

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES  
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

**JESSICA NAYARA DUARTE DA SILVA**

**A categoria do sofrimento humano na filosofia irracionalista de Arthur  
Schopenhauer**

**Maceió  
2023**

JESSICA NAYARA DUARTE DA SILVA

**A categoria do sofrimento humano na filosofia irracionalista de Arthur  
Schopenhauer.**

Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia  
apresentado como requisito para obtenção do  
grau de licenciatura em Filosofia pela  
Universidade Federal de Alagoas.

Orientador: Prof. Dr. Artur Bispo dos Santos  
Neto

Maceió

2023

**Catlogação na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**  
Bibliotecária: Taciana Sousa dos Santos – CRB-4 – 2062

S586c Silva, Jessica Nayara Duarte da.  
A categoria do sofrimento humano na filosofia irracionalista de Arthur Schopenhauer / Jessica Nayara Duarte da Silva. – 2023.  
42 f.

Orientador: Arthur Bispo dos Santos Neto.  
Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia) –  
Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas,  
Comunicação e Artes. Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 42.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Sofrimento. 3. Filosofia. 4.  
Vontade. I. Título.

CDU: 141.22

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus, este que é energia suprema e a causa primeira de todas as coisas, bem como, a cada um de seus mensageiros, nossos anjos.

Agradeço, em especial e fervorosamente, por toda confiança e esforço de meus pais, Josefa da Silva e Joas Duarte da Silva, que venceram todas as adversidades e continuam aqui estendendo sua vibração e energia positiva para cada desafio e conquista. Agradeço, também, ao apoio de meus irmãos e da minha psicóloga Mariana Aragão.

Agradeço meu orientador Prof. Dr. Artur Bispo dos Santos Neto por sua disponibilidade e por seus ensinamentos que muito contribuíram para aprimorar e engrandecer o trabalho aqui apresentado.

Por fim, agradeço a todos os professores com quem tive o prazer de estudar e aprender durante essa caminhada, assim como, aos demais profissionais da UFAL que estiveram presentes nessa caminhada.

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é realizar uma análise sobre a contribuição de Schopenhauer em relação à questão do sofrimento, tendo como base suas principais obras e determinados artigos sobre a problemática. É evidenciado o mundo e o indivíduo contemporâneo e questionado a causa do sofrimento e o porquê desse sentimento nos dias atuais ser mais observado. Desta forma é apresentado o pensamento do filósofo Schopenhauer para essa problemática tendo como finalidade identificar meios para que esse sentimento seja reduzido, sendo a arte encarregada deste papel. Assim, a fonte do sofrimento sem fim é a própria natureza do mundo, no qual Schopenhauer entendia como sendo a vontade. Segundo o filósofo, a Vontade é uma natureza autocontraditória, insaciável e que expressa esse caráter conflitante que todo ser humano possui. Desta forma o sofrimento é uma expressão da Vontade. É possível, no entanto, ver a superação da dor por meio de eventos que negam a Vontade, em que a Vontade, em algumas pessoas, prefere não afirmar a vida abrindo mão do prazer que a Vontade conduz. Schopenhauer estabelece, portanto, que a vida seja entendida como um sofrimento constante. O filósofo propõe, no entanto, condições indicativas de felicidade.

**Palavras-chave:** Vontade; sofrimento; Schopenhauer; filosofia.

## **ABSTRACT**

The aim of this work is to carry out an analysis of Schopenhauer's contribution to the issue of suffering, based on his main works and certain articles on the issue. We will highlight the world and the contemporary individual, and we will question the cause of suffering and why this feeling is more observed nowadays, in this way, we will bring the thought of the philosopher Schopenhauer to this problem, with the purpose of identifying means for this feeling to be reduced, according to the role that the author assigns to art. Thus, the source of endless suffering is the very nature of the world itself, which Schopenhauer understood as the will. According to the philosopher, the will is a self-contradictory, insatiable nature, which expresses this conflicting character of every human being. In this way, suffering is an expression of the will. We can, however, see the overcoming of pain through events that deny the will, in which the will, in some people, prefers not to affirm life by giving up the pleasure that the will leads to. Schopenhauer establishes, therefore, that life is understood as constant suffering, the philosopher proposes conditions indicative of happiness.

**Keywords:** will; suffering; Schopenhauer. philosophy.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	<b>7</b>
<b>2. CONTEXTUALIZAÇÃO DA FILOSOFIA PESSIMISTA SCHOPENHAUERIANA</b>	<b>9</b>
<b>3. A SUPERAÇÃO DO “SOFRIMENTO”</b>	<b>26</b>
<b>4. SCHOPENHAUER TEÓRICO DO IRRACIONALISMO</b>	<b>35</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>39</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>42</b>

## 1. INTRODUÇÃO

A vida é sofrimento, pois, de acordo com as premissas de Schopenhauer, toda pessoa, independentemente de ter contar com uma vida confortável, sofrerá o constante sofrimento que dela se acompanha. Na visão do autor, em toda a vida o sofrimento é inerente a tudo que é vivo. Viver deve ser interpretado como sofrer, porque é a partir da vida (existência), o homem, de igual maneira como os outros seres vivos, também, já se encontra conectado ao sofrimento.

Há de se destacar que na filosofia schopenhaueriana que o pano de fundo, como é possível compreender, consiste no pessimismo metafísico (SCHOPENHAUER, 2015). Em suma, define que a existência sofredora do ser humano pode, em certa proporção, deter algum otimismo, no entanto este estará diretamente relacionado ao papel que o sofrimento ocupa na definição de sua estética.

Assim, Schopenhauer explica que a vida, em essência, consiste em sofrimento. Isto implica dizer que a humanidade, em geral, encontra-se em um estado de padecimento, entretanto esse sofrimento nem sempre é percebido.

O que impulsiona toda dor e sofrimento é o desejo devorador sem sentido da Vontade inconsciente. Quer tudo e mais, quer afirmar-se, mas não segue a lógica, porque coloca os seres num conflito exaustivo cujo único propósito é dar-se continuidade, como o fará a vida e, assim, Vontade.

Como problema, neste Trabalho de Conclusão de Curso, trataremos da necessidade de um estudo crítico, sistemático e aprofundado sobre o “sofrimento” humano em Schopenhauer de maneira a aprender sua teoria na óptica dos tempos atuais, ou seja, num contexto de acentuado crescimento do irracionalismo e das posições mais reacionárias e conservadoras.

Para alcançar respostas a esse problema, torna-se necessário responder a uma série de questionamentos de modo a satisfazer algumas perspectivas essenciais para uma visão crítica da teoria schopenhaueriana, assim, é fundamental analisar as potencialidades e limitações das mediações recorrentes indicadas pelo pensador para enfrentar o sofrimento humano; bem como, evidenciar o porquê de o suicídio, por exemplo, não ser uma resposta filosoficamente viável frente ao sofrimento inerente à vida. Por fim, pretendemos investigar as aproximações de Schopenhauer com elementos das filosofias orientais; tal como seu completo

silenciamento no que se refere aos sofrimentos provenientes das contradições inerentes a forma de organização da existência material na sociedade capitalista, em que o sofrimento metafísico da pequena burguesia em nada se aproxima do sofrimento cotidiano experimentado pela classe trabalhadora, esta que é explorada ubiquamente pelo sistema hediondo do capital.

A metodologia adotada será, essencialmente, bibliográfica por meio de leituras de artigos e livros sobre as categorias de sofrimento e irracionalismo. A obra principal a ser estudada será o texto “O mundo como Vontade e como Representação” de Arthur Schopenhauer e, também, a parte dedicada ao irracionalismo do autor de “Destruição da razão”. Elaborações de fichamentos dos textos que tratam diretamente do assunto fizeram parte da rotina de pesquisa, assim como, das discussões periódicas com o orientador.

## 2. CONTEXTUALIZAÇÃO DA FILOSOFIA PESSIMISTA SCHOPENHAUERIANA

Arthur Schopenhauer tem um papel fundamental no tratamento do problema do sofrimento. O filósofo acredita que, de fato, a vida é dor e sofrimento; mas, ao mesmo tempo, mostra meios para amenizar esse sofrimento. No entanto, o referido autor nada destaca acerca do sofrimento resultante da luta de classes. E, particularmente, seu completo silenciamento sobre a natureza objetiva do sofrimento o conduz aos braços do irracionalismo e de uma posição metafísica completamente distante das condições objetivas experimentada pelas classes dominadas.

O indivíduo burguês serve como referência para a categoria de sofrimento que o filósofo descreve em seu pensamento, pois o mundo é guiado pela Vontade e por indivíduos que buscam satisfazê-las, gerando, com isso, tamanha frustração a ponto de concebermos que é impossível ter uma vida no qual não exista dor e sofrimento. Schopenhauer acredita que o mundo é movido apenas pela Vontade e que na busca por uma vida verdadeiramente ética não poderemos nos envolver com esse mundo, porque ele é comandado pela Vontade, esta de maneira cega e irracional, diz o autor que

A essência do homem consiste em sua Vontade se esforçar, ser satisfeita, e novamente se esforçar, incessantemente; sim, sua felicidade e bem-estar é apenas isto: que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento, a ausência de novo desejo é anseio vazio, langor, tédio. (Ibid., p. 341).

O filósofo, a partir disso, sugere que a contemplação da arte e da estética são caminhos possíveis frente à incoerência e ao caos do mundo pautado na Vontade. Essa é a forma que o filósofo acredita que o indivíduo pode amenizar o sofrimento desse mundo, sendo assim, uma forma de “sair” dele de forma meramente subjetiva e metafísica. Isso consiste numa espécie de fuga do mundo objetivo.

O homem vive na busca incessante de satisfazer suas Vontades, poderíamos cogitar o capitalismo sendo a causa de tanto sofrimento? De certa forma sim, no entanto, Schopenhauer está mundo longe de tratar essa questão de forma direta e objetiva. Sua análise da Vontade é limitada ao terreno da subjetividade burguesa, em que o outro não passa de um meio. Por isso que o sofrimento surge de uma Vontade que nunca é satisfeita ou, quando satisfeita, apenas existe de forma

momentaneamente e, como consequência o sentimento de tédio é gerado. Por isso frisa que

Todo júbilo desmedido assenta-se sempre sobre o engano de ter na vida encontrado algo que de modo algum pode nela ser encontrado, a saber, a satisfação duradoura dos desejos atormentadores ou das carências, que sempre dão origem a outros novos (Ibid., p. 409).

