

OS DESAFIOS DA PRÁXIS DIANTE DE UMA VONTADE INDÔMITA

André Luiz Simões Pedreira ¹

Resumo: *Este artigo traz como objetivo a tentativa de uma reflexão atenta sobre os desafios colocados à práxis pedagógica diante das teses que fundamentam a filosofia de Schopenhauer, que atribui uma força poderosa ao conceito de Vontade, intitulado-a sem razão – grundlos, o que vem a desembocar num irracionalismo ateleológico. Ao nos referirmos à práxis, demarcamos o seu significado, entendendo-a com uma ação pensada racionalmente, tendo em vista a superação dos alarmantes indicadores de violência na esfera social, não apenas a restringindo a ambiência escolar. No construto filosófico do autor há uma insuperável primazia da Vontade sobre o Intelecto, que vem impossibilitar, em um certo sentido, a práxis, que é sempre uma ação planejada intelectivamente. O Intelecto torna-se apenas um mero instrumento para a efetivação dos interesses da Vontade, que não se submete às determinações da razão. Ininterruptamente, a Vontade excede em força ao Intelecto, conferindo-lhe apenas a possibilidade de mudança da sua forma, ou caminho de sua manifestação, mas isto não implicaria a alteração do seu escopo, isto é, de suas demandas originárias. Portanto, a práxis, pelas razões já apresentadas, não poderia produzir uma mudança “ontológica” do homem que quer, mas encontra sua relevância, segundo nossa interpretação, na medida em que pode, não em todos casos, inibir o nível de agressividade com que a Vontade insiste em se objetivar no mundo fenomênico, espelhando neste o seu próprio dilaceramento interno, pois é um querer interminável, pois nada põe fim ao seu movimento. Diante de uma insatisfação insuperável, que se encontra sabotada pelo próprio fundamento que a anima, a vida é senão um eterno sofrimento. Por fim, pergunta-se pelo papel e legitimidade da educação nesse cenário de violência ao nível de resultados alcançados.*

Palavras-chave: Vontade; Intelecto; Educação; Práxis

1. INTRODUÇÃO

Dentro da tradição filosófica, Schopenhauer é considerado o primeiro filósofo que se opõe peremptoriamente ao racionalismo, ao afirmar, de forma sistemática, que o cerne do mundo é irracional, fundamentalmente oposto à razão. Para ele, que recebera uma forte influência da filosofia kantiana, o *noumeno* é a Vontade metafísica, realidade constitutiva de tudo que compreende o mundo, tendo como característica essencial a ateleologia, que por sua vez funda o irracional. Esta inversão provocou uma verdadeira revolução na história do pensamento, que sempre erigiu suas convicções acerca do homem/mundo na idéia de uma inteligência suficientemente poderosa, capaz de impregnar todas as coisas e as dirigir para fins queridos seja no plano individual como no coletivo. Sendo destronada de seu lugar histórico, a razão é substituída pela Vontade, que a faz mero instrumento para efetivação dos interesses.

A psicologia de Schopenhauer tem a Vontade de Vida – *Wille zum Leben* como um conceito central, fincado em duas teses capitais: a primeira, da primazia da Vontade sobre o Intelecto, e a segunda, da separação entre Intelecto e querer.² A razão na perspectiva shopenhaueriana passa a ter uma função instrumental, não sendo mais o móvel primeiro que conduz à ação, como afirmara a tradição. Por tal constatação, torna-se possível apenas a

¹ Professor Estadual Bel. e Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica do Salvador – 2004.2. Especialista em Metodologia e Didática do Ensino Superior pela Faculdade São Bento da Bahia. Mestrando em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia. Orientador: Kleverton Bacelar Santana.

² Querer e Vontade podem ser termos sinônimos na filosofia de Schopenhauer.

educação do Intelecto, tendo em vista a tese segunda da psicologia do autor referido. Com o desenvolvimento da atividade intelectual o homem pode adquirir uma vasta formação cultural, que passa pela assimilação de costumes, ou de orientações impostas ou sugeridas para uma determinada ação – o mundo da *práxis* – mas isso não significa dizer que houve uma submissão da vontade objetivada³ ao se observar/praticar essas regras. Pelo intelecto pode-se mudar a forma de manifestação da Vontade, mas jamais o alvo para o qual se encaminha.

Pode-se transformar a ação, mas não o próprio querer, ao qual somente pertence o valor moral. Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo. O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais; cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária. (SHOPENHAUER, 2001, p. 198)

Ao se transpor de seu estado metafísico para o físico, a Vontade se objetiva, ou seja, cria um mundo fenomênico que irá traduzir, ainda que ao modo análogo, o seu próprio dilaceramento interno, que revela sua insaciável insatisfação, oriunda da ausência de finalidade que a perpassa. Sendo desprovida de finalidade, e não tendo um objeto capaz de conter sua fúria violenta em busca de satisfação, a Vontade contraria-se a si mesma, produzindo inúmeros sofrimentos, visivelmente observados, nos diversos indivíduos, também chamados à existência em função do surgimento do mundo fenomênico. Todas as frustrações vividas pela vontade são concomitantemente sentidas pelos indivíduos que por esta foram convocados. Aqui, podemos identificar uma relação de identidade entre vontade e corpo. “Meu corpo e minha vontade são um só.” (JANAWAY, 2003, p. 57) Assim, as situações que se tornam obstáculos para as demandas de realização da vontade causam desconforto ao corpo, bem como o contrário.

