, a história, de certo modo trágica, de Schopenhauer como escritor filosófico. Após conceber e publicar sua obra-prima ainda muito jovem (*O Mundo como Vontade e Representação*, publicado em 1818, quando contava com 30 anos de idade), Schopenhauer atravessou décadas no mais completo ostracismo e, apesar de uma série de outras publicações, todas igualmente custeadas por ele mesmo, nenhuma repercussão, nem mesmo uma resenha depreciativa, surgia para mitigar sua amargura e indignação. Ao final da vida, ao reunir uma série de textos curtos (*Parerga e Paralipomena*, publicação de 1851) que versavam sobre assuntos mais populares, ele consegue, finalmen-

te, atrair a atenção do público. Mas, e aí se acentua o caráter trágico desta história, não do público, diz Schopenhauer, de “*sua especialidade*” [PP, I, 135], mas sim do público que hoje em dia seria, pejorativamente ou não, designado como detentor de uma “cultura geral” - artistas, escritores e romancistas, ou do público que Schopenhauer designa, contrastando-o ao público filosófico que, segundo ele, quer se instruir, como um público “*poético*” que quer apenas se divertir [PP, II, 4, 06]; e, embora ele tenha atraído na ocasião também alguns poucos acadêmicos, tal atração se revelaria um fenômeno absolutamente isolado e irrelevante no desenvolvimento subsequente da filosofia tradicional ou acadêmica. Ou seja, após ansiar durante décadas por reconhecimento, Schopenhauer finalmente o obtém, mas não a partir de quem ele esperava. O reconhecimento junto ao público em geral, não especializado em filosofia, acaba trágica e paradoxalmente reforçando ainda mais no público especializado em filosofia, prioritariamente visado por Schopenhauer, a suspeita de que seu pensamento não seria genuinamente filosófico, de que suas referências à tradição filosófica, em particular a Kant, seriam “pouco sérias” e indignas de consideração. Assim, quando foi finalmente notado pelos filósofos acadêmicos, Schopenhauer pareceu a eles ser, como afirma Patrick Gardiner, no máximo um *littérateur* mordaz e sofisticado, merecedor de um interesse apenas literário ou artístico, mas não de uma “*atenção filosófica séria*” [GARDINER; 32].

Mesmo sem chegar ao extremo de qualificar Schopenhauer como um “*vulgarizador levião, que procurava mais seduzir o povo do que os filósofos sérios*” [CLÉMENT-ROSSET; 51], como faz Guérault, e nem de o denunciar, como o faz Heidegger, como alguém que “*vilipendiava aqueles de quem ele plagiava, a saber, Schelling e Hegel, e poupava apenas quem ele compreendia de forma equivocada, a saber, Kant*” [YOUNG; 162], pode-se dizer que, para a maioria dos filósofos acadêmicos, Schopenhauer pareceu ser, na melhor das hipóteses, um autor ou *littérateur* detentor de uma visão estética/ética do mundo e da existência humana. Considerou-se que ele quis revestir e envolver sua obra com uma roupagem filosófica-metafísica acessória, tornando-a assim mais “respeitável” para o consumo rápido por parte de um público “culto em geral”, que ansiava por um “verniz” intelectual. É curioso observar que, recomendando alguns dos aforismos mais populares de Schopenhauer justamente para o público não-especializado em filosofia, da série *Penguin Classics*, Hollingdale enfatiza justamente esse mesmo ponto:

“Schopenhauer não é difícil de entender [...]. A combinação - problemas pessoais e atitudes subjetivas expressas na linguagem da metafísica - é o essencial. Muito daquilo que em outras literaturas do século dezenove apareceu como romances, peças de teatro e poesia, na Alemanha apareceu como filosofia, e isto inclui muito

daquilo que havia de mais original”[HOLLINGDALE; 09]

Segundo Hollingdale, essa peculiaridade da literatura alemã foi devida à presença fulgurante de Goethe que, em praticamente todos os gêneros literários, mostrou-se como um modelo insuperável, fazendo com que os outros escritores e *litterateurs*, Schopenhauer incluído, tivessem que buscar novas formas de expressão.

Para nós interessa, no entanto, apenas observar que tanto para os “professores de filosofia”, como para os artistas, romancistas e escritores, as referências de Schopenhauer à tradição filosófica como um todo, e à filosofia de Kant em particular, são, quando não inteiramente equivocadas, absolutamente acessórias e pouco sérias. Seu “sistema” filosófico seria, segundo essa concepção, um *pastiche* que fraudulentamente imita e combina elementos das filosofias de Kant, de Platão, e como diz Heidegger, dos por ele vilipendiados idealistas alemães seus contemporâneos, somado a uma pouco séria invocação de elementos exóticos da filosofia oriental. Tudo isso, finaliza essa concepção, apenas para revestir e dar expressão acessória a uma ideia, intuição ou visão de mundo e da existência humana, que figuraria melhor num romance ou peça de teatro.

Se, em vida, Schopenhauer não poupou os “professores” de filosofia que o ignoravam completamente, estes não o trataram melhor quando, depois de sua morte, tiveram notícia de sua existência. Essa desconsideração da filosofia de Schopenhauer por parte dos filósofos sérios ou das pessoas que assumidamente se declaram como ocupadas com a pesquisa de assuntos filosóficos foi também estimulada pelo fato de que filósofos e pensadores posteriores que estiveram sob sua influência - Freud, Bergson, Nietzsche e Wittgenstein, filósofos e pensadores cuja importância deveria motivar uma reconsideração daquela filosofia - não reconheceram, sem reservas, tal dívida. Mais que isso: a maioria deles tentou desvincular-se explicitamente dessa influência mediante críticas ásperas a Schopenhauer. Essas críticas só fizeram com que seus leitores, e em particular seus comentadores e estudiosos, concluíssem que os textos de Schopenhauer não eram dignos sequer de serem consultados, justamente porque aquilo que neles era dito, aparecia, a partir do modo como era rejeitado por seus mestres, como algo já muito familiar e bem conhecido, como algo a respeito do qual “*não é preciso dizer mais nada!*”.

Começemos pelas críticas mais amenas: apesar de Freud reconhecer em sua *História do Movimento Psicanalítico* que Schopenhauer havia antecipado seu conceito psicanalítico fundamental de *recalque* e de lhe ter elogiado abertamente por ter tido a coragem, incommum entre filósofos, de chamar a atenção para a importância dos assuntos sexuais na vida

humana [FREUD. SA. V, 46], ademais de reconhecer que Schopenhauer foi amplamente o precursor filosófico mais pertinente quando se trata da atenção às motivações e desejos inconscientes na explicação da conduta humana, ele também procurou distanciar-se dessa influência mediante a consideração de que as intuições de Schopenhauer, por mais importantes que fossem, eram fruto de uma especulação filosófica que se acreditava dispensada de prestar contas à experiência, ao contrário do que se acreditaria na pesquisa científica psicanalítica [FREUD. SA, I, 540]. Hoje tenderíamos a dizer - embora a investigação adequada dessa questão esteja para além de nossos objetivos aqui - que, nem Schopenhauer esteve assim tão distanciado da experiência, nem Freud esteve tão colado a ela como acreditava estar.

Bergson, após elogiar Schopenhauer como o “*único metafísico alemão que foi também psicólogo*” [BAILLOT; 117] e após ter produzido a sua primeira obra, os *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, em estreito - embora não explicitado - diálogo com o ensaio premiado *Sobre a liberdade da vontade*, de Schopenhauer, ao final, procura distanciar-se do filósofo mediante a consideração de que sua metafísica, ao contrário de sua “intuição da temporalidade ou duração pura”, representava a busca metafísica tradicional de um “eterno atemporal” impossível, e que, “colocar a vontade em tudo”, significaria privar o próprio conceito de vontade de qualquer determinação [BERGSON, 246]. Adiante trataremos do sentido que, cremos, deva ser dado à “metafísica” de Schopenhauer, quando constataremos que o próprio autor foi, em grande parte, responsável por esse tipo de crítica que lhe foi endereçada.

Nietzsche, após confessar que a leitura de *O Mundo como Vontade e Representação* o fez decidir-se a ser filósofo e, desde esse encontro com a obra-prima de Schopenhauer numa livraria de Leipzig em 1865 até a “crise” de 1876 em Sorrento, tê-lo na conta de “educador” e de “maior semi-deus filosófico do último milênio” (JANAWAY, 01), e mesmo após ter transformado Schopenhauer em seu “antípoda” pelo resto de sua carreira filosófica - ocasião para que seus comentadores dissessem que falar de Nietzsche sem falar de Schopenhauer é o mesmo que “falar de Hamlet sem falar do fantasma” [JANAWAY; SNE, 01] - voltando os instrumentos interpretativos-genealógicos que extraiu de Schopenhauer contra o próprio autor, diagnostica sua suposta “exortação” moral niilista e negadora da vida como sendo fruto do ressentimento característico de um caráter fraco e doentamente sensível ao sofrimento. Assim, além de obter uma vitória fácil, embora talvez não muito leal e justa, sobre seu ex-mestre, Nietzsche obteve o aplauso praticamente unânime do público acadêmico, levando Alan Roger a dizer que foi ele quem “fechou as portas” da academia para Schopenhauer [ROGER; xi]. Deixaremos para outra oportunidade a análise do modo como Schopenhauer poderia se defender dessa crítica que lhe é endereçada por Nietzsche.

Wittgenstein, por fim, após ter se valido, como também é amplamente reconhecido, de algumas concepções de Schopenhauer no *Tractatus logico-philosophicus*, e após ter, em uma lista que elaborou, em 1931, com os pensadores e intelectuais que o influenciaram, incluído o nome de Schopenhauer, que aí figura como o único filósofo “tradicional” [GLOCK, 21], afirma, invertendo uma imagem usada pelo próprio Schopenhauer, que “*onde a verdadeira profundidade começa, o pensamento de Schopenhauer termina*” [YOUNG, 162], ou que o autor é um filósofo superficial, “*através do qual se pode muito rapidamente ver o fundo*” [BERMAN, 187]. Ao dizer isto, Wittgenstein certamente estava se recordando da passagem de *Sobre a vontade na natureza*, onde Schopenhauer afirma que, ao contrário do estilo premeditadamente obscuro e confuso de seus contemporâneos Fichte-Schelling-Hegel, seus escritos eram intencionalmente claros e límpidos, tal como um lago suíço, cujas águas claras e límpidas permitem que se veja quão “profundos” eles são. Como a maior parte daquilo que escreveu, porém, nenhum esclarecimento adicional é fornecido por Wittgenstein.

Embora a pesquisa sobre a influência de Schopenhauer sobre Wittgenstein procure localizar, e de certa forma, minimizar essa influência como restrita apenas à parte “mística” do *Tractatus logio-philosophicus*, cremos que há vários elementos para vê-la como efetiva no *anti-intelectualismo* característico da fase mais madura do pensamento de Wittgenstein. Trataremos disso, também, em outra oportunidade. Por enquanto gostaríamos de notar, apenas, que a impressão de que Schopenhauer é um filósofo “superficial” não ficou, de modo algum, restrita a Wittgenstein - ao contrário, e mesmo contra todas as advertências do próprio Schopenhauer, a clareza de seus escritos foi tomada *não* como indício da boa-fé ou honestidade intelectual de seu autor, mas como um meio pelo qual poderiam ser mais facilmente detectadas e denunciadas as inúmeras inconseqüências, incoerências e até contradições de seu pensamento. Assim, para o filósofo acadêmico, pareceu que Schopenhauer seria um autor cujo “fundo” e limites são, como diz Wittgenstein, facilmente visíveis, facilmente alcançáveis e esgotáveis. Seria, enfim, um autor a respeito do qual a pesquisa acadêmica nada mais teria a dizer.