Buscar compreender o que gera e o que faz com que o sofrimento seja algo comum e tão presente na vida do homem contemporâneo é algo indispensável, já que todos convivem com esse sentimento de insatisfação. Pensar acerca do problema, no mundo atual, sob a luz dos conceitos schopenhauerianos não é tão evidente, mas é nítida a importância de sua filosofia para nossa sociedade.

O pessimismo e sua imoralidade são aspectos intrínsecos à filosofia do autor e, mais precisamente, o primeiro vai permear todo o seu pensamento, desde sua obra maior, "*O Mundo como Vontade e Representação*" (1818), até sua última, "*Parerga e Paralipomena*" (1851). Uma ideia baseada no mundo real no qual se observam ciclos intermináveis de dor e sofrimento, a conclusão é de que, até o momento, é um mundo desejável.

Ao contrário do conflito, mas fora da realidade da dor e do sofrimento, um senso de valor bastante raro e imensurável se desenvolve nos homens: a compaixão. Ela é responsável por transpor o abismo criado pelo princípio da individualização, no qual acreditam, de forma ilusória, que os seres são independentes uns dos outros e não têm nada em comum, além da dor inerente ao ser, então o que os faz sentir-se livres para minimizar ou, até mesmo, acabar com o sofrimento dos outros em qualquer ação. As pessoas compassivas, geralmente, são aquelas que experimentaram, em primeira mão, o infortúnio do mundo. E que não ficam indiferentes ao sofrimento dos outros, mas terminam com entrega total.

Para o pessimista, é esse sentimento que determina se uma ação é moral ou não, além da desobediência de certos princípios estabelecidos de fora, seja do Estado, religião, filosofia ou regras estabelecidas pela sociedade como um todo. É esse amor verdadeiro conhecido como compaixão que forma a base do comportamento moral. Não há como especificar quando vai acontecer, nem mesmo ensinar alguém, pois é algo que acontece de forma espontânea.

Entretanto, a filosofia de Schopenhauer possui uma capacidade de abstração que é indispensável ao papel que ocupa para a própria abstração do ser. É por isso que Lukács assiná-la que

Naturalmente, tal capacidade de antecipação mostra determinado nível do pensamento. E, sem dúvida, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche possuem notáveis dons filosóficos: uma alta capacidade de abstração, e isso não no sentido puramente formalista, mas no sentido de trazer para o conceito as manifestações da vida, de lançar uma ponte intelectual entre a vida imediata e os pensamentos abstratos, de levar filosoficamente a sério esses fenômenos do ser, que em seu tempo só existiam em germe, como tendências apenas esboçadas e que somente décadas depois se transformariam em sintomas gerais de uma época. (LUKÁCS, 2020, p. 177)

Schopenhauer foi o primeiro escritor renascentista alemão, ou seja, alguém que nunca teve problemas econômicos de qualquer espécie. São esses tipos de pensadores que ocupam uma figura insana na literatura burguesa dos países capitalistas desenvolvidos, desempenhando, assim, influência decisiva sobre autores como Thomas Mann, entre outros. A ausência de quaisquer preocupações materiais na vida constituía a independência de Schopenhauer das condições de vida semifeudais determinadas pelo Estado, bem como, das correntes espirituais a ele associadas (Ibid., 2020, p. 178).

Moralmente falando, a existência miserável do ser humano ocorre em situações de escassez, sofrimento, pobreza, tortura e morte. Essa conclusão vem da observação de toda a existência, afinal, segundo o filósofo alemão, é preciso entender o ser humano como um todo, não apenas a partir de casos específicos. Para que não se caia no erro do princípio de exceção, pois é impossível determinar o caso de pessoas que se consideram felizes (ainda que baseadas em fantasias), ou mesmo aquelas que não satisfazem mais a Vontade imposta.

Essa representação pessimista da realidade do mundo é baseada em como as pessoas tratam umas às outras e nas pequenas considerações que existem entre elas, pois, como assiná-la Schopenhauer (2015, § 63, p. 408) “se os seres humanos tomados como um todo não fossem tão indignos, então o seu destino tomado como um todo não seria tão triste. [...] O mundo é mesmo o tribunal do mundo”, ou seja, ainda que as leis do homem não se oponham às injustiças praticadas no mundo, a justiça eterna não permitirá que nenhuma injustiça fique impune.

Essa justiça eterna não tem valor ou fundamento teológico ou místico, mas tem significado filosófico. É uma justiça que ocorre no curso do mundo,

independente, do controle humano. Segundo o filósofo, a justiça eterna é a resposta do próprio mundo a todas as ações, exceto pelas leis do homem esta que é, muitas vezes, chamada de “lei do retorno”. Tudo o que fazemos ou pensamos retorna ao nosso corpo, posteriormente, com a mesma intensidade.

O otimismo precede o pessimismo enquanto termo, no entanto, ambos são cruciais. Leibniz, em 1710, fez um esforço para reconciliar a liberdade humana, o mal no mundo e a bondade de Deus, publicou; portanto, sua teodiceia, afirmando que era o melhor de todos os mundos possíveis.

A partir desse ponto o termo “pessimismo” e “injustiça” alçam outras conotações e ganha relevância no contexto filosófico e da compreensão da experiência humana, especialmente, a partir de tragédias, como o terremoto de Lisboa em 1755, no qual Voltaire publicou poema sobre o *Desastre de Lisboa*.

Assim feita, a injustiça não deve ser compreendida como uma herança, não é uma culpa genética inescapável, mas o resultado de todas as ações em que cada pessoa se envolve no qual, cedo ou tarde, terá que pagar.

Anaximandro (1978, p. 17) ensina que “de onde todas as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo”. No curso do mundo, somos vítimas e executores. Essa certeza é justificada na ordem natural e, como castigo, vem logo a morte.

Segundo Schopenhauer, o conhecimento da justiça eterna só pode ser obtido por quem à enxerga pela ótica do princípio da individualização, pois “[...] quem elevar-se por sobre o conhecimento guiado pelo fio condutor do princípio de razão e ligado às coisas individuais, para, assim o fazendo, conhecer as Ideias [...] e perceber que as formas da aparência não concernem à coisa em si” (2015, § 63, p. 410).

A capacidade de perceber a diferença fundamental entre a aparência do fenômeno e a coisa em si e, ainda, trazê-la para a compreensão da justiça, pode permitir ao indivíduo encontrar conforto diante da injustiça e até impedir que ela seja praticada acreditando, com isso, que o curso do mundo dê uma resposta a esse ato malgrado.

O sujeito é essencial nesse íterim, pois é aquele que sabe tudo, mas ninguém sabe quem ele é. Este é, portanto, o esteio do mundo, o pressuposto universal de tudo o que surge, de todo objeto, porque tudo o que existe está para o

sujeito. Cada um se encontra como sujeito, no entanto apenas na medida em que sabe, e não na medida em que sabe e é objeto de conhecimento (Ibid., p. 45).

O conhecimento das diferenças entre percepção e fenômeno pode até impedir que o indivíduo desenvolva o desejo de vingança como punição por injustiças cometidas por ele mesmo ou por pessoas próximas a ele.

Entretanto, para analisar qualquer aspecto do pessimismo em Schopenhauer, é absolutamente necessário considerar sua relação com a filosofia crítica e a atitude antidogmática de Kant, que o tornaram a única opção para expor a metafísica da imanência. Isso consistiria em especular sobre o mundo não a partir de pressupostos sobre algo além de toda experiência possível, mas a partir de fenômenos que nos mostram sua existência. Incompreensíveis apenas seguindo pistas de conexões causais.

Em outros termos, mais do que postular alguma existência independente do mundo como causa ou base primeira, mas sim insistindo no modo como ela se dá de fato, superando, assim, o erro decisivo da metafísica dogmática. A causalidade que transcende o mundo físico (deve ser aplicada exclusivamente ao mundo físico) e a chamada verificação de hipóteses transcendentais segundo o princípio da não contradição. Isso significa rever como devemos entender "essência".

É certo que Schopenhauer ainda emprega o termo "existência" no sentido tradicional de "subsistência", "substância", "suporte de propriedades" [...]. Por outro lado, merece relevo a quase imperceptível novidade no que diz respeito à noção de "essência": sempre que lemos as afirmações de que o mundo e tudo que nele há é Vontade, ou seja, que Vontade é a essência de todas as coisas, tendemos a interpretar, sob influência da tradição metafísica, que Schopenhauer esteja apontando a Vontade como uma propriedade universal dada pertinente a todos os entes; em uma palavra, como o Ser[...]. Percebe-se, no entanto, que outra coisa bem diferente está sendo dita: que o mundo, em sua totalidade, é segundo uma Vontade. Que a Vontade é a coisa em si significa, então: o que representamos (o ente) não é nada mais do que aquilo que se mostra em relação à Vontade que nós mesmos somos. Em outros termos: a Vontade é o fundo do ente segundo o qual o ente sempre se mostra como tal, isto é, como representação. (MORAES, 2010, p. 39).

A assertiva "tal qual a Vontade é, é o mundo", de Schopenhauer (2015, p. 449), expõem que a compreensão da natureza, e da natureza do mundo, é decisiva para um caso particular do que se entende como "pessimismo moral" neste Trabalho de Conclusão de Curso. O fato de que não possuímos escolhas, a não ser sempre uma Vontade, ser o que cada indivíduo o é, melhor dizendo, nossa incapacidade de

compreender as razões para tomar essa decisão e, portanto, nossa incapacidade de admitir que somos fugitivos, responsáveis, “culpados” por nossa existência, mas somos, como Schopenhauer explica. De suas contribuições veremos que o autor defende que toda liberdade da Vontade está contida na liberdade de querer ou não viver, querer ou não existir, e que essa decisão, uma vez tomada, é irrevogável, não pelo intelecto, mas pela própria Vontade.

Este caso particular é, agora, antecipado por suas principais características sobre as limitações do poder e do conhecimento sobre a Vontade, que podem ser considerados pontos centrais do pessimismo mencionado, em que o problema da relação essência-existência se reflete na incompreensão geral do que está em jogo na *Metafísica da Ética* de Schopenhauer, como ele mesmo reconhece ao dizer que

[...] a expressão “essência e existência do ser humano” contém o germen para a controvérsia se o assunto principal é a essência, isto é, os caracteres, ou a existência, isto é, o destino, o acontecimento, a ação. Ademais, ambas encontram-se tão intimamente amalgamadas entre si que até se pode separar seu conceito, não sua exposição. Pois somente as circunstâncias, os destinos, os acontecimentos levam os caracteres à exteriorização da própria essência, e apenas dos caracteres origina-se a ação, da qual procedem os acontecimentos. Decerto na exposição pode-se destacar mais um ou o outro lado [...]. (Ibiden., 2015, p. 519).