Em sua ininterrupta motricidade, a vontade é um querer ilimitado, que não possui objeto que engendre a sua satisfação. Querer é a sua característica precípua. Não há motivos que justifiquem tal motricidade, ainda que pela razão se possam construí-los. O querer é anterior a qualquer motivo, ou objeto. E o homem como produto da Vontade, sendo na escala dos graus de objetivação o grau mais elevado, está determinado a viver os dilemas impostos pela sua natureza, já que homem e vontade são uma coisa só. As lutas das espécies são entendidas por Schopenhauer como parte do processo de manutenção da vida pela Vontade. Aqui, o homem sendo o único ser consciente, vê a entrada dilacerante do sofrimento na existência. A razão veste a vontade com a roupa da moral, mas não a impede de se manifestar, pois esta é pura liberdade.

Ela é livre, ela é toda poderosa. A vontade aparece em cada coisa, com a determinação que dá a si mesma, em si mesma e fora do tempo. O mundo é apenas o seu espelho; todas as limitações, todos os sofrimentos, todas as dores que ela encerra são apenas uma tradução daquilo que ela quer, são apenas aquilo que ela quer. (SCHOPENHAUER, 2001, p.369)

As etapas da nossa exposição trazem consigo as seguintes indagações: Como se pode tornar menos virulento o crescimento da barbárie, já que na perspectiva dessa filosofia há uma antropologia filosófica, que define a essência do homem como egoísta, por ser objetivação de uma Vontade egoísta, que invalida, por conseguinte, a possibilidade de uma autonomia frente à própria natureza? Qual seria a relevância de uma *práxis* em um sistema que não assegura o exercício da razão como um caminho para poder educar a Vontade?

³ A Vontade com letra maiúscula faz alusão a Vontade metafísica e universal, enquanto com o “v” minúsculo refere-se a vontade objetivada, isto é, a vontade humana, que é o fenômeno dessa Vontade universal.

2. A EMERGÊNCIA DO PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO

A carência que perpassa o homem na perspectiva schopenhauriana tem sua origem na idéia de privação e necessidade que basicamente constitui tudo o que é fenômeno. E sendo um “problema” de constituição nada poderá ser feito, que venha a reescrever o homem de uma outra forma, senão a de um ser de falta, marcado por um desejo, que a cada satisfação liga-se a um estado anterior e originário de insatisfação e necessidade. E os sofrimentos causados, por essa inadequação entre desejo e fugacidade da satisfação, alcançam maior evidência no homem, por ser este, na escala dos seres, o único que possui consciência da precariedade de sua existência. Quanto maior for o desenvolvimento do intelecto, maior será o sofrimento. Assim, Schopenhauer estabelece uma intrínseca relação entre sofrimento e consciência.

No sentimento de insatisfação vivenciado pelo desejo, encontra-se o saudosismo de uma origem plena, cheia e completa, que jamais poderá ser retomada, mas recordada e simbolicamente tomada como protótipo de todas as tentativas frustradas que o homem faz e fará, em seu curso sobre a terra, na pretensão de resgatá-la. Aqui, instaura-se o conflito, pois cada indivíduo apenas se reconhece como o único ser de falta, não compreendendo que esta é uma máxima universal que vale para todos. Na relação entre indivíduo e objeto se interpõe uma série de outros eus. Na luta para a satisfação, cada um irá se entender como única realidade.

Para se libertar das aparências assim como do princípio de individuação, a ponto de se manter duro como o ferro na diferença que este princípio estabelece entre sua pessoa e todas as outras; é precisamente porque considera a essência das outras inteiramente estranha à sua, separada dela por um abismo, e porque nelas não vê, no sentido literal da palavra, mais que máscaras vazias, atribuindo-se, com a mais profunda convicção, a única realidade que exista. (MANN, 1951, p. 37)

Por se conceber inteiro e não dividido, como a própria etimologia da palavra indivíduo denota, cada sujeito se entenderá assaz correto na expansão egoísta de seus interesses. O outro é sempre o inimigo a ser vencido, pois este interdiz o gozo do eu. O princípio de individuação exime do sujeito a consciência de que este participa de um sofrimento universal, sendo-lhe necessário, junto aos seus pares, uma relação de compaixão, que para Schopenhauer é o fundamento da moral. “Esse fundamento é a identidade metafísica da Vontade além dos fenômenos. Fazer a menor diferença possível entre eu e o não eu é pois todo o princípio da moral” (PERNIN, 1995, p.167). Sem esta postura de consciência, o egoísmo tende a se expandir em concomitância às pavorosas formas de violência no âmbito das relações humanas.

Essa idéia de vontade particular, oriunda da individuação, resultado também de uma Vontade atemporal objetivada, em nada altera a Vontade em si, que é una e indivisível. Sua “fragmentação” só acontece na consciência do indivíduo e não na essência, sendo indispensável para a realização de um novo *ethos*, impregnar esta mesma consciência “de uma concepção de mundo filosófica, na qual todo o particular e singular seja condenado como algo desprezível e apenas o todo e uniforme permaneça” (RODRIGUES, 2004, p.167). Esta “quebra metafísica” de consciência poderá ser reconstituída através da dissipação da noção de indivíduo, porém esta aptidão é um dom, e não pode ser apreendida pela educação. Os tipos psicológicos encontrados na filosofia de Schopenhauer, que possuem essa aptidão são o gênio, o compassivo e o asceta. E para tão aptidão não é possível a ensinabilidade.