Seria isso assim mesmo? Teria Schopenhauer imposto a seus textos uma clareza e transparência tal que a seus leitores não lhes restaria outra atitude que não a de simples anuência e concordância ou, ao contrário, de brusca discordância e rejeição? Essa impressão de superficialidade, essa sensação de que em Schopenhauer tudo está à mostra, de que tudo nele é - como diz Wittgenstein - facilmente visível, de que nada em seu pensamento precisa ser mais profundamente pesquisado, mais claramente determinado, foi, com certeza, o principal motivo pelo qual sua filosofia tornou-se desprezada e desconsiderada pela filosofia acadêmica. A estes pareceu, muito naturalmente que, a respeito de Schopenhauer, “*nada há a fazer*”, e que, assim, nenhum trabalho exegético poderia ter lugar. Mesmo as mais re-

centes exposições e estudos acadêmicos da filosofia de Schopenhauer, cujo número vem aumentando muito devido à suspeita - *que motiva também este nosso trabalho* - de que algo importante se perdeu por causa da desconsideração de sua filosofia, mesmo essas novas exposições e estudos não deixam de apresentar uma certa monotonia e esterilidade, uma certa incapacidade em trazer qualquer contribuição realmente nova ao entendimento de sua filosofia, assim como à solução do problema representado pela sua má recepção e desconsideração.

Um dos poucos estudos que conseguem evitar essa decepção é o realizado por Clément-Rosset, intitulado *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Esta obra procura explicar a situação “bastarda” de Schopenhauer na história da filosofia: o fato de que Schopenhauer, apesar de ter sido o criador de um método “genealógico” que caracterizará essencialmente o pensamento de Nietzsche, Freud e Marx e constituirá o cerne daquilo que, segundo Clément-Rosset, há de mais importante na filosofia contemporânea como um todo, tal filosofia não foi devidamente valorizada:

É notável que a influência cada vez mais considerável dos filósofos genealogistas [...] não tenha suscitado uma renovação do interesse na obra de Schopenhauer. É conhecida a amargura com que Schopenhauer, após a publicação de O Mundo [...], constantemente se queixava de que a filosofia continuasse sua marcha habitual como se ele nada houvesse escrito. Em nossos dias, sua amargura seria mais cruel ainda, ao ver a filosofia retomar os caminhos que ele havia traçado, mas se esquecendo de mencionar seu nome. Esta situação paradoxal [...] exige algumas explicações. [C.ROSSET, vi]

São essas explicações que queremos acompanhar. Segundo Clément-Rosset, Schopenhauer, independentemente da questão sobre o modo como sua influência tenha se exercido sobre aqueles três filósofos genealogistas, já era à sua maneira um filósofo “genealogista”. Sua original e pioneira intuição genealógica que aparece tão precocemente em *O Mundo como Vontade e Representação*, de 1819, embora estivesse destinada a desenvolvimentos “que o próprio Schopenhauer mal podia conceber”, marca uma ruptura filosófica inequívoca frente a toda tradição e faz com que essa data possa ser assinalada como o ano de nascimento da filosofia genealógica como tal [C.ROSSET,04-05].

Por *genealogia*, Clément-Rosset entende a perspectiva que será formulada de maneira completa apenas por Nietzsche, que estabelece relações entre dois termos de um mesmo

fenômeno mas não relações históricas ou dialéticas, e sim o tipo de relação que existe entre uma origem subjacente, ainda “oculta”, e a sua expressão manifesta, consciente e intelectual. Embora Clément-Rosset não se estenda muito a respeito, podemos dizer que, por “*genealogia*” ele entende aquilo que conjuntamente caracteriza as relações que Nietzsche vê, por exemplo, entre uma moral ou uma metafísica e a potência, a vitalidade ou “*estado de saúde*” da vontade que a produziu e adotou; que Marx vê entre uma ideologia e um certo modo de produção material de riquezas; e que Freud vê entre um sintoma consciente e certos impulsos e desejos inconscientes. O filósofo genealogista teria, então, uma função iconoclasta (e aqui Clément-Rosset lembra que o artigo de J. Oxenford de 1852, que retirou pela primeira vez Schopenhauer do anonimato, era intitulado “*Iconoclasm in German philosophy*”), decifradora e desmistificadora, na medida em que ele explica a expressão manifesta (a moral, a ideologia, o consciente) como uma espécie de expressão que é, ao mesmo tempo, tanto uma justificação como um acobertamento e disfarce daquela origem (a vontade de potência, o modo de produção, o inconsciente) oculta subjacente.

Segundo Clément-Rosset, foi Schopenhauer quem inaugurou esse método filosófico mediante a demonstração do condicionamento das funções intelectuais pelas funções volitivas ou do *primado da Vontade sobre o Intelecto*, o que representa, segundo ele, uma ruptura inequívoca para com toda a tradição anterior e contemporânea a Schopenhauer, de Platão a Hegel, e representa, ela mesma, um evento notável na história das ideias. Segundo Clément-Rosset, Schopenhauer, mesmo “*sem se dar conta disto perfeitamente*”, foi o primeiro a criticar o mito da “*objetividade racional*” e a considerar como superficial e como “*máscara*” todo pensamento que se pretenda objetivo e desinteressado.

Assim, a origem daquelas três filosofias genealógicas contemporâneas já teriam sido esboçadas por Schopenhauer, apesar de não poderem ser claramente reconhecíveis, devido ao “*aparato conceitual pseudo-clássico*” com que o filósofo equivocadamente as revestiu [C.ROSSET, 30-35]. Nada gostaríamos de acrescentar a essa exposição que Clément-Rosset faz da importância do *anti-intelectualismo* de Schopenhauer na história das ideias em geral, e na história da filosofia subsequente em particular. Conforme demonstraremos, é esse anti-intelectualismo, junto a uma propensão essencialmente antimetafísica, também notada por Clément-Rosset, o que importaria resgatar no pensamento de Schopenhauer. Por enquanto, interessa-nos apenas explorar as implicações daquilo que, segundo Clément-Rosset, fez com que essa importância permanecesse não reconhecida, mesmo quando, como Clément-Rosset queixava-se, é reconhecida a importância daqueles três ilustres herdeiros do anti-intelectualismo schopenhaueriano.

Aqui surge aquilo que, em nosso entender, constitui o interesse maior do estudo de

Clément-Rosset: existe a possibilidade de que Schopenhauer *não estivesse perfeitamente consciente da novidade e originalidade que trazia*, de que ele mesmo pudesse se equivocar ou se atrapalhar a respeito e, em consequência desta ‘*maladresse*’, ele pudesse ter expressado suas intuições novas e originais por meio de um aparato conceitual - a metafísica clássica - que lhes era inadequado e que chegava mesmo a contrariar aquilo que nelas havia de mais original e novo. Cremos que essa possibilidade entrevista por Clément-Rosset, de que Schopenhauer não tenha podido ou sabido explorar integralmente as riquezas de seu próprio pensamento, de suas próprias descobertas e intuições originais, e de que, ao dar expressão a elas, foi inábil, desatento ou desleixado a ponto de alojá-las em um arranjo conceitual que lhes era sumamente inóspito e inadequado. Essa possibilidade sugere, pela primeira vez, uma pista para a solução do problema ao qual nos referimos no início deste trabalho. Finalmente, a clareza dos textos de Schopenhauer, que para nós continua a ser, tal como preconizado por ele, o sinal da boa-fé de seu autor, não precisa mais ser considerada como equivalente a uma completa transparência, e seu estilo clássico, tão elogiado por Thomas Mann [MANN, 181], não precisa mais ser confundido com superficialidade.

Ao especificar, porém, em que consistiria a “*maladresse*” de Schopenhauer, ao tentar precisar as razões pelas quais ele não teria sido capaz de explorar as riquezas do método genealógico que descobriu, o estudo de Clément-Rosset é bastante decepcionante. Segundo ele, duas razões devem ser apontadas. A primeira, involuntária e desastrosa (*maladroite*), seria devida à incapacidade de Schopenhauer de se assenhorear da novidade de suas próprias concepções e de “*utilizá-las para as finalidades genealógicas*”. A segunda, voluntária e coerente, seria consequência do interesse profundo de Schopenhauer em denunciar o absurdo e a inexplicabilidade da Vontade única e supra-individual. Ou seja, ao invés de *explicações* genealógicas, diz Clément-Rosset, interessava mais a Schopenhauer apontar para a impossibilidade de qualquer explicação [C.ROSSET, 43]. Mas se, segundo Clément-Rosset, a intuição mais original de Schopenhauer está ligada a esta denúncia a respeito do caráter *inexplicável* da vontade, como pode ele pretender que Schopenhauer estivesse em busca de uma *explicação* genealógica? Conforme veremos, Schopenhauer terá que formular uma “*metafísica*” que dificilmente poderia ser entendida como fornecendo algum tipo de *explicação* do que quer que seja em consequência da descoberta desta inexplicabilidade irreduzível da Vontade.

Entretanto, o que nos interessa reter desse estudo de Clément-Rosset é apenas a sua sugestão no sentido de que Schopenhauer possa ter sido inábil, desajeitado e até mesmo desleixado enquanto escritor filosófico. É a sugestão de que Schopenhauer, embora detentor de intuições realmente originais e revolucionárias (o que explicaria sua enorme influência no pensamento filosófico posterior), acabou por exprimi-las em um aparato conceitual

que lhes era fundamentalmente estranho e inóspito (o que explicaria a desconsideração e rejeição de sua filosofia por parte dos pesquisadores acadêmicos da filosofia). É a sugestão, enfim, de que Schopenhauer possa não ter estado à altura de sua própria originalidade.

Essa possibilidade tornaria compreensível que uma série de objeções, algumas já mencionadas, pudessem ter sido feitas a Schopenhauer quando tomamos o filósofo por aquilo que ele às vezes pretende ou sugere, *prima facie*, estar fazendo, e que parecem plenamente justificadas. Nesse sentido, Schopenhauer é um pensador que, como dizia Wittgenstein, é fácil e rapidamente “esgotável”, dado que os meios e instrumentos pelos quais suas pretensões poderiam ser rejeitadas são, clara e limpidamente, fornecidos por ele mesmo. E, uma vez desfeitos esses mal-entendidos, poderemos apreender aquilo que diz respeito à intuição original, revolucionária e filosoficamente significativa de Schopenhauer, que justifica a sua importância no pensamento filosófico contemporâneo.

É claro que ficará sempre indeterminado se Schopenhauer foi incapaz ou desleixado, isto é, se ele tentou e não conseguiu dar uma expressão adequada às suas descobertas, ou se, ao contrário, a forma específica a ser assumida pela expressão dessas descobertas não lhe importasse muito, talvez confiando em que elas “surtiriam efeito” de uma maneira ou de outra. Talvez seja justamente essa indeterminação (uma incapacidade em assenhorear-se das concepções filosóficas tradicionais ou um desprezo para com as formas “exteriores” que a tradição acumulou em torno das intuições filosóficas originais dos grandes mestres, Platão e Kant, do passado?), ponto este que torna a sugestão de Clément-Rosset concernente à “*maladresse*” de Schopenhauer muito interessante. No que diz respeito às pessoas desastradas, atrapalhadas ou estorvadas, fica sempre indeterminado, principalmente depois dos trabalhos de Freud, o grau de autoconsciência que elas possam ter de seus atos. Daí que o caráter desajeitado das referências de Schopenhauer à tradição filosófica, e às filosofias de Kant e Platão em particular, e outras vezes deem a impressão de um desleixo, como denunciava Heidegger, um desconhecimento ou uma leviandade para com essas tradições (como denunciava Guérout). Sua “*maladresse*” suscitou o desprezo, e até mesmo a ira, dos estudiosos dessas filosofias pois, ao mesmo tempo em que pretende vincular-se ao conteúdo mais original do pensamento desses grandes mestres, Schopenhauer se dirige a eles de uma maneira tal que, para o estudioso de Platão e Kant, fica patente o seu desconhecimento ou leviandade para com o conteúdo filosófico do pensamento desses grandes mestres. No entanto, a reivindicação de filiação a essa tradição filosófica, feita por Schopenhauer, é legítima, e impõe-nos a tarefa de esclarecer e - se possível - eliminar estes mal-entendidos gerados por tal “*maladresse*”.

