

“A vida é apenas um espelho” – o conceito crítico de vida de Schopenhauer

Matthias Koblér

Johannes-Gutenberg-Universität – Mainz (Alemanha)

RESUMO

Schopenhauer é considerado o precursor ou o primeiro representante da filosofia da vida, desenvolvida posteriormente por Dilthey, Nietzsche, Bergson e outros. Em contraste com a filosofia clássica da vida e com as concepções éticas a ela relacionadas, a vida em Schopenhauer não é vista como um fim, mas como um meio para um outro fim, ou seja, para a ética, que culmina na negação da vontade de vida. Já nas primeiras anotações manuscritas, Schopenhauer usa diversas metáforas para caracterizar a vida como um meio para o conhecimento ético. Com bastante frequência aparece a imagem da vida como espelho, no qual o homem vê sua própria natureza e assim a essência do mundo. Na obra madura, essa imagem é substituída pelo conceito de objetivação da vontade. Na medida em que a mais elevada e mais clara objetivação da vontade representa a história da vida de um indivíduo, o conceito de vida de Schopenhauer é estreitamente ligado à sua teoria do caráter. Neste ensaio eu considero a complicada relação entre vida, conhecimento e ética em Schopenhauer no pano de fundo de sua hermenêutica protometafísica, seguindo o desenvolvimento de seu uso da metáfora do espelho.

ABSTRACT

Schopenhauer is said to be precursor or first exponent of the philosophy of life as it has been developed later on by Dilthey, Nietzsche, Bergson and others. However, in contrast to classical philosophy of life and to the ethical conceptions going back to it, in Schopenhauer life is not viewed as an end but as a means to another end, namely to the ethics which culminates in the denial of the will-to-live. Already in the earliest hand-written manuscripts Schopenhauer uses different metaphors in order to characterize life as a medium of ethical knowledge. In particular the image of life as a mirror in which a human being sees his own nature and thus realizes the essence of the world often occurs. In the mature work this image is replaced by the concept of objectivation of will. As far as the highest and clearest objectivation of will is the life story of a human individual Schopenhauer's concept of life is bound up with his theory of character. In my essay I consider the complicated relationship between life, knowledge and ethics in Schopenhauer on the background of his proto-hermeneutic metaphysics by following the development of his use of the mirror-metaphor.

“A vida é uma coisa miserável. Eu dispus-me a segui-la pensando sobre ela.”¹
Essa declaração famosa, que Schopenhauer fez aos 23 anos a Martin Wieland, já resume sua postura peculiar em relação à vida, a qual se tornou em sua posteridade um conceito tão importante da filosofia, que se fala de uma filosofia da vida, principalmente desenvolvida por Dilthey, Nietzsche e Bergson. Enquanto nestes a

¹Schopenhauer, A. *Gespräche* (ed. Arthur Hübscher). Stuttgart / Bad Canstatt, 1971, S. 22.

vida é considerada uma instância conceitualmente inacessível, sendo porém dotada de sentido, e em perspectiva ética como fim, é o conceito de vida para Schopenhauer de tal forma problemático que a vida a partir de si mesma não tem sentido e não pode ser considerada como fim em si mesmo. Ela é muito mais um meio para um outro fim, e demanda reflexão conceitual para desvelar o sentido da vida como meio para um fim.

Essa reflexão, o pensar sobre a vida, é a atividade genuinamente filosófica. Como Schopenhauer explica nas conhecidas exposições sobre a necessidade metafísica do homem, este se distingue em relação a todos os outros seres pelo fato de que para ele a vida não se entende por si mesma, mas torna-se um “problema”, “do qual até o mais grosseiro e limitado, em momentos isolados de lucidez, torna-se claramente consciente”². A sensação de enigma (*Rätselhaftigkeit*) da existência está associada à tomada de consciência sobre a morte e sobre o mal no mundo. Pois a consciência abstrata da morte põe em questão a obviedade da vida bem como a aceitação do mundo e da existência como de uma “essência absolutamente necessária”³. O mundo e a vida poderiam também não ser, e com isso se põe a questão: para que são então? Essa questão se torna tanto mais premente, quanto mais clara se acresce a consciência do mal no mundo. Pois através disso não se tem mais só a possibilidade da não existência do mundo no espaço, mas diante do mal (*das Böse/Übel*) impõe-se a exigência de que o mundo e a vida “São algo que completa e absolutamente não *deve* ser”⁴ (grifo nosso). Por isso Schopenhauer fala da morte como musa da filosofia⁵; “o mal (*das Böse/Übel*) e a morte são aquilo que qualifica e eleva a admiração filosófica.”⁶

Deve-se perceber nesse contexto a ênfase, registrada sob o rótulo de “pessimismo”, do sofrimento e da nulidade da vida em Schopenhauer frente ao pano de fundo de seu tempo, no qual a crença no progresso técnico e científico começa a deslocar das ciências e da filosofia o pensamento do “enigma” (*Rätsel*) em favor do discurso de problemas a serem resolvidas. E ao que concerne à vida, hoje os problemas de conservação, prolongamento e aperfeiçoamento são falados por todos,

²Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. II (ZA Bd. 3), Kap. 17, S. 200. Schopenhauers Werke werden zitiert nach der Ausgabe: Arthur Schopenhauer, Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe (= ZA).

