

ANGÚSTIA DE CONSCIÊNCIA: MALDADE E REDENÇÃO, ESTÉTICA E ÉTICA NA FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

*ANGUISH OF CONSCIOUSNESS: EVIL, REDEMPTION, AESTHETICS AND ETHICS
IN ARTHUR SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY*

OSWALDO GIACOIA JUNIOR¹

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) – Brasil
ogiacioia@hotmail.com

RESUMO: A partir de uma aproximação com a filosofia de Kitaro Nishida, este artigo reflete sobre a relação entre ética e estética no sistema de pensamento de Arthur Schopenhauer, por meio do tratamento de uma difícil questão apresentada em sua filosofia prática: a transição da maldade extrema – a *Schadenfreude* (alegria maligna) – para a autonegação da vontade de viver. Trata-se de um problema que implica a distinção entre vivência estética, ética, religião e ascese, e suscita a possibilidade de uma figura radical da existência humana no mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Ascese. Compaixão. Egoísmo. Liberdade.

ABSTRACT: *Based on an approach to the philosophy of Kitaro Nishida, this article reflects on the relationship between ethics and aesthetics in Arthur Schopenhauer's system of thought, through the treatment of a difficult question posed in his practical philosophy: the transition from extreme evil - the Schadenfreude (evil joy) - for the self-denial of the will to live. It is a problem that involves the distinction between aesthetic experience, ethics, religion and asceticism, and raises the possibility of a radical figure of human existence in the world.*

KEYWORDS: *Ethics. Ascesis. Compassion. Selfishness. Freedom.*

Nos quadros da metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer, a vivência artística, eleva o homem à condição de puro sujeito do conhecimento, condição na qual a individualidade singular foi temporariamente suprimida, de modo que, paradoxalmente, no próprio corpo do sujeito, este vivencia uma experiência de transcendência, de êxtase, na qual se transfigura em calma e límpida superfície especular de refração não de um objeto qualquer, mas da ideia ou das ideias, que são como que os protótipos ou modelos, dos quais derivam as entidades existentes no mundo atual ou possível.

Diferentemente das ciências, que se organizam em correspondência com as figuras do princípio de razão suficiente e estudam as conexões e relações regulares entre os fenômenos, a arte é um gênero de conhecimento que considera o que no mundo há de essencial e permanente, alheio a relações e alterações de estados.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

As diferentes artes ocupam-se com o que é igual em todo tempo e lugar, com a *objetividade adequada* da vontade (a coisa em si), que a arte isola e retira do curso do mundo, de nela que, por meio da criação artística, o ínfimo e o particular são resgatados do incessante fluxo das transformações, para tornar-se o representante da totalidade, o âmbito de figuração daquela objetividade, ou seja, as ideias. Como ilustra Schopenhauer, nas ideias detém-se a roda do tempo; a ideia é o único e essencial objeto da arte, as relações desaparecem para deixarem subsistir uma modalidade de representação não submetida ao princípio de razão suficiente, a que corresponde uma forma própria de conhecimento intuitivo.

Nele o sujeito anula-se como indivíduo eternamente atormentado pelo querer incessante, acossado pelo desejo perpetuamente insatisfeito, para tornar-se receptáculo das ideias, identificando-se com elas e, por esse meio, apaziguando-se transitoriamente na pura fruição estética, que é fim em si mesma, e não simplesmente meio para satisfação de necessidades, que sempre são penúrias, aflições. Na experiência do belo e do sublime estéticos, temos, portanto, uma vivência de plenitude e de pacificação, na qual o sujeito é negado em sua condição de escravo do desejo.

As ideias são modos da representação não submetida ao princípio de razão suficiente, que é a expressão formal universal da sensibilidade e do intelecto, ou seja, espaço, tempo e causalidade, os *principia individuationis*, ou formas constitutivas do conhecimento do mundo da experiência, da realidade em seu todo, ou seja, os princípios transcendentais que são condição de possibilidade do conhecimento dos entes em seu todo, tanto de suas essências quanto de suas existências. Toda multiplicidade, assim também como toda unidade, são produtos das relações mentais entre o espaço, o tempo e a causalidade, cuja forma é preenchida pelo princípio da matéria – de ambos resultando o hilemorfismo da realidade a que damos o nome de mundo.

A forma da representação em geral é a própria relação entre sujeito e objeto, sua recíproca dependência e condicionamento, de modo que ser sujeito é ser o substratum de representações de objetos, e ser objeto é ser o *Gegenstand* aquilo que se contrapõe ao sujeito. Esta forma originária e primeiríssima da representação em geral não está submetida ao *principium individuationis*, de modo que não segue as regras de síntese que são próprias da atuação conjunta entre tempo, espaço e causalidade. Portanto, para Schopenhauer, sujeito e objeto enquanto tais e separadamente, não têm qualquer essência ou subsistência isolada, eles são na dependência um do outro, existem um pelo outro e para o outro, em si mesmos, são vazios. Toda representação que está submetida a essa forma universal é, portanto, aparência, ilusão. As ideias, que são as formas mais originárias da representação que constitui o mundo – isto é, os protótipos ou os paradigmas da realidade sensível, nos termos de Platão, constituem, assim, o primeiro grau da aparência.

Encontramos um correspondente dessa teoria da representação também em Kitaro Nishida. Para entender a verdadeira realidade, e para conhecer a verdadeira natureza do universo e da vida humana temos de romper com a convicção de senso comum segundo a qual consideramos que as coisas existem no mundo externo, apartadas da consciência, e que alguma coisa chamada mente existe atrás da consciência, como substrato de faculdades que se exercitam como funções.

Sendo assim, para um pensador Zenbudista como Kitarô Nishida, tanto quanto para Arthur Schopenhauer, na experiência pura, para a qual a vivência estética serve de modelo, não há sujeito separado da objetividade, ou seja, não subsiste mais a distinção metafísica entre sujeito e objeto, sendo a própria consciência uma função de unidade, de modo que o conhecimento da verdade consiste embeber-se dessa experiência pura.

A existência independente da mente e da matéria é geralmente considerada um fato intuitivo, mas, por meio da reflexão, tomamos claramente consciência de que esse não é o caso. O que é a mesa diante de mim agora? Sua cor e sua forma são sensações do olho; o sentimento de resistência, quando a toco, é uma sensação da mão. A forma, o tamanho, a posição e o movimento de uma coisa – aquilo que intuímos/percebemos – não são estados objetivos da coisa nela mesma. Perceber as coisas nelas mesmas, à parte de nossa consciência, é impossível. A mesma coisa vale, da mesma forma, para nossa mente. Aquilo que conhecemos não é a própria mente, mas a atividade de conhecimento, sentimento e vontade. Quando visto psicologicamente, aquilo que pensamos como nosso si-próprio, funcionando em meio ao tempo, nada mais é do que a continuação da sensação ou do sentimento; a mente e a matéria que tomamos como fatos intuitivos são meramente combinações não variáveis de fenômenos similares de consciência. Somos levados a pensar na existência da mente e da matéria por aquilo que nos é exigido pela lei da causalidade. (NISHIDA, 2001, p. 72s. Cf. NISHIDA, 2016, p. 64s).