A antimetafísica de Schopenhauer

Talvez o maior mal-entendido em torno da filosofia de Schopenhauer, propiciado pela inabilidade ou desleixo do próprio filósofo, diga respeito ao sentido de sua “metafísica”. Em quase *todas* as exposições, estudos e comentários sobre seu pensamento, como por exemplo, nas diversas edições de livros de História da Filosofia, Schopenhauer é entendido como o proponente de uma “*metafísica*” que acalenta a “*mesma*” pretensão que anima os grandes sistemas metafísicos tradicionais, de Descartes a Hegel, isto é, a ideia da filosofia como totalidade do saber a partir de um princípio explicativo último, a partir de um princípio que, ao mesmo tempo em que fundamenta todas as outras explicações, em particular as científicas, é a explicação e fundamento de si mesmo. A particularidade da “*metafísica*” de Schopenhauer consistiria, segundo essa concepção generalizada, apenas que, enquanto em Descartes tal princípio autoexplicativo e autofundamentado é o “Eu penso”, e em Hegel o “Espírito Absoluto”, em Schopenhauer é proposta a “Vontade”. Para patentear o caráter *generalizado* dessa concepção a respeito da intenção da “*metafísica*” de Schopenhauer, não queremos recorrer a uma enormidade de referências e citações. Mas podemos mencionar uma passagem da recente biografia intelectual que Cartwright, um importante estudioso contemporâneo, dedica a Schopenhauer:

Como Kant, Schopenhauer entendia que a ciência mesma precisava de uma fundamentação metafísica [...] Para explicar (to account for) os tipos naturais e as forças naturais, que são usadas pela ciência como “qualidades ocultas”, a sua metafísica da natureza procurava fornecer uma explicação (explanation) dos elementos necessária e cientificamente inexplicáveis da concepção científica do mundo. (2010:301, grifo nosso).

Ao entender desse modo a intenção da metafísica de Schopenhauer, Cartwright estava simplesmente aceitando aquilo que o *próprio Schopenhauer* acreditava ou pensava estar fazendo, assim como a quase totalidade de seus outros leitores. Com efeito, Schopenhauer afirma - ao abrir o livro II de sua obra-prima, depois de descobrir a Vontade como o “*em-si*” do corpo próprio ou do objeto mais imediato para o sujeito do conhecimento - que pretende estender esse conceito de Vontade de modo a abarcar o “*em-si*” de todos os outros corpos e das forças que neles operam, e que, ao proceder assim, estará referindo algo desconhecido a algo mais conhecido, tal como acontece e é típico de *toda explicação*:

(Antes de mim) Fez-se entrar o conceito de vontade no conceito de força; é exatamente o contrário o que vou fazer agora, e considero toda força da natureza como uma vontade... Reduzamos agora o conceito de força ao conceito de vontade: é na verdade reduzir um desconhecido a qualquer coisa de infinitamente mais conhecido [...]. [WWV, i, 173; WWR, I, 112]

A intenção de Schopenhauer que prevalece em todo o livro II de seu *O Mundo como Vontade e Representação* parece ser a de que as impulsões da vontade própria, tal como sentidas nos movimentos do corpo próprio, podem servir para *explicar* aquilo que as explicações da ciência ao mesmo tempo pressupõem e têm por inexplicável, a saber, a qualidade ou natureza essencial das “forças” empregadas em suas explicações. Em se tratando de nosso próprio corpo, diz Schopenhauer, temos um acesso imediato e a partir do interior àquilo que, em uma explicação científica e exterior sobre um movimento deste mesmo corpo, precisaria ser deixado como “qualidade oculta”, tal como ocorre nas explicações dos movimentos de todos os outros corpos.

Ora, ao longo de todo o livro II, Schopenhauer *parece* querer dizer que o sentimento imediato das impulsões de nossa vontade que constitui o lado “íntimo” do movimento exterior de nosso corpo pode ser usado para tornar mais conhecido o lado “íntimo”, o “em-si”, do movimento de todos os outros corpos. Teríamos assim, continua *aparentemente* Schopenhauer, pela primeira vez acesso à “*coisa-em-si*”, que até então havia sido considerada por Kant como incognoscível.

Schopenhauer mesmo se vangloria de ter, tal como formulado em uma de suas famosas imagens, encontrado uma passagem subterrânea, por meio da qual pôde adentrar ao interior da fortaleza, ao passo que todos os outros filósofos anteriores teriam se resignado a apenas fazer esboços de sua fachada. É a respeito dessa cognoscibilidade da coisa-em-si kantiana por meio do conceito de vontade que o *próprio* Schopenhauer acredita estar fornecendo uma contribuição original à doutrina de Kant [WWV, I, 672, WWR, I, 502]. É em torno desta suposta contribuição ao kantismo que gira a maioria dos posicionamentos - na realidade, das rejeições - adotados pelos estudiosos acadêmicos frente à filosofia de Schopenhauer. Isso é natural, já que é Schopenhauer quem apresenta sua “metafísica” como capaz de fornecer uma “explicação” daquilo que a ciência ao mesmo tempo pressupõe e não consegue explicar. Por exemplo, após afirmar que a ciência se limita a determinar as circunstâncias particulares (o “onde?”, o “quando?”, e o “como?”) das manifestações das forças que, para o cientista, permanecem, no que diz respeito à sua qualidade essencial (o “o quê?”), uma qualidade oculta ou inexplicável, Schopenhauer afirma que:

[...] a essência comum de todos os fenômenos de uma espécie determinada, essência essa que, sem a pressuposição da qual a explicação pelas causas não tem sentido nem valor, é a força universal da natureza, que deve, em física, permanecer no estado de “*qualitas occulta*”, visto que ela está no fim da explicação etiológica e no começo da explicação metafísica (*eben weil hier die aetiologische Erklärung zu Ende ist und die metaphysische anfängt*). [WWV, I, 209; WWR, I, 140 grifo nosso]

Não precisamos mencionar inúmeras outras passagens onde Schopenhauer se apresenta como o descobridor ou desbravador da natureza íntima da coisa-em-si kantiana, ou onde ele apresenta sua “metafísica” como propiciadora de uma explicação (*Erklärung*) daquilo que é, ao mesmo tempo, pressuposto e tido por inexplicável pelas explicações científicas, e tampouco precisamos adentrar o debate sobre a medida em que tal *aparente* pretensão de Schopenhauer é bem sucedida. De fato, tal pretensão tem sido amplamente questionada e rejeitada pelos estudiosos acadêmicos e, em particular, pelos estudiosos de Kant. O que nos interessa indagar, neste momento, é: *poderia sua Metafísica ser, realmente, compreendida dessa maneira?* Não teria Schopenhauer, aqui, sido desajeitado e formulado sua intuição original de uma maneira canhestra e incoerente, a ponto de propiciar, ele mesmo, os meios e instrumentos pelos quais seus críticos poderiam, fácil e prontamente, rejeitar suas pretensões? Por exemplo, não seria essa “*maladresse*” de Schopenhauer a causa da perplexidade que acomete o leitor de sua Metafísica ao ser informado de que a Vontade - que esta Metafísica *aparentemente* pretende colocar como um princípio que, tal como nas metafísicas tradicionais de Descartes a Hegel, explica-se e fundamenta-se a si mesma - é inexplicável e sem-fundamento (*grundlos*)? Como poderia Schopenhauer pretender, pergunta-se espantado este leitor, que esse algo inexplicável como esse *sentimento* de um querer ou não-querer da vontade própria, sirva para *explicar* o que quer que seja? Não admira que Schopenhauer tenha encontrado por parte dos pesquisadores acadêmicos apenas desprezo e desconsideração. Apesar da clareza de sua exposição, ou talvez justamente devido a ela, o “fundo” de seu pensamento, como dizia Wittgenstein, *parece* facilmente visível, e a inexequibilidade de sua pretensão metafísica parece facilmente constatável. Mas, repitamos, será que sua metafísica poderia mesmo ser compreendida dessa maneira?

Na porta de entrada desta “metafísica”, no início do livro II de *O Mundo como Vontade e Representação*, encontra-se o tema da *insuficiência das explicações causais* ou etiológicas. Como dentre as quatro “raízes” do Princípio de Razão Suficiente - tal como diferenciadas por Schopenhauer em seu *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* - apenas o *Princípio da Causalidade* e a *Lei da Motivação* concernem às mudanças ou alterações reais,

já que o *Princípio do Conhecer* apenas conecta representações abstratas como premissas e conclusões num raciocínio; e o *Princípio do Ser* diz respeito apenas à determinação recíproca entre os elementos puramente formais do tempo e do espaço [QR, 38]. E como a insuficiência em questão concerne também, e principalmente, à Lei da Motivação, temos que tal insuficiência é do próprio Princípio de Razão Suficiente, isto é, da própria *Razão*, e é sobre isso que se erguerá todo o *anti-intelectualismo* que, conforme vimos em conexão com estudo de Clément-Rosset, é a mais original das intuições de Schopenhauer. Recordemos, brevemente, o que o próprio Schopenhauer nos diz a respeito:

Consideremos um fenômeno, uma mudança ou alteração da realidade, isto é, uma *ocorrência*, ou um *acontecimento* banal como:

(A) “a pedra está caindo”. Agora perguntemos por sua *causa*. A resposta, diz Schopenhauer, não é, como normalmente se pensa (a “gravidade”), mas, sim, uma outra *ocorrência* ou *acontecimento*, por exemplo:

(B) “a pedra foi deixada sem sustentação”.

A gravidade, diz Schopenhauer, é apenas aquilo que, por ocasião de (B), produz (A), ou é aquilo por meio do qual *explicamos* (A) como efeito de (B). Que isso seja assim, demonstra Schopenhauer, constata-se no fato de que a respeito de (B), podemos, e de fato devemos, continuar perguntando por sua causa, e então uma outra ocorrência ou acontecimento deverá ser encontrado, por exemplo:

(A) “os músculos de minha mão distenderam-se”.