A essência do gênio consiste na preponderância da aptidão para a contemplação: exige completo esquecimento da pessoa e de suas relações e, conseqüentemente, a genialidade não é senão a mais completa objetividade, ou direção objetiva do espírito, oposição à direção subjetiva, voltada para a própria pessoa, isto é, para a vontade”. (MANN, 1951, p.144).

Uma relação que, a cada momento, a ínfima parte pensa ser o todo, onde o *ego* não permite que o homem compreenda que o todo está nele e respectivamente em todos os seus semelhantes. Assim sendo, compete aos responsáveis pela educação, mesmo na desconfiança de sua eficácia, a tarefa de sugerir ao homem vulgar⁴, já que um certo inatismo assegura a prática da virtude, uma postura que possa atenuar o nível de agressividade das relações humanas. O homem vulgar denominado por Schopenhauer é aquele que vive nas periferias de suas instâncias psíquicas no modo de estar no mundo, que se estrutura na soberania do eu, fortalecendo em seu corpo a diferenciação extremada entre os outros eus, que por sua vez dá maior acentuação aos sofrimentos, pois os indicadores de violência aumentam quando todos se resumem a buscar apenas o bem-estar individual.

A educação necessária para evitar a barbárie e assegurar a continuidade da espécie *homo sapiens* deve ser ensinada por todos aqueles que acreditam na força de seu múnus, ainda que se deparem com filosofias que admitam impossibilidades. Ensino não no sentido único de transmissão de teorias, mas sim do aprendizado prático, pois Schopenhauer aprendeu a conceber a filosofia não apenas como saber teórico, mas também como exercício, treinamento e aperfeiçoamento. Isso propicia ao homem as condições para evitar excitações desnecessárias, que tendem a intensificar as dores constitutivas da existência.

O filósofo-educador, tendo o homem como objeto de sua constante reflexão, deverá torna-se cada vez mais comprometido com o seu destino moral, pois nessa mediação, “encontre-se a missão propriamente espiritual da educação: ensinar a compreensão entre as pessoas como condição e garantia da solidariedade intelectual e moral da humanidade” (MORIN, 2003, p.93). É somente por esse viés que acreditamos ser possível a fundação de um novo *ethos*, que emerge da natureza mais profunda do ser humano, que ao despertar para a compaixão pela afinidade no sofrimento, entende a importância da alteridade. O outro não é mais visto como peça de engrenagem para realização de interesses do eu, mas co-participante na tragicidade da existência. Portanto, afirmamos que nem todos os homens poderão chegar a este estágio, por conta das disposições próprias de cada caráter, que são dadas e não adquiridas pela educação.

3 A TEORIA DOS CARACTERES

Na doutrina kantiana da convivência da liberdade e da necessidade, dois conceitos, a saber, o *caráter empírico* e *caráter inteligível*, tornaram-se basilares para a apropriação filosófica que Schopenhauer empreendera. O próprio filósofo se encarregou, diversas vezes, de manifestar sua admiração por Kant. Diz ele:

Considero esta doutrina de Kant da coexistência da liberdade com a necessidade como a maior das realizações da profundeza humana. Ela e a Estética Transcendental são os dois diamantes na coroa da fama kantiana que nunca esmaecerá. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 95)

Deste ponto de convergência com Kant, Schopenhauer apresenta sua definição das diversas tipologias de caráter encontrados no homem, estabelecendo uma relação hierárquica entre eles. Há, pois, três tipos de caracteres, a saber, *caráter inteligível*, *caráter empírico* e o *caráter adquirido*. O caráter inteligível é metafísico e tem por fundamento a coisa em si. Este caráter, o único verdadeiro em todo o homem, leva-o constantemente a vivenciar a angústia provocada pela inadequação entre atos realizados e o querer íntimo. Aqui, o homem torna-se

⁴A expressão homem vulgar significa uma oposição feita ao homem genial. Vulgar é aquele indivíduo incapaz de sair do solipsismo, isto é, do seu egoísmo, para se entender como ligado a todas as coisas por meio do despertar da consciência para a unidade da Vontade.

pura liberdade, na medida em que se reconhece capaz de exercê-la sem interditos, à maneira psíquica, mesmo que haja impedimentos externos. A autêntica liberdade de ser.

Sua natureza em-si é o caráter inteligível que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos, e que determina o caráter empírico deste fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 94)

O caráter empírico é situado na ordem dos fenômenos, ou seja, da representação. Rege os homens no plano das motivações, possíveis graças à razão, que se manifesta no tempo e no espaço. Este caráter, pelo viés da experiência, permite ao homem o conhecimento daquilo que irá, pela continuidade, afirmar como algo que lhe é peculiar. Pelas ações observáveis define não só para si mesmo como para os outros aquilo que é. E isto se torna uma verdade supostamente indubitável, caso o caráter inteligível não fosse o seu fundamento.