Desenvolvendo teses que se aproximam surpreendentemente das posições filosóficas de Schopenhauer, Kitarô Nishida faz notar que, para além do que a mente e os sentidos nos revelam como realidade empírica, à luz do princípio de individuação, mente e espírito não existem separadamente, aliás, nada existe separadamente na realidade: a única coisa efetivamente real é a impermanência de todas as coisas. “A natureza e o espírito não são duas espécies completamente diferentes de realidade. A distinção entre ambos resulta das diferentes maneiras de olhar para uma e mesma realidade. Todo aquele que compreende profundamente a natureza discerne uma unidade espiritual na base dela. Mais ainda, o espírito completo, verdadeiro, está unido como a natureza; só existe uma realidade no universo. E, como disse antes, esta *única* realidade é ambas as coisas: infinita oposição e conflito e infinita unidade. Ela é uma atividade independente, infinita, auto plenificada.” (NISHIDA, 2001, p. 118. Cf. NISHIDA, 2016, p. 114).

Essa unidade metafísica irreduzível a toda estabilidade e permanência, tem, para Nishida, o mesmo significado que a atividade infinita Deus. Não se trata, como em Schopenhauer, da unidade da Vontade, mas de Deus como o não-algo que não transcende, mas constitui o âmago e a base da realidade: Deus é aquilo que dissolve a distinção entre subjetividade e objetividade, e reúne espírito e natureza. A teoria estética, objeto do livro III de *O Mundo como Vontade e Representação*, não constitui apenas uma doutrina do belo e do juízo de gosto, uma metafísica do sublime e da beleza, mas também – talvez sobretudo – um passo no caminho da *Erlösung* da vontade de viver.

A ideia é para nós apenas a objetividade imediata e por isso adequada da coisa em si, esta sendo precisamente a VONTADE, na medida em que ainda não se objetivou, não se tornou representação. Pois a coisa em si, segundo Kant, deve ser livre de todas as formas vinculadas ao conhecimento enquanto tal... e é um erro de Kant computar entre tais formas, anteriormente a todas as outras, a do ser-objeto-para-um-sujeito, que é exatamente a primeira e mais universal forma de todo fenômeno, isto é, de toda representação. Por conseguinte, ele deveria ter recusado expressamente à sua coisa em si o ser objeto, e assim evitar incorrer naquela grande inconsequência logo descoberta. (WWV I/MVR I, §32, 2005, p. 241).

Por outro lado, a ideia platônica é necessariamente objeto, algo reconhecido, uma representação; e justamente devido a isto, e somente devido a isto, distinta da coisa em si; ela se despojou apenas das formas subordinadas do fenômeno, todas compreendidas sob o princípio de razão, ou melhor, ainda não as adotou; contudo manteve a forma primeira e mais geral, a da representação em geral, do ser objeto para um sujeito.

À luz desse aspecto da experiência artística, tal como pensada por Schopenhauer, torna-se possível pensar uma conexão entre Ética e Estética, tanto no sistema do pensamento único quanto com a filosofia oriental, uma conexão que se produz a partir de uma experiência de abalo conversão: ela tem origem na consciência da necessidade inexorável com que os antípodas se exigem e se alimentam um do outro. Refiro-me à conexão necessária entre o Bem e o Mal, o Belo e o Horror, Deus e o Demônio. Para tanto, tomo como ponto de partida um dos mais célebres discursos atribuídos a Sidarta Gautama, no qual lemos que o Buda dirigiu-se ao Parque dos Veados em Benares [Sarnath] e expôs a sua doutrina aos que tinham sido anteriormente seus companheiros na vida ascética, sob a forma das Quatro Nobres Verdades. A dramatização dá-se na forma de um médico experimentado, que identifica uma doença e sua causa, emite um juízo sobre a possibilidade de cura, e prescreve uma medicação.

Todas elas se referem à origem, à cessação do sofrimento e ao caminho que conduz a essa experiência redentora. Ora, não há como passar ao largo da reflexão desses ensinamentos na doutrina schopenhaueriana da objetivação da vontade na natureza, ocorrendo ao fio condutor do *principium individuationis*:

Denominamos tempo e espaço, já que só neles e por eles é possível a pluralidade do que é um e o mesmo, *principium individuationis*. Tais formas são essenciais ao conhecimento natural, que brota da Vontade. Em virtude disso, a Vontade aparece em toda parte na pluralidade dos indivíduos. Todavia, semelhante pluralidade concerne não à Vontade como coisa-em-si mas exclusivamente a seus fenômenos. A Vontade se encontra em cada um destes por inteiro indivisa e em torno de si vê a imagem inumeráveis vezes repetida de sua própria essência, porém esta, portanto o que é de fato real, é encontrada imediatamente só em seu interior. Eis por que cada um quer tudo pra si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo que lhe opõe resistência. (WWV I/MVR I, § 61, 2005, p. 426).

Ora, uma vez que o princípio de razão suficiente, em sua quadrúplice raiz, é a forma a priori e universal do intelecto, nosso conhecimento está necessariamente adstrito ao princípio de individuação, pois só podemos nos representar aquilo que pode ser identificável, submetido a regras lógicas como, por exemplo, os princípios de identidade, de não contradição e do terceiro excluído, o que significa que a relação entre sujeito e predicado é condição *sine qua non* da representação (e, portanto, conhecimento possível) de objetos, que se faz pelas formas universais da predicação.

Portanto, se, como indivíduos, não temos conhecimento algum fora do subordinado ao princípio de razão, essa condição é excludente do conhecimento das ideias, que são essências atemporais, logo, não submetidas às relações de contiguidade e sucessão – tempo e espaço e causalidade como *principia individuationis*. Desse modo, para que seja possível um gênero qualquer de conhecimento das ideias, então deve operar-se uma profunda modificação no sujeito, uma transformação essencial, que deve ser, de acordo com a estética de Schopenhauer, correspondente e análoga a uma não menos considerável de todo o modo do objeto, e mediante o qual o sujeito, enquanto conhecendo uma ideia, deixa de ser indivíduo.

Nessa supressão do condicionamento reside, pois, o caráter redentor da vivência artística, de que todo homem, em diferentes medidas e proporções, é sempre capaz, sendo a criação da beleza e do sublime artístico a tarefa reservada ao gênio, que capta, configura e expressa a universalidade da ideia na particularidade do objeto singular.

Todo corpo humano é, portanto, inexoravelmente individual – e se volta para a satisfação de suas necessidades. O corpo é o que o intelecto e a sensibilidade apreendem como objetivação da vontade, sua concreção num indivíduo singular; por conseguinte, na medida em que a vontade se afirma nesse corpo individual, ela só pode relacionar-se imediatamente consigo mesma. “Sua existência, tal como esta é imediatamente dada, realiza-se, por força de necessidade, como auto-referência do sujeito, e expressa-se em meio às demais existências corporais no comportamento auto-referente, no *egoísmo prático*” (MALTER, 1991, p. 352)

Aqui se desvela a inexorável necessidade ontológica do egoísmo: a vontade se encontra em cada indivíduo por inteiro e indivisa, e, ao menos via de regra, só divisa as outras individualidade – pluralidade existindo no tempo e no espaço – como múltiplas imagens de sua própria essência, que só ela é real. No entanto, a essa realidade a vontade individual só tem acesso na experiência interna de sua própria existência corporal – só em seu próprio interior, como Schopenhauer afirma. Portanto, todo *ego* corporal necessariamente quer ter tudo para si, quer tudo possuir, porque ele realiza, em sua imediatez, a essência insaciavelmente desejante da vontade – que deseja também aniquilar tudo aquilo que a ela resiste e se opõe.