Ou seja, essência e existência são, para ele, dois lados da mesma moeda. A Vontade e suas configurações fenomenais segundo o princípio de razão, e isso não pode ser negligenciado, ainda que a exposição exija que se faça abstração dessa unidade de Ser e de agir mediado por circunstâncias.

Isso pode ser abordado em termos de ação trazendo-o de volta ao Ser, reconhecendo-o como manifestação de um caráter eterno no tempo e no espaço, ou do Ser, como algo que é, realmente, livre e que se manifesta por meio do livre arbítrio. O princípio racional de todo comportamento humano parece ser algo determinado. Essa tentativa de conciliar a liberdade da Vontade e o determinismo da ação, recusando-se a separar abstratamente a essência e, estando em dualismos que podem ser independentes uns dos outros, pode levar a sérios problemas de interpretação.

Como disse Kant, a coisa-em-si não pode ser um objeto transcendental e pode ser pensada como tendo que ser o correlativo dos fenômenos, pelo menos não no sentido estrito propriamente dito. Para o filósofo pessimista, a possibilidade da coisa-em-si encontra-se na imanência, na intimidade querer/indesejada não limitada

pela inteligência e suas formas. Portanto há uma advertência, muito importante, sobre a cognoscibilidade da coisa-em-si, que não é cognoscível nela, mas sim no Ser e partir do Ser.

Isso significa que, para Schopenhauer, a coisa-em-si, como pode ser tematizada, isto é, representada abstratamente no discurso filosófico, ou mesmo sentida no indivíduo, é feita do que se vê composto, enquanto visível, ou seja, objetivação. Em certo ponto a positividade do pensador alemão revela que na Vontade nada pode ser dito, além da relação entre o objeto e o sujeito.

A Vontade é afirmada, manifestada e tornada objeto; o que não é afirmado permanece um mistério. Como isso, talvez se possa chamá-lo de "isso" figurativamente, está fora da relação. Está-se fora dela ou porque está fora dela, não se pode dizer, não apenas por não saber, mas porque não tem palavras derivadas do mundo que a percebe. A negação, portanto, da Vontade só pode ser percebida negativamente como uma afirmação que foi retirada e o silêncio da Vontade só aparece no silêncio que pode ser ouvido antes disso.

Como resultado há um caminho permanentemente proibido para a razão , assim como, o que a mesma sustenta. Razão pela qual nenhuma relação ou padrão de prova pode ser estabelecido entre o conhecido e o sentido e, também, a coisa-em-si. A possibilidade de que exista, nem sequer contradiz o princípio, como mostra

Não pode haver princípio algum em consequência do qual o mundo, com todos os seus fenômenos, primeiro existiria. [...] O princípio de razão explica as ligações dos fenômenos, não os fenômenos mesmos. Portanto, a filosofia não pode daí partir em busca de uma *causa efficiens* ou de uma *causa finalis* do mundo inteiro. A minha filosofia, ao menos, de modo algum investiga de onde veio o mundo e para que existe. O por que está subordinado ao quê[...]. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 136-137).

Mesmo que existamos, não há uma boa razão final. Os trechos citados podem levar à imprecisão na tentativa de falar sobre o princípio da razão, como se estivéssemos realmente falando sobre isso por meio desse significante. A coisa-em-si, a Vontade de viver, exigiria que Schopenhauer colocasse aspas. Desse modo algo que deveria ser mais bem entendido é a causalidade naturalmente válida. Determinações internas em ação na constituição dos organismos, tudo válido apenas para o mundo fenomenal, este relativo a nós, o mundo relacional. O mundo plural está sujeito ao princípio de individuação manifestado por meio da inteligência, esta de acordo com a manifestação do ser.

Entretanto a consequência disso é que a parte do conhecedor absoluto é o próprio mundo e tudo o que está nele e, ainda, o sujeito que existe no mundo em sua existência possível permanece infundado. Isto contraria os pensamentos de Hegel e Marx. Isso é, também, o que significa dizer "tudo é Vontade", em outras palavras, tudo é expressão de livre autodeterminação, sem causa dinâmica e sem causa final, apenas pura espontaneidade. Esse é o fundamento do irracionalismo imanente da filosofia de Schopenhauer.

Após dissipar o dualismo, Schopenhauer afirma que os fenômenos são a emergência de coisas-em-si, e, portanto, para nós as coisas-em-si não devem ser buscadas na transcendência. A crítica da razão, em sua luta contra o realismo dogmático e, sobretudo, para evitar cair nesse ceticismo ingênuo que procura abandonar a transcendência agarrando-se à matéria, nutre em si o germe da crise, última da fundação e do niilismo, ou seja, forja as bases desse irracionalismo funesto.

O seu pessimismo moral não começa apenas com a assunção do caráter humano incurável, já que o argumento da invariância do caráter é uma consequência metafísica necessária das restrições impostas pela crítica da razão. Os fundamentos da moralidade e a "possibilidade real da coisa-em-si" não derivam das fontes da razão prática, que, na visão de Schopenhauer, são justamente o resultado de invalidação categórica. Compreendida quando aplicada à liberdade, embora a primeira tenha concretude no sentimento de simpatia. É entendida metafisicamente como o reconhecimento da unidade da Vontade em mim e no outro.

Mais claramente, há uma coisa-em-si que, para o filósofo, podemos nomear pela palavra "Vontade" – não apenas referindo-se a "faculdade da alma", mas a um Ser livre incondicionalmente, que possui sua gênese dentro de nós, como evidenciado pela imanência e pela prioridade da Vontade sobre a inteligência. Isso exclui a possibilidade de que o que somos seja uma criação alheia. Precisamente, porque é impossível pensar ou explicar a existência em termos de causalidade e por outras leis da razão, ou seja, trata-se de uma questão metafísica.

Por sua vez reconhecendo que a metafísica é, também, uma aposta necessária sem o risco de levantar questões de princípio, Kant, a sua maneira, também, fez a antinomia entre liberdade e necessidade com base em fundamentos filosóficos com base moral. Para Schopenhauer e para Kant o materialismo, ou a limitação de considerar o mundo em termos físicos, "teria de ser destrutiva para a

ética "e o teísmo é um meio pelo qual a tradição tenta satisfazer essa necessidade (Ibid., 2015, p. 214). Schopenhauer discute a aplicação prática da inteligência como ferramenta da Vontade, conforme vemos:

Isso funciona do mesmo modo na medida em que concebemos o significado metafísico da vida como ético, pois, nesse sentido, também, encontramos um homem conhecedor apenas tendo em vista a sua conduta. Tal faculdade de conhecimento, que existe exclusivamente para fins práticos, será, por sua própria natureza, sempre conhecedora apenas das relações das coisas umas com as outras e não da sua natureza interior, de como elas são em si mesmas. (Ibid., 2015, p. 418).

Entre as coisas que são incognoscíveis por si mesmas há o eu-mesmo. Embora a autoconsciência seja, qualitativamente, diferente da relação da mesma consciência com outras coisas contrastada por uma visão do próprio interior e uma mera visão superficial do que se encontra fora. É uma consciência que sempre fica atrás do interior. Diretamente no indivíduo que sou como corpo, objeto real e, portanto, como múltiplos atos isolados, mas interligados em minha representação. Sim, eu só me conheço indiretamente através dos fatos da minha consciência, pois como os fatos são dados, além de irreparáveis e inevitáveis.

Conheço minha Vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto. Por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha Vontade; logo, propriamente dizendo, não posso de modo algum representara Vontade sem representar meu corpo. (Ibid., 2015, p. 159).

Através da experiência encontramos em nós, ou em mim, a sensação crua de querer e não querer, gostar e não gostar. O que é tão revelado em mim é sempre dado a mim a posteriori, ou seja, do efeito para a causa, muitas vezes, é como se o Eu não estivesse lá, atuando.

Além disso, não apenas a autoconsciência está relativamente atrasada no ato da Vontade, mas a distinção entre autoconhecimento (interno), também, pressupõe a externalidade, pois se vale da relação entre a consciência e seu objeto. Em outras palavras, não é só reconhecer que a Vontade está em mim do efeito à causa; mas, também, que ela é influenciada por algo externo e o que o intelecto lhe apresenta é externo a mim. Sua imanência, também, é apenas relativa a esses produtos intelectuais, como o que acontece comigo, independente do meu ambiente.

O procedimento pelo qual Schopenhauer lançou os fundamentos de sua visão da moralidade pode ser amplamente utilizado como parâmetro de seu perfil pessimista. É possível ilustrar nos seguintes termos: ao combinar a ação moral real (ou sua base metafísica) com a ruptura do princípio de individuação, esta como sinônimo de multiplicidade ilusória e pecaminosa, já pressupõe um pessimismo metafísico sobre o imperativo da individuação, condição de todos os seres como afirmadores da Vontade, pelo menos, enquanto a obedecem e, inevitavelmente, determinam seu comportamento.

A finitude de todos os fenômenos engloba o estado do indivíduo de ser cativo de si mesmo e sujeito ao egoísmo natural dos outros, e este é o domínio de “toda vida é sofrimento” (Ibid., 2015, p. 400), o qual ele só pode se beneficiar ao desistir de si mesmo, desistir da Vontade de vida, assim seria possível ganhar a liberdade. Antes de tudo, podemos dizer que, o pessimismo se refere, simplesmente, à afirmação de cada indivíduo no tempo e no espaço, de que tudo o que é feito dentro de seus limites envolve, direta ou indiretamente, egoísmo e interesse próprio.

Nesse sentido negar a Vontade significa superar o caráter, a subjetividade sem Vontade, esta que é sedenta, pois quando a motivação externa deixa de empurrar a Vontade, a subjetividade desaparece. Razão pela qual o corpo se torna insensível e indiferente ao que pode afetá-lo. O pensador irracionalista é conhecido por se opor veementemente à deontologia de Kant, mas os seguintes paralelos ainda podem ser estabelecidos para as restrições perturbadoras que a ética de Schopenhauer impõe às reivindicações pedagógicas.