Permanece todavia verdadeiro que nossas ações são acompanhadas por uma consciência da própria potência e originalidade, graças à qual nós a reconhecemos como nossa obra e todos se sentem como autores reais de suas ações e, por isso mesmo, responsáveis moralmente. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 94)

O caráter inteligível prepondera sobre os demais, sendo o substrato que acompanha as ilusórias constatações acerca do que se define na esfera do caráter empírico. As verdades da vida empírica do homem são constantemente refutadas pelo seu eu *numenal*. As inúmeras variações das ações dão, apenas, uma idéia negativa da possibilidade de alteração da conduta humana. A ação independente de suas nuances seguem o ser, como afirmam os escolásticos – *operari sequitur esse*. Diz-se que se quer isto ou aquilo, mas só se conhece as razões do agir a *posteriori*, já que a Vontade é atividade constante que, no plano fenomênico, depende de motivos, racionalmente construídos, para o seu ininterrupto movimento.

Evidentemente, os autores desse dogma conheciam a invariabilidade do homem; sabiam que sua vida, sua conduta, seu caráter empírico, enfim, era apenas a manifestação do seu caráter inteligível, o desenvolvimento de certas tendências determinadas já visíveis na criança, imutáveis; de modo que, desde o nascimento, a conduta de cada um está fixada e permanece, no essencial, idêntica a si mesma até o fim. Concorro com tudo isso. (PERNIN, 1995, p. 162)

Este caráter da coisa em si, ou seja, da Vontade livre, não pode ser educado, pois suas disposições para o agir caminham conforme sua natureza. Os demais caracteres, que são provenientes das faculdades do intelecto, são possíveis de correção e aperfeiçoamento, já que são de natureza fenomênica. A seguir, veremos o específico dos caracteres, o que permitirá uma melhor compreensão das suas coexistências no homem, cuja solução encontra-se na distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, fazendo-o livremente determinado. A liberdade, por sua vez, estaria do plano do ser, enquanto o determinismo no plano da ação por intermédio dos motivos.

3.1 Caráter inteligível

Como a definição clássica de essência é aquilo que se diverge do acidental, não sendo de modo algum mutável como os objetos no tempo e no espaço, podemos usar a mesma definição para o caráter inteligível. Este é aquilo que não muda, embora as causas exteriores, para um indivíduo iludido, possam sugerir uma idéia de liberdade, quando estas não passam de um a *posteriori*. O caráter inteligível é dado, ainda que no caráter empírico haja uma relação

necessária entre a ação e os motivos. Ele é livre, já que provém da própria Vontade. A liberdade, que independe do caráter empírico, pertence ao caráter inteligível. Assim, cada indivíduo segue o determinismo do seu caráter imutável individual, mesmo que este caráter seja encoberto por condutas de ordem segunda que são reunidas pela experiência, enquanto regras sociais.

Nisto o homem não faz exceção ao restante da natureza: também ele tem uma natureza fixa, seu caráter imutável, que, todavia, é bem individual e, em cada um, é outro. Para nossa apreensão este é mesmo empírico, mas por isso mesmo apenas fenômeno. O que ele possa ser de acordo com a sua essência em si mesma chama-se caráter inteligível. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 96)

Este conceito de caráter inteligível encontra-se assaz concatenado com o conceito de liberdade e responsabilidade. Ambos estão situados na coisa em si assumida como Vontade na filosofia de Schopenhauer. Então, o homem é livre no ser mesmo na existência de condicionamentos exteriores. Igualmente a responsabilidade também se encontra no ser, pois esta não provém daquilo que o indivíduo faz a alguém, mas do reconhecimento daquilo que se é. Vemos, pois, nessa explicitação, a emergência de um homem livremente determinado, que de um lado é liberdade plena, que vem da sua condição em si, e por outro determinado pelo seu caráter empírico, que vem da sua condição de fenômeno.

Desse ponto de vista, fomos conduzidos a distinguir no homem um caráter empírico, pelo qual ele se encontra preso ao mundo dos fenômenos, e um caráter inteligível, pelo qual ele escapa a esse mundo. (PASCAL, 2007, p. 117)

Ainda que haja alterações das forças em decorrência da idade, ou mudanças das idéias pela diversidade de conhecimentos e opiniões, não poderemos afirmar uma mudança de caráter do homem, pois essa mudança acontece apenas no seu aspecto fenomênico. Aspecto onde as mudanças se dão apenas na aparência, e estas, por sua vez, levam o indivíduo ao engano, pois, em algumas situações, vive a insuportável consciência de que sua mudança aparente em nada se identifica com o que se reconhece como peculiar do caráter. Isto não acontece com uma certa frequência, apenas em ocasiões eventuais, já que estes indivíduos estão sob a falsa égide das conclusões acerca de si mesmo oferecida pelo caráter empírico, que com os tempos idos, passa a ser o seu caráter adquirido.