E uma nova “força” deverá ser invocada de modo a mostrar como, uma vez dado (C), produziu-se (B), de modo a explicar (B) como o efeito de (C). A respeito dessa ocorrência (C), podemos e devemos perguntar por sua causa, e uma nova *ocorrência* deverá ser apontada, assim, indefinidamente. Mas, enfatiza Schopenhauer, a respeito de todas essas forças, assim como da força da gravidade, *não podemos perguntar por sua causa, pois ela não é uma ocorrência*, e uma causa, tal como o seu efeito, é sempre uma ocorrência [WWV, I, 197; WWR, I, 131]. A gravidade - assim como todas as outras forças mediante as quais explicamos uma ocorrência como efeito de outra ocorrência - é apenas uma “qualidade ou

natureza essencial” que está potencialmente presente no corpo sobre o qual atua a causa que, assim, oferece apenas uma *ocasião* para o desencadear ou o manifestar-se daquela força. Mais do que em seu *O Mundo como Vontade e Representação*, esse ponto é claramente estabelecido por Schopenhauer em *Sobre a Liberdade da Vontade*:

Agora lembremo-nos, também, do que é primariamente uma causa: é a alteração precedente que torna necessária a alteração posterior. Nenhuma causa no mundo pode, por si mesma, produzir seu efeito, ou fazê-lo surgir a partir do nada. Antes, há sempre algo presente sobre o qual ela atua, e apenas nesta ocasião, neste lugar, sobre este ser específico, ocasiona uma alteração que está sempre de acordo com a natureza deste ser; portanto, a força para esta alteração precisa já estar neste ser. Todo efeito, então, surge a partir de dois fatores, um interno, outro externo; isto é, a partir da força inerente àquilo em que o efeito se produz, e a partir da causa determinante que faz com que o efeito se manifeste aqui e agora. Toda causalidade, e toda explicação baseada nela, pressupõe tais forças inerentes: por esta razão, tais explicações não podem explicar tudo; antes, sempre resta algo de inexplicado. [LV, 72 grifo de Schopenhauer]

Tal como o estopim aceso, que é apenas *ocasião* (*Gelegenheit*) para que a força contida na pólvora se atualize, toda causa, diz Schopenhauer, é uma causa ocasional [WWV, I, 206; WWR, I, 138]; ela oferece apenas uma oportunidade (*Anlass*) para que a força, presente potencialmente no corpo sobre o qual atua, passe a ato. Schopenhauer insiste que é muito importante não confundir aquele fator externo com o fator interno: a causa, no sentido próprio do termo, com a “força” que é apenas atualizada por ocasião da primeira. A ciência remonta indefinidamente de causas às causas mais anteriores ainda, sem nunca chegar a uma que seja causa de si mesma. Mas, no que diz respeito à natureza ou qualidade essencial dessas forças mesmas, diz o filósofo, o conhecimento das causas não contribui em nada. Segundo Schopenhauer, se perguntássemos a um cientista qual é a diferença entre, digamos, a “gravidade” e a “eletricidade”, ele diria que a primeira é algo que, sob tais circunstâncias produz tais efeitos ou outras ocorrências, ao passo que a segunda é algo que, diante de outras circunstâncias, produz outros efeitos. Todo o trabalho da ciência é esquadrinhar com precisão matemática o comportamento “exterior” de tais forças, determinar sob quais circunstâncias uma força se manifesta, e quais efeitos resultam dessa manifestação. Mas, sobre a natureza ou a qualidade essencial dessas forças, diz Schopenhauer, a determinação científica das circunstâncias precisas sob as quais elas se manifestam não nos informa nada.

A respeito disso, precisamos, diz ele, buscar uma nova via.

Conforme veremos a seguir, é justamente por isso, e *apenas por isso*, que Schopenhauer pretende assimilar o conceito de tais forças ao conceito de Vontade. É nos fenômenos humanos e animais da vontade que se mostra mais claramente como os motivos, que aí figuram como as causas no sentido próprio do termo, são apenas *ocasiões* ou oportunidades para a manifestação de um querer ou não querer da vontade que, como tal, não podem ser explicadas apenas em função daqueles motivos, mas sim que, tais como todas as outras forças mencionadas, permanecem inexplicáveis, sem fundamento (*grundlos*).

Antes disso, porém, consideremos a maneira como essa tese de Schopenhauer a respeito da insuficiência das explicações causais nos conduz diretamente àquilo que poderíamos considerar como a intuição mais original de sua “metafísica”, uma intuição que se revela como sendo, de fato, *antimetafísica*.

Já que tal insuficiência não se restringe às explicações causais no sentido estrito do termo, mas afeta também as que procuram mostrar como certas ações resultam da incidência de determinados motivos sobre um certo caráter (humano ou animal), e como as outras formas ou “raízes” do Princípio de Razão Suficiente concernem apenas a um conhecimento somente formal ou meramente abstrato, temos que essa insuficiência pode ser apontada como sendo do próprio Princípio de Razão Suficiente ou da própria *Razão*. Em seu *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, Schopenhauer afirma claramente que o princípio mediante o qual obtemos todas as explicações, provas e fundamentações, não pode, ele mesmo, ser provado:

Pois toda prova é a referência a algo já admitido; e se exigirmos, de novo, uma prova deste algo [...] chegaremos por fim a algumas proposições que exprimem as formas e leis, e, portanto, as condições, de todo o pensamento e de todo o conhecimento [...] Procurar uma prova do Princípio de Razão Suficiente é, além disso, um absurdo patentemente claro, que denota falta de reflexão. Toda prova é uma demonstração de uma razão para um juízo proposto, e que recebe o predicado “verdadeiro” justamente devido a esta demonstração. Esta necessidade de uma razão é exatamente o que exprime o Princípio de Razão Suficiente. Agora, se exigirmos uma prova dele, ou, em outras palavras, uma demonstração de uma razão para ele, nós por este meio já o presumimos como verdadeiro, mais que isso, nós baseamos nossa exigência justamente sobre esta presunção, e então nos veremos envolvidos no círculo de estar pedindo uma prova de nosso direito de pedir provas. [QR, 27]

Ou seja, a intuição antimetáfrica e anti-intelectualista mais fundamental de Schopenhauer é a constatação de que a *Razão* não se sustenta a si mesma, ao contrário do que é pressuposto por *toda* a metafísica tradicional; que o princípio, por meio do qual ela obtém todas as explicações, justificações e fundamentações é, ele mesmo, inexplicável, injustificável e *grundlos*. Agora é fácil ver que essa constatação é a própria *negação* da pretensão básica de todos os empreendimentos metafísicos anteriores e contemporâneos a Schopenhauer. Pois, desde Descartes, cujo “eu penso” era considerado como apresentando por si mesmo as garantias do “eu existo”, passando pela “*Tathandlung*” de Fichte e o “Espírito Absoluto” de Hegel, tratava-se de encontrar um primeiro princípio que, ao contrário das explicações insuficientes da ciência, pudesse explicar a si mesmo e fornecesse por si e em si mesmo suas próprias justificação e fundamentação. Schopenhauer, no entanto, aceita as famosas críticas de Kant ao “argumento ontológico” - que recusa a possibilidade do conhecimento de algo que não possa ser pensado a não ser como existente - e aceita também a conclusão do mesmo Kant de que as leis *a priori* que vigoram na existência (*Dasein*) não podem ser utilizadas para derivá-la e explicá-la [WWV, I, 567-8; WWR, I, 420] e adota uma postura inequivocamente antimetáfrica, claramente formulada em diversas ocasiões, mas ainda mais contundentemente em seu suplemento XVII ao *Mundo como Vontade e Representação*, intitulado “Sobre a necessidade humana de Metafísica”. Após aludir ao modo como o “espanto” metafísico diante da questão “por que o mundo e o homem existem, ao invés de não existirem?”; ou “por que existem desta maneira ao invés de outra?”, acomete o homem diante das experiências bem reais da morte e do sofrimento, Schopenhauer procura mostrar que, caso as pretensões da metafísica tradicional - no caso, a de Espinosa - fossem exequíveis, esse espanto ou necessidade metafísica não teriam lugar, pois, se:

O mundo fosse, no sentido espinozista, tão frequentemente reiterado em nossos dias [...] uma “substância absoluta”, e conseqüentemente um “ser absolutamente necessário” [...], sua possibilidade e sua realidade seriam, como Espinosa mesmo afirma, absolutamente uma mesma coisa [...]

Ora, tudo isto não é, de modo algum, o caso [...]. De fato, a engrenagem ou inquietação (Unruhe) que constantemente mantém em movimento incessante o relógio da metafísica, é a clara conscientização de que a não-existência deste mundo é tão possível quanto a sua não-existência [...]. (WWV, II, 220-221; WWR, II, 170-171. Grifo nosso)

Ora, Schopenhauer está claramente rejeitando a possibilidade de um conhecimento tal como pretendido pela metafísica tradicional. É fácil ver que não é apenas Espinosa quem pretende obter do mundo e da existência do homem um conhecimento que, tal como o conhecimento meramente formal da matemática, apresente por si e em si mesmo as garantias de sua veracidade e, conseqüentemente - mas ao contrário do que ocorre na matemática - apresente as garantias da existência do seu objeto tal como conhecido.

Como poderia Schopenhauer ter visto a si mesmo como “*mais um*” metafísico? Começamos aqui a perceber toda a importância da sugestão de Clément-Rosset concernente à “*maladresse*” de Schopenhauer pois, seja por incompetência ou por desleixo, ele apresenta o seu conceito de Vontade como se pretendesse o mesmo tipo de fundamento último que se buscava nas metafísicas tradicionais para suprir a insuficiência das explicações causais da ciência.

Ao longo de toda a sua “*metafísica da natureza*” ele se comporta como se pretendesse fornecer tal princípio explicativo último com seu conceito de Vontade. Sua “*filosofia da natureza*” pareceu, tal como denunciado imediatamente pelo público acadêmico, não ser mais do que um plágio de suas congêneres de Schelling e Hegel. E, no entanto, em meio a todo esse empenho em se mostrar como mais um metafísico, é ele mesmo quem deixa “*escapar*” algumas poucas passagens onde, claramente, afirma que seu conceito de Vontade não pode ter essa função:

Para suprir uma explicação física, não se deve recorrer menos à objetivação da Vontade do que ao poder criador de um Deus. Pois a física exige causas, e a Vontade nunca é uma causa; a sua relação para com o fenômeno não tem por fundamento o princípio da razão. [WWV, I, 208; WWR, I, 140. Grifo nosso]

É importante notar que a vontade *nunca* é uma causa no sentido estrito do termo, nem mesmo das ações humanas e animais. Conforme já estabelecido por Schopenhauer, em uma ocorrência é preciso distinguir entre o fator externo, a causa no sentido próprio do termo, e o fator interno, que é a “*força*”, ou Vontade, apenas atualizada por ocasião da primeira e que não pode ser explicada, no que diz respeito a sua natureza essencial, apenas em função desta causa.

Daí que, continua o filósofo, a etiologia, a ciência das causas naturais e a filosofia da natureza - a sua “*metafísica*” - *nunca interferem* uma com a outra e seguem lado a lado, considerando o mesmo objeto sob dois diferentes pontos de vista [WWV, I, 208; WWR, I, 140]. Pois, se o conhecimento das causas não fornece informação alguma sobre a natureza íntima das “*forças*” ou da Vontade, *o conhecimento desta última também não fornece contribuição para*

o conhecimento científico das causas, o que deveria ter sido claramente dito por Schopenhauer.

Por que o filósofo não diz claramente que a assimilação do conceito das “forças” empregadas pelo cientista em suas explicações ao conceito de Vontade *em nada* contribui para a explicação científica dos fenômenos? Na compreensão de sua filosofia, não há dúvida de que é preciso separar a sua intuição original - que é uma contribuição significativa para o pensamento filosófico - e a expressão desastrosa dessa intuição, a sua acomodação difícil, e no fundo incoerente, a um arranjo conceitual que lhe é inóspito.

Clément-Rosset foi muito feliz ao figurar Schopenhauer como um pensador que, a duras penas, esforçava-se por estar à altura de seu tempo sem se dar conta de que já o havia ultrapassado em muito. Ele formula sua intuição filosófica como se ela estivesse em competição com as “similares” filosofias da natureza de Schelling ou Hegel, sem perceber que sua intenção filosófica original é completamente outra e inteiramente nova. Quando ele propõe que se considerem as “forças” naturais que o cientista precisa, ao mesmo tempo, pressupor e deixar como inexplicadas, como algo análogo à Vontade, *ao invés de tentar explicar tais forças* à maneira das metafísicas tradicionais e fundamentar as explicações científicas nelas baseadas, ele *aponta para o caráter ultimamente inexplicável de tais forças*, para o caráter não-fundamentável de tais explicações. Assim, em vez de designar Schopenhauer como “o mal-humorado herdeiro da grande especulação” [ADORNO, 150], ele deveria melhor ser indicado como *desajeitado precursor da crítica contemporânea da Metafísica*.

A vontade humana

Poder-se-ia perguntar: se a assimilação das “forças” da natureza ao conceito de Vontade não tem por finalidade explicar tais forças, ou, se a “metafísica” de Schopenhauer *não* pretende suprir a insuficiência das explicações causais da ciência, o que pretenderia ela? Por que Schopenhauer pretende que na vontade humana se revele mais claramente algo que, no que diz respeito às forças naturais, não tem sido devidamente considerado?