A ação é sempre livre naquilo que a sustenta, ou seja, uma livre expressão de Vontade, embora sejam as circunstâncias e os motivos que o intelecto apresenta ao sujeito que lhe dá a oportunidade de se revelar em um determinado tempo e lugar. Aqui a inteligência não é, necessariamente, deliberação, mas uma ferramenta inerentemente insignificante pela qual a motivação é apresentada ao sujeito desejante.

Vale, portanto, notar que Schopenhauer fornece uma base para a moral, não para a ação em si, como expressão direta do caráter, de modo que as leis da motivação são inúteis exceto para o conhecimento teórico dos fenômenos e, como tal, oponentes do “otimismo moral” de modo geral e do racionalismo na ética de modo particular.

Para cada exteriorização da Vontade, para cada ato isolado seu neste tempo, neste lugar, é possível demonstrar um motivo do qual este ato, sob a pressuposição do caráter do homem, tinha de se seguir necessariamente. Mas que ele tenha tal caráter, que ele queira em geral, que dentre tantos motivos exatamente este e não outro, sim, que algum tipo de motivo movimente a Vontade, eis aí algo ao qual não se pode fornecer fundamento algum. [...] exteriorizações são ocasionadas por uma vinda de fora, enquanto a qualidade essencial mesma, ao contrário, não é determinada por coisa alguma externa a si, portanto é inexplicável. (Ibid., 2015, p. 185)

Externamente a Vontade é movida não pelas próprias ações, mas pelos motivos que se deixam determinar aparecer essas ações. Somos os únicos autores de nós mesmos, no entanto lançados no mundo de forma irracional, e é isso que significa liberdade, não ação.

Este "ser" não é uma Vontade universal que nada tem a ver conosco, mas a Vontade de cada um de nós. O que, também, parece confundir os estudiosos é que, ainda, não há um "ele" para determinar o caráter, nem mesmo um sujeito (naquilo que só pode ser transformado por esse ato primitivo), ao passo que a livre determinação do caráter é, justamente, como alguém no tempo e manifesto no espaço. O que isso significa é que somos a personificação de nosso próprio livre arbítrio, então, apesar de nossa responsabilidade, não temos poder sobre o que sempre fomos e não temos como saber o porquê de possuímos poder de criar a nós mesmos como o criamos.

A Vontade desse indivíduo, cuja determinação fundamental se desdobra no tempo e no espaço e de acordo com as causas (motivos) que se apresentam como objeto do sujeito em que cada um de nós o é. A suposição de que o livre-arbítrio é quem nos dá poder de escolher o querer, é fortemente refutada por Schopenhauer. Com o tempo podemos mudar nossa aparência, mas não nossa existência eterna.

O conceito de liberdade moral, por sua vez, é inseparável do de origem. Com efeito, a ideia de que um ser seja obra de um outro pode ser dita em palavras, mas decerto não apreendida pelo pensamento, tampouco que seja [em tal caso] livre com relação a seu querer e seu agir. [...] Como o homem é, assim ele é obrigado a agir: portanto, culpa e mérito são inerentes à sua essência e ao seu ser, não às suas ações particulares. Por isso o teísmo e a responsabilidade do homem são inconciliáveis, justamente porque a responsabilidade recai sempre sobre o autor do ser [...] O ser livre deve ser também originário. Se a nossa Vontade é livre, ela também é o ser originário, e vice-versa. [...] a própria teoria da necessidade dos atos de Vontade exige que a existência e a essência do homem sejam elas mesmas obras de sua liberdade, ou seja, de sua Vontade, enfim, que a Vontade possua ansiedade. Pressupondo-se o contrário, como se mostrou, cairia qualquer responsabilidade, e o mundo moral, como o físico, seria uma pura

máquina [...]. (SCHOPENHAUER, 2003, §118, p. 311-312; 1894, §118, p. 222-223).

Para Schopenhauer, o próprio princípio da razão requer inteligência para preencher essa lacuna entre Vontade e ação. Claro, essa expressão de caráter pode ser, muitas vezes, mascarada, seja quando alguém está enganando os outros, ou quando está enganando a si mesmo. O autor fornece inúmeros exemplos de como os motivos abstratos podem produzir comportamentos terríveis e, até mesmo, indivíduos corruptos; todavia isso, também, acontece na medida em que os indivíduos ignoram seu próprio caráter e são igualmente suscetíveis a serem levados por ideias absurdas. Para o bem ou para o mal a sociedade o faz recorrendo ao egoísmo visando, com isso, o bem comum. E a lei parece ser a mais completa, dessas estratégias.

Nesse sentido limites intransponíveis podem se opor à sugestão de que a sabedoria da vida contém um otimismo pragmático, assim como, a possibilidade de superar o caráter negando ou inibindo a Vontade, parece não existir por si. Fica moralmente em sentido estrito, mesmo que eles se constituam em um objeto de interesse ético. A dificuldade e a brevidade da teoria do caráter adquirido parecem ser uma questão de pessimismo pragmático, porque é mais realista (MORAES, 2010).

O pessimismo pragmático se concentra no uso da inteligência e na própria força rumo a uma direção definida, como a adequação dos meios a um fim, mas sem ignorar o mal insuperável inerente à vida e à vida social. Em vez disso, o mal é reconhecido como uma realidade objetiva e o indivíduo deve se posicionar pragmaticamente diante dessa realidade e evitar sofrimento desnecessário. Sua origem é inteiramente empírica, sem especulações metafísicas (Ibid., 2010).

A morte, por exemplo, pode ser vista como um mal, mas como é um mal inevitável, deve ser suportada e aceita, porque está além de nossa capacidade de detê-la e não é possível evitá-la. Restando nos questionar sobre o que é a morte ou a própria vida. Nesse sentido o autor propõe não ser perturbado pela morte na perspectiva da sabedoria da vida. Comprovou, também, a irracionalidade do medo da morte na perspectiva estritamente racional, fato que não afeta nossa existência em si, mas sim aos fenômenos, ou seja, como nos comportamos com os outros e com nós mesmos (Ibid., 2010).

Acontece, porém, que esse sentimento de morte, por exemplo, dá um tom pessimista, mas ver a morte como um mal, apenas para achá-la irracional em si mesma. Como estimativa, o pessimismo não é uma doutrina, mas sim um sentimento e, portanto, uma ignorância, algo que não pode ser reduzido à atividade intelectual.

Se o mal do mundo, no que diz respeito à sua objetividade, é um mal para o sujeito que o julga, então o próprio pessimismo deve ser relativizado, e não é de se admirar que a sabedoria da vida pareça ser para as coisas que atormentar os seres humanos, objetivamente, otimistas, porque alguém pode fazê-lo sem se deixar abater por isso e assim tornar sua vida melhor. Assim, o problema está no fato de que, mesmo que a ação se adapte às necessidades da vida assumindo a rejeição do que está implícito na vida, devemos aprender a tolerá-la, para nosso próprio bem (Ibid., 2010).

No fim vale insistir que a sabedoria da vida não alivia o pessimismo moral, embora seja possível a bondade interior; que, por sinal, não depende da aquisição de caráter, pois é uma situação inata. Pessoas boas podem parecer minoria, mas existem. Portanto, não é um problema, mas a impossibilidade de formação do personagem. De acordo com Schopenhauer é possível encontrar o sentido moral da existência nas lamentações do mundo, que não pode ser obtido sem sofrimento. O homem que impõe dor aos outros e não pode senti-la por si mesmo, logo não pode ver que seu mal está prejudicando a si mesmo, porque está cego pelos princípios da individuação e teimosamente apegado ao seu próprio ser.

A possibilidade do autoconhecimento, considerando a Vontade, não resolve nem minimiza o problema da transformação do caráter, que sempre foi transcendental e determinado como condição de existência. Quanto ao fato de ser uma anomalia, na maioria dos casos, o caráter só pode sê-lo em um grau de egoísmo natural, “tem de expor exatamente o caráter inteligível, na medida em que este se adapta faticamente em sua objetivação ao estofamento previamente dado das circunstâncias” (Ibid., 2015, p. 225).

Dentro das perspectivas hauridas do pessimismo schopenhaueriano, teremos o "pessimismo antropológico", que deve ser entendido como a abordagem mais abrangente do problema do sofrimento humano, este que o filósofo tanto se preocupou em seu tratado. De certo modo é mais poderoso que o pessimismo pragmático porque não envolve atitudes pessoais, mas uma avaliação objetiva do

mundo humano. Em primeiro lugar, deve-se admitir que a negação da Vontade e a inteligência da vida são casos excepcionais cujas possibilidades não são suficientes para suavizar o diagnóstico geral das espécies. Fato é que o problema do mal no mundo existe na natureza humana (DEBONA, 2016).

Debona faz uma recusa ao termo “pessimismo schopenhaueriano”, pois entende que este consiste em um pessimismo antropológico, como veremos abaixo

A motivação principal e fundamental, tanto no homem quanto no animal, é o egoísmo, ou seja, o ímpeto para a existência e o bem-estar” (Schopenhauer, 1840, p. 120). Não se trata, então, de um “pessimismo antropológico”, pois apesar de o egoísmo animal não consistir em um “interesse próprio” e planejado, ele ainda seria um “amor-próprio”. Na natureza humana, porém, o egoísmo interesseiro não conhece limites: “Cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro [...]. “É assim que este egoísmo, que está entre um homem e outro como uma larga cova, crescem sempre mais” (ibidem, p. 122). Ao sublinhar essa “grandeza do egoísmo”, Schopenhauer chega à nefasta consideração de que “alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele” (ibidem, p. 124). (Ibid., 2016, p. 788).

Debona se baseia no fato de que, embora em graus variados, o egoísmo se resume em um mal que produz, mais fortemente, a ataques aos outros e, assim, entende que os humanos, e os outros animais, têm esse egoísmo em comum. Nesse caso os animais seriam tão corresponsáveis pelo mal no mundo que não poderia ser atribuído inteiramente aos humanos, como supõe o pessimismo antropológico. Schopenhauer assevera que

[...] pode-se bem chamar os animais de egoístas, mas não de interesseiros. Este egoísmo é ligado o mais estreitamente possível, tanto no homem como no animal, com o âmagos e o ser mais íntimo deles e lhes é propriamente idêntico. [...] O egoísmo, de acordo com a sua natureza, é sem limites [...]. (SCHOPENHAUER, 2001, §14, p. 121).