Eis a razão de ser da destrutividade do egoísmo prático, assim como do caráter sofredor de toda existência, considerada desse ponto de vista como conflito eterno. A essa razão prática vem somar-se um fator teórico:

Acresce ao dito o fato de que, no ser cognoscente, o indivíduo é o sustentáculo do sujeito que conhece e este é o sustentáculo do mundo. Noutros termos, toda natureza exterior ao sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos existem apenas em sua representação: sempre está consciente deles apenas como sua representação, portanto de maneira meramente mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, pois se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria necessariamente, isto é, a existência ou inexistência dos demais indivíduos ser-lhe-iam indiferentes e indiscerníveis. Em verdade, todo indivíduo conhece, é e encontra a si mesmo como a Vontade de vida em sua totalidade, como o em-si mesmo do mundo, portanto, como a condição complementar do mundo como representação, conseqüentemente como um microcosmo equivalente ao macrocosmo. (WWV I/MVR I, § 61, 2005, p. 426).

Sendo assim, então a única libertação efetiva, a única possibilidade de resgate e salvação consiste na (auto) supressão da vontade, no aniquilamento do egoísmo, que é fonte de todo apego e sofrimento. Para Schopenhauer, a filosofia é, em seu ápice, soteriologia, salvação e libertação a partir da negação da essência sofredora do universo. A contemplação pura e desinteressada nas Ideias, tal como esta é possível na experiência artística, em que o sujeito e o objeto se identificam, na medida em que o intelecto torna-se mera superfície de projeção, espelho, da essência do objeto, ou seja, a apreensão imediata e intuitiva da essência do universal na aparência do objeto singular, a arte é uma modalidade temporária de supressão do agulhão da vontade. Ela apazigua, mas não redime completamente.

Daí decorre que o tipo humano supremo, a quintessência da sabedoria e da liberdade, encontra-se nas figuras da santidade e ascese, nas quais torna-se efetivo o único ato de liberdade possível no mundo empírico: a autonegação da vontade de viver, sob a forma do jejum voluntário, da obediência e disciplina ascéticas, e da castidade. Essa sabedoria representa também a conquista da verdade sobre Si-Mesmo, uma iluminação que equilibra à *unio mystica*, à dissipação das ilusões e delírios da arrogância e vaidade humana.

Pretendo examinar de perto essa possibilidade à luz de uma figura que poderia indicar um outro caminho, igualmente estranho, inexplicável. Tentarei mostrar como o conceito de consciência moral – ou melhor, o elemento de *angústia* que é insito à consciência moral – pode ser tanto uma instância de máxima intensificação da individualidade quanto o ponto de fusão, na qual esta pode ser levada a uma situação (redentora) de seu completo desvanecimento.

Considerado do ponto de vista da vontade, o ser é ato do querer – o que pode ser traduzido como: minha existência, o modo de manifestação de minha essência, é meu ato de vontade; eu sou o que eu quis e quero.

A mais íntima auto-consciência é o ponto no qual a coisa em si, a Vontade, transita para a aparência (in die *Erscheinung*), para o cognoscível (das *Erkennbare*), portanto, onde ambos coincidem. A vontade jaz fora do domínio do princípio de razão, portanto, na necessidade; as coisas que aparecem (*die Erscheinung*) totalmente dentro dele. Lá, portanto, onde a Filosofia ainda não aprendeu a diferenciar entre eles, eles se misturam no pensamento, e então a liberdade da vontade como coisa em si, que é sentida, é também

transposta para seus modos de aparecer (*Erscheinung*): esta é a razão pela qual todos aqueles que não depuraram seu juízo por meio da filosofia tomam o *liberum arbitrium indifferentiae* pelo fato imediato da consciência. (SW, 1911-1942, Band X, p. 392s).²

Trata-se, portanto, de uma mistura, de uma confusão, de uma *μετάβασις αλλογένος* (ARISTOTE, 1995, Livro 1, Cap. 7, 75a 38) que carece ser convenientemente elucidada, para que se possa ter acesso às coisas mesmas. O esclarecimento tem como resultado uma completa reviravolta (*Umkehrung*) no entendimento consagrado pela tradição filosófica à doutrina da liberdade do arbítrio. Para Schopenhauer, de acordo com a versão mais conhecida da tese do livre arbítrio, bastaria ao homem refletir e ponderar com firmeza sobre como gostaria de ser e agir, para que ele assim se fizesse, de acordo com a livre deliberação de sua vontade. Em outras palavras, o homem seria, então, sua própria obra, à luz do conhecimento que orientaria a vontade. “Eu, contrariamente”, escreve Schopenhauer:

digo que o homem é sua própria obra antes de todo conhecimento, e é meramente adicionado para iluminá-la. Daí não poder decidir ser isto ou aquilo, nem tornar-se outrem, mas É um de uma vez por todas, e sucessivamente conhece o QUÊ é. Pela citada tradição, ele QUER o que conhece; para mim ele CONHECE o que ele quer. (WWV I/MVR I, §55, 2005, p. 379).

Sob tais pressupostos, ficam minadas as bases para a definição de liberdade como *liberum arbitrium indifferentiae*; no horizonte do determinismo, impõe-se uma revisão das modalidades correntes de justificação da imputação, o que implica também numa reconfiguração da responsabilidade moral e jurídica do agente por suas ações e pelos efeitos das mesmas. Num cosmos sem Deus, cuja essência é um impulso cego, e cuja existência é desprovida de fundamento racional ou justificação, meu ser é ato de minha vontade, e mesmo assim eu me compreendo e assumo como responsável pelo que faço. Não, porém, porque poderia fazer de outra forma, mas porque o faço em virtude de ser quem sou, uma vez que enquanto caráter inteligível e ato atemporal da vontade, eu sou o que quero e originariamente quis.

Como é fácil perceber, por esse caminho não encontramos os rastros de nossa liberdade nas ações singulares que praticamos, mas no todo formado pela essência e existência de cada indivíduo humano, que deve ser pensado como um feito livre (*freie Tat*), que só se apresenta sob multifacetado na pluralidade de suas ações para a faculdade de conhecimento, ligada a tempo, espaço e causalidade.

² SW abrevia *Sämtliche Werke*, em referência ao conjunto de obras completas de Schopenhauer editadas por Paul Deussen (1911-1942) e Wolfgang F. von Löhneysen (1986). As indicações serão sempre feitas a partir da data da edição e do tomo em que se encontra o texto em questão. WWV I/MVR I abrevia *Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I (O mundo como vontade e representação, Tomo I)*, citado sempre a partir da tradução brasileira de Jair Lopes Barboza; PP abrevia *Parerga e Paralipomena*, citado a partir da tradução brasileira de Flamarion Caldeira Ramos; WWV II/MVR II abrevia *Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II (Ergänzungen) (O mundo como vontade e representação, Tomo II [Suplementos])*; F/L abrevia *Über die Freiheit des Willens (Sobre a liberdade da vontade)*; M/M, por fim, abrevia *Über die Grundlage der Moral (Sobre o fundamento da moral)*, sendo todos os últimos textos citados sempre a partir da edição alemã de 1986, com traduções de minha autoria.

No entanto, em virtude da unidade originária daquilo que nelas se apresenta, todas elas portam exatamente o mesmo caráter e, por causa disso, aparecem como rigorosamente necessitadas pelos respectivos motivos, pelos quais são provocadas e particularmente determinadas.

Essa consciência de si como vontade, na intuição do caráter inteligível, Schopenhauer a tematiza no conceito de *Gewissen* – a consciência moral, conceito ao qual ele aplica uma inflexão totalmente original, que dela retira a pompa com que fora revestida pela tradição ética. Relacionada ao caráter inteligível, a consciência moral é compreendida como o aguilhão voltado contra o *esse* (ser) de nosso *operari* (agir), posto que somos quem somos, e não qualquer outro, e não poderíamos querer de outra forma sem deixar de ser quem somos. Surgindo a partir da consciência de nossa própria maneira de agir, a consciência moral é justamente apenas o

conhecimento paulatino, que vai se tornando sempre mais próximo e mais íntimo da constituição singular da vontade em nossa pessoa; por causa disso, ela só se anuncia diretamente *depois* da ação; e mostra-se, pois, só *indiretamente*, por meio da reflexão “e em retrospectiva sobre casos semelhantes, a respeito dos quais ela já se esclareceu, sendo tomada em consideração agora como algo a aparecer futuramente. (M/M. SW, 1986, Band III, p. 620s.).