O caráter é invariável e, a ação dos motivos, fatal; porém antes de agir, devem eles passar através da inteligência, que é o médium dos motivos. Ora, este é suscetível, em graus infinitos, de aperfeiçoamento os mais diversos e de correção contínua, tal é o escopo final para que tende toda educação. (SCHOPENHAUER, 1982, p. 229)

O que de fato permanece imutável no caráter são as disposições inatas que os indivíduos trazem consigo, que o fazem egoísta, maldoso ou compassivo. Tal inatismo inviabiliza a ensinabilidade da virtude, pois se um indivíduo tem uma disposição para a compaixão ou maldade, este necessariamente irá exprimir na ordem prática da vida essas mesmas disposições, sem que qualquer atividade pedagógica possa mudar o âmago para o qual essas disposições se direcionam, apenas sendo possível a esta a mudança da via, porém jamais o seu alvo. Ter consciência dessa imutabilidade do caráter humano é deveras salutar, pois evita a conflito, tanto de quem dita como de quem deve acatar as normas, de querer exigir que o indivíduo se transforme naquilo que não poderá ser, uma vez que não há como transpor o imutável que o determina. Tal constatação não invalida as formas de contenção da agressividade, quando a disposição é egoísta e maldosa, mas não deve alimentar ilusões acerca da possibilidade de intervenção na natureza do caráter.

3.2 Caráter empírico

Este é de natureza física, pois se encontra, na célebre distinção kantiana, na dimensão fenomênica do homem. Naquilo que ele supõe convictamente como seu, por força dos ensinamentos reunidos pela experiência, o que pode divergir em relação as suas recônditas intenções. É o caráter que funciona, graças ao intelecto, como um mediador entre o caráter imutável e as demandas da sociedade. Um encobrimento do ser para a adesão ao dever ser. Com exceção dos ascetas, não há, pois, um só homem que não atribua as causas de sua ação aos motivos. Existe entre ação e motivos uma relação “absolutamente necessária”, que vem a ser questionada por esse mesmo homem, quando este toma consciência, em alguns momentos, da disparidade que identifica entre o motivo atribuído – caráter empírico – e sua disposição verdadeira – caráter inteligível.

Mas esse adestramento de si mesmo, sempre fará efeito como uma coerção vinda de fora, contra a qual a natureza nunca cessa de resistir, às vezes violando-a inesperadamente. [...]. Essa relação do caráter empírico com o inato confirma, pois uma sentença do imperador Napoleão: Tudo o que não é natural é imperfeito[...]. (SCHOPENHAUER, 2006, p. 216)

Assim, o caráter empírico é resultado das afirmações que o sujeito formula a respeito de si mesmo pela constante observação dos seus atos, ou seja, é o querer fenomênico. Essas afirmações vão sendo sistematizados no decorrer do tempo, que permite o homem conhecer com exatidão as suas qualidades, sejam estas de que natureza for, permitindo-lhe saber de antemão aquilo que pode esperar de si mesmo. Portanto, só há conflitos no interior do homem, quando a interação entre caráter empírico e inteligível não leva em conta suas disposições inatas. Por exemplo: impor ao egoísta que seja compassivo. Aí há o conflito, pois embora adotando práticas compassivas reconhece o egoísmo que lhe é preponderante. Isto vale também para a imposição de uma atitude egoísta ao compassivo. Acreditamos que o seguimento linear do ser não cessaria o conflito, mas talvez diminuísse sua intensidade, quando houvesse o abandono da idéia de uma mudança de ser.

Desde então, pode ele representar o seu papel no cenário do mundo enquanto antes, como o seu caráter empírico, tinha de limitar-se a naturalizar (realizar), - com arte e método, firmeza e convicção, sem referência ao seu caráter, o que só acontece aos que nutrem alguma ilusão sobre a própria pessoa. (SCHOPENHAUER, 1982, pgs. 223-224)

Urge evidenciar, também, que esta relação entre caráter empírico e inteligível não acontece de forma tão consciente, pois o conflito e a culpa mostram que há uma faixa de opacidade no homem, dando-lhe a impressão da existência de dois eus. Não há por parte deste um conhecimento acabado acerca de suas motivações inatas, já que um mistério se instaura diante daquilo que se pode extrair da mensurabilidade das ações. O *numenal*, por sua própria natureza, não se deixa cercar.

Suponhamos, portanto, que queiramos saber como uma pessoa agirá numa situação em que cogitamos colocá-la; nesse caso, não podemos confiar em suas promessas e afirmações, pois mesmo que fale sinceramente, fala de algo desconhecido. Temos, isso sim, de prever a sua ação unicamente a partir da consideração das circunstâncias nas quais ela se encontrará e do conflito destas com o seu caráter. (SCHOPENHAUER, 2006, p. 214)

Portanto, o caráter empírico no homem traz consigo a possibilidade do engano, pois o caráter inteligível não pode ser conhecido suficientemente, apenas *a posteriori*, já que tem por

fundamento a coisa-em-si. E sendo um *a posteriori* não é mais ele que está sendo conhecido. E o engano repousa justamente na constatação de que aquilo que se afirma de si mesmo, como as afirmações decorrentes dos outros, são suscetíveis a variações, uma vez que o caráter maior, o inteligível, não é conhecido, ou pouco admitido pela dúvida de não se saber ao certo o que se é. Estamos diante de uma discussão metafísica como conclusões aproximativas, porque não conhecemos as disposições inatas, apenas supomos, pelas ações observadas dos indivíduos, o que eles poderiam ser em si mesmos. Se se observa uma prática maldosa amiúde, segue-se a conclusão de que estamos diante de um indivíduo maldoso, assim como numa prática compassiva, entende-se estar diante de um indivíduo compassivo. Mas nada impediria que essas conclusões estivessem equivocadas, já que a “veracidade” encontra sua justificativa na ação e nunca no ser.