O filósofo excluiu a palavra "egoísmo" preferindo adotar como egoísmo a afirmação da Vontade, esta entendida como a afirmação do amor-de-si, que existe na natureza em incontáveis graus, entretanto sempre sem limites. Afinal, segundo a retórica, o bem maior é para o próprio bem, e se não se encontra o bem nos animais, é porque lhes faltam egos, por instinto, não por amor a si mesmo.

O problema fundamental com o egoísmo humano que adquire uma dimensão moral, é que ele se baseia em um ego que serve a si mesmo e que não quer apenas o que é necessário ou suficiente para sobreviver, mas, mais importante, não quer o

que os outros não podem ter para si, seja o que for é exclusivo. Além disso, não há necessidade de ser mesquinho ou cruel para sentir ciúmes, ou ter ambições de conquistar, mesmo em honestidade, o que outras pessoas possuem.

Todos os seres humanos estão além do egoísmo e o amor-de-si natural deve ser chamado de uma forma de egoísmo no qual só é possível nos humanos: amor-próprio. De acordo com uma importante distinção de Rousseau, o amor-próprio transcende a proteção instintiva e é, ele mesmo, amoral em que não existe uma intenção consciente de prejudicar. Consiste em sentimentos que a razão gera ao se comparar com os outros. O amor próprio ama o que tem e quer ter. Por fim, insistindo na especificidade das formas que o egoísmo assume no mundo humano, ele vê o leque de consequências que têm para a possibilidade de convivência entre os humanos, a relação entre os humanos e o meio ambiente e, também, o surgimento do mal moral, que até agora não existe. Não há outra razão para colocar a responsabilidade do pecado original ou a responsabilidade da salvação sobre os ombros do homem, com culpa e causa exclusiva dele.

O caráter sublime, por exemplo, notará erros, ódio, injustiça dos outros contra si, sem no entanto ser excitado pelo ódio; notará a felicidade alheia, sem no entanto sentir inveja; até mesmo reconhecerá as qualidades boas dos homens, sem no entanto procurar associação mais íntima com eles; perceberá a beleza das mulheres, sem cobiçá-las. [...] Pois, em seu próprio decurso de vida com seus acidentes, olhará menos a própria sorte e mais a da humanidade em geral, e, assim, conduzirá a si mesmo mais como quem conhece, não como quem sofre. (Ibid., 2015, p. 280).

Quando se faz referência ao pessimismo antropológico, infere-se que ele é a dificuldade essencial do ser humano e que é a raiz de todas as relações empíricas, ainda que, em última análise, forneça um indicador bastante definido da qualidade do caráter de uma pessoa. Não se pode chamar alguém de "mau indivíduo" só porque esta regra se aplica a ele; mas, certamente, é uma boa pessoa que não tem a regra aplicada a si. Schopenhauer explica que

[...] a bondade de coração é uma qualidade transcendente, pertence a uma ordem de coisas para além desta vida e é incomensurável com qualquer outra perfeição. Onde está presente em elevado grau, torna o coração tão grandioso, que envolve o mundo, de tal forma que agora tudo está nesse coração e nada mais é exterior a ele; pois a bondade de coração identifica todos os seres consigo mesma. Com o que, também, pratica com todos os outros aquela ilimitada indulgência que, via de regra, cada um tem apenas consigo mesmo. Essa pessoa não é capaz de inflamar-se: inclusive, quando seus próprios defeitos físicos ou intelectuais suscitam a maliciosa zombaria e o desprezo dos outros, em seu coração repreende apenas a si por ter

sido a ocasião de tais exteriorizações, e, por conseguinte, continua, sem constranger-se, a tratar aqueles da maneira mais afável possível, esperando confiantemente que se desvencilharão dos seus erros a seu respeito e também nele[s] reconhecerão a si próprios. Comparado a tal pessoa, que é o engenho e o gênio? (Ibid., 2015, p. 281)

Esta passagem tão inspiradora, embora longa, merece ser transcrita na íntegra. No entanto, as situações comumente mencionadas não são igualmente aplicáveis as anteriores, o que se torna ainda mais relevante, quando se enfatiza a medida da contribuição do indivíduo ao mundo e ao seu próprio sofrimento. Apreciação da boa Vontade é mostrada aqui, uma expressão que Schopenhauer, além do caráter amável ou sugestivo dessa metáfora. Deve-se notar que, para lembrar o que foi dito sobre a impossibilidade de formação do caráter, a verdadeira bondade é inteiramente independente da sabedoria.

Não há nada aqui para ser benevolente por si mesmo, muito menos, compaixão, mas um temperamento inato que não requer nem mesmo uma visão mística da unidade de Vontades para "abraçar o mundo" ou para que esse mundo entre no coração e promova mudanças. Pelo contrário, essa gentileza parece ser uma condição de ascetismo que, geralmente, nem acontece. A dor não tem aqui nenhum papel nem o seu, nem o do mundo, porque nada aqui é irrelevante para o caráter.

Dessa forma é preciso considerar que sentimentos de injustiça não levam a uma orgulhosa "oferecer a outra face" e não abala a injusta entrega a si mesmo. Não quer provar, de forma alguma, sua superioridade. O sentimento de injustiça em um homem que não vê o outro como adversário, mas como igual, neste caso muito particular, cria uma confirmação de que a bondade que guardou em si precisa ser revelada, não em uma espécie de exposição, assim, mostrando aos outros que eles mentiram para si mesmos.

Schopenhauer, como pessoa, não parece responder bem a sua dura concepção do que compreende como bondade, mas é excitado por um orgulho inabalável de quem ele seria. Vejamos o que é citado por Safranski na biografia do pensador

Todas as ocasiões em que me senti infeliz ao longo da vida sempre foram provocadas principalmente por causa de entender mal, a saber, um erro cometido não por mim, mas por alguém com relação à minha pessoa, por me tomarem algo diferente do que sou, alguém simplesmente disposto a se lamentar agora por causa de suas desgraças [...]. Mas embora tudo

isso tenha acontecido comigo, eu nunca fui nada disso; todas essas figuras não foram mais do que o tecido com que foi costurado um capote que usei durante algum tempo e logo depois troquei por outro. Quem sou eu, então? Sou este que escreve aqui? Nada disso, eu sou aquele que escreveu O mundo como Vontade e representação e que apresentou uma solução para o grande problema da existência. (SCHOPENHAUER apud RAMOS, 2014, p. 7).

Assim, pensando na sabedoria dos aforismos da vida, aqui vem o fato de que, quando se trata de viver com os outros, o que alguém representa desempenha um papel muito decisivo. Nessas circunstâncias, saber quem você é, de forma clara, é essencial para lidar, adequadamente, com aqueles de nós que se concentram apenas nas coisas que não importam individualmente ao ser, naquilo que não é essencialmente necessário.

### 3. A SUPERAÇÃO DO “SOFRIMENTO”

A vida é a chamada materialização do “querer viver”, e considerando que a cada necessidade de superação surge outra nova necessidade, esse movimento de superação da Vontade (como forma de afirmação da vida) é ininterrupto e infinito. Portanto, o sofrimento que vem dele também será infinito. Daí a conclusão de que “a vida é sofrimento”: a vida oscila entre a dor (por necessidade) e o tédio (por gratificação).

A vida humana transcorre, portanto, toda inteira entre o querer e o conquistar. O desejo, por sua natureza, é dor: a satisfação bem cedo traz a saciedade. O fim não era mais que miragem: a posse lhe tolhe o prestígio; o desejo ou a necessidade novamente se apresentam sob outra forma, que do contrário bem o nada, o vazio, o tédio (...) (Ibid., 2015, p. 82).

Assim, esta é a perspectiva do autor para que superemos o sofrimento. Aproximando-se da filosofia oriental, especialmente, do budismo, a solução nos parece ser rejeitar (ou superar) a Vontade e “querer viver”. Em outras palavras, trata-se do ascetismo, que deve ser alcançado através, por exemplo, da castidade voluntária e intencional, da pobreza e do jejum igualmente intencionais.

No indivíduo humano, a Vontade pode negar a si mesma. Devemos compreender como um ato que acalmou a Vontade e, dessa forma, preferiu não satisfazer seu desejo de viver. A Vontade sempre busca a vida, é a Vontade de vida. Essa busca de objetivar a vida é uma afirmação da Vontade. Com a negação da Vontade, esses impulsos de afirmação da vida se acalmam. Assim, um indivíduo não quer mais satisfazer esses anseios que afirmam sua vida, ou seja, sua Vontade.

A negação da Vontade ocorre ao recusar o desfrute do prazer. A essência da negação da Vontade é a aversão ao prazer. Dessa forma, quando a Vontade é negada, o indivíduo percebe que a afirmação da vida contida no prazer é a fonte de todo sofrimento, e assim os nega. Nesse sentido, no caso de afirmação da Vontade, para executar os impulsos que conduzem ao desenvolvimento da vida pela busca do prazer, no caso de negação da Vontade do indivíduo humano, ele não quer mais executar seus impulsos e, portanto, abandona fortemente o gozo do prazer, segundo Schopenhauer (2015, p. 462).

No caso da castidade voluntária, pode surgir um estado de negação da Vontade, de acordo com Schopenhauer, “seu corpo saudável e forte exprime o

impulso sexual pelos genitais; porém ele agora nega a Vontade e desmente o corpo: não quer satisfação sexual alguma, sob condição alguma” (Ibid., p. 441). A força de Vontade busca afirmar a vida de um novo indivíduo, com isso, o instinto das pessoas as conduz ao prazer sexual, mas, na negação, esse impulso é inibido, ou seja, as pessoas tendem a negar a satisfação sexual. Ao abrir mão do prazer sexual, estes são desprezados porque a pessoa não quer mais nenhuma satisfação e nega afirmar o modo de vida. Segundo o filósofo, a castidade voluntária é o primeiro ato de renúncia feito por aquele que vai negar a si mesmo.

Acontece que, na rejeição da Vontade, há uma alegria interior no indivíduo humano e o reino da verdadeira paz. Nesse sentido, ainda que Schopenhauer entendesse a vida como sofrimento, o filósofo compreendia que existe a possibilidade de paz e felicidade dentro do indivíduo humano na ausência de Vontade.