É por causa disso que o *esse* constitui propriamente o objeto de inculpação pela consciência moral, mas ele é culpado só por ocasião de seu *operari*. Uma vez que somos conscientes da liberdade só por meio da responsabilidade, então onde está a segunda também tem de estar a primeira. E assim a tese do caráter inteligível desdobra-se naquela da liberdade transcendental. Nos quadros de uma metafísica totalmente imanente, a liberdade é deslocada para o plano das condições de possibilidade de explicação da origem da responsabilidade, dos afetos e sentimentos que a acompanham, bem como da instância metafísica que é necessário pressupor para tornar compreensível os efeitos da moralidade sob a forma dos modos afetivos derivados da consciência moral: os sentimentos de arrependimento, remorso, consciência de culpa e angústia de consciência.

Desfeitas as sombras da ignorância e da superstição que a cercavam, a consciência moral pode reaparecer como a genuína sede anímica da moralidade humana, dos sentimentos de responsabilidade (e culpa), eis que agora ela convive e torna-se compatível com a mais rigorosa consciência do determinismo das ações humanas, no plano empírico (cf. M/M. SW, 1986, Band III, p. 708).

É sob esse aspecto que gostaria de destacar e aprofundar a análise de uma dificuldade surgida no tratamento dado por Schopenhauer à moralidade, e que parece não ter merecido, parte de seus comentadores mais festejados, a atenção correspondente à sua importância.³ Refiro-me à equivocidade inerente ao conceito schopenhaueriano de consciência moral (*Gewissen*). Para os fins dessa análise, avulta em importância a distinção entre remorso e angústia de consciência (*Reue* e *Gewissensangst*). Num artigo inspirado e iluminador, Matthias Kossler tematizou essa diferença, estabelecendo um contraste muito interessante entre a metafísica

³ Trata-se de uma inflexão teórica que coloca Schopenhauer em direta conexão com a tradição do pensamento oriental.

da vontade de Schopenhauer e a filosofia da existência de Soren Kierkegaard (KOSSLER, 2012, p. 133-148).

Para Schopenhauer, o remorso se origina de uma alteração do conhecimento, e jamais de uma modificação da vontade – o que seria impossível. Não existe remorso por aquilo que se quis, e sim por aquilo que se fez, como meio para se obter o que se quis; fez-se, portanto, sob a direção de falsos conceitos ou meios ineptos. Teríamos feito algo diferente, que seria de todo modo conforme a nosso ato de vontade, mas essa diferença consistiria apenas no emprego de outros meios. Daí decorre que o remorso irrompe a partir do conhecimento inadequado da relação entre a ação e seu autêntico propósito ou finalidade.

Sendo assim, a essência do remorso consiste no lamento, no arrependimento causado pelo desvio de si mesma por parte da vontade objetivada num indivíduo. O remorso é a consciência sofredora por um erro de cálculo, portanto, por uma má direção do intelecto, por um falso conhecimento ou inépcia quanto à melhor disposição dos meios em vista dos fins visados pelo ato ou atos de vontade – é isso que o arrependimento deplora: o equívoco quanto à instrumentalidade mais eficaz.

Pelo sentimento de remorso, o “homem inteira-se de que ele fez o que não era conforme à sua vontade; esse conhecimento é o remorso” [*Der Mensch wir also inne, das er getan hat, was seinem Willen eigentlich nicht gemäss war*]. De conformidade com isso, todas as ações da mesma espécie surgem de uma relativa fraqueza do intelecto, a saber: na medida em que este deixa-se dominar pela vontade, numa ocasião em que, sem se deixar perturbar pela vontade, deveria realizar inexoravelmente sua função de apresentar os motivos. “A veemência da vontade é aqui apenas causa *mediata*, a saber, na medida em que ela inibe o intelecto e, por meio disso, o remorso se prepara” [*Die Vehemenz des Willens ist dabei nur mittelbar die Ursache, sofern sie nämlich den Intellekt hemmt und dadurch sich Reue bereitet*] (WWV II/MVR II. SW, 1986, p. 760-761).

A inibição do intelecto, que é a causa do remorso, consiste em que este, antes da execução da ação, é perturbado em suas funções de tal maneira pelo açodamento da vontade que a inclinação para uma determinada ação não deixa ao intelecto nenhum espaço livre de jogo ou manobra, que teria sido possível pela exibição clara e completa de contramotivos para a referida ação. O que se passou é que, pelo contrário, a forte inclinação precipitada concentra e direciona toda a potência de ação para uma ação em particular, que, depois de executada, demonstra-se como um instrumento inadequado para a consecução de seu propósito. À luz do conhecimento daí emergente, a ação demonstrou-se total ou parcialmente ineficaz, e o agente toma consciência que, na realidade, os referidos contramotivos teriam gerado um efeito diverso da ação praticada, e teriam sido, eles, os meios mais eficazes, *caso tivessem sido previamente conhecidos e devidamente sopesados*.

O remorso, portanto, contrasta com e se opõe à angústia de consciência, que é a dor gerada pelo conhecimento de si mesmo – um conhecimento em si como ‘coisa em si’, ou seja, como Vontade. Esta formulação é deliberadamente paradoxal, porque pretende fazer jus à complexidade do problema que a angústia de consciência traz à tona: um abismo insondável. A angústia é a expressão afetiva

de um saber íntimo e seguro de que o agente conserva íntegra (ou, antes, *é*) a mesma vontade antes e depois da ação praticada. Se a vontade tivesse se modificado, o sentimento de angústia teria sido suprimido, e então haveria tão somente arrependimento. E, nesse caso, jamais poderiam persistir sentimentos aflitivos da angústia *stricto sensu*. Pois a aflição é um indício de que a vontade persiste querendo a mesma coisa – diferentemente do arrependimento, que é expressão de uma vontade que já não quer mais determinada ação praticada.

Para Schopenhauer, a angústia de consciência é o *horror* e a *aflição* advindos de um puro e íntimo conhecimento de “Si-Próprio”, da extrema veemência da Vontade metafísica objetivada de modo absolutamente contingente num caráter individual, que é tanto inato quanto imutável e inexorável, ‘decaído’ nas formas do *principium individuationis*, e que se manifesta como um corpo orgânico que afirma sua própria vontade de viver com tão vigorosa intensidade, que não hesita em invadir impiedosamente a afirmação da vontade de viver no corpo dos outros.

O caráter é manifestação da vontade e não a vontade como coisa em si... O *caráter inteligível* é a vontade como coisa em si, enquanto aparece num grau determinado em um indivíduo dado. O *caráter empírico*, contudo, é essa manifestação mesma enquanto se põe de manifesto nas formas do agir, conforme o tempo, na *corporificação*, conforme o espaço. (SW, 1911-1942, Band X, p. 392s).

O caráter empírico é como que o homem todo, considerado como objeto da experiência, portanto, como uma mera forma do aparecer, ligada às formas de todo aparecer, tempo, espaço, causalidade, e submetido às suas leis. Inversamente, seu caráter inteligível é como coisa em si, independente dessas formas, e por isso não submetido a qualquer diferença temporal, portanto condição, fundamento permanente e imutável de todo aparecer, isto é, a Vontade como coisa em si, à qual todavia, nessa condição, pertence também a liberdade absoluta, isto é, independência da lei da causalidade (enquanto uma mera forma das aparências).