Vimos que a “metafísica” da natureza de Schopenhauer, uma vez depurada dos mal-entendidos provocados por sua “*maladresse*”, limita-se a apontar o caráter meramente ocasional das causas, isto é, a mostrar que uma ocorrência, que figura como causa, oferece apenas uma ocasião para a atualização de uma força potencialmente contida no corpo envolvido nessa ocorrência, não sendo, portanto, a única responsável pela ocorrência que figurará como o efeito. Em toda explicação causal, diz Schopenhauer, as forças mediante as quais uma ocorrência é explicada em função de outra permanecem inexplicáveis *para o cientista*.

Mas, o desajeitado filósofo insinua que não são tão inexplicáveis assim para o *metafísico*. Com efeito, todo o esforço e o entusiasmo da “metafísica da natureza” de Schopenhauer (contida no livro II de seu *O Mundo como Vontade e Representação*) dirige-se à suposta possibilidade de uma explicação daquilo que para o cientista permanecia inexplicável, daquilo que Kant tinha por incognoscível.

No entanto, quando indagamos Schopenhauer a respeito de seu conceito de *Vontade*, sob o qual sua “metafísica” pretende assimilar a concepção de todas as outras forças naturais, constatamos imediatamente que tal definição não poderia exercer a função de explicação dessas forças, já que seu conceito de *Vontade*, em particular da vontade humana, é absolutamente novo e não poderia, tampouco, ser confundido com o conceito tradicional de *Vontade*. Encontraremos aqui outro grande mal entendido sobre a filosofia de Schopenhauer, suscitado, novamente, por uma “*maladresse*” que não lhe permitiu separar claramente a novidade e originalidade de sua concepção de vontade *humana* das concepções tradicionais.

De fato, chegamos a ousar afirmar que essas considerações sobre a inexplicabilidade (*Grundlosigkeit*) da vontade *humana*, contidas no livro IV de *O Mundo como Vontade e Representação*, deveriam preceder à formulação da “metafísica” formulada no livro II. O conceito de *Vontade* de Schopenhauer foi, devido à “*maladresse*” do filósofo, entendido como denotando aquela “bem conhecida causa” de nossas ações voluntárias. Sua “metafísica da natureza” foi entendida como propondo que o modelo de explicação dessas ações, tradicionalmente pensada como não comportando nenhum resíduo inexplicável, fosse estendido para todos os outros tipos de ocorrência. Ora, basta atentar para o que Schopenhauer diz a respeito da vontade *humana*, lugar de origem de seu conceito de uma *Vontade* “metafísica” em geral, para constatar que tal concepção *não pode ter* a função que o desajeitado filósofo insinua que tenha, e que seu leitor, traído por esta “*maladresse*”, também lhe atribui e lhe condena.

Após propor a extensão do conceito de *Vontade* - descoberto inicialmente como sentimento do “em-si” dos movimentos e ocorrências do corpo próprio - para todas as demais “forças” da natureza, Schopenhauer diz que é preciso determinar mais adequadamente tal conceito para que essa extensão possa ser feita separando, na *Vontade*, aquilo que caracteriza sua essência íntima (*innersten Wesen*) daquilo que lhe advém apenas de seus diversos graus de objetivação como fenômenos [WWV, I, 164; WWR, I, 105].

Estes atos da vontade (Akt des Willens) têm sempre um fundamento, fora deles mesmos, em seus motivos. No entanto, estes motivos determinam sempre apenas

o que eu quero em tal momento, em tal lugar, em tal circunstância; mas não determinam que, em geral, eu queira, nem o que, em geral, eu quero, isto é, a máxima que caracteriza o todo de meu querer. Daí que o meu querer, segundo sua essência integral, não pode ser explicado (erklären) pelos motivos [...] Apenas sob a pressuposição de meu caráter empírico o motivo é um princípio de explicação (Erklärungsgrund) suficiente de minhas ações: se abstraio deste meu caráter e pergunto então, por que em geral quero isto e não aquilo, então nenhuma resposta é possível, pois apenas os fenômenos da Vontade estão submetidos ao Princípio da Razão (Satz von Grund), mas não a Vontade mesma que, desse modo, deve ser designada como sem-Razão (ou sem fundamento – grundlos). [WWV, I, 165-6; WWR, I, 106. Grifo nosso].

Como veremos, o “caráter empírico” é apenas o desdobrar no tempo e na experiência do “caráter inteligível” kantiano, que é pensado por Schopenhauer como uma configuração ou conformação individual da Vontade “metafísica”, o que o filósofo assimilará à noção de *ideia* platônica. Mas ao menos por enquanto, não precisamos entrar nesses detalhes: basta a consideração acima para nos fazer ver que aquilo a que Schopenhauer alude nada mais é do que o caráter meramente *ocasional* dos motivos como *causas* do querer e da ação resultante desse querer. Tal como a ocorrência (B): “a pedra foi deixada sem sustentação”, tomada como causa, era apenas a ocasião para que a “força” da gravidade se manifestasse e produzisse a ocorrência (A): “a pedra está caindo”, não podendo, por si só, explicar tal manifestação.

Também os motivos, sejam eles representações abstratas ou intuitivas, são apenas ocasiões para a manifestação de um querer ou não-querer da “vontade”, não podendo, por si, explicar tal manifestação. Mais adiante Schopenhauer diz que, com a ausência de fundamentabilidade (*Grundlosigkeit*) da vontade no homem, vê-se mais claramente a não fundamentabilidade última de todas as outras forças [WWV, I, 174; WWR, I, 113]. Ela é o local onde se deve buscar a intuição original que atribuímos ao pensamento antimetafísico e anti-intelectualista de Schopenhauer, a saber, a intuição de que o Princípio de Razão (*Satz von Grunde*), por meio do qual obtemos todos os outros tipos de explicação, justificação e fundamentação, pressupõe, ele próprio, algo de inexplicável, injustificável e sem fundamento (*grundlos*).

Mas, seria só isso? Quando uma causa - chamada agora de “motivo” já que atua pelo conhecimento e pela representação - incide sobre um corpo dotado de vontade, é, em geral, incerta a medida em que tal causa será ocasião para a manifestação de sua vontade como querer ou não-querer. Nesse caso, todos concordariam em que o motivo, tomado por si só, não é capaz de explicar essas manifestações e ações, pois, a uniformidade e regularidade

com que o motivo é ocasião para a manifestação da vontade são bem menores do que a regularidade e uniformidade com que a ocorrência (B) era, em nosso exemplo anterior, ocasião para a manifestação da força da gravidade.

Mas, seria apenas devido ao fato de que, no caso da vontade humana e animal, os motivos estão mais frouxamente conectados à manifestação da vontade, que Schopenhauer se acredita autorizado a falar de inexplicabilidade e não fundamentabilidade última e a ver nesta mais claramente exposta a essência íntima de todas as outras forças? Para que o conceito de vontade pudesse mostrar mais claramente o caráter meramente *ocasional* de todas as outras forças seria necessário demonstrar que a *Grundlosigkeit* da vontade humana é irreduzível. E, quando consideramos que um maior conhecimento daquela pessoa ou animal pode tornar menos frouxa a conexão entre o motivo e a manifestação de sua vontade, e pode, portanto, tornar mais explicável tal manifestação, dado que ela se mostraria então mais regular e uniformemente decorrente da apresentação do motivo, não se tornaria suspeita a caracterização desta vontade como *irreduzivelmente* inexplicável? Se, conforme afirmamos, ao estender o conceito de vontade para o de todas as outras forças naturais, Schopenhauer não está tentando *explicar* estas últimas, mas sim indicar que, tal como a vontade, elas são irreduzivelmente *inexplicáveis*, seria preciso que o caráter *irreduzível* da inexplicabilidade da vontade fosse demonstrado. Com efeito, é a respeito da vontade *humana*, em particular, em conexão com o debate acerca da *liberdade* desta vontade, que encontramos a intuição mais original da filosofia de Schopenhauer.

Na seção 55 do livro IV de *O Mundo como Vontade e Representação* e, sobretudo, em seu ensaio premiado *Sobre a Liberdade da Vontade*, encontraremos essa intuição original de Schopenhauer, fonte de seu anti-intelectualismo e argumento essencial de sua antimetafísica. Começaremos por este último texto. Nele, Schopenhauer não expressa suas conclusões no vocabulário kantiano, já que não quer depender da opinião que os juízes do concurso ao qual o texto foi submetido porventura acalentassem sobre um ou outro sistema filosófico conhecido, de modo que é possível ver mais claramente aquilo que diz respeito à sua *originalidade*.

Segundo o filósofo, o conceito de liberdade é negativo, pois denota apenas a ausência de obstáculos (estes sim, positivos) à ação e originalmente diz respeito a uma *liberdade* meramente *física*, em que obstáculos materiais à ação de um ser dotado de vontade estão ausentes (correntes, prisões, doenças, etc.). Dessa forma, o ser agiria apenas em conformidade com sua própria vontade. Tal liberdade física, embora indiscutível, diz respeito apenas à capacidade ou faculdade *para agir* e ao fato de que, uma vez tendo a vontade do ser chegado a querer alguma coisa, tal ser, na ausência de obstáculos materiais, fará tal coisa.

O ser, então, corretamente diz: “*Eu posso fazer o que eu quiser; se eu quiser isto, eu faço isso, e caso eu houvesse querido aquilo, eu teria feito este algo - basta eu querer*”. Mas, adverte Schopenhauer, a liberdade que interessa a quem pretende defender a tese do livre-arbítrio não é aquela meramente física, mas sim a chamada “*liberdade moral*”, que supõe que, mesmo na ausência de obstáculos materiais, um homem poderia, numa situação determinada, indiferentemente fazer isto ou aquilo *porque ele poderia, também indiferentemente, querer isto ou aquilo*. Ora, diz o filósofo, esta última possibilidade - a liberdade ou *indiferença do querer* - é algo bem diferente e bem mais discutível do que a liberdade ou *indiferença do agir*, uma vez dada a resolução da vontade. Conforme diz Schopenhauer, na tese da “*liberdade moral*”, a liberdade do agir é afirmada sob a pressuposição da liberdade do querer; ela diz que a ação do corpo seguir-se-á à resolução da vontade, mas sobre o processo através do qual a vontade chega a querer efetivamente alguma coisa, nada está decidido.

Para que a liberdade moral pudesse ser afirmada, seria preciso demonstrar que, nesse processo de resolução, a vontade fosse *livre*, diante de motivos diversos, poderia indiferentemente querer um ou outro. Como H. J. Glock resumiu, recomendando esse ponto à consideração dos filósofos contemporâneos que se dedicam à ética: “*que eu tenha feito o que eu quis, isto só implicaria em que eu poderia ter agido diferentemente se eu pudesse ter querido agir diferentemente da maneira em que, de fato, agi*” [p.422]. A questão crucial é saber se está em poder da vontade a possibilidade de, diante de um motivo que se lhe apresenta pelo intelecto, indiferentemente querê-lo ou não, ou, em se tratando de uma escolha entre dois motivos, a capacidade de indiferentemente querer um ou outro. Ou, ainda, trata-se da questão sobre se o querer da vontade é ou não, *necessariamente*, provocado pelo motivo.

Se interrogarmos a autoconsciência do homem comum, diz Schopenhauer, ela só poderá, tentando inutilmente responder a esta questão, incansavelmente repetir: “*eu posso fazer o que quero*”, algo que, conforme vimos, não decide nada sobre a liberdade do querer. E, continua o filósofo, se insistirmos no interrogatório, chegará a autoconsciência rapidamente a um ponto em que ela nada mais pode conceber claramente:

Em última análise, isso ocorre porque a vontade é o Eu real do ser humano, o verdadeiro núcleo de seu ser [...] Pois ele mesmo é da maneira em que quer, e quer da maneira em que é. Assim, perguntar-lhe se poderia querer diferentemente do que quer, é perguntar-lhe se poderia também ser uma pessoa diferente da que é: e isto ele não sabe.” (LV, p.50. Grifo nosso)

Além de fora do alcance da auto-consciência, esta possibilidade – a de que a pessoa poderia ter querido diferentemente porque ela poderia ter sido outra pessoa – contraria os próprios dados do problema, pois a questão é a de se esta pessoa poderia ou não etc. A principal conclusão de Schopenhauer sobre o problema do livre-arbítrio é a de que, embora toda ação seja necessariamente determinada em função da incidência de um motivo sobre um determinado caráter, este caráter, no entanto, poderia ser outro.