[...] o indivíduo mau, pela veemência do seu querer, padece sem cessar um corrosivo tormento interior e, ao fim, quando esgotam-se todos os objetos do querer, sacia a sua sede no espetáculo do tormento alheio; ao contrário, o indivíduo no qual surgiu a negação da Vontade de vida é cheio de alegria interior e verdadeira paz celestial, por mais pobre, destituído de alegria e cheio de privação que seja o seu estado quando visto de fora. Não se tem aqui o ímpeto de vida turbulento, a alegria esfuziante que tem como condição anterior ou posterior o sofrimento veemente, como no caso da conduta típica de quem é apegado à vida; mas se tem uma paz inabalável, uma profunda calma e jovialidade interior, um estado que, se trazido diante dos nossos olhos ou da imaginação, não pode ser visto sem o mais forte dos anelos, pois o reconhecemos de imediato até mesmo como o único justo, que ultrapassa infinitamente todos os demais, e perante o qual nosso espírito melhor sentencia altissonante o grande sempre ouve. Sentimos que toda satisfação dos nossos desejos advindos do mundo assemelha-se à esmola que mantém hoje o mendigo vivo, porém prolonga amanhã a sua fome; a resignação, ao contrário, assemelha-se à fortuna herdada: livra o herdeiro para sempre de todos os cuidados (Ibid., 2015, p. 452).

Dessa forma, quando há negação, o desejo de afirmação da vida é acalmado e a paz e a alegria acontecem. A negação também traz paz e alegria porque a Vontade não se apega mais ao seu desejo de viver coadunando em angústia no indivíduo.

Portanto, se, por um lado, quando há a afirmação da Vontade, há também o impulso de buscar o prazer no indivíduo, há, por outro lado, com a negação da Vontade, esses impulsos de afirmação da vida deixam de dominar o sujeito. Em sua busca pela afirmação da vida, a Vontade causa dor ao sujeito, e a fonte da dor é o prazer e a gratificação rápida.

Dessa forma, o homem com afirmação da Vontade vive no tormento de buscar saciar sua sede de prazer. Essa situação pode chegar a um sujeito com tanta força que pode levá-lo a um grande tormento interior que o leva a buscar alívio para causar sofrimento aos outros. Nesse caso, tal pessoa, quando não tem mais o que quer, tenta aliviar seu sofrimento fazendo com que outros sofram. No entanto, quando a Vontade está quieta, é seguida pela quietude inquieta de sua afirmação de vida.

Esse estado de serenidade, contentamento, paz, alegria que acompanha a negação da Vontade ainda pode ser entendida como certa felicidade que ocorre no indivíduo humano. Para Brum (1998, p. 40),

Fazendo um elogio da resignação face à impossibilidade de um verdadeiro contentamento, Schopenhauer é, antes de tudo, o adversário da felicidade – que considera apenas “negativa”, já que é sempre satisfação passageira de um desejo sempre renascente. A única verdadeira felicidade, segundo ele, não se encontra na satisfação de algum desejo, mas na ausência do querer, no desaparecimento – momentâneo ou durável – da Vontade.

Essa felicidade não tem nada a ver com a felicidade desejada. A felicidade que vem da satisfação do desejo está na ausência temporária de dor que ocorre na transição do desejo para a satisfação ou da satisfação para o desejo. No entanto, ao rejeitar a Vontade, a felicidade não tem nada a ver com a satisfação dos desejos.

Assim, se a felicidade obtida através da gratificação é a ausência temporária de dor, então a felicidade que surge da rejeição da Vontade é a verdadeira paz e alegria que surge dentro do sujeito. Assim, a alegria que essa negação traz é diferente da alegria que vem do contentamento.

Dessa forma, na pessoa que rejeita a ocorrência da Vontade, qualquer satisfação obtida pela satisfação do desejo não é mais buscada. Cheia de alegria e paz, ela percebe que só há afirmação da vida em plenitude e, com ela, vem à afirmação do sofrimento. E a liberação do sofrimento, através de uma breve liberação dele. Nesse sentido, naqueles que rejeitam a Vontade, não há necessidade de satisfazer o desejo, ou seja, estar livre do sofrimento.

Esse conhecimento, então, é sobre a natureza do mundo. Nesse sentido a Vontade se conhece em todas as representações como sendo a essência do mundo como representação e que não quer mais continuar afirmando sua essência,

Porém, o indivíduo cuja visão transpassa o princípio individual e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo [...] vê a si mesmo em todos os lugares simultaneamente, e se retira. – Sua Vontade se vira; ele não mais afirma a própria essência espelhada na aparência, mas a nega [...] nasce uma repulsa pela essência da qual sua aparência é a expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias [...]. Essencialmente aparência da Vontade, ele cessa de querer algo, evita atar sua Vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo. (Ibid., 2015, p. 440-441).

Desta forma o indivíduo humano pode alcançar conhecimento ou visão além do princípio de individuação e, assim, alcançar a compreensão da sua própria essência. E a de todos os outros indivíduos é apenas uma, a própria Vontade. No sujeito, portanto, para além do princípio de individuação, não há mais distinção entre ele e os outros indivíduos, pois nele há apenas conhecimento da natureza do mundo. A diferença é que isso acontece com quem tem o conhecimento vinculado ao princípio da individuação.

Apenas ao conhecimento das coisas envolvidas no tempo e no espaço, para perceber a diferença, mas não para perceber a unidade de todas as coisas, ou seja, para não compreender a essência das coisas. O mundo por trás de cada aparência. É possível ver a causalidade que cada evento impõe ao outro, mas isso não leva ao conhecimento do mundo e do em si. O princípio de individuação é como uma barreira à percepção de um indivíduo do mundo como um todo. Nesse sentido, parece encobrir a essência do mundo, de modo que as pessoas que estão nele não conseguem perceber a real face do mundo. Dessa forma, esse saber vinculado ao princípio da individuação é apenas um saber sobre a particularidade de cada coisa, e os envolvidos nesse saber ficam presos na compreensão da individualidade.

Quem percebe que seu eu interior é igual ao em si de todo o mundo, abre mão de sua individualidade e da individualidade dos outros, para Moraes (2015, p. 192), “[...] rigor, para aquele que ultrapassou a multiplicidade fenomênica, não há um ‘si mesmo’, tampouco um ‘outro’. O ‘tu és isto’ dá lugar a ‘o mundo é uma só Vontade’. Eu e não-Eu se dissolveram e perderam a concretude ontológica de uma ‘autoconsciência’”.

Nesse sentido, o homem que realiza a visão além do princípio de individuação não tem nada a ver com seu ego e, portanto, não vê o mundo de forma egoísta. Deste modo, naqueles que fazem esta travessia, percebem que a liberdade do mundo inteiro é também a sua própria liberdade, e assim suportam o sofrimento

incalculável de todos. Decerto, quando uma pessoa reconhece a natureza do mundo, ela também reconhece o sofrimento do mundo inteiro. Ao não distinguir entre si e os outros, tal pessoa compartilha o sofrimento dos outros, e assim vê o sofrimento de cada pessoa como algo que lhe pertence também.

Se essa visão que transpassa o princípio individual, ou seja, esse conhecimento imediato da identidade da Vontade em todas as suas aparências, se dá num elevado grau de distinção, então de imediato mostrará uma influência ainda maior sobre a Vontade. Se aquele véu de ilusão, o princípio individual, é de tal maneira removido dos olhos de um ser humano que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau, mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos; então, daí, segue-se automaticamente que esse ser humano reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si mesmo e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento é-lhe estranho (Ibid., 2015, p. 439).

Desta forma, quando se adquire conhecimento além do princípio de individuação, percebe-se a eterna e fútil luta de todo ser humano pela vida, pois sempre se esforça para viver, mas esta vida sempre desaparece com a morte, reconhecer a dor sem fim que cada um sofre, envolvido, porque quando uma dor termina, outra surgirá, aí também reconhece o conflito que existe entre as pessoas. Portanto, o indivíduo reconhece que todos estão nesse estado de sofrimento sem fim, ou seja, reconhece que toda a vida é sofrimento.

Não é mais a alternância entre o bem e o mal-estar de sua pessoa o que tem diante dos olhos, como no caso da pessoa ainda envolvida pelo egoísmo, mas, com a sua visão que transpassa o princípio individual, tudo lhe é igualmente próximo. Conhece o todo, apreende a sua essência e encontra o mundo condenado a um perecer constante, a um esforço vão, a um conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores; vê um mundo que desaparece [...]. Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no princípio individual conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisa que renovadamente se tornam motivos para o seu querer, agora, ao contrário, aquele descrito conhecimento do todo e da essência das coisas tornam-se negação de todo e qualquer querer. Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica estremeçada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação da vida. O ser humano, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade. (Ibid., 2015, p. 439-440)

O ato de reconhecer essa natureza do mundo das aparências e perceber o sofrimento sem fim da vida pode trazer paz de espírito aos indivíduos. Para uma pessoa que se engaja no princípio da individuação, as coisas que representam o mundo podem ser os motivos que despertam o interesse de sua Vontade. Quando o ser humano individual conhece a essência do mundo, sua individualidade é suprimida e ele começa a perceber uma essência em cada aparência.

Desta forma, podemos ver que há uma superação da dor pela paz e alegria que vem da negação da Vontade pelo conhecimento. Ou seja, o sofrimento não deixou de atuar sobre o indivíduo pela negação daquele, mas esse sofrimento tornou-se indiferente, em outras palavras, o sofrimento tornou-se algo que não aflige mais o sujeito.

Uma vez adquirido o conhecimento além do princípio de individuação, o sujeito compartilha o sofrimento do mundo inteiro. No entanto, essa dor não o incomoda mais, ou seja, não o inspira a buscar gratificação. Em vez disso, o indivíduo está em completa paz de espírito, ou seja, a Vontade não é mais atormentada pela carência, pela falta de satisfação, de modo que nem o desejo nem o tédio podem mais torturá-lo. Uma vez que seu coração esteja cheio de paz verdadeira, a dor no ser não interfere mais em sua busca pela felicidade.

Se, sob a afirmação da Vontade, alguém está à mercê dos impulsos da Vontade, o que leva a cair na ganância ou no medo ou em muitos outros sentimentos dolorosos, ao passo que na negação alguém é libertado da conexão da Vontade.

O sujeito da negação não se deixa levar por impulsos hedônicos, mas vive apenas como um ser puramente intelectual. Nesse ponto, ele não está mais apegado às coisas relacionadas ao tempo, espaço, causa e efeito, para ele, essas coisas são coisas que não o enganam mais, ou seja, coisas que não o atraem mais.