Essa liberdade, porém, é *transcendental*, isto é, não ingressa no âmbito da aparência, apresentando-se apenas na medida em que fazemos abstração do aparecer e de todas as suas formas, para alcançar aquilo que há que ser pensado como a essência íntima, em si mesma, do homem. Em virtude dessa liberdade todos os atos do homem são sua própria obra, tão necessariamente quanto provenham do encontro entre os motivos e seu caráter empírico; pois este é mera aparência de seu caráter inteligível em nossa *faculdade de conhecimento*, vinculada a tempo, espaço e causalidade; isto é, a maneira e o modo como essa faculdade exhibe para si mesma a essência em si de nosso genuíno Si-Próprio (*Selbst*) (F/L. SW, 1986, Band III. p. 621s).

Em 24 de março, foi condenado à morte o espanhol Aguilar, aliás Gomez. Na véspera da execução, numa conversa com o mestre carrasco, disse-lhe ele: ‘Eu não sou tão culpado como me exibiram; fui acusado de ter cometido trinta homicídios, enquanto, com efeito, só cometi 26; desde a infância tinha sede de sangue, com sete anos e meio eu asfixiei uma criança; eu assassinei uma mulher grávida, e, tempos depois, um oficial espanhol, em consequência do que vi-me na necessidade de fugir da Espanha.

Fugi para a França onde pratiquei dois crimes antes de entrar para a Legião Estrangeira. De todos os meus crimes, aquele de que mais me arrependo é o seguinte: no ano de 1841, à frente de minha companhia, prendi um deputado comissário-geral, escoltado por um sargento, um cabo e sete homens: fiz com que todos fossem decapitados. A morte dessas pessoas pesa gravemente sobre mim: eu as vejo em meus sonhos, e amanhã vou vê-las nos soldados encarregados de me fuzilar. *Nem por isso eu deixaria de assassinar outros ainda, se eu recuperasse a liberdade.* (F/L. SW, 1986, Band III. p. 614).⁴

Ora, a unicidade do caráter inteligível – que se equipara, a esse respeito, com as ideias platônicas e com as forças da natureza –, constitui, como é sabido, um dos grandes problemas da filosofia de Schopenhauer, a saber, aquele do estatuto metafísico da individualidade. Para que cada tipo de caráter possa individualizar-se, e, portanto, tornar-se um caráter individual, ele tem de estar referido, de algum modo, à individuação, embora isso não implique que esteja inteiramente submetido ao *principium individuationis* e às condições de espaço, tempo e causalidade que lhe são inerentes. Cada caráter inteligível teria o estatuto de uma Ideia, tal como a compreende o Livro III de *O Mundo como Vontade e Representação*. Ora, sendo assim, como fica então a questão da individualidade?

Schopenhauer responde de maneira enigmática essa pergunta no § 116 dos *Parerga e Paralipomena*: “Nossos atos individuais de modo algum são livres; entretanto, o caráter individual de cada um deve ser considerado como seu ato livre. Ele próprio é assim porque de uma vez por todas assim quer ser. Pois a vontade ela mesma e em si, também quando se manifesta em um indivíduo, constituindo portanto o querer originário e fundamental do mesmo, é independente de todo conhecimento, pois lhe é anterior. Dele ela recebe apenas os motivos, nos quais ela desenvolve sucessivamente sua essência e se torna conhecida, ou torna-se visível, mas ela mesma, como algo que permanece fora do tempo, é inalterável enquanto existe. Por isso, cada um assim como é de uma vez por todas e sob as circunstâncias do momento, que por seu turno ocorrem sob rígida necessidade, nunca pode fazer outra coisa do que o que está fazendo no momento atual... O resultado, porém, é moral, a saber, que nós conhecemos aquilo que somos naquilo que fazemos; assim como conhecemos o que merecemos naquilo que sofremos. Disto se segue que a *individualidade* não repousa unicamente no *principium individuationis* e não é, portanto, inteiramente apenas aparecimento (*Erscheinung*), mas enraíza-se na coisa em si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual. Até onde vai a profundidade de suas raízes constitui uma das questões cuja resposta não empreendo” (PP, § 116, 2012, p. 70s. Tradução ligeiramente modificada).

Sob esse ponto de vista, a angústia de consciência é o resultado afetivo – portanto, sentido –, a intuição que temos do horror que somos, e, conosco, o horror que mundo é. Sob esse ângulo, a maldade e a injustiça podem trazer o mais perto possível da experiência da vontade como coisa em si. Pois o ‘mau caráter’ é essencialmente a objetivação singular da vontade num homem que, quando posto numa situação na qual nenhuma força o impede de afirmar sua vontade de viver em sua extrema veemência, está disposto agir de modo a superar a simples

⁴ *La Presse, 1845; The Times, 02.07.1845: Execução Militar em Oran* (cf. SW, 1986, Band III).

conservação de sua existência para não somente invadir a esfera dos outros, como também para produzir o sofrimento dos outros independentemente de seus próprios benefícios – isto é, será capaz de querer a dor dos outros como fim em si mesmo.

Estamos em face do egoísmo abissal, mas justamente por causa de sua intensidade monstruosa, também contraditório, ambivalente: “Semelhante invasão dos limites da afirmação da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e o seu conceito foi designado pelo nome de Injustiça, devido ao fato de as duas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento. Quem sofre a injustiça, sente a invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho, como uma dor imediata, espiritual, completamente separada e diferente do sofrimento físico infligido pelo ato, ou do pesar provocado pela perda. Por outro lado, a quem pratica a injustiça apresenta-se, por si mesmo, o conhecimento de que ele, em si, é a mesma Vontade que também aparece no outro corpo, afirmando-se com tanta veemência num único fenômeno que, ao transgredir os limites do próprio corpo e de suas forças, torna-se negação exatamente dessa Vontade no outro fenômeno, e por conseguinte, tomado como Vontade em si, entra em conflito consigo mesmo precisamente por meio dessa veemência, cravando os dentes na própria carne”. (WWV I/MVR I, §62, 2005, p. 429).

Nessa análise do egoísmo extremo, que é também uma fenomenologia da injustiça, destacam-se dois aspectos de singular importância: a intensidade da afirmação da vontade de viver que invade o corpo dos outros é o resultado de uma cegueira peculiar, a saber, o total aprisionamento na ilusão gerada pelas formas do princípio de individuação, que gera o apego obstinado à distinção que este último estabelece entre a pessoa do malvado e todas as outras. É esse enredamento que o leva a afirmar em intensidade sua própria vontade de viver, mediante a consideração de todos os demais como entes absolutamente estranhos e separados por um largo abismo de seu próprio ser individual. Como afirma Schopenhauer, todos os demais seres existentes são, para o malvado, simples fantasmas que nada têm de real. Estes dois elementos formam a base fundamental dum caráter mau.

A contradição tem início quando se constata, pela análise filosófica, que justamente a veemência excessiva do querer é, de per si, uma fonte constante e imensa de dor. Seja porque originariamente todo querer é sofrimento, pois que nasce da necessidade e da carência, mas também porque o destino da vontade é permanecer insatisfeita. Tanto porque a maioria dos desejos não pode ser satisfeita quanto, sobretudo, porque a vontade é ontologicamente falta. Desse modo, um querer veemente e múltiplo acarreta necessariamente um sofrimento constante e intenso, pois sofrer não é senão um querer insatisfeito, contrariado, e é isso que, de acordo com Schopenhauer, imprime à fisionomia de homens efetivamente malvados a expressão característica de uma dilaceradora dor interna.