4 A IMPOSSIBILIDADE DE UM PROGRESSO MORAL

Como de modo exaustivo, já vem sendo mostrado ao longo dessa exposição, a Vontade metafísica e irracional é livre, por se exceder em força ao intelecto, o que torna impossível pensar numa ética prescritiva, pois isto demandaria que a razão fosse capaz de predicar regras para a Vontade, que na perspectiva de Schopenhauer, é algo inviável, já que a Vontade é indomável e, por conseguinte, ineducável. Diante dessa vontade indômita resta-se apenas a possibilidade de recomendação das prédicas. Assim, em meio a essa tese schopenhaueriana da impossibilidade de um progresso moral, encontra-se uma brecha, onde se torna possível “conter”, no sentido fraco do termo, os tormentos causados pela Vontade aos indivíduos, que funciona ao se postular a identidade da Vontade em todos os seus fenômenos. Isto tende a enfraquecer a individualidade que é fenomênica, tendo sido criada pelo princípio de razão, que faz suscitar no indivíduo a idéia de uma vontade particular, que se difere da dos demais indivíduos, o que vem a ocasionar o desejo de fazer do outro o caminho para atingir interesses particulares.

A antítese desse tipo de sujeito ligado ao princípio de razão, exemplificado pelo egoísta e maldoso, é o gênio na experiência estética, ou o compassivo visto na ética. Estes sujeitos são portadores de um modo de conhecimento que se distancia daquele sugerido pelo princípio de razão, ligado à vontade particular, pois reconhecem a identidade da Vontade com todas as coisas. Trata-se de sujeitos cuja vontade não abre ocasiões para práticas egoístas, pois se entendem ligados a todas as coisas. Estes suprimem a ilusão da diferença entre o *Eu* e o *Tu*, não vendo o outro como objeto para realização de seus caprichos pessoais, vendo-o como co-participante no sofrimento universal, cuja Vontade é a principal responsável. Ou por ser irracional, ou por ter saído do nada em que se encontrava para criar um mundo de fenômenos.

Manifestamente, só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade como eu próprio o sou. Através, portanto, do fato de que quero imediatamente seu bem e de que não quero o seu mal, tão diretamente como se fosse o meu. Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isto exige porém que eu me identifique com ele, quer dizer, que aquela diferença total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136)

A psicologia de Schopenhauer tem por fundamento a concepção de que a natureza humana é egoísta por essência. Mas, junto a esse egoísmo inato coabitam outras disposições que determinam a ação humana. É por tais disposições dadas que se é possível encontrar uma idéia de determinismo na filosofia de Schopenhauer, o que vem a impedir as possibilidades de

ensinabilidade da virtude, pois a ação segue o ser – disposições inatas, ou seja, o caráter inteligível. Sua psicologia não é fruto de um método experimental, enquanto ciência que buscou mensurar o comportamento humano, pois tanto em relação à definição do que é o homem em sua essência quanto àquilo que propõe para tal constatação, enquanto máximas, é decorrente da sua aguda observação da realidade. Há, também, uma ligação inseparável entre psicologia e metafísica, pois esta última serve de justificação para a compaixão, única ação dotada de valor na moral shopenhaueriana.

4.1 As motivações humanas

Na sua obra – *Sobre o Fundamento da Moral* – Schopenhauer se dedicou a buscar o fundamento da moral a partir de uma teoria das motivações humanas. “A motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o *egoísmo*, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120) Isto significa dizer que o egoísmo é a essência do todo ser vivo, sendo a maior expressão da vontade de viver, ou seja, a vontade e o egoísmo são a mesma coisa. Apesar desta constatação primeira vista na obra, é possível concluir que, junto a essa motivação originária, coexistem outras que marcam como uma espécie de natureza segunda, as ações dos indivíduos. Este egoísmo é resultado da emergência do princípio de individuação, que faz o indivíduo imergir na ilusão da vida individual – *Véu de Maia* – que o faz conceber erroneamente, que a sua vontade particular se difere dos outros indivíduos em essência, ou seja, o egoísta se intitula como única realidade e único possuidor de demandas de satisfação.

Tem até mesmo um lado cômico o fato de ver os incontáveis indivíduos que, pelo menos no aspecto prático, tomam-se só a si mesmos por reais, considerando os outros como fantasmas. Isto se baseia por fim no fato de que cada um é dado a si mesmo imediatamente, mas os outros lhe são dados mediadamente por meio da representação deles em sua cabeça. (SHOPENHAUER, 2006, p. 122)