³Ibid., S. 199. Vgl. Clement Rosset, Schopenhauer, philosophe de l’absurde, Paris 1967, S. 13 ff.

⁴Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (ZA Bd. 3), Kap. 17, S. 200 (grifo meu).

⁵Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (ZA Bd. 4), Kap. 41, S. 543.

⁶Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (ZA Bd. 3), Kap. 17, S. 201.

enquanto a questão sobre o sentido daquilo que deve ser conservado, prolongado e aperfeiçoado não só nem é colocada, como também é considerada moralmente indecente. Isso é completamente justificado também porque nós estamos presos de tal forma à atitude do factível, que o discurso da não existência de sentido da vida já é de início entendido como exigência para se estabelecer demarcações de vida de valor e vida sem valor e para introduzir medidas para a redução desta última. Um enigma, porém, é algo diferente de um problema, para cuja resolução os meios já estão definidos; e a filosofia não busca uma explicação científica, mas uma elucidação do enigma de nossa existência, sentido por alguém em algum momento: “... se há alguma coisa no mundo que é desejada, tão desejada que mesmo a massa grosseira e embotada, em seus momentos de reflexão, valorizaria mais que prata e ouro, é que um raio de luz caia sobre a escuridão de nossa vida e nos dê alguma compreensão sobre essa existência enigmática, na qual só são claras a sua miséria e sua nulidade”.⁷

Quando a vida mesma se torna um problema – e ela passa a ser um forçosamente em Schopenhauer –, então a solução do problema não pode ser procurada no campo da experiência. A filosofia, no entendimento schopenhaueriano do pensamento sobre o enigma do mundo, deve ser metafísica. A metafísica para Schopenhauer não é, como disse Nietzsche, um resquício da tradição filosófica, uma “ramificação posterior”⁸ da religião, mas constitui o “pensamento que até então nunca existiu”⁹, o qual ele reivindica para a sua teoria. Pois para ele é perfeitamente claro que o campo da experiência não pode ser levado mais além como na metafísica tradicional, pré-crítica, através de conclusões sobre fundamentos transcendentais. No lugar da metafísica tradicional, conduzida segundo o princípio de razão suficiente, ele estabelece sua concepção de uma metafísica “imanente”, que reside no fato de que a vontade oferece “a chave para o enigma do mundo”¹⁰. “Metafísica imanente” não significa a explicação do mundo através do suposto conhecimento de algo situado fora da experiência, mas sim a “decifração” do mundo valendo-se da experiência interior, na maneira como uma linguagem secreta é decifrada por um código apropriado.¹¹ O conceito metafísico de vontade, que Schopenhauer caracteriza antes equivocadamente que por outra razão

⁷Ibid., S. 191.

⁸Nietzsche F. *Die fröhliche Wissenschaft*. In: Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW) (ed. G. Colli / M. Montinari) Bd. V, 2, Berlin / New York 1973, S. 11-335, hier S. 172 (Nr. 151).

⁹Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (ZA Bd. 3), Kap. 17, S. 215.

¹⁰Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (ZA Bd. 3), Kap. 17, S. 209, (ZA Bd. 4), Kap. 50, S. 750.

¹¹Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (ZA Bd. 3), Kap. 17, S. 213.

como “coisa em si”, tem assim sua justificativa na medida em que e enquanto com ele a experiência pode ser “significada, interpretada” como um todo¹². Só quando se leva em conta essa concepção de metafísica, as formulações, contraditórias à primeira vista, produzem um sentido, como aquelas em que a vontade é, “de forma meramente relativa, ou seja, em sua relação com o fenômeno”, coisa em si¹³; e só assim torna-se compreensível que Schopenhauer tenha caracterizado por um lado a vontade como coisa em si, mas ressaltado por outro no mesmo fôlego que a questão sobre a coisa em si, independentemente do fato de que ela apareça como vontade, “nunca possa ser respondida”¹⁴.