Uma tal pessoa que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais a pode angustiar, pois cortou todos os milhares de laços volitivos que a amarravam ao mundo e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera. Ela, então, mira calma e sorridentemente a fantasmagoria deste mundo que antes era capaz de excitar e atormentar o seu ânimo, mas agora paira tão indiferente diante de si [...]. A vida com suas figuras flutuam diante dela semelhante a uma aparência fugidia, semelhante ao sonho matinal e ligeiro de um semi desperto que já entrevê a realidade e não pode mais ser enganado: igual ao que ocorre neste sonho

matinal, a vida com suas figuras desaparece sem transição violenta (Ibid., 2015a, p. 453).

Uma situação semelhante com a superação da dor ocorre com a negação através da dor. Neste caso, a Vontade é negada pela dor sentida. Em primeiro lugar, nenhum conhecimento da natureza do mundo resolve a Vontade, em vez disso, através da experiência dolorosa pessoal, ocorre a negação. Esta, então, é a segunda maneira pela qual ocorre a negação da Vontade, assim, nesta mesma direção Moraes (2015 p. 241-242), afirma que “na primeira via impera o reconhecimento da Vontade no sofrimento do mundo da vida, na segunda, a negação se dá mediante o próprio sofrimento sentido de modo extremo a ponto de aniquilar todo desejo, uma efetiva desesperança”.

Assim, em relação à segunda forma de negar a Vontade, Schopenhauer não diz que se houver dor, haverá negação. A dor da negação é uma grande dor. Nesse caso, o que acontece é que a dor de alguém aumenta. O sofrer é algo próprio para viver, mas quando acontece nas alturas, nas suas situações extremas, passa a ser insuportável para o indivíduo, ou seja, o sujeito pode perder a coragem de continuar afirmando que quer viver, e com isso o que vem é o surgimento da negação da Vontade.

Dessa forma, quando uma pessoa se encontra em desespero após sentir uma dor insuportável, é um bom momento para interromper abruptamente a Vontade.

Além disso, a dor que geralmente leva à rejeição da Vontade é a dor do destino. Trata-se daquelas grandes dores que surgem involuntariamente, ou seja, independentemente da Vontade do sujeito que é vítima dessa grande dor. Exemplos de tal sofrimento são os eventos trágicos porque trazem um alto grau de sofrimento.

Desta forma, as dores que levam à negação podem ser distinguidas daquelas causadas pela prática da contenção, pois são voluntárias, ou seja, são provocadas em um sujeito porque ele mesmo as impõe ao corpo.

[...] por outro lado, o sofrimento em geral trazido pelo destino torna-se um segundo caminho para atingir a negação: sim, podemos assumir que a maioria das pessoas só chega a mencionado fim por esta via, e que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que produz com mais frequência a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte. Em realidade, só alguns poucos o simples conhecimento que transpassa o princípio individual é suficiente para conduzir à negação da Vontade [...]. (Ibid., 2015a, p. 454-455)

Assim, a diferença entre a negação pelo conhecimento além do princípio de individuação e a negação pelo sofrimento é que, antes de tudo, quando o sofrimento é sentido, há o conhecimento do sofrimento da vida. Outras pessoas, e segundo, ter suas próprias experiências dolorosas a ponto de se recusar a querer viver. Primeiro, o indivíduo compreende o sofrimento incurável que existe nele e em cada indivíduo, olhando além do princípio de individuação e compreendendo a natureza do próprio mundo. Na segunda maneira, a negação ocorre por meio de uma sensação aumentada de sofrimento sem conhecer a natureza do mundo.

A superação do sofrimento também ocorre em um estado de pura contemplação de ideias. Nesse caso, a contemplação liberta o indivíduo do conhecimento movido pela Vontade, de modo que sua atenção ou capacidade de compreender as coisas não é dirigida pela Vontade. Como resultado, os impulsos violentos e afirmadores da vida deixam de funcionar.

Quando, entretanto, uma ocasião externa ou uma disposição interna nos arranca subitamente da torrente sem fim do querer, libertando o conhecimento da escravidão imposta pela Vontade, e a atenção não é mais direcionada aos motivos do querer, mas, ao contrário, à apreensão das coisas livres de sua relação com a Vontade, portanto sem interesse, sem subjetividade, consideradas de maneira puramente objetiva, estando nós inteiramente entregues a elas, na medida em que são simples representações, não motivos – então aquela paz, sempre procurada antes pelo caminho do querer, e sempre fugidia, entra em cena de uma só vez por si mesma e tudo está bem conosco [...]. Semelhante estado é precisamente o descrito anteriormente como exigido para o conhecimento da Ideia, como estado de pura contemplação. (Ibid., 2015a, p. 226- 227).

Por meio da satisfação do desejo há uma rápida libertação do sofrimento, contudo a contemplação traz alegria e paz. Dessa forma, o sujeito não se deixa enganar pelo desejo e, assim, abre espaço para uma entrada tranquila e alegre, como é a rejeição da Vontade. Assim, se alguém busca a satisfação com o desejo, obtém apenas um momento de ausência de dor, na contemplação não há mais necessidade de alívio da dor, porque a verdadeira satisfação segue.

Na contemplação das ideias, as coisas não são mais motivos, e o contemplativo só considera o que está contemplando, que é a ideia. Esses motivos que sempre acenderam o desejo, esses motivos que sempre levam o sujeito a encontrar a felicidade em um objeto e agora em outro, agora, quando o sujeito está em estado de pura contemplação, eles não têm mais nenhum efeito, tornaram-se

perdidos de valor. Assim, o sujeito ancora-se a essa reflexão e é indiferente a tudo o que o inflama.

Portanto, quando o sujeito pensa em uma ideia, ele se esquece de si mesmo e das coisas ao seu redor, e assim também esquece o conhecimento baseado em princípios racionais, permanecendo um puro sujeito de conhecimento. Esse esquecimento do que os princípios da razão contêm também se transforma em uma indiferença ao sofrimento. A dor continua, mas se tornou algo que não é mais objeto de tortura.

#### 4. SCHOPENHAUER TEÓRICO DO IRRACIONALISMO

De acordo com Lukács (2020, p. 172), a filosofia de Schopenhauer é uma etapa mais avançada do irracionalismo do que aquela de Schelling, pois, com Schopenhauer, entra em cena pela primeira vez a modalidade puramente burguesa do irracionalismo. Ademais, Schopenhauer não sofre as influências da filosofia reacionária da Alemanha, como na linha da Restauração, dessa feita Schopenhauer permanece isolado (Ibid., p. 173). As mudanças ocorridas na Alemanha e que constituíram a criação da condição burguesa, implicaram no desaparecimento de determinados privilégios da nobreza mediante a criação de legislações mais burguesas. Porém com receio da burguesia alemã pelo advento do proletariado (Ibid., p. 174) leva essa burguesia a abrir a mão de um poder político em relação ao governo.

Poderemos nos perguntar sobre quais aspectos assentamos a estrutura da filosofia schopenhauriana, segundo Lukács (2020, p. 175) “a base social para a influência internacional da filosofia de Schopenhauer consiste em uma base social para o irracionalismo como fundamento do ser social da burguesia”. Por isso enfatiza que

Se definirmos Schopenhauer como o primeiro irracionalista que surge sobre uma base puramente burguesa, então não é tão difícil identificar os traços pessoais correspondentes em seu ser social. O curso de sua vida distingue-o de modo preciso de todos os seus predecessores e contemporâneos alemães. Ele é um grande burguês, em oposição aos outros, de condição pequeno-burguesa, ou, como Fichte, quase proletária. Nesse sentido, Schopenhauer não participa da via-crúcis comum da intelectualidade pequeno-burguesa alemã (como preceptor etc.), mas passa boa parte da sua juventude viajando por toda a Europa. Após um curto período como aprendiz de comerciante, ele leva uma vida tranquila de quem vive de rendas, na qual também a sua relação com a universidade – a docência em Berlim – desempenha um papel apenas episódico. (Ibid., p. 77)

A falta de preocupações materiais foi um dos fatores que contribuíram para a independência do filósofo, pela possibilidade de livre escolha, sem sacrifícios, independência perante as questões do Estado e também perante as questões espirituais. Desse modo, esclarece Lukács

Schopenhauer, como homem prático, educado de maneira burguesa, tinha total clareza de que sua existência espiritual dependia da integridade e do crescimento de suas rendas e, por isso, conduziu, por toda a sua vida, uma

luta tenaz e inteligente com sua família e com os administradores de sua fortuna etc. (Ibid., p. 178),

Lukács (2020, p. 180), estabelece uma crítica, e com razão, relacionada à liberdade e, independência do indivíduo burguês, que ocorre de modo pretensamente formado sobre si

É verdade que, como vimos no caso de Schopenhauer de uma maneira extremamente drástica, essa independência existe apenas na imaginação do indivíduo burguês decadente. A atitude de inflar a individualidade numa finalidade própria, pretensamente fundada sobre si mesma, não é capaz de modificar, muito menos de anular, um só vínculo social; e nos momentos graves, como sucede a Schopenhauer em 1848, torna-se possível perceber que essa autossuficiência superior da personalidade privada é só uma versão decadente e exaltada do egoísmo capitalista comum. (Ibid., p. 180)

Com esse interim é que verificamos o caráter da apologética indireta em reconhecer os aspectos negativos e os horrores do capitalismo para, de modo distinto da apologética direta, não declarar esses problemas como características do capitalismo, mas da existência e vida humana em geral. Nessa luta de autossuperação da essência humana é o que ascende o principal ponto da filosofia de Schopenhauer: o pessimismo.

A problemática da função do pessimismo não se extingue com noções mais vagas da terminologia sobre o otimismo e pessimismo, pois seria impossível analisar concretamente as relações com as classes e o desenvolvimento na filosofia tradicional. Assim, não raro, encontramos o pessimismo de Schopenhauer como uma revelação implacável dos aspectos obscuros da sociedade (Ibid., p. 183).

Há, ainda, outro elemento constitutivo do pessimismo no qual o comentador afirma

O egoísmo individualista burguês. É algo evidente e universalmente conhecido que não pode haver ideologia burguesa na qual o egoísmo não desempenhe um papel importante. Mas enquanto a burguesia, como classe revolucionária, lutava contra o feudalismo e contra a monarquia absoluta, esse egoísmo aparecia sempre intimamente imbricado, embora de modo problemático, com os objetivos progressistas de classe voltados para uma renovação da sociedade. (Ibid., p. 184)

Essa construção da autossuficiência burguesa é encontrada de modo cristalino em toda filosofia de Schopenhauer. “Em geral, é uma estranha exigência feita a um moralista a de que ele não deve recomendar outra virtude senão a

possuída por ele mesmo” (Ibid., p. 492); desse modo é garantido à intelectualidade burguesa um conforto de ordem espiritual e moral, assim, esse sujeito é liberado de deveres e obrigações sociais e é elevado a um patamar de superioridade, sendo colocado acima da “plebe” cega e ignorante e, assim, surge uma moral que isenta o fundador da obrigação de cumprir (Ibid., p. 18).