A princípio, querer o próprio bem não se revela um mal dos piores. O preocupante, no âmbito da moral, é quando junto a essa motivação egoísta essencial se alia a motivação maldosa, que provoca o mal do outro seja por causa da realização do seu próprio bem, como para lhe fazer o mal por prazer unicamente. No indivíduo de motivação maldosa é extremada a ilusão da diferença entre o Eu e o Tu. Entende-se como inteiro e não dividido, como a própria etimologia da palavra indivíduo denota, onde cada indivíduo se reconhece correto na expansão de seus interesses. O outro é sempre o inimigo a ser subjogado, pois este interdiz o gozo do eu, sobretudo quando se trata de vários interesses em torno de um único objeto. O *véu de Maia* exime do indivíduo a consciência intuitiva de que este participa de um sofrimento universal, sendo-lhe recomendado junto aos seus semelhantes, uma atitude compassiva, única dotada de valor moral para Schopenhauer. Mas a compaixão, a terceira das motivações, não é voluntária, pois sua inclinação é determinada pelo caráter. Se a maldade for o determinante no caráter de um indivíduo, torna-se inviável, enquanto tentativa de modificação, querê-lo tornar compassivo. O que pode ser útil, nesse caso, é a aplicabilidade de castigos e punições, para que este se torne pelo menos compassivo na forma, já que no caráter isto é impossível. A maldade e a crueldade são as características mais próximas desse grau do egoísmo.

Para se libertar das aparências assim como do princípio de individuação, a ponto de se manter duro como o ferro na diferença que este princípio estabelece entre a sua pessoa e todas as outras; é precisamente porque considera a essência das outras inteiramente estranha à sua, separada dela por um abismo, e porque nelas não vê, no sentido literal da

palavra, mais que máscaras vazias, atribuindo-se, com a mais profunda convicção, a única realidade que exista. (MANN, 1951, p. 37)

Essa idéia de vontade particular de que o egoísta é preenchido em seu intelecto, em nada altera a indivisibilidade metafísica da Vontade. Sua “fragmentação” só acontece na consciência do indivíduo, reles fenômeno, mas não na sua essência. Por isso, o gênio e o compassivo são portadores “de uma concepção de mundo filosófica, na qual todo o particular e singular seja condenado como algo desprezível e apenas o todo e uniforme permaneça.” (RODRIGUES, 2004, p. 167) Esta fragmentação da consciência poderá, desde que haja disposições inatas para tal, ser reconstituída enquanto fenômeno pela dissipação da noção de indivíduo. Assim, o homem schopenhaueriano é aquele que vivencia quotidianamente a dialética entre princípio de individuação e reconhecimento da essência.

Uma relação que, a cada momento, a ínfima parte pensa ser o todo, onde o *ego* não permite que o indivíduo compreenda que o todo está nele e respectivamente em todos os outros. Por conseguinte, reafirmamos a impossibilidade de uma educação moral, pois torna-se irrealizável a tarefa de conduzir o homem vulgar, concebido por Schopenhauer como aquele que vive nas periferias de suas instâncias psíquicas, no modo de perceber o mundo, que se estrutura na soberania do eu sobre o tu, para a moralidade, que viria a extinguir a diferenciação extremada entre os eus.

O egoísmo é a primeira e mais importante potência, embora não seja a única, que a motivação moral tem de combater. Já se vê por aí que o motivo moral, para apresentar-se contra tal opositor, tem que ser algo real, ao invés de uma sutileza aguda ou de uma bolha de sabão apriorística. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 124)

A última motivação apresentada é a compaixão. Esta se define pela busca do bem-estar alheio. O filósofo lhe atribuiu, dentre as demais motivações, como a única dotada de valor moral, pois esta é marcada pela dedicação constante ao alívio das dores daqueles que sofrem. Porém, Schopenhauer chama à atenção para o caráter profundo da compaixão, que não deve ser confundida como fantasia, ou seja, com um mero compadecimento dos sofrimentos de outrem, fazendo com que imaginemos tão somente que sofremos junto com ele a sua dor. “Não é assim de jeito nenhum. Mas fica claro e presente, em cada momento preciso, que ele é o sofredor e não nós e justo na sua pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 140) Isto equivale a dizer que, na experiência compassiva, somos transportados para dentro do outro e nele comungamos de seu sofrimento. Schopenhauer reconhece a difícil tarefa da explicação desse fenômeno tão importante, que metafisicamente ele bem fundamentou, na afirmação da identidade da vontade com todas as coisas.

Existem na abordagem schopenhaueriana dois graus nos quais o sofrimento de uma pessoa pode torna-se motivo da ação de outra. No 1º grau temos a oposição a motivos egoístas ou maldosos, que impedem a imputação de males a alguém, mesmo que isto seja realizado na indiferença ao sofrimento alheio. Neste grau, o indivíduo não chega a agredir ninguém, mas também não lhe dedica nenhum bem. O 2º grau se revela mais radical, quando a compaixão leva o indivíduo a uma participação prático-ativa na cessação do sofrimento alheio, por meio da caridade.

Ponho por isso duas virtudes – a da justiça e a da caridade, que chamo de virtudes cardeais, porque delas provêm praticamente todas as restantes e teoricamente derivam delas. Ambas enraízam-se na compaixão natural. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 141)

A justiça situa-se num nível inferior ao da caridade, pois o justo apenas se restringe a não cometer males aos outros nem infringir os seus direitos, sem se sentir convocado à prática

caritativa. Estaria, por conseguinte, no plano teórico da atitude compassiva. A caridade é mais elevada, pois assume a sua dimensão prática, que passa pela consideração da felicidade do outro, que resulta da superação do sofrimento, como o próprio fim.