Para voltar à problemática da vida, não se deve buscar, portanto, o sentido e o objetivo da vida nem nela mesma, como ela se apresenta imediatamente, nem em um outro lado, mas sim em uma interpretação (*Deutung*) dos fenômenos da vida, através da qual eles constituem um todo coerente. Na filosofia madura de Schopenhauer, a chave para tal interpretação é a vontade. De acordo com a suposição de que a vida é uma manifestação da vontade frente ao contexto da possibilidade de sua afirmação e negação, a experiência da miséria e da nulidade da vida deve produzir um sentido. Schopenhauer consegue chegar a essa teoria madura através de um desenvolvimento de pensamentos sobre a vida, que ele procura compor em diversas metáforas. Esse desenvolvimento, que acontece em um campo de tensão entre religião e niilismo, entre uma teoria da salvação e uma filosofia do absurdo, será esboçado a seguir rapidamente.

O ponto de partida é formado pelo caráter questionável da vida como tal, que, como foi mostrado, evoca para Schopenhauer a necessidade da metafísica e ganha forma já com clareza em suas primeiras anotações manuscritas. Lá é ainda mantido um componente fortemente religioso no pensamento sobre a vida. Vista a partir da concepção de religião desenvolvida posteriormente como “metafísica popular”¹⁵, o que é bastante claro, as religiões e a filosofia têm de fato a função de saciar a necessidade de uma dimensão metafísica da vida. Quase todas elas fazem isso pelo fato de abrirem a esperança de uma existência *além* da vida, que se apresenta na experiência, e só por meio da qual a vida presente adquire seu sentido. Schopenhauer considera o judaísmo como “a pior e mais rudimentar de todas as religiões”, por não haver para eles vida após

¹²Ibid.

¹³Schopenhauer, A. *Gesammelte Briefe* (ed. A. Hübscher). Bonn 21987, S. 291.

¹⁴Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (ZA Bd. 3), Kap. 18, S. 231.

¹⁵Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (ZA Bd. 3), Kap. 17, S. 192.

a morte e por isso é “uma religião sem nenhuma tendência metafísica”¹⁶, ou seja, nem chega a ser uma religião no entendimento schopenhaueriano. No cristianismo, por outro lado, o pensamento comum é que a vida antes da morte é só uma preparação para a vida eterna, ou uma peregrinação ao desconhecido na qual o cristão é submetido à provação. A morte se mostra assim como transição de uma vida “antiga”, “carnal” para uma “nova”, “espiritual”, em que o significado da vida antiga confirma-se como provação moral.

O jovem Schopenhauer atém-se à contraposição da vida carnal e espiritual, em que já desde o início a vida espiritual é vista não só na religião, mas também na arte e na ética. A primeira anotação a esse respeito, datada de 1809 (ano em que ele começa seus estudos em Göttingen), menciona esses três âmbitos que conferem significado à vida: “Se retirarmos da vida os poucos momentos da religião, da arte e do amor puro, o que resta senão uma série de pensamentos triviais?”¹⁷, e logo em seguida a vida é colocada como “παίδευσις” em relação à “infinitude”, sem cuja relação a questão seria: “para que o teatro burlesco do mundo?”¹⁸. O pensamento de vida como aprendizagem é acentuado no ano seguinte de uma forma que reduz a vida inteiramente a essa função: “A vida é uma língua, na qual nos é passado um ensinamento. Se esse ensinamento nos pudesse ser transmitido de uma outra forma, então não viveríamos”¹⁹. Essas primeiras reflexões sobre a vida têm ainda uma base religiosa, pois pressupõem um “ser atemporal”, o “suprassensível” ou o “Reino de Deus”, em contraposição a que a vida é caracterizada também como “uma noite”, preenchida por um longo sonho”²⁰. Delas se origina a partir de 1812 a chamada teoria da “consciência melhor” (*besseres Bewußtseyn*), que é contraposta à consciência temporal, à vida sensível portanto, e é tratada justo nos mencionados fenômenos da religião, da arte e do amor. Com o aparecimento da “consciência melhor” nos manuscritos²¹ coincide o rompimento de Schopenhauer com a religião, a qual ele vê em seu fim por conta do iluminismo²². Com isso porém se coloca a questão: de que forma pode ser determinada sem suposições religiosas a consciência melhor como um outro lado da vida temporal, com o qual não se pode “intermediar e

¹⁶Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena*. Bd. I (ZA Bd. 7), S. 143 ff., Anm.

¹⁷HN, Bd. I, S. 10. Schopenhauers nachgelassene Schriften werden zitiert nach der Ausgabe: Arthur Schopenhauer: Der Handschriftliche Nachlaß (Hrsg. Arthur Hübscher), 5 Bde. München 1985 (= HN)

¹⁸Ibid.

¹⁹HN, Bd. I, S. 13.

²⁰HN, Bd. I, S. 15, 20.

²¹HN, Bd. I, S. 23.