Há pontos em comum entre a filosofia de Schopenhauer com a filosofia irracionalista da época da Restauração, pois em ambas as escolas há uma clara intenção de educar seus seguidores para uma passividade social. De maneira, praticamente, religiosa. O filósofo alemão entende que em muitos lugares e tempos houve muito descontentamento com governos, instituições e leis e na busca de culpados pela miséria humana, o que seria algo em vão para o pensador, pois isso é algo inseparável da natureza humana, tal como é a maldição lançada sobre Adão (Ibid., p. 189).

Existe uma espécie de substituição da religião exposta pela filosofia de Schopenhauer para aqueles que não mais acreditam nos dogmas das religiões tradicionais e, segundo Lukács,

ele é uma espécie de substituto da religião para aqueles que não são mais capazes de acreditar nas religiões dogmáticas; a estes oferece uma visão de mundo que atenda, por um lado, às exigências científicas, por outro, às necessidades “metafísicas”, isto é, uma visão de mundo que vai ao encontro daqueles sentimentos que ainda se encontram arraigados em preconceitos religiosos ou semirreligiosos. (Ibid., p. 192).

Desse modo, é patente que Schopenhauer repete a Restauração ao compor seu teísmo, em uma educação para passividade social, visando uma recusa pura e simples do agir social. A posição do filósofo com relação ao materialismo é de negação dos elementos que o compreende efetivamente e isso se encontra explícito nas críticas que tece acerca do idealismo lógico kantiano. O idealismo estabelecido pelo autor consiste numa mística que une a Vontade com o irracionalismo.

A esse conhecimento do mundo fenomênico que, para Schopenhauer, como vimos, só pode ter um significado prático e pragmático, o filósofo contrapõe agora a apreensão das coisas em si, isto é, da Vontade. É aqui que se destaca, com toda a clareza, o misticismo irracionalista de sua filosofia. Schopenhauer acentua o papel preponderante da intuição já no tocante ao modo de conhecimento do mundo fenomênico. Ele transforma a intuição intelectual de Schelling, que, como sabemos, era o caminho exclusivo para se conhecer as coisas em si, radicalmente oposto ao

conhecimento dos fenômenos, em um princípio universal de todo conhecimento em geral. (Ibid., 2020, p. 201)

Portanto poderemos compreender que o pessimismo, ou o sofrimento, por si só não são capazes de oferecer uma resposta satisfatória sobre a missão social que a filosofia de Schopenhauer estabelece, bem como, a função de sua vasta influência. Nas palavras de Lukács (2020, p. 2018), a filosofia de Schopenhauer “recusa a vida de qualquer modo e lhe contrapõe, como perspectiva filosófica, o nada”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perversidade humana decorre da maneira como cada um de nós se confronta, na condição de adversário ou como semelhante, pois que o fato de crer que alguém que foi transformado para atender às nossas expectativas pode ou não ser respeitado. Obviamente, isso não elimina, ou mesmo enfraquece, o diagnóstico geral da perversão humana, nem se destina a fazê-lo.

Se o pessimismo pragmático não é uma resposta adequada ao pessimismo antropológico, desde que não se dedique à avaliação subjetiva, mas à experiência social humana, então o pessimismo antropológico confirma que a questão moral do sofrimento deve, de fato, ser abordada. O que determina a forma como o indivíduo existe. Uma Vontade de livre autodeterminação, em sua cegueira, direcionada a focar apenas em si mesmo, capaz de destruir o mundo inteiro em seu nome, exclusivamente, para a autopreservação.

Entretanto diante do diagnóstico da Vontade no mundo, sob a ótica de Schopenhauer, vemos que neste mundo as pessoas não podem esperar uma vida feliz. Suas visões pessimistas não exageram em nada a realidade vivenciada por todos os seres vivos, especialmente, os seres humanos.

Imersos na ilusão da diferença, ficamos confusos, ora quando fazemos o papel de carrasco, infligindo à dor e sofrimento aos outros, ora quando o papel de vítima é nosso, influenciado pelo egoísmo e maldade dos outros. Isso é uma ilusão, porque afinal, quando os princípios racionais são excluídos, há apenas unidade entre todos os seres e, portanto, não há razão para causar sofrimento aos outros, não há motivos para ser conflitante, egoísta e mal. A ausência de compromisso com o outro e com a coletividade, numa perspectiva altruísta, culmina resultando em danos causados à humanidade e à condição da própria natureza, enquanto expressão do ser social.

A Vontade é uma natureza insaciável e contraditória, sob o pano de fundo do grande espetáculo trágico do mundo e duma sociedade regida pela lógica do lucro, que busca maximizar o prazer hedonista reiteradamente. A visão do filósofo alemão em que a compaixão e o amor verdadeiro podem aliviar o sofrimento ou dar perspectivas de convivência e superação desse sofrimento é, profundamente, autocentrada no individualismo possessivo da burguesia e nas mesquinhas da vida profundamente miserável para compadecer-se do sofrimento do outro. Quando

uma pessoa é confrontada com a dor de outra, inexplicavelmente, sem outro motivo que não a própria simpatia, muitas vezes, de forma aparente e não tendo nada em comum com ela, a mesma tenta acabar com a dor. Assim, em um instante a compaixão pela roda da Vontade quebra o princípio de individuação, ou seja, a Vontade cede à compaixão.

O contentamento pode construir um outro mundo, no entanto, esse mundo é esquecido, pois o pessimismo inclui a arte de memorizar ouvindo ou falando, aprendendo e reaprendendo as decisões de si e dos outros, levando o organismo a seguir um caminho diferente do caminho original.

Neste sentido identificamos três conceitos de felicidade no pensamento de Schopenhauer. A primeira corresponde ao momento em que não há dor por um tempo e que a felicidade ocorre no momento em que um determinado desejo é satisfeito ou um novo desejo é realizado. A segunda se refere à superação do estado de sofrimento que ocorre no sujeito cuja Vontade é negada. Nesse sentido, a dor não deixa de existir, mas se torna algo irrelevante para o sujeito. O terceiro conceito de felicidade está em ser menos infeliz e ocorre com a aquisição do caráter individual.

O autor era um pessimista que acreditava que a vida era, essencialmente, sofrimento. Então é impossível que ele seja considerado um filósofo otimista. No entanto, mesmo que a defesa do real seja a dor e o sofrimento como destino, essa consideração não é radicalizada na filosofia de Schopenhauer, pois o pensador, ainda, percebe a noção de felicidade pode ocorrer. Contudo sua filosofia está enredada num profundo compromisso com a enfermidade do mundo burguês, em que a felicidade não passa de um eufemismo de uma vida em que o outro é profundamente desqualificado, especialmente, quando este outro se revela como assimétrico, expatriado, forasteiro, nu e destituído de propriedade privada dos meios de produção, bem como, dos meios de subsistência.

Enclausurado na torre de marfim duma cosmovisão centrada na autossuficiência da Vontade, Schopenhauer não passa de um filisteu, de um miserável burguês que serviu para arrastar a pequena burguesia para os braços do irracionalismo como sua afirmação da soberania da Vontade; que, em Nietzsche, manifesta-se em Vontade de poder e no neofascismo. Desse modo, é impossível desarticular o vínculo existente entre Schopenhauer e o processo de decadência ideológica da burguesia, da condição de que a burguesia se tornou uma classe

contrarrevolucionária e, diametralmente, oposta a qualquer processo de emancipação humana.

Infelizmente Schopenhauer ainda não é um cachorro morto, ele continua servindo aos imperativos da burguesia decadente, de uma burguesia que carece do irracionalismo para aprofundar sua profícua dominação sobre a classe trabalhadora e sobre a possibilidade de a humanidade se projetar com outra forma de sociabilidade, em que a felicidade possa se plasmar como expressão duma existência individual e plena de sentido. E uma vida plena de sentido não pode se compor senão considerando o sujeito para longe das mesquinhas da individualidade centrada na patologia do sofrimento, tal como, de uma felicidade mesquinha. Deve se projetar rumo a uma vida plena de sentido e conectada com a coletividade, além de forjar sujeitos coletivos e, também, indivíduos universais.

A filosofia de Schopenhauer, portanto, é caracterizada na perspectiva do irracionalismo, que por meio da premissa do pessimismo e do sofrimento foram essenciais na construção do idealismo místico/religioso dele. Uma filosofia que precisa ser apreendida para ser coerentemente combatida e superada. Evidentemente a sua superação não será possível sem a necessária superação das condições objetivas. E somente pela mediação da superação das condições objetivas será possível superar todas as mistificações do irracionalismo que enredam as ideias do autor.

## REFERÊNCIAS

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DEBONA, Vilmar. Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático. **Kriterion** – Publicação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte, v. 57, n. 135, set.-dez. 2016, p. 781-802. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v57n135/0100-512X-kr-57-135-0781.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2022.

LEIBNIZ, G. W. Os princípios da filosofia ou a monadologia. Trad. Alexandre da Cruz Bonilha. In: LEIBNIZ, G. W. **Discurso de metafísica e outros textos**. São Paulo: M. Fontes, 2004.

LUKÁCS, Georg. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

MORAES, Dax. Schopenhauer e o mito do pecado original: acerca da Vontade como querer-ser. **Saberes – Revista Interdisciplinar de Filosofia e Educação**. Natal, v. 3, n. especial, dez. 2010, p. 37-46. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/875/807>>. Acesso em: 26 set. 2022.

MORAES, Dax. A questão do sujeito em Schopenhauer: breve ensaio sobre sua dimensão fenomenológica em torno do pseudoproblema do solipsismo. In: DIAS, Maria Cristina Longo Cardoso; KLEIN, Joel Thiago (orgs.). **O sujeito em questão**: temas de ética e filosofia política. Natal: EDUFRN, 2015.

SCHOPENHAUER, A. **Parerga e paralipomena**: scrittifilosoficiminori. Vol. II. Ed. Mario Carpitella. Trad. MazzinoMontinari e Eva Amendola Kuhn. Firenze: Adelphi, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e representação**: tomo II – complementos. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014. v. 1.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e como representação**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.