Dessa maneira, visto que sofrimento intenso e veemente é inseparável de querer intenso e veemente, a expressão facial de homens extremamente maus já estampa a marca do sofrimento interior. Mesmo quando alcançam toda felicidade exterior, sempre se parecem infelizes, a não ser que sejam arrebatados por júbilo

passageiro, ou dissimulem. Desse tormento interior que lhes é inteiramente imediato e essencial procede, por fim, até mesmo a alegria desinteressada no sofrimento alheio, nascida não somente do mero egoísmo, e que é propriamente a MALDADE, a qual cresce até a CRUELDADE. Para esta o sofrimento alheio não é mais meio para atingir os fins da própria vontade, mas fim em si mesmo. (WWV I/MVR I, §65, 2005, p. 463).

Associada à maldade, há que se considerar ainda o desejo de vingança, essa vontade de retaliar o mal com o mal, que não visa o futuro e a prevenção do mal ulterior, mas apenas que leva em conta apenas o passado, ou seja visa um regozijar-se com o tormento a ser infligido ao ofensor de outrora. A vingança é a maldade maquiada pela aparência do Direito e adornada com a roupagem normativa da Lei. Há, no entanto, no recôndito da maldade e da vingança, sempre um elemento de sofrimento misterioso e inesgotável. É dessa mesma fonte, a saber, a maldade, que emana uma figura do tormento *sui generis*, experimentado em qualquer má ação, seja a que tem a forma do egoísmo ou da maldade: trata-se da angústia, peso ou mordida de consciência, cujo conteúdo e sentido constituem também um mistério impenetrável.

Por mais que o Véu de Maya envolva espessamente ossentidos da pessoa má, noutros termos, por mais firmemente que ela se enrede no *princípio individuationis*, de acordo com o qual se considera absolutamente diferente dos demais seres e deles separada por um abismo, conhecimento ao qual adere com todo o seu vigor, visto que somente ele se conforma ao seu egoísmo e lhe dá sustento, de maneira que o conhecimento é quase sempre corrompido pela vontade – lateja, entretanto, no mais íntimo de sua consciência o pressentimento de que essa ordem de coisas é simples fenômeno; em si mesmo, entretanto, trata-se de algo bem diferente; e não obstante o tempo e o espaço que a separam dos demais indivíduos e dos incontáveis tormentos que padecem, inclusive através dela, e os apresentar como estrangeiros, ainda assim é a Vontade de vida una e em si alheia à representação e às suas formas que neles todos aparece, porém aqui, desconhecendo-se, aponta contra si as próprias armas e, ao procurar o aumento do bem-estar em um de seus fenômenos, precisamente por aí impõe o grande sofrimento ao outro. A má pessoa é justamente toda essa Vontade e por conseguinte não é exclusivamente quem atormenta mas ao mesmo tempo quem é atormentado, de cujo sofrimento é separada e mantida livre tão somente por um sonho enganoso, cujas formas são o espaço e o tempo; sonho que todavia acaba e quem é mau tem em verdade de pagar o prazer com o tormento. Todo sofrer conhecido apenas como possível diz-lhe respeito tanto quanto a Vontade de vida, pois só para o conhecimento do indivíduo, por intermédio do *principium individuationis*, existem, como diferentes, a possibilidade e a efetividade, o próximo e o distante no tempo e no espaço, mas não em si mesmos. (WWV I/MVR I, §65, 2005, p. 465-466).

Ora, esse aspecto, a meu ver, aproxima de maneira privilegiada a metafísica da vontade de Schopenhauer da tradição da filosofia oriental, tanto hinduísta como budista. É o próprio Schopenhauer quem o reconhece de maneira explícita, a despeito de sua pretensão à completa elucidação filosófica do mistério da compaixão.

É essa verdade que, miticamente adaptada ao princípio de razão, é expressa no mito da transmigração das almas e assim traduzida na forma de fenômeno. No entanto, a sua mais pura expressão, livre de quaisquer misturas, encontra-se naquele tormento obscuramente sentido e sem consolo, chamado peso de consciência. Porém, este também nasce de um SEGUNDO e imediato conhecimento intimamente associado àquele primeiro, a saber, o da força com a qual a Vontade de vida se afirma no indivíduo mau e vai muito além de seu fenômeno individual até a completa negação da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo. (WWV I/MVR I, §65, 2005, p. 466).

Ora, uma genuína expressão dessa verdade metafísica, expressão despojada de qualquer disfarce místico-religioso ou mítico, pode ser encontrada justamente naquela angústia de consciência, que vem à luz na maldade extrema. Fenômeno de acompanhamento da maldade, a angústia de consciência emerge, como um sofrimento de natureza peculiar, do qual brota de um conhecimento duplicado, que aflora à consciência *a despeito* do enredamento inextrincável do malvado no *principium individuationis*.

Por meio desse tipo de conhecimento, o verdadeiro homem malvado é tomado de assalto – de modo passageiro (o explica a ‘mordida de consciência’), ou de modo duradouro (a fonte da angústia de consciência) por um pressentimento secreto, uma suspeita intuída, da irrealidade do *principium individuationis*. Nasce então, em ligação com a maldade, um segundo tipo de conhecimento intuitivo e imediato, um horror interno, um *insight* que pode atravessar o véu de Maya e os sortilégios da individuação.

Consequentemente, o horror íntimo do malvado em relação a seus próprios atos, o qual ele tenta ocultar de si, contém ao mesmo tempo, junto ao pressentimento da nulidade e mera aparência do *principii individuationis* e da diferença por este posta entre si e outrem, também o conhecimento da veemência da própria vontade, da violência com a qual se entregou e apegou à vida, precisamente esta vida observada diante de si em seu lado terrível no tormento provocado em alguém por ele oprimido, e com quem, entretanto, é tão firmemente entrelaçado que, exatamente dessa forma, o que já demais horrível sai de si mesmo como um meio para a afirmação completa de sua vontade. Reconhece a si como fenômeno concentrado da Vontade de vida, sente até que ponto está entregue à vida e com isto aos inumeráveis sofrimentos essenciais a esta, pois possui tempo sem fim e espaço sem fim para suprimir a diferença entre possibilidade e efetividade e, assim, transformar todos os tormentos até agora por ele meramente CONHECIDOS em tormentos SENTIDOS. Os milhões de anos de constante renascimento decerto subsistem apenas em conceito, bem como só em conceito existem todo o passado e todo o futuro: o tempo preenchido, ou seja, a forma do fenômeno da Vontade é apenas o presente, e, para o indivíduo o tempo é sempre novo. O indivíduo sempre se encontra nascido de novo, pois a vida é inseparável da Vontade de vida, e sua única forma é o AGORA. (WWV I/MVR I, §65, 2005, p. 466-467).

Este horror de si e da vida, esta repugnância vivida na experiência própria da vontade como impulso ctônico, cego, irracional e homicida, a dor da auto-contradição da vontade encarada de frente no sentimento de angústia nasce, a meu

ver, de uma tensão insuportável, de uma oposição entre, por um lado, a consciência da mais férrea necessidade, do determinismo completo de nossos atos - de todos os fenômenos do universo -, e, por outro lado, da mais absoluta gratuidade, da imponderável contingência da existência do mundo, como ato atemporal da vontade.