²²HN, Bd. I, S. 20.

se conectar”²³ Se não há vida após a morte, como só as religiões podem afirmar, de que forma então pode ser a vida um ensinamento para um outro fim?

Por isso é coerente quando Schopenhauer constata que nós “só podemos falar negativamente” da consciência melhor²⁴. A consciência melhor é simplesmente a “completa decadência, morte e aniquilação”²⁵ da consciência temporal e empírica. Dessa forma resta também para a questão sobre o significado da vida apenas a resposta negativa, pelo fato de que a consciência “quer na vida, e não a vida”²⁶. Essa concepção ascético-mística do significado da vida é mantida, como é sabido, também na obra principal e determina a forma pela qual Schopenhauer apresenta a sua teoria da negação da vontade de vida. A simples definição negativa de um outro lado da vida é em todo caso problemática, pois ela parece levar de novo à nulidade *absoluta* da vida. Schopenhauer tenta opor-se a esse perigo do niilismo de forma lógico-imanente ao contestar de todo a possibilidade de se pensar em um nada absoluto ou em um *nihil negativum*: “Assim aparecerá todo *nihil negativum*, ou todo nada absoluto, quando subordinado a um conceito mais elevado, como um mero *nihil privativum*, ou um mero nada relativo, que pode trocar os sinais não importe com *aquilo* que ele negue, de forma que, portanto, aquele seja pensado como negação, e esse próprio contudo como afirmação (*Position*)”²⁷. Já em uma anotação de 1812, Schopenhauer havia relacionado esse pensamento à vida em clara alusão à teoria da consciência melhor: Com razão – lá está escrito assim–dizemos “‘para nós, como *seres vivos*, a *vida* e o *ser* são *um*, morte e não ser também são *um*’. –Por outro lado, quando tomamos consciência de nossa morte como não no tempo e no espaço, – então chamamos justamente a isso, que é nestes, com razão de *nada*”²⁸.

A razão para a pressuposição de um *nihil privativum*, o “conceito mais elevado”, ao qual o *nada* é subordinado, falta à teoria da consciência melhor. É preciso ser um conceito mais elevado que o de existência, portando um conceito que se sobreponha e transcenda a experiência: o conceito da coisa em si. Aqui é o lugar lógico para a exigência por uma metafísica imanente para evitar a consequência niilista decorrente do fracasso da religião. A concepção da consciência melhor oscila entre um entendimento religioso de uma vontade sagrada e o entendimento niilista

²³HN, Bd. I, S. 111.

²⁴HN, Bd. I, S. 23.

²⁵HN, Bd. I, S. 79.

²⁶HN, Bd. I, S. 102.

²⁷Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (ZA Bd. 2), § 71, S. 505.

²⁸HN, Bd. I, S. 35.

de uma “transição ao nada”²⁹ – um oscilar para um lado e outro, que se mantém no quarto livro da obra principal sobre a analogia do efeito da graça divina até a última palavra “nada”, conseqüente do “mais grave traço do pensamento da filosofia”³⁰, a que Schopenhauer adiciona uma nota de rodapé no exemplar que possuía sobre “o pradschna-paramita dos budistas”³¹. Entretanto, contudo, ele havia desenvolvido o seu esboço de uma metafísica imanente, que tem por base uma aplicação apropriada do conceito tomado de Kant da coisa em si. “A ponte portanto”, escreve Schopenhauer no capítulo *sobre a necessidade metafísica* do homem, “sobre a qual a metafísica progride em relação à experiência, não é outra que justo o desmembramento da experiência em fenômeno e coisa em si, ponto onde reside para mim a maior contribuição de Kant. Pois ela compreende a indicação de um fenômeno de núcleo diferente da mesma”, o qual “continua sendo visto portanto como aquilo em sua aparência (*Erscheinende*), não independente porém de todo fenômeno (*Erscheinung*)”³².

É importante perceber para o entendimento dessa aplicação “imanente” do conceito de coisa em si – que aqui não designa que transcende a experiência, mas apenas uma ponte para isso –, que não se pode encontrar a origem da metafísica de Schopenhauer na teoria de Kant da coisa em si, mas em sua distinção entre caráter inteligível e empírico. Nos cadernos de Schopenhauer sobre Kant, do período de Göttingen, encontram-se apenas anotações polêmicas referentes à coisa em si, que ele caracteriza como “o lado fraco da teoria de Kant”³³. E ainda na coletânea de notas intitulada *Contra Kant*, de 1816, o conceito da coisa em si kantiano é visto, à diferença do anexo à obra principal, de forma bastante crítica. Por outro lado, ele elogia efusivamente já aqui, como também muitas vezes nos escritos publicados posteriormente, a teoria do caráter inteligível e empírico. “O que Kant diz na ocasião da resolução dessa terceira antinomia sobre a relação da coisa em si com o fenômeno e do caráter inteligível com o caráter empírico conta em si como aquilo que de mais excelente já foi dito pelo homem.”³⁴ Errado nisso contudo é que Kant tenha

²⁹HN, Bd. I, S. 245.