Essa vontade ou caráter, no entanto, bem poderia ser outra, isto é, não é possível apontar para nenhuma razão ou fundamento a partir do qual uma pessoa seja quem é, e não outra pessoa. Em conexão com o espanto metafísico, vimos Schopenhauer afirmar que não há razão alguma pela qual o mundo e o homem em geral existam, ao invés de não existirem, ou existam deste modo, ao invés de outro. Também no caso do homem individual, não há razão ou fundamento algum a partir do qual uma pessoa (uma vontade ou caráter particular) seja o que é, ao invés de ser de outra maneira. E será essa ausência de fundamento o que constituirá, segundo Schopenhauer, a *liberdade transcendental*, o único tipo de liberdade defensável, já que ela é justamente a negação da necessidade, ou seja, ela designa apenas a impossibilidade de encontrar um fundamento suficiente para o fato de que uma pessoa seja o que é, ao invés de ser outra pessoa.

Schopenhauer concluirá que, embora toda *ação* de uma pessoa seja inteiramente *determinada* e explicada em função da incidência de um motivo sobre um caráter particular, esse *caráter* mantém-se *livre* pois ele não pode ser explicado como necessitado por nenhuma razão ou fundamento suficiente. E, com efeito, diz ele, o único sentido coerente de “liberdade” é o sentido negativo, que denota apenas a absoluta ausência de razões ou fundamentos suficientes, sentido capturado perfeitamente pela expressão “liberdade de indiferença”. A pessoa é livre apenas na medida em que, embora suas ações sejam determinadas pela repercussão dos motivos sobre sua vontade ou caráter, estes, no entanto, poderiam muito bem ser diferentes do que são.

Evitemos, porém, a assimilação dessas conclusões ao esquema conceitual kantiano, em particular à doutrina a respeito da coexistência da liberdade inteligível com a necessidade fenomênica, tal como resulta da terceira das antinomias da *Crítica da Razão Pura*. Interessamos uma determinação mais precisa dessa própria liberdade ou da ausência de fundamentos (*Grundlosigkeit*) da vontade e sua assimilação à liberdade transcendental kantiana imediatamente a retiraria do domínio dos fenômenos e da experiência. Com efeito, Schopenhauer desajeitadamente sugere, tal como na passagem há pouco citada [WWV, I, 165-6; WWR, I, 106], que a *Grundlosigkeit* da vontade encontra-se apenas na vontade “em si”, ou na “*máxima que caracteriza todo o querer*”, no caráter inteligível, e contrasta tal querer em geral ao

querer particular, fenomênico, que seria sempre “*determinado como necessário*” pelos motivos que incidem sobre o caráter empírico.

No entanto, será Schopenhauer quem, a partir de considerações a respeito de *fenômenos morais*, falará da vontade que se nega como um momento em que a *Grundlosigkeit* da vontade irrompe (*eintreten*) no próprio domínio dos fenômenos [WWV, I, 397; WWR, I, 288]. Ou seja, a *Grundlosigkeit* da vontade schopenhaueriana não é tão “transcendental” nem tão “transcendente” quanto algumas de suas desajeitadas insinuações fazem crer.

Mas a dificuldade com que nos defrontamos agora é esta: vimos Schopenhauer afirmar que não há razão pela qual uma pessoa possua o caráter que tem, e não outro, e daí teremos, como consequência, que não há razão também pela qual esta pessoa queira o que quer, e não outra coisa. No entanto, o filósofo parece empenhado em demonstrar que a vontade é *determinada* por um motivo em cada momento preciso, contra aqueles que defendem uma liberdade de indiferença nas ações particulares. Vimos, em citação anterior, Schopenhauer dizer que o motivo determina apenas a manifestação *particular* da vontade, não a vontade em *geral* ou a “máxima do querer”. Deixando de lado o abismo intransponível entre os fenômenos e as coisas em si kantianas, perguntamo-nos se existe efetivamente um abismo semelhante entre o querer particular da vontade - que aparece sempre - “*determinado*” por um motivo, e o querer em geral, esse caráter ou máxima da vontade individual que não é determinado por absolutamente nada, e que Schopenhauer empurra para o domínio inacessível das coisas em si kantianas.

Talvez seja necessário separar a demonstração que Schopenhauer oferece da tese original de que a vontade quer apenas uma coisa, a cada momento, de maneira completamente infundada, e que ela, tendo chegado a querer efetivamente essa coisa, não poderia igual e indiferentemente ter chegado a querer outra coisa. Mas Schopenhauer toma essa outra tese como equivalente à primeira: a vontade é sempre *determinada* e, portanto, tem suas volições *explicadas* pelos motivos com que se defronta. Veremos que, ao recusar corretamente a ideia de que a vontade poderia ter querido diferentemente daquilo que de fato quis, Schopenhauer acaba exagerando na defesa de um determinismo que obscurece a sua própria intuição original a respeito da *Grundlosigkeit* da vontade humana.

A vontade, diz o filósofo, tem sempre seus atos referidos a um motivo e não podem produzir-se sem ele, sem a representação de um objeto exterior que lhe é propiciada pela faculdade de conhecimento. Ele pergunta: “*este ato da vontade é necessariamente provocado pelo motivo? Ou, ao contrário, quando da apresentação do motivo na consciência, a vontade possuiria uma liberdade completa de querê-lo ou não querê-lo?*” (LV, p.44). Essa última alternativa inclui a possibilidade de que, diante de dois motivos diferentes, e mesmo opostos, a vanta-

de pudesse *indiferentemente* optar por um ou outro e, portanto, de que, colocado novamente numa mesma situação, uma pessoa pudesse agir de maneira completamente diferente da que agiu anteriormente.

Como está empenhado em negar a possibilidade dessa liberdade de indiferença nas ações particulares, Schopenhauer se dedica a negar a última possibilidade e a insistir na primeira das alternativas, a fim de mostrar que os atos da vontade são sempre “*determinados*” por motivos. Schopenhauer avança sua crítica da “*ilusão da liberdade empírica*” em conexão com a demonstração dessa última tese, segundo a qual a crença numa liberdade de indiferença teria origem no lugar subalterno ocupado pelas faculdades intelectivas, consciente e racional, relativamente à vontade:

[...] é apenas a ação que adverte a autoconsciência de que um ato da vontade surgiu. Pois, em todo o período de tempo em que vai se elaborando, ele (de início) se chama desejo, e quando completo, se chama decisão; mas que ele tenha se completado (isto é, que a vontade tenha chegado a querer efetivamente alguma coisa), apenas a ação o demonstra à autoconsciência. E aqui encontramos a fonte principal daquela ilusão (de que), numa situação determinada, atos opostos da vontade seriam possíveis. (Tal ilusão) confunde o desejar com o querer. (A pessoa) pode desejar coisas opostas, mas só pode querer uma delas: e qual delas ela quer, isto só se revelará para sua autoconsciência através da ação.” [LV, p.46-7].

Tomemos o exemplo do sujeito que, estando na rua, diz para si mesmo: “*são seis horas da tarde, terminei meu dia de trabalho. Posso agora dar um passeio, ou posso ir a um clube noturno; posso subir a torre para ver o pôr do sol. Posso também ir ao teatro. Posso também visitar este ou aquele amigo. De fato, posso sair da cidade e cair no mundo para não mais voltar. Depende só de mim: nisto, tenho liberdade completa. Mas, eu poderia também não fazer nada disso, e poderia voluntariamente voltar direto para a casa e para minha esposa.*” [LV, p.68]. Na fonte dessa ilusão da liberdade estaria, segundo Schopenhauer, uma confusão entre um mero desejo ou veleidade e um querer efetivo, propiciada pelo fato de que a imaginação desse sujeito parece poder lhe apresentar os diversos motivos apenas um de cada vez e de forma isolada uns dos outros, de modo que, quando da consideração em separado de cada um desses motivos, ele se acredita, a cada vez, como *podendo* querê-lo. Após ter meramente *imaginado ter querido* igualmente a todos, o sujeito conclui erroneamente que poderia ter indiferentemente *querido, de fato*, a todos.

Uma prova empírica, como diria Schopenhauer, de que a liberdade ou a indiferença do querer efetivo são uma ilusão poderia ser encontrada no fato de que, se esse sujeito, em seu caminho de volta para a casa, encontrasse um daqueles amigos que ele *imaginara querer* visitar e que o convidasse a sair, seria fácil prever que o sujeito recusaria o convite e que, nesse momento, tornar-se-ia claro para o próprio sujeito qual é o seu querer efetivo, a resolução de sua vontade. Antes do momento em que surge uma situação motivacional que efetivamente solicite a sua vontade, suas faculdades intelectivas nada mais podiam fazer do que apresentar imaginariamente à vontade uma diversidade de situações, de modo a que a vontade pudesse ficticiamente se experimentar e se exercitar em cada uma delas.

Mas, uma vez realmente diante de alguma dessas opções, compete somente à vontade a decisão sobre o querer ou não querer efetivos, ao passo que àquelas faculdades intelectivas só restam aguardar serem informadas dessa decisão por meio da ação já realizada. Segundo Schopenhauer, o caráter subalterno dessas funções intelectivas em relação às decisões da vontade é tal que chegamos à conclusão de que a decisão da vontade é *imprevisível*, não apenas para as outras pessoas, mas para a própria pessoa que a possui:

O caráter do ser humano é empírico. Apenas através da experiência pode-se ser informado a seu respeito, e isto, não apenas a respeito do caráter de outras pessoas, mas também a respeito de nosso próprio caráter [...] Portanto, diante de uma escolha difícil, nossa própria resolução, assim como a de outras pessoas, permanece um mistério para nós até que a escolha seja feita [...] Assim, ninguém pode, em última instância, saber como outra pessoa ou ela própria agirá numa determinada circunstância, até que ela mesma se encontre nesta circunstância; apenas através do feito, ou da ação realizada, ela pode estar segura a respeito das outras pessoas e, então, e só então, de si mesma também. (LV, p.74 grifo nosso).

Temos aqui aquilo que parece ser a fonte principal da *Grundlosigkeit* da vontade, pois nossas faculdades intelectivas, em particular nossa capacidade de fornecer razões ou fundamentos, parecem irrelevantes quando da decisão de nossa própria vontade. A tais faculdades compete apenas a exposição (*Entfalten*) mais distinta possível dos diversos motivos envolvidos na disputa mas, a respeito da decisão mesma, elas são obrigadas a aguardá-la com a mesma curiosidade e passividade com que se aguardaria a decisão proveniente da vontade de uma pessoa estranha [WWV, I, 401; WWR, I, 291].

Entretanto, perguntamo-nos, não seria essa imprevisibilidade do resultado da decisão

da vontade um sinal de sua *liberdade de indiferença*? E, no entanto, o desajeitado Schopenhauer esteve, até aqui, empenhado em negar essa liberdade! Ele diz que, numa decisão desse tipo, o motivo mais “forte” inevitavelmente determina a vontade, independentemente e frequentemente ao contrário daquilo que nossas faculdades intelectivas, nossa ponderação racional (*vernünftige Überlegung*), estavam considerando como mais razoável, mais “fundamentado”.

Mas é óbvio que a maior força do motivo vencedor só pode ser aferida *depois* da decisão tomada, de modo que, antes da decisão, nenhuma avaliação da magnitude das forças dos motivos envolvidos na disputa é possível, e a explicação do resultado da decisão por meio da invocação de tais forças parece absolutamente vazia. Ao invés de dizer que foi o motivo mais forte que ganhou a disputa, teremos que dizer que o motivo que ganhou a disputa só agora será considerado o mais “forte”.