À irrupção absolutamente desprovida de sentido da Vontade no Ser, pela mediação suas Objetividades e Objetivações, corresponde a irremissível e irrevogável facticidade e contingência da existência de cada caráter individual. Isso significa que tudo o que existe – inclusive cada um de nós – é com plena necessidade, o que não é necessário que tivesse sido. Em particular, no caso do malvado, a veemência de sua vontade é a contraface da inconseqüência total de sua afirmação no plano da essência e da existência. O contrário de todo ato da Vontade metafísica de Schopenhauer é sempre possível, já que ele é *Grundlos, infundada* e alheia a toda possibilidade de fundamentação. A Vontade só pode ser pensada a contrapelo de seu oposto, da não Vontade, do Nada, do poder não ser.

O universalmente tomado como positivo, o qual denominamos SER, e cuja negação é expressa pelo conceito de NADA na sua significação mais geral, é exatamente o mundo como representação, o espelho da Vontade. Esta Vontade e este mundo são justamente nós mesmos, e a ele pertence a representação em geral como um de seus lados. A forma desta representação é espaço e tempo; e assim, deste ponto de vista, tudo o que existe tem de estar em algum lugar, num dado tempo. Negação, supressão, viragem da Vontade é também supressão e desaparecimento do mundo, seu espelho. Se não miramos mais a Vontade neste espelho, então perguntamos debalde para que direção ela se virou, e em seguida, já que não há mais onde e quando, lamentamos que ela se perdeu no nada. (WWV I/MVR I, §71, 2005, p. 517).

Desse segundo gênero de conhecimento imediato e íntimo, por sua vez, pode emergir o contrário absoluto do egoísmo e da maldade – a saber, a redentora autocontradição da vontade, brotada do horror íntimo do malvado não somente em face de seus próprios atos, mas – e fundamentalmente – em vista de seu próprio ser. Trata-se de uma experiência do abismo, que só pode ser realizada por meio de uma renovação da consciência, uma espécie de iluminação que pode ser figurada, em linguagem religiosa, como um nascer de novo, como um despertar: o horror causado pelo insight na natureza insaciável e destrutiva da vontade suprime a diferença entre sofrimento próprio e alheio, bem como aquela ilusoriamente figurada entre sofrimento possível e sofrimento real, e transforma, para o sujeito que realiza a experiência, a transformação ou transfiguração das dores mundo de tormentos meramente conhecidos em tormentos efetivamente sentidos.

Portanto, ao lado do conhecimento meramente sentido, da aparência e nulidade das formas da representação que separam os indivíduos, aquilo que dá à consciência moral o seu espelho é o autoconhecimento da própria vontade e de seus graus. O decurso da vida desenha a imagem do caráter empírico, cujo original é o caráter inteligível. Ora, a má pessoa é horrorizada justamente por essa imagem, pouco importando se é produzida em grandes traços, com o que o mundo expressa a sua repugnância, ou em

traços tão diminutos que só a pessoa má os vê: pois só a ela semelhantes traços concernem imediatamente. O passado seria indiferente, como mero fenômeno, e não poderia angustiar a consciência se o caráter não se sentisse livre de todo tempo, imutável através dele, pelo menos enquanto não nega a si. Eis por que as coisas que aconteceram há muito tempo ainda continuam a pesar na consciência. A súplica: ‘Não me deixes cair em tentação’, significa: ‘Não me deixes ver quem sou’. (WWV I/MVR I, § 65, 2005, p. 467).

Por mais que espaço, tempo e causalidade nos diferenciem dos demais indivíduos e suas dores, temos consciência silenciosa de que sofremos com eles, por meio deles, uma dor que é deles, e não nossa – e isso justamente a partir da consciência de nossa própria maldade. Nós nos unimos e nos identificamos com aquele que sofre, tomamos consciência da misteriosa unidade entre o que inflige o castigo e o que sofre o castigo, entre o torturador e o torturado. Intuímos que a separação pertence a uma ordem da vida apenas aparente, ilusória – que uma e a mesma vontade de vida existe integralmente em todas as suas criaturas, e nelas torna-se fenômeno, que é essa mesma vontade metafísica que crava os dentes na própria carne e que volta contra si mesma as suas armas terríveis, ao buscar a volúpia numa de suas criaturas, enquanto que as outras têm de pagar o preço desse assalto, sob a forma do martírio e do sofrimento.

A violência com que o mau indivíduo afirma a vida é-lhe exibida no sofrimento por ele infligido a outrem, fazendo-lhe mensurar a distância que se encontra da renúncia e negação da Vontade, única redenção possível para o mundo e seus tormentos. Vê a extensão em que pertence ao mundo e quão firmemente está ligado a ele. O sofrimento CONHECIDO dos outros não o pôde comover; sucumbe à vida e ao sofrimento SENTIDO. Fica em aberto se isto alguma vez irá quebrar e suplantar a veemência de sua vontade. (WWV I/MVR I, § 65, 2005, p. 467-468).

Com extrema lucidez, Schopenhauer deixa em aberto a questão de saber se a angústia de consciência quebrantar sempre a veemência da má vontade, nessa experiência de abandono do mau caráter às dores agora sentidas. Ou seja, não se pode afirmar a necessidade da passagem da consciência da angústia para a resignação absoluta e a santidade somente alcançadas na ascese. O que sabemos é que negação da Vontade de vida, a resignação completa, pode ser alcançada por dois caminhos diferentes: ou pelo conhecimento advindo do simples e puro sofrimento CONHECIDO e livremente adquirido por intermédio da visão através do *principii individuationis*, ou do sofrimento SENTIDO imediatamente.

O sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, é o que com mais frequência produz a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte. Só entre alguns poucos o simples conhecimento que vê através do *principium individuationis* é suficiente para conduzir à negação da Vontade, primeiro ao produzir a mais perfeita bondade na disposição do caráter e o amor universal à humanidade, por fim ao permitir reconhecer em todo sofrimento do mundo o próprio sofrimento.

Como quer que seja, a Salvação verdadeira, a redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da Vontade. Até então cada um não passa dessa Vontade, cujo fenômeno é uma existência efêmera, um esforço

sempre nulo e continuamente malogrado, o mundo tal qual exposto, cheio de sofrimento, ao qual todos pertencem irrevogavelmente de maneira igual. O que se pode afirmar, com segurança, é que os contrastes mutuamente se esclarecem e o dia, revela tanto a sua própria existência quanto também revela a existência da noite - como diz Spinoza excelentemente.

Também para os budistas, a Iluminação consiste em ascender à consciência do verdadeiro Si-Próprio, que é também, ao mesmo tempo, a consciência da ilusão do Ego e da originação interdependente de todas as coisas. Concepções do Si-Próprio, não apenas no Budismo, mas também em todas as religiões e até na maior parte das filosofias se estendem da espécie mais estreita de *ego* até o fundamental, verdadeiro Si-Próprio, assim como o *Atman* do Brahmanismo, ou a natureza búdica (conquanto essas sejam muito diferentes). O próprio Schopenhauer escreve a esse respeito:

Em razão disso, encontramos também no *Bhagavad-Gita*: “Ele habita Indiviso nos seres e, todavia, ele assim o faz como se fosse divisível. Temos de conhecê-lo como o ser que mantém, engole e produz. – Decerto, caímos aqui numa mística linguagem figurativa, mas ela é a única na qual deixa-se ainda dizer alguma coisa desse tema inteiramente transcendente.” (WWV II/MVR II, Kap. 25. SW, 1986, p. 421s).