³⁰Vgl. Lütkehaus, L. *Einleitung zu Arthur Schopenhauers. Werke in fünf Bänden* (ed. L. Lütkehaus), Beibuch. Frankfurt/M 2006, S. 9-34, hier S. 22.

³¹Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (ZA Bd. 2), § 71, S. 508.

³²Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (ZA Bd. 3), Kap. 17, S. 214.

³³HN, Bd. II, S. 265.

³⁴HN, Bd. II, S. 421.

formulado, com a concepção da causalidade a partir da liberdade no caráter inteligível, a vontade como coisa em si como causa de seu fenômeno.

Em vez disso, Kant deveria partir diretamente da vontade, demonstrá-la como o em-si imediatamente conhecido de nosso próprio fenômeno e então mostrar como todas as ações, embora condicionadas e causadas por motivos, e tanto pelo seu autor mesmo, como por juízes externos, são atribuídas necessariamente e mesmo de forma apodítica e somente àquela, como dependentes apenas dela, e reconhecidas nela posteriormente culpa e mérito. Isso só leva ao conhecimento de que não é fenômeno [...], mas apenas através desse fenômeno revela-se, torna-se reconhecível [...]³⁵.

A “ponte” que leva além da experiência apoia-se na atribuição das ações empíricas de uma pessoa a seu ser, ou seja, na relação do caráter inteligível e empírico, como Schopenhauer expusera três anos antes na dissertação a respeito da discussão do princípio de razão suficiente da ação. Lá ele instaura o caráter inteligível como uma “condição persistente do sujeito da vontade”, para cuja hipótese leva à observação que pessoas diferentes mostram formas diversas de agir a partir de motivos iguais, enquanto a mesma pessoa manifesta sempre a mesma forma de agir sob condições iguais. No caráter inteligível mostra-se que a vontade “segundo a sua natureza é livre no mais alto grau, e é a essência mesma do ser humano, a mais interior e independente de toda outra”³⁶. Aqui emerge pela primeira vez o pensamento da vontade como essência do ser humano, pensada contudo ainda substancialmente e estando em relação causal com a ação. Mas Schopenhauer logo tira consequências do fato que o caráter inteligível na verdade não é causa, mas condição para que uma causa, ou seja, o motivo, faça efeito. Ele, como a essência do ser humano, também não está sob as determinações de espaço e tempo e por isso não pode ser concebido como algo persistente no tempo, como substância.

Por isso, logo após a conclusão da dissertação entra no lugar das relações causais entre o caráter inteligível e empírico uma relação que é expressa através da metáfora do espelho. Ao mesmo tempo e pouco a pouco, no quadro das relações das ações humanas com outros fenômenos, o discurso do caráter inteligível passa ao da vontade. A vontade *se revela* nas ações fenomênicas. Ela nem age sobre os

³⁵Ibid. (grifo nosso).

³⁶Schopenhauer, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Erste Auflage (1813). In: *Sämtliche Werke* (Hrsg. Arthur Hübscher), Bd. 7, Wiesbaden ²1950, S. 1-94, hier S. 76.

fenômenos externos, nem podem esses reagir sobre ela – por exemplo, sobre uma alteração de seu caráter; ela torna-se visível neles. Primeiramente Schopenhauer tenta conceber essa relação através de diversas metáforas: “A vida é para o homem, ou seja, para a vontade, justo aquilo que os reagentes químicos são para o corpo: apenas nesse se revela o que ele é e apenas na medida em que ele [talvez: ela (M. K.)] se revela, portanto, ela é”; ou “A vida é o borrão no qual os erros cometidos ao escrever ficam visíveis”; e por fim “a vida é apenas um espelho, no qual não se vê para que ele reflita, mas para que nele se conheça e se veja *o que* ele reflete”³⁷. A metáfora do espelho se estabelece então nas anotações subsequentes e é utilizada em diversas nuances até o fechamento da obra principal.