O compassivo necessariamente caridoso “[...] coloca o seu semelhante em pé de igualdade consigo; não lhe faz mal.” (SHOPENHAUER, 2001, p. 389) Nele encontra-se extinta a distinção entre sua individualidade e a dos outros. Esta disposição para a compaixão significa sentir junto com o outro a sua dor, que se dá ao modo intuitivo pelo reconhecimento da essência, não sendo de modo algum provinda do racional nem possível de ser assimilada como teoria. Uma compaixão que não vê limites, sendo uma total transformação do eu em nós, cujo sacrifício da própria vida não é poupado, quando se tem o bem-estar do outro como fim. A compaixão prepara a negação da vontade, aproximando-se da essência verdadeira do real sentido da vida, onde o compassivo não se vê separado do mundo. Esta consciência cósmica da unidade da vontade em todas as coisas inclui a relação com os animais. Aquele que não mostra compaixão pelos sofrimentos de qualquer animal, desconfia-se de que este seja um compassivo verdadeiramente, pois a compaixão, ou piedade verdadeira abrange todas as formas de vida. Assim, a compaixão não é o percurso final da moral de Schopenhauer, pois esta encontra sua plenificação na ascese, mediante a renúncia total ao mundo da vontade.

5 CONCLUSÃO

Após este elenco de idéias apresentadas, imagina-se ter apontado os aspectos considerados por Schopenhauer como indispensáveis para a viabilização da “Educação do Intelecto”, ainda que isto não tenha se constituído como impedimento para ousar interpretações. Este estudo não esteve munido da pretensão de esgotar o conteúdo da questão levantada, devido a sua vastíssima amplitude, nem responder todas as possíveis interrogações que dele decorre. Apenas, à luz da filosofia do poeta do caos, como também é conhecido Schopenhauer, e algumas interpretações arriscadas, quis-se traçar um itinerário próprio de pensar e compreender a questão, mesmo na presença de orientações de excelência.

A educação do intelecto em Schopenhauer é pensada a partir da distinção kantiana – *noumeno* e *fenômeno*, onde o homem é por um lado Vontade e por outro Representação, que evita a conclusão de se pensar a existência de dois eus em um único homem, tratando-se apenas de um único homem visto sob dois modos distintos. Enquanto representação é fenômeno como todas as coisas, diferenciando-se pela faculdade da razão. Encontra-se por essa condição, sujeito às variações do tempo – como o envelhecimento e o parecer. É passível de domesticação e controle, pela ameaça de castigos e punições, onde a educação funciona, segundo o termo foucaultiano, como um forte elemento para *docilização dos corpos*.

Na ordem da Vontade, o homem é pura liberdade, pois goza da mais absoluta independência em relação aquilo que lhe cerceia no mundo fenomênico. Trata-se, pois, da profunda liberdade de ser, que fica salvaguardada por estar situada na ordem da coisa em si, que mesmo diante dos limites da ação, não vem a se sentir ameaçada. E é justamente nesta questão, que a educação encontra seu insucesso, pois não tem com intervir nesse aspecto da liberdade, restando-lhe somente a aceitação das subjetividades que se afirmam e se mostram como são.

Assim, do percentual que sobra da humanidade, após a retirada do gênio, do compassivo e do asceta, muito tem a contribuir a educação, em seus mais diversos recursos de inibição das tendências egoístas e malvadas, na possibilidade de construção de uma sociedade menos violenta, ainda que seja pela força e expansão do medo e do castigo. E a paz que emerge disso não é por conta de uma modificação sofrida pelos homens em sua natureza, já que a moralidade deste tipo não é possível por esse viés, mas sim pela legalidade da lei.

Portanto, para esta parcela da humanidade que sobra, torna-se indispensável manter, por parte do estado e seus mecanismos de educação, a força da lei e jamais o seu afrouxamento, pois isto viria a incitar a anarquia. Isto tudo pelo simples fato de não ser possível a ensinabilidade para a genialidade, a compaixão e o ascetismo, pois isto é dado.

REFERÊNCIAS

- MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. São Paulo: Martins, 1951.
- MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- MORIN, Edgar. *Os Setes Saberes necessários à Educação do Futuro*. 8ª ed. São Paulo: Cortez; Brasília – DF: UNESCO, 2003.
- PERNIN, Marie José. *Schopenhauer*. In: *Decifrando o Enigma do Mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- PESSOA, Fernando. *O Eu Profundo e os Outros Eus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- RODRIGUES, Luzia Gontijo. *Nietzsche e a “educação de si”: Schopenhauer como modelo da educação para a totalidade*. In: *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. SALLES, João Carlos. (Org.). Salvador: Quarteto, 2004.
- SALVIANO, Jarlee. “*O Desconfortável Consolo: a ética nihilista de Artur Schopenhauer*”. *Revista de Ética e Filosofia Política (Virtual)*, Universidade de São Paulo, nº 06.
- SHOPENHAUER, Artur. *O Mundo como Vontade e Representação*. São Paulo: Contraponto, 2001.
- _____. *Sobre a Filosofia Universitária*. Trad. Maria Lúcia Melo Oliveira Cacciola. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Aforismos para Sabedoria de Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Dores do Mundo*. Salvador: Progresso, 1957.
- _____. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.