Analogamente, tanto em Schopenhauer quanto no Zen Budismo, não há outro caminho para se alcançar esse estágio de sabedoria e plenitude senão *começar* a partir da consistência ilusória de nosso si-próprio; ele é nosso caminho de acesso à realidade. Do ponto de vista dos mestres Zen budistas, temos de começar com o si próprio e ir *através* dele – deixar o si próprio para trás, esquecê-lo. Só assim se pode alcançar a natureza do Buda.

O horror sentido perante o insight na imutabilidade do caráter, ou seja, da fatalidade inexorável do Si-Mesmo, está ligado à contrapartida da absoluta vacuidade que o funda - do Nada absoluto – a saber: a consciência do poder não ter sido deste ato singular da Vontade metafísica, que é despertada pela dor lancinante da angústia de consciência. É esta que abre a consciência para a mútua pertença entre a Vontade e o Nada, entre os ciclos infinitos de nascimento e de morte e a sua completa ausência de realidade e de ser. Ora, este é uma experiência que remete diretamente à angústia como o âmbito existencial de onde brota a autêntica postura religiosa.

Nesse sentido, a angústia de consciência nos traz para perto da compreensão intuitiva da Queda, do pecado original e do Nada, no qual a existência do mundo e do homem ficam como que suspensos. Nesse sentido, podemos aproximar Schopenhauer e Nishida, na medida em que é unicamente pela angústia – um estado afetivo de inquietude e sofrimento desligado de todo objeto – que entramos em contato com o Nada, e nos abrimos para o estágio religioso da existência.

Nesse sentido, pode-se interpretar também o pensamento de Kitaro Nishida, por exemplo, como uma expressão teórica da tomada de consciência de que a solução final da prática meditativa Zen-Budista só pode ser a Iluminação

Redentora, a plena realização do Verdadeiro Si-Mesmo. Se as quatro nobres verdades professadas pelo Budismo nos confrontam, desde logo, como o problema da temporalidade, e com a impermanência como o elemento fundamental, esta, por sua vez, revela-se em sua verdade suprema na identificação entre Samsara e Nirvana: Samsara não é nada de essencialmente diferente do que o Nirvana. Nirvana nada é de essencialmente diferente que Samsara. Os limites de Samsara são também os limites de Nirvana. Portanto, não há, de modo algum, a mais leve tênue diferença entre os dois (DOGEN, 2006, p. 172s).

Assim, não deixa de ser extremamente significativo que pensamento filosófico de Kitarô Nishida culmine em filosofia da religião. Desconsideração feita da idade histórica ou do grupo cultural, todos os povos têm uma palavra para 'Deus.'

Devido às diferenças no nível de conhecimento e na diversidade das exigências, essa palavra é interpretada de variadas maneiras. Alguns povos religiosos concebem Deus como alguma coisa como um grande ser humano, que se encontra fora do universo e o controla. Essa noção de Deus é extremamente infantil, e não somente conflita com o aprendizado e conhecimento atual, mas também na esfera religiosa não consegue ser algo com que os seres humanos podem realizar a unidade íntima de nossos corações. Ao mesmo tempo, contudo, não posso acreditar, como hoje em dia afirmam alguns cientistas que representam as ciências duras, que a matéria seja a única realidade e que a força material seja a origem e a base do universo. – Como afirmei anteriormente, existe um princípio espiritual fundamental na base da realidade, e esse princípio é Deus. Essa ideia está de acordo com a verdade fundamental da religião hindu: *Átman* e *Brahman* são idênticos. Deus é o grande espírito do universo. (NISHIDA, 2006, p. 114s).

Inversamente, no sistema do pensamento único, de Arthur Schopenhauer, a filosofia não culmina em religião; o filósofo de *O Mundo* permanece do início ao fim um intransigente ateu materialista. No entanto, sua filosofia, na medida em que pertence ao âmbito de um otimismo prático, é uma soteriologia. O quarto livro de *O Mundo como Vontade e Representação* conclui com uma evocação do nirvana budista, que traz à luz, uma vez mais, o caráter ilusório e insubsistente de todo fenômeno que encontra-se submetido à forma geral do entendimento: o princípio de razão suficiente. Depois de ter exposto seu ensinamento da auto-negação da vontade de viver, nas linhas finais da obra capital, Schopenhauer inscreve o seguinte paradoxo:

Para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada. (WWV I/MVR I, §71, 2005, p. 519).

A tese soteriológica da auto-negação da vontade como única possibilidade de realização fenomênica da liberdade e único caminho de redenção libertadora implica então também a superação até mesmo da esfera ética da existência. O agir moral, fundado no sentimento universal de compaixão é ainda guiado pela lógica

do véu de Maya, tecido pelo *principium individuationis*; o agir moral ainda é fundado em motivo, que se exhibe à vontade no espelho do intelecto.

A compaixão permite vislumbrar a meta última da comunidade de todos os seres sofredores, da identificação de minha própria dor como dor do mundo inteiro, e de todas as dores do mundo como minha própria dor - mas a vida ética ainda não é a redenção. Esta, assim como na iluminação búdica, é salvação consistente na auto-negação da vontade; ela é também a redenção de todas as criaturas, já que não é negação e supressão do fenômeno, do indivíduo, mas da essência sofredora e auto-contraditória do mundo, desse impulso cego e irracional que não é senão sofrimento eterno. Razão pela qual, 'para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada'.

Ora, à luz desses elementos não é despropositado afirmar que a dor nascida da angústia da consciência – e não do remorso – pode despertar um conhecimento de todo especial, capaz de indicar um caminho de redenção, conduzindo à única possibilidade de liberdade no seio da auto-contradição da Vontade. Este caminho é o da auto-supressão do caráter, por meio da negação da vontade de viver. Em termos judaico-cristãos, é a experiência religiosa da graça, do novo nascimento, enfim, da redenção. No caso do Budismo, é a transição para o Nirvana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTE. *Les seconds analytiques. Organon 4*. Trad. Jules Tricot. Paris: Vrin, 1995.

DOGEN. *Shobogenzo. Ausgewählte Schriften. Shoji – Leben und Tod*. Übersetzt und Herausgegeben OHASHI, von Ryosuke und ELBERFELD, Rolf. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann/ Günther Holzboog Verlag, 2006.

KOSSLER, Matthias. Erbsünde und Willensfreiheit bei Schopenhauer und Kierkegaard. *Kierkegaard Studies. Monograph Series 26 Schopenhauer – Kierkegaard. Von der Metaphysik des Willens zur Philosophie der Existenz*. Bearbeitet von CAPPELØRN, Niels Jørgen; HÜHN, Lore; FAUTH, Søren R.; SCHWAB, Philipp. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.

MALTER, Rudolf. A. *Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart, Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

NISHIDA, Kitaro. *Über das Gute*. Übersetzung von Peter Pörtner. Frankfurt/M; Leipzig: Insel Verlag, 2001.

_____. *Ensaio sobre o Bem*. Trad. Joaquim Antonio Bernardes Carneiro Monteiro. Campinas: Phi, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. Metaphysik der Sitten. Handschriftler Nachlass. Philosophische Vorlesungen. In: DEUSSEN, Paul (Hrgs.). *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke*. München: R. Piper Verlag, 1911-1942.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. LÖHNEYSSEN, Wolfgang Frhr. Von (Ed.). Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.

_____. Über die Freiheit des Willens. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. LÖHNEYSEN, Wolfgang Frhr. Von (Ed.). Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação, I*. 2ª ed. Trad. Jair Lopes Barboza. São Paulo: Edunesp, 2005.

_____. *Sobre a Ética* (Capítulos 8 – 15 de *Parerga e Paralipomena* de Arthur Schopenhauer). Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

Recebido em: 01-08-2018

Aceito para publicação em: 02-10-18