Antes de considerar com mais exatidão o uso da metáfora, deve-se voltar mais uma vez ao significado do fato de que a teoria schopenhaueriana da vontade como coisa em si não tem o seu ponto de partida no entendimento kantiano da coisa em si, mas inicia-se na consideração do caráter humano. Isso não quer dizer, pois, que Schopenhauer tenha completado a coisa em si kantiana sob a evocação de um tomar consciência imediato do impulso cego da vontade. O pensamento de uma vontade cega, que caracteriza também todas as afeições inconscientes e todas as sensações corporais, baseia-se em uma “ampliação do conceito” de vontade³⁸, ampliação que se constitui através de abstração e reflexão. O ponto de partida não é o sentimento de ser levado pelas paixões, mas o sentimento da atribuição de ações à própria pessoa, ao caráter individual. As ações isoladas e temporais da vontade são experimentadas como um tornar-se visível (*Sichtbarwerden*) do ser interno e amorfo, do sujeito, que refere as ações da vontade, que se manifestam nas ações, a si e se responsabiliza por elas. A vontade não é experimentada imediatamente como coisa em si, mas sim o ato particular da vontade como ponte para esse ser que se mantém irreconhecível em si mesmo. O discurso da vontade como coisa em si baseia-se sobre a *interpretação* dessa experiência desse tornar-se visível, que associa como processo as ações à sua origem interior. Coisa em si e fenômeno são conceitos hermenêuticos e por isso sempre relacionados entre si. Neste ponto se diferencia fundamentalmente e desde o princípio seu uso em Schopenhauer do seu uso em Kant. A sua crítica à aplicação de Kant das relações causais à coisa em si e fenômeno tem seu fundamento no fato de que aí a coisa em si é pressuposta como

³⁷ HN, Bd. I, S. 91.

³⁸ Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (ZA Bd. 1), § 22, S. 156; vgl. *ibid.*, § 1, S. 30.

dada e não interpretada só a partir do fenômeno. “Quando se fala de causa e efeito, nunca pode ser evocada a relação da vontade com seu fenômeno (ou do caráter inteligível com seu empírico)...”³⁹ Na primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, essa passagem tinha o acréscimo posteriormente suprimido: “é, na verdade isso pode apenas ser chamado de uma relação à guisa de comparação.”⁴⁰ Pois relações existem apenas entre objetos da experiência, não para o transcendente, onde apenas pode ser falado de relações no discurso interpretativo.

Schopenhauer tenta esclarecer essa relação de revelação, que na verdade não é uma relação, com a metáfora do espelho, que, como toda metáfora, envolve muitos tipos de relações. Se significa no exemplo citado que se olha no espelho da vida não para que ele reflita, mas para que nele se conheça e se veja *o que* ele reflete”, então a vida é com isso mencionada como meio de autoconhecimento, que justamente não pode ter nenhum significado *próprio* para cumprir sua função. Deve-se por assim dizer olhar através da vida para aquilo que nela se revela, da mesma forma como se presta atenção nas ações de uma pessoa para conhecer o seu caráter. A formulação “não para que ele reflita” significa que o espelho não é considerado como um objeto de metal e vidro, que tem a característica de refletir, mas apenas na função de fazer através de si um outro visível. O que diferencia o reflexo no espelho da imagem ou retrato é que o espelho pode ser reduzido dessa forma à simples função de fazer-visível, enquanto um retrato fica sempre algo independente em relação ao objeto retratado. Essa redução aplicada à vida, corrente na tradição da metáfora do espelho, tem como consequência que a vida como tal não pode ter determinações independentes do significado de fazer-visível. Também as condições da ação, o corpo, o que o alimenta, etc. devem ser incluídos na função do espelho. Por isso Schopenhauer não pode parar no caráter do ser humano, mas deve incluir cada vez mais o corpo e por fim toda a natureza na interpretação da vida como espelho da vontade – como se pode observar nas anotações de 1814. Pois a vida, em todos os seus aspectos – também nos de ciências naturais –, nada mais é que a o tornar-se visível da vontade de vida: “A vida é sempre certa *da vontade de vida*: pois

³⁹Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (ZA Bd. 2), Anhang, S. 618.

⁴⁰Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Faksimiledruck der ersten Auflage von 1819 [1818]. Frankfurt /M 1987, S. 692.

justamente ela não é nada mais que aquela vontade mesma ou, antes, apenas *seu espelho...*”⁴¹.

Da mesma forma como a vida é certa da vontade de vida, assim inversamente toda vida é uma vida querida (*gewolltes*). Aí reside o ponto principal do conceito schopenhaueriano de vida, que se perde se se tenta explicar o conceito de vontade em Schopenhauer através de “força”, “energia” ou “impulso”. Antes, esses conceitos devem ser explicados, ao contrário, segundo Schopenhauer, através da vontade⁴². Pois eles até se referem a um interior, mas não oferecem nenhuma ponte para chegar a ela: isso só consegue a autoconsciência do homem que quer conscientemente, que atribui a ação a seu interior. Da mesma forma que o eu interior se revela no ato da vontade, assim também o mundo interior vem à luz na vontade de vida. E assim como o *Movimento* de premência a partir do interior escuro para a visibilidade é o determinante no ato da vontade (na medida em que “o ato antes de tudo a evidencia como tal”⁴³), o qual permite a interpretação da vontade como coisa em si, embora não possa haver nenhum conhecimento disso: – Assim é o *movimento* do tornar-se visível da vontade, que Schopenhauer caracteriza um pouco depois como “objetivação”, o determinante na vida.