Embora Schopenhauer tenha afirmado antes que pretendia assimilar o conceito de todas as outras forças naturais ao conceito de vontade, parece fazer o contrário aqui; parece insistir demasiado na tese de que, tal como em nosso exemplo anterior, a ocorrência (B) era uma ocasião *irrecusável* para a manifestação da força da gravidade. Também no caso da vontade, os motivos seriam ocasiões “irrecusáveis” para a sua manifestação. Mas, é preciso notar que, enquanto no caso da gravidade não é possível imaginar que esta se recuse a aproveitar a oportunidade que lhe é oferecida pela ocorrência (B), no caso da vontade será preciso confessar que aquilo que confere “maior força” a um motivo é a própria vontade. Há, portanto, uma incompatibilidade entre a tese a respeito da *Grundlosigkeit* e imprevisibilidade última da vontade e a tese de que, tal como todas as outras forças naturais, a vontade encontra nos motivos uma oportunidade irrecusável ou uma ocasião necessariamente aproveitável de manifestação.

A diferença existente entre o caso da gravidade e o da vontade não é, portanto, apenas uma diferença de grau, como afirma Schopenhauer, ao lembrar que a pedra só possui um caráter em geral ou que só existe uma Ideia platônica da pedra em geral, ao passo que o homem, além do caráter ou da Ideia de homem ou humanidade em geral, também possuiria um caráter individual, uma Ideia platônica de Pedro, Joaquim, e etc. Schopenhauer lembra que nenhum motivo possui força *absoluta* relativamente à vontade humana - por exemplo, o motivo costumeiramente considerado o mais forte, a saber, a preservação da vida própria, em razão do qual se suportam as maiores dores e sofrimentos, às vezes é recusado no suicídio e nos atos de sacrifício pelos outros. Ou seja, embora os motivos enquanto causas no sentido estrito do termo das volições da vontade humana sejam meras ocasiões e oportunidades que podem ou *não* serem aproveitadas, no caso das causas das manifestações das

forças naturais tratar-se-ia de “ocasiões” e “oportunidades” que, estranhamente, não poderiam ser recusadas. Não se vê bem a razão pela qual Schopenhauer insiste em designar estas últimas como causas meramente ocasionais. E, no caso da vontade humana, Schopenhauer parece estar confundindo duas teses. A primeira afirma que, encontrando-se numa determinada situação, uma pessoa só pode querer efetivamente uma só coisa, e que é pueril afirmar ou imaginar que ela poderia ter igual e indiferentemente querido outra coisa.

É por isso que, conforme Schopenhauer demonstrará, o fenômeno moral do *remorso* ou da dor de consciência diz respeito não exatamente àquilo que numa ocasião foi *feito* por nós, mas, sim, àquilo que foi expresso por meio dessa ação, isto é, o nosso caráter. Assim, mais do que lamentar ter feito o que fizemos, no remorso lamentamos ser da maneira que somos, querer da maneira que queremos. Nós só poderíamos ter agido de outro modo se pudéssemos ter chegado a querer de outro modo; só poderíamos ter chegado a querer diferentemente se tivéssemos sido outra pessoa, se possuíssemos outro caráter, outra vontade.

Da mesma maneira, como no exemplo anterior, o sujeito que encontra o amigo na rua será obrigado a dizer que, sendo quem ele é, e estando na posição em que está, lamenta mas precisa *necessariamente* voltar para casa. Essa coerção da vontade, que consiste no fato dela, a cada momento, não poder querer outra coisa que não o que se efetivamente quer, não pode ser confundida com a *necessidade* tal como definida por Schopenhauer, isto é, aquilo que segue-se a uma razão suficiente. Daí constatarmos que o filósofo, desajeitadamente desliza da primeira tese, que é original e, a nosso ver, suficiente para a crítica da ilusão do livre-arbítrio, para uma segunda tese, que afirma mais do que o necessário para essa crítica, e trai e obscurece sua intuição original a respeito da *Grundlosigkeit* da vontade humana.

Com efeito, a segunda tese insinua que os motivos são ocasiões e oportunidades *irrecusáveis* de manifestação da vontade. Ela assimila aquilo que chamamos de “coerção” da vontade, ou seja, o fato dela só poder, a cada momento, querer o que quer e não outra coisa, a uma espécie de “necessidade”, na qual os motivos quase figuram como “razão ou fundamento suficiente” das volições da vontade.

Não há como não chamar de “*maladroite*” o procedimento de Schopenhauer aqui: querendo corretamente recusar a ideia de que a vontade possa, a cada momento, querer diferentemente do que efetivamente quer, ele desliza para a afirmação de que, tal como a gravidade, em nosso exemplo anterior, não podia recusar a oportunidade que lhe era oferecida pela ocorrência (B), a vontade, a cada momento, não pode resistir ao motivo que se lhe defronta. Segundo ele, a lei da motivação prescreve que uma ação é necessariamente determinada pela incidência do motivo sobre um caráter, mas, forçando um pouco a analogia com as demais forças naturais, esse caráter passa a ser concebido por Schopenhauer como

mais e mais determinado, como mais e mais semelhante à gravidade e à uniformidade e à regularidade de seu modo de reação às diversas ocorrências que são causas de suas manifestações, até chegar ao ponto de qualificar esse caráter, essa “máxima do querer em geral”, de imutável e invariável.

É nesse ponto que Schopenhauer invoca a distinção kantiana entre o caráter empírico e o caráter inteligível do homem: embora individual, o caráter de uma pessoa é determinado de uma vez por todas, desde o nascimento, e permanece invariável ao longo da vida (as mudanças nas atitudes e ações de uma pessoa seriam devidas apenas a um maior conhecimento a respeito dos “meios” de obter aquilo que ela invariavelmente, e desde sempre, quer), de modo que, tal como dizia Kant, se pudéssemos conhecer a fundo tal caráter inteligível de uma pessoa, poderíamos prever a sua reação a um motivo com a mesma segurança e certeza com que se prevê um eclipse solar [KANT, KrV, 500 ; CPR, 474 (A-550, B-578)]. Do mesmo modo, diz Schopenhauer:

[...] cada ação de uma pessoa é o produto necessário de seu caráter e do motivo que se apresentou. Se ambos estão presentes, então a ação segue-se inevitavelmente [...]. Sobretudo, toda ação poderia ser prevista com certeza, poderia, de fato, ser calculada, não fosse o fato do caráter ser difícil de conhecer [...]. [LV; 81]

O problema é que, nos termos em que o próprio Schopenhauer entende as relações entre o caráter inteligível e o caráter empírico kantianos - o caráter empírico é a manifestação, sempre *parcial*, do caráter inteligível na experiência e *a posteriori* -, o conhecimento de tal caráter inteligível não é apenas “*difícil*”, mas sim *impossível*. Excluindo-se talvez o momento final da morte (caso em que nenhuma outra ação da pessoa ocorrerá para ser prevista), nem nós, nem a própria pessoa, é capaz de conhecer tal caráter inteligível - tudo o que dele é dado, a nós e à própria pessoa que o possui, é por meio da ação, das resoluções já concluídas da vontade. Por isso que, conforme dizia Schopenhauer, nem a própria pessoa é capaz de prever como efetivamente se comportará numa situação futura.

Assim, precisamos perguntar: se tal caráter não é, em sua integridade, conhecido sequer pela pessoa que o possui, se dele a pessoa é informada apenas *a posteriori* e “pedaço após pedaço”; se, conforme afirmava Schopenhauer, nem mesmo essa pessoa pode prever como reagirá a uma situação futura, por que falar desse caráter como *determinado*? Por que acrescentar à tese que afirma que a vontade a cada momento quer apenas uma única coisa, uma outra tese, mais duvidosa, que afirma que o que a vontade a cada momento quer estava

“anteriormente” inscrito em seu caráter inteligível, embora só agora, uma vez concluída a resolução e efetivada a ação, possa ser lida e constatada em seu caráter empírico?

Enquanto se empenha em recusar a liberdade de indiferença das ações, Schopenhauer acredita estar alinhando-se às fileiras dos deterministas (toda ação seria consequência necessária da incidência de um motivo sobre um “determinado” caráter), mas, quando se interroga a respeito da medida em que tal caráter é “determinado”, vemos que, apenas de maneira “*maladroite*”, o filósofo poderia se sentir confortável sob tais fileiras deterministas.

Contra os adeptos do livre-arbítrio, ele mostra corretamente que uma pessoa, a cada vez, quer uma única coisa, e que supor ou imaginar que ela poderia querer diferentemente é fazer uma suposição vazia e pueril, dado que, para que esta pessoa pudesse querer diferentemente, ela precisaria ser outra pessoa. Mas, exagerando em sua adesão à outra das facções envolvidas no debate, em sua adesão ao determinismo das ações e invertendo a analogia da vontade para com as demais forças naturais, Schopenhauer acaba obscurecendo sua própria intuição original a respeito da *Grundlosigkeit* da vontade humana.

Retornemos àquela questão crucial avançada há pouco: quando da apresentação do motivo, a vontade tem liberdade de o querer ou de não o quer? Ora, apesar de empenhado em responder “não”, se seguisse as implicações de sua intuição original, Schopenhauer deveria responder “sim”. Pois se não há razão ou fundamento para que uma pessoa seja o que é, também não há razão ou fundamento para que ela queira o que quer, e isso, tanto no que diz respeito ao querer “em geral”, como ao querer “em particular”. No fundo, sua magistral e inovadora crítica da “ilusão da liberdade empírica” aponta justamente para a *Grundlosigkeit* última da vontade. E, dado que Schopenhauer entende por “livre” aquilo que não possui, absolutamente, nenhuma *razão* ou *fundamento*, o querer da vontade deveria, a cada momento, ser considerado livre, e não há razão alguma para empurrar a liberdade de indiferença para o domínio inacessível e transcendente das coisas em si kantianas.

Aqui, novamente, constatamos a fertilidade da sugestão de Clément-Rosset a respeito da “*maladresse*” de Schopenhauer: ele entende sua intuição original como um desenvolvimento legítimo, e talvez seja mesmo, da teoria kantiana a respeito da coexistência da liberdade transcendental com a necessidade fenomênica. Mas, ao dar expressão a essa intuição, ele invoca aspectos da teoria kantiana que militam contra sua intuição original. É assim que a *Grundlosigkeit* ou liberdade da vontade, que para ele deveria ser um fenômeno, dado que é imediatamente apreensível nos *fenômenos* morais, é desajeitadamente alocada ao domínio inacessível e transcendente das coisas, ou Vontade, em si, ao passo que os atos particulares da vontade humana são - também desajeitadamente - cada vez mais entendidos como comportando a mesma uniformidade e regularidade de reação aos motivos que é apresentada

pelas outras forças naturais por ocasião de certos tipos de ocorrências, uniformidade e regularidade que, no entanto, e ao contrário do que ocorre em relação a essas outras forças, não permitem nenhum tipo de previsibilidade.

Em favor da tese da inalterabilidade ou imutabilidade do caráter, Schopenhauer invoca alguns fenômenos morais, já mencionados, tais como o remorso ou dor de consciência sentidos em relação a alguma ação realizada num passado distante. Por exemplo, Schopenhauer aponta que Rousseau confessava lembrar dolorosamente ter, quando criança, acusado injustamente uma serviçal de um roubo que ele próprio cometera [LV, 76]. Com esse exemplo o filósofo demonstra, de maneira também magistral, que o remorso e outros fenômenos morais dizem respeito não à ação como tal - não se trata da pertinência ou não da elevação da máxima "não se deve roubar" à lei universal, tal como ocorre na fundamentação kantiana da moral - mas, sim, àquela ação enquanto expressão reveladora do caráter da pessoa que a realizou. Ou seja, Rousseau não está lamentando ter feito o que fez, pois ele sabe que, sendo quem é, e estando naquela situação, não poderia ter agido diferentemente, e isso porque ele não poderia, sendo quem é, ter querido diferentemente. O que ele está lamentado é ser quem é, isto é, querer da maneira que quer; ele ainda se sente capaz de fazer a mesma coisa, justamente porque ele ainda quer a mesma coisa, e a dor e o sofrimento envolvidos nesse tipo de remorso em relação a acontecimentos passados só se explicam devido à persistência e à atemporalidade do querer condenado.