Assim, é incorreto quando Nietzsche contrapõe no *Zarathustra* a vontade schopenhaueriana de vida como “vontade da existência” à vontade de poder⁴⁴. A vontade de vida de Schopenhauer inclui a tendência ao *aumento* da visibilidade, que é expressa na gradação das ideias como objetivações da vontade. No caráter do ser humano torna-se a visibilidade tão grande, que a vida é percebida como espelho e com isso é completada sua determinação. Essa determinação soa a princípio ainda bastante luterana ao ser associada à “pecabilidade” que se pode conhecer “nos frutos”: “O homem conhece na sucessão da vida, como em um espelho, a sua vontade. O choque sobre esse conhecimento é a consciência...”⁴⁵. A extensão da relação entre caráter empírico e inteligível com a vontade e o mundo exclui definitivamente, contudo, o elemento religioso. Para Schopenhauer está ligado a isso o fato de que apenas em discurso inapropriado pode ser falado de um objetivo da vida. Já em 1814, a filosofia de Schopenhauer – que ele resume três anos depois

⁴¹ HN, Bd. I, S. 166.

⁴² Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (ZA Bd. 1), § 22, S. 156 f.

⁴³ Schopenhauer, A. *Über die Freiheit des Willens* In: Die beiden Grundprobleme der Ethik (ZA Bd. 6). Kap. II, S. 56.

⁴⁴ Nietzsche, F. *Also sprach Zarathustra*. In: KGW Bd. VI, 1, Berlin 1968, S. 144 f.

⁴⁵ HN, Bd. I, S. 106.

nessa expressão “O mundo é o autoconhecimento da vontade”⁴⁶ – apoia-se sobre a base da metáfora do espelho aí desenvolvida. “O objetivo da vida (eu preciso aqui apenas de uma verdadeira expressão comparativa) é o conhecimento da vontade. A vida é o espelho da vontade, cuja essência, constituída em interna divergência, torna-se aí objeto, por meio de cujo conhecimento a vontade pode se modificar e a salvação é possível”⁴⁷. Da mesma forma como se pode falar apenas inapropriadamente de um objetivo, assim também apenas pode se falar inapropriadamente da “modificação da vontade” e da salvação como de uma consequência ou efeito do conhecimento. O “objetivo da vida” não pode ser um objetivo moral no sentido de uma perspectiva ética. “Não há um *princípio moral*, não há regra para aquilo que se deve querer ou não querer. Como deveria haver uma lei para a vontade, que é absolutamente livre? Não há uma *lei absoluta* para a vontade, mas há sim um *espelho da vontade*, que é o mundo. Então, a quem agrade o mundo como ele é, que continue a querer a vida e os seus bens...”⁴⁸.

A dimensão moral da metáfora do espelho, que não se baseia na obediência a normas, mas na necessidade de salvação, pode-se deduzir diretamente da aplicação da metáfora. Que o significado da vida consista em tornar visível o interior, a “vontade”, parece a princípio terminar em uma afirmação da vontade de vida. Mas também o sujeito do conhecimento entra como aquele no olhar, ao qual algo é feito visível. Se a vida se esgota completamente no fato de ser o tornar-se visível da vontade – como movimento – para o sujeito que conhece, então pode este último intencionalmente dirigir-se ou para o resultado do movimento, os fenômenos, ou para o ponto de origem do movimento, que como tal permanece inacessível, mas se revela no movimento. No primeiro caso, a vida não se torna consciente na sua função de espelho, mas o que o espelho mostra é tomado como a coisa mesma. Agora, o que se mostra no espelho é a coisa mesma, mas justamente como *imagem* do espelho, que de novo é algo diferente da coisa mesma. Aqui a metáfora do espelho alcança o seu limite, pois enquanto nós normalmente podemos observar as coisas que vemos no espelho também fora dele, a vontade torna-se visível *apenas* no espelho. Uma exceção, que pode levar ao entendimento da metáfora. Apesar disso, sabemos que

⁴⁶HN, Bd. I, S. 462.

⁴⁷HN, Bd. I, S. 167.

⁴⁸HN, Bd. I, S. 398.

é apenas uma imagem no espelho e diferenciamos-la do que ela mostra. Nesse sentido, por exemplo, pode-se entender a inversão da intenção da vida fora daquilo que se revela, a qual Schopenhauer contrapõe à sua afirmação como “negação da vontade de vida”.

À diferenciação da orientação intencional do olhar no espelho da vida, que é expressa com a afirmação e negação não motivadas da vontade, corresponde a diferenciação entre objetivação adequada e inadequada da vontade. As ideias são objetivações adequadas na medida em que representam não o resultado da aparência, mas sim o movimento mesmo. Pois elas, conforme Schopenhauer se expressa em sua obra principal, “ainda não entraram [nas formas subordinadas da representação, ou seja, espaço, tempo, causalidade]”⁴⁹. O artista “entende a natureza como que em meia palavra”⁵⁰. O ser humano comum, por outro lado, concebe os resultados e o faz lidando com as objetivações inadequadas. Na arte, a determinação da vida se completa assim de forma mais pura para ser conhecimento da vontade e com isso sua tranquilização: “Quem entende como a vida não é nada mais que a objetivação é o espelho da vontade, no qual ela própria deve se conhecer, voltar-se para si mesma, tranquilizar-se e se modificar, irá entender como a *arte é o florescimento da vida*, porque ela em essência realiza o mesmo que a vida, mas com intenção e clareza de consciência, mais concentrada e completa; a vida mostra apenas indivíduos, a arte, ideias.”⁵¹

As duas formas de concepção da imagem do espelho, que Schopenhauer reformula também com o símile conhecido da metáfora cristã do espelho claro e translúcido⁵² são distinguidas na obra principal pelo fato de se a vida é apreendida como um todo e é relacionada à vontade, ou não. Enquanto o ser humano comum toma por conhecimento apenas coisas particulares, na medida em que elas se referem a seu interesse presente, mas não ao mundo e da mesma forma continua sabendo apenas o que ele quer aqui e agora, mas não o que ele quer em geral⁵³, o gênio artístico vê nas ideias a vida como um todo, ou seja, como espelho de sua vontade de vida. Para isso o possibilita uma medida especial de “clareza de consciência”, e segundo o que foi dito até agora é completamente lícito relacionar

⁴⁹Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (ZA Bd. 1), § 32, S. 228.

⁵⁰Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (ZA Bd. 1), § 45, S. 282.

⁵¹HN, Bd. I, S. 466.

⁵²Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (ZA Bd. 3), Kap. 22, S. 331.

⁵³Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (ZA Bd. 1), § 29, S. 218.

essa “clareza de consciência genial”⁵⁴ à conscientização da função de espelho da vida. Da mesma forma que a essência do ser humano se torna evidente pelo fato de que as ações são atribuídas ao seu sujeito da vontade como ao caráter que as formam, assim também se torna manifesto o significado da vida apenas se o mundo é considerado como um todo.

Que o ser humano normalmente saiba o ele quer em casos particulares e com quais meios ele deve seguir seus objetivos; que porém ele não saiba responder à pergunta por que ele quer e porque ele em geral quer e vive, expôs Clément Rosset como o absurdo fundamental da vida na filosofia de Schopenhauer, em seu livro *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. O ser humano organiza a sua vida de acordo com objetivos, mas para a vida ele não pode atribuir sentido nem objetivo. Na passagem que Rosset cita como justificativa⁵⁵ – trata-se do último parágrafo do segundo livro do *Mundo como vontade e representação* – ele deixa de fora, porém, as seguintes frases que introduzem ao terceiro livro. Nelas Schopenhauer fala da possibilidade do autoconhecimento da vontade no todo através da contemplação estética. “O único autoconhecimento da vontade no todo, porém, é a representação em um todo, o mundo inteiro e claro. Ela é sua objetividade, sua revelação, seu espelho. O que ela expressa nessa particularidade será o objeto de nossa consideração mais adiante.”⁵⁶

Se de fato a tomada de consciência sobre a função do espelho da vida é suficiente para a sua consequência tranquilizadora da vontade, para pôr em questão o resumo de Rosset, que diz: “Il ne faut pas compter sur le philosophe pour trouver des raisons de vivre”⁵⁷ [Não é preciso contar com a filosofia para encontrar razões para viver], se de fato é suficiente, eu não quero decidir. É preciso considerar que não é questão para Schopenhauer se a vida como tal é absurda – para ele isto está fora de questão –, mas sim se o *conhecimento que a vida é absurda* pode dar-lhe um significado. Seria preciso perguntar a Rosset se ele vê um sentido na revelação de uma filosofia do absurdo em Schopenhauer. Pois isso seria justamente o que o jovem Schopenhauer considerou como saída para a miséria da vida: encontrar o sentido da vida na reflexão sobre a mesma.

Tradução: Fabrício Coelho

⁵⁴Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (ZA Bd. 4), Kap. 31, S. 452, 458.

⁵⁵Clement Rosset, a.a.O., S. 74.

⁵⁶Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (ZA Bd. 1), § 29, S. 218.

⁵⁷ Clement Rosset, a.a.O., S. 107.