Mas, embora esse pareça ser um desenvolvimento pertinente e inovador da doutrina kantiana, ele não parece justificar a assimilação da vontade ou do caráter a uma força que, tal como a gravidade, reage uniforme e regularmente às diversas ocasiões que se lhe apresentam.

Podemos resumir a tese, *real e original*, de Schopenhauer da seguinte maneira:

(S1) Numa situação determinada, uma pessoa pode agir apenas de uma única maneira, com exclusão de outras, porque sua vontade quer, a cada momento, apenas uma coisa, com exclusão de outras coisas. Supor, como supõem os adeptos do livre-arbítrio, que a pessoa pudesse ter agido diferentemente do que agiu é supor que esta pessoa pudesse ter querido agir diferentemente. Essa suposição, por sua vez, afirma que a pessoa pudesse ter tido outra vontade, ter possuído um outro caráter, que pudesse ter sido outra pessoa, algo que contraria os dados iniciais do problema (pois a questão era se *esta* pessoa poderia agir diferentemente, etc.).

Essa tese é suficiente, cremos, para a rejeição de importantes aspectos da tese defendida pelos adeptos do livre-arbítrio. Mas Schopenhauer, exagerando em sua adesão à tese determinista, negligencia o fato de que uma outra tese sua - também original - depõe contra o determinismo. Esta outra tese poderia ser resumida da seguinte maneira:

(S2) Quando, numa situação determinada, uma pessoa quer uma coisa, ela o quer de uma maneira completa e absolutamente infundada, sem razão; a sua vontade e o seu querer são, tanto em geral como em particular, completamente *grundlos*. Não se pode apontar para o querer nenhuma condição antecedente a partir da qual este querer pudesse ser determinado como necessário. Dado que por “livre” deve-se entender aquilo que não possui nenhuma razão ou fundamento suficientes, temos que concluir que a vontade e o querer são, tanto em geral como em particular, livres.

Essa última tese, imediatamente derivada da crítica inovadora que Schopenhauer promove à “ilusão da liberdade empírica” é evidentemente contrária às pretensões dos deterministas que pretendem chegar ao conhecimento das ações humanas como previsíveis. Mas o que causa espanto e perplexidade é que o próprio Schopenhauer acredita que essa tese é contrária, não às aspirações dos deterministas, como de fato é, mas, sim, às pretensões dos “iludidos” adeptos do livre-arbítrio.

Temos aqui uma espécie de confirmação da suspeita, em conexão com a sugestão de Clément-Rosset, de que a intuição original e filosoficamente significativa de Schopenhauer foi, devido à “*maladresse*” de seu autor, forçada a se acomodar a uma expressão conceitual que lhe era inóspita, hostil e contrária. Sua intuição original é a de que a vontade, a cada momento, quer, de maneira completamente infundada e sem-razão, apenas uma coisa. Se isso invalida aspectos importantes da tese defendida pelos adeptos do livre-arbítrio, invalida igualmente aspectos importantes da defendida pelos deterministas.

Mas Schopenhauer é levado a pensar que a tese (S1) confirma o determinismo e que (S2) refuta a pretensão dos adeptos do livre-arbítrio, embora nenhuma delas o faça, de fato: (S1) não confirma o determinismo, pois ficou claro, a partir de considerações fornecidas anteriormente pelo próprio Schopenhauer que, embora a vontade, a cada momento só possa querer uma coisa e não outra, o motivo não pode ser considerada uma ocasião ou oportunidade absolutamente *irrecusável* para a manifestação do querer da vontade. Nenhum motivo, vimos, nem mesmo o da “preservação da vida própria”, possui força absolutamente

coercitiva sobre a vontade. Portanto, em que pese todo o empenho de Schopenhauer em defesa de um “determinismo dos motivos”, não podemos considerar (S1) como uma confirmação da tese determinista. E (S2), que afirma uma liberdade não racional, que é de fato uma liberdade de indiferença, não pode ser uma negação da tese defendida pelos adeptos do livre-arbítrio - e é espantoso que Schopenhauer tenha acreditado que ela fosse.

Sua magistral crítica a respeito do papel subalterno das faculdades conscientes e racionais relativamente à *Grundlosigkeit* das resoluções da vontade, que em um primeiro momento antecipa, como é amplamente reconhecido, à teoria freudiana a respeito das motivações inconscientes e não-rationais, não pode - ou ao menos não deveria, dada as concepções de Schopenhauer a respeito da vontade *animal* - desaguar numa “mecânica” das inclinações sensíveis. No entanto, é assim que Schopenhauer equivocadamente a entende. Invocando o bem conhecido caso do “asno de Buridan”, Schopenhauer afirma que ele ilustra de maneira incontestável o modo como as ações e o querer dos animais - e também do homem - são *necessários*, uma vez dado o motivo - pois, diante de dois motivos igualmente “fortes”, a vontade do animal ficaria em equilíbrio, igualmente atraída e puxada em duas direções opostas, e o animal morreria de fome (LV, 82-3). Diz Schopenhauer:

Entre o chamado de seu dono e a visão de uma cadela, o cão hesita por alguns instantes; o motivo mais forte determinará seu movimento; mas então este movimento seguir-se-á de maneira tão necessária quanto um efeito mecânico. (LV, 66. Grifo nosso).

Schopenhauer sabe, é claro, que a “força” do motivo em questão só poderá, ao contrário do que ocorre com as outras forças naturais, ser aferida *após* a decisão da vontade do animal. E de um modo geral, se existe algum filósofo que se recusaria a considerar os animais como meros “autômatos”, esse filósofo é Schopenhauer. Ele está empenhado em criticar a “liberdade de indiferença”, que entende como essencialmente conectada à “lenda intelectualista” e, na medida em que as faculdades intelectuais - conscientes e racionais - foram descobertas como não intervindo nas decisões da vontade, pareceu-lhe adequado realçar um suposto caráter necessário e mecânico das impulsões inconscientes, não racionais e sensíveis que intervêm nessa decisão. É assim que, na seção 55 de *O Mundo como Vontade e Representação* ele, ao introduzir sua intuição anti-intelectualista absolutamente original, diz, após a formulação da anterior crítica da “ilusão da liberdade empírica”:

A defesa da (tese da) liberdade empírica da vontade, do liberum arbitrium indifferentiae, está estreitamente conectada à concepção que coloca a essência do homem numa alma que é originalmente um ser que conhece, de fato, um ser que pensa abstratamente, e apenas em consequência disto, um ser que quer (wollendes Wesen). [WWV, I, 403; WWR, I, 292]

Como poderia Schopenhauer negligenciar o fato de que o caso do asno de Buridan foi inicialmente forjado para mostrar, justamente, que tal intelectualismo não é capaz de acolher a liberdade de indiferença? O que esse caso procurava mostrar, como é amplamente conhecido, é que, diante de duas razões igualmente fundadas, a razão não poderia se decidir, tal como o asno diante de dois montes de feno exatamente iguais. Como pode ele - a não ser por desconhecimento ou leviandade, tal como denunciado por seus críticos - dizer que a crença numa liberdade de indiferença, que é a admissão da possibilidade de uma escolha infundada ou não baseada em razões, está “estritamente conectada” à concepção do homem como um ser eminente ou mesmo exclusivamente racional? Após constatar, de maneira original, o papel subalterno da ponderação racional quando da decisão da vontade, Schopenhauer parece negligenciar o fato de que a ponderação racional procura, justamente, *razões* sob as quais uma decisão poderia ser *fundamentada* e excluir o “escolher indiferentemente”.

Ao não se dar conta de que o intelectualismo racional exclui a liberdade de indiferença, Schopenhauer acaba descartando, junto com aquele intelectualismo racional, a liberdade de indiferença que equivocadamente entende como “estritamente conectada” ao intelectualismo - ao corretamente entender que o que realmente está envolvido nessa decisão da vontade são motivações não racionais. Finalmente, dado que, para Schopenhauer, não há meio termo entre a “liberdade de indiferença” e o mais “rigoroso determinismo” [LV,45], aquelas motivações não racionais, inconscientes e sensíveis passarão, forçada e desajeitadamente, a ser entendidas como ocasiões irrecusáveis, *necessárias*, de manifestação da vontade. Assim, a descoberta da *Grundlosigkeit* da vontade, especialmente da vontade *humana*, que constitui o cerne da intuição original e filosoficamente significativa de Schopenhauer acabou sendo obscurecida e tornada irreconhecível devido a essa série de equívocos e desleixos que a “*maladresse*” do filósofo imprimiu-lhe quando de sua expressão conceitual.

Referências bibliográficas primárias:

WWV – SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. I/II. Frankfurt; Insel Verlag, 1995/**WWR**. *The World as Will and Representation*. I/II. (trad) Payne, E.F.J. New York: Dover Publications Inc.1969.

LV – SCHOPENHAUER, A. *Prize Essay on the Freedom of the Will*. In “The Two Fundamental Problems of Ethics”. (trad) Cartwright, D.E. e Erdmann, E.E. Oxford; Oxford University Press, 2010.

PP – SCHOPENHAUER, A. *Parerga and Paralipomena*. I/II. (trad) Payne, E.F.J. Oxford; Clarendon Press, 2010.

QR – SCHOPENHAUER, A. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. (trad) Hillebrand, K. London; George Bell and Sons, 1903.

Referências bibliográficas secundárias:

Adorno, T. *Minima Moralia*. (trad.Cohn, G.) Rio de Janeiro; Azougue, 2008.

Baillet, A. *Influence de la philosophie de Schopenhauer em France*. Paris; J.Vrin, 1927.

Bergson, H. *O pensamento e o movente* (Introdução).(trad) Franklin Leopoldo e Silva. In *Os Pensadores*. São Paulo; Abril Cultural, 1986.

Berman, D. “Schopenhauer and Nietzsche: Honest Atheism, Dishonest Pessimism”. In *Willing and Nothingness*. (ed) Janaway, C. Oxford: Clarendon Press, 2007.

Cartwright, D. *Schopenhauer: a Biography*. Cambridge; Cambridge University Press, 2010.

Clément-Rosset. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris; PUF, 1994.

Freud, S. *Studienausgabe*. Frankfurt; Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

Gardiner, P. Schopenhauer. (trad) Sáez, A.S. México; Fondo de Cultura Económica, 1997.

Glock, H-J. “Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as Language and Will”. In *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. (ed) Janaway, C. New York: Cambridge University Press, 2009.

Hollingdale, R.J. “Introduction” to *Schopenhauer: Essays and Aphorisms*. London: Penguin Books, 1985.

Janaway, C. "Introduction" to *Willing and Nothingness*. (ed) Janaway, C. Oxford; Oxford University Press, 2007.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Insel Verlag, 1974/*Critique of Pure Reason* (trad) Kemp Smith, N. London; Macmillan, 1985.

Mann, T. "Schopenhauer". In *O Pensamento Vivo de*.(trad) Amaral, P.F. São Paulo; Livraria Martins, s/d.

Roger, A. "Prefácio" a *Sobre o Fundamento da Moral* de A.Schopenhauer. (trad) Cacciola, M.L. São Paulo; Martins Fontes, 1995.

Young, J. "Schopenhauer, Heidegger, art, and the will". In *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*. (ed) Jacquette, D. Cambridge; Cambridge University Press, 2003.