

Sobre a tese schopenhaueriana da positividade da dor e da negatividade do prazer

Guilherme Marconi Germer¹

Resumo: Comentaremos aqui uma das concepções mais categóricas, radicais e fundamentais do pessimismo de Schopenhauer: a tese da positividade da dor e da negatividade do prazer. Apresentaremos o seu desenvolvimento na obra capital do filósofo *O Mundo como Vontade e como Representação* e defenderemos que ela está presente de modo nevrálgico em suas três metafísicas, embora só seja explicitada na última (a dos costumes). Por fim, “dialogaremos” com a crítica problemática que G. Simmel e C. Janaway endereçam a esta tese e proporemos uma possível explanação à estratégia do pensador de reservar a sua explicitação ao último livro.

Palavras-chave: pessimismo – felicidade – sofrimento – soteriologia – Vontade.

I

A primeira metafísica do “pensamento único” de Schopenhauer é a da natureza. A ela o filósofo dedica o *Livro II* de *Die Welt Als Wille und Vorstellung* (*O Mundo como Vontade e como Representação*, doravante abreviado por *O Mundo*). Nesta parte, ele argumenta que a diferença fundamental entre o ser humano e os demais animais, e esses entre si, é o grau de sua capacidade intelectual, ao passo que o que une a todos eles sob uma essência em comum é o seu *querer*. De acordo com o filósofo, o querer é sempre o mesmo em todos eles: quer “existência,

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sob orientação do Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani. Obteve o título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em 2010, sob a orientação de L. R. Monzani e co-orientação de O. Giacoia Jr., com a dissertação *O Belo e o Bom em Schopenhauer*. Email: guilhermeguita@uol.com.br.

bem-estar, vida e propagação”². Contudo, o romântico vai além e compara que se o principal contraste do reino animal com o vegetal e o mineral também está em sua posse do intelecto, a essência comum desses três reinos e, assim, de toda a natureza, repousa, novamente, em um sentido mais originário do querer: todos os fenômenos naturais – afirma – são manifestações de um “ímpeto cego, um esforço carente de conhecimento”³, “fim e limite”⁴, que se distingue segundo o grau pelos reinos naturais. Conforme o pensador, esta força fundamental pode ser conhecida, em nós, de modo bem imediato e direto: naquilo *toto genere* distinto de (ou inclassificável como) representação ou objeto, indicado por nossa vontade de viver. Bem sinteticamente, a conclusão schopenhaueriana é a de que a vontade é a nossa coisa em si. Essa, por sua vez, é anterior a tempo, espaço e causalidade, formas do fenômeno, e assim, infinita, imortal e una. E por ser una, o filósofo entende que a *Vontade*, neste sentido estendido e transcendente, é a coisa em si de toda a natureza. Esta traição da demonstração kantiana da incognoscibilidade da coisa em si é feita, portanto, pelo discípulo em nome de seu reconhecimento filosófico da identidade de todas as forças naturais. Ademais, Schopenhauer prefere denominar esta essência comum natural a partir de seu grau mais distinto e perfeito – a vontade (humana) – conhecido em nós do modo mais imediato possível (anterior à toda representação, inclusive)⁵. Em última instância, a crítica schopenhaueriana a Kant é a de que a coisa em si é conhecível em nós, de um modo “incompreensível objetivamente”, dado que “nós mesmos somos a coisa em si”⁶. A abordagem profunda desta questão, contudo, extravasa os limites e o foco do atual artigo.

2 SCHOPENHAUER. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II. Doravante abreviado por *Die Welt II*, p. 263.

3 SCHOPENHAUER. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Doravante abreviado por *Die Welt*, p. 221. SCHOPENHAUER. *O Mundo como Vontade e como Representação*, tradução de Jair Barboza. Doravante abreviado por *O Mundo*, p. 214.

4 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 171; *O Mundo*, p. 169.

5 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 171; *O Mundo*, p. 169.

6 SCHOPENHAUER. *Die Welt II*, p. 252.

No §56 do *Livro IV* de *O Mundo*, Schopenhauer escreve que “conclui” o *Livro II* com a consideração de que a Vontade é essencialmente um esforço incessante, “ao qual nenhum fim alcançado põe um término, pelo que ela não é capaz de nenhuma satisfação final, só obstáculos podendo detê-la, porém em si mesma indo ao infinito”⁷. No *Livro II*, esta consideração é apresentada com uma analogia mais detalhada, que desvela a identidade da ausência de “fim final” entre todas as forças elementares da natureza: desde as que governam o mundo inorgânico, como a gravidade, rigidez e elasticidade, passando pelas forças vitais vegetais e animais, cujos fenômenos manifestam de modo ainda mais nítido esta impossibilidade essencial de “preenchimento” da Vontade, até, por fim, chegar na vontade humana, o ápice da mesma e a força mais inquieta e insaciável da natureza. Com as seguintes palavras o metafísico defende esta identidade entre os fenômenos naturais e suas respectivas gradações, do reino mineral ao animal:

De fato, a ausência de todo fim e limite pertence à essência da Vontade em si, que é um esforço sem fim... Isto... se manifesta da maneira mais simples no grau mais elementar de objetividade da Vontade, ou seja, na gravidade, cujo esforço contínuo, em vista da manifesta impossibilidade de um fim final, salta aos olhos. Pois, mesmo se toda a matéria existente, de acordo com a sua vontade, fosse reunida num bloco, ainda assim no interior dele a gravidade, esforçando-se para o centro, lutaria contra a impenetrabilidade enquanto rigidez ou elasticidade. O esforço da matéria, consequentemente, pode apenas ser travado, jamais concluído ou satisfeito. O mesmo se verifica em relação a todos os esforços de todos os fenômenos da natureza. Cada fim alcançado é por sua vez início de um novo decurso, e assim ao infinito. A planta faz crescer seu fenômeno desde a semente, passando pelo talo e as folhas, até o fruto, que por sua vez é

7 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 422; *O Mundo*, p. 398.

apenas o início de uma nova semente, de um novo indivíduo, que percorrerá mais uma vez o antigo decurso, e assim por um tempo infinito. Da mesma forma é o decurso de vida do animal, a procriação é o seu ápice, após cujo alcance a vida do indivíduo decai rápida ou lentamente, enquanto um novo indivíduo garante à natureza a conservação da espécie, repetindo o mesmo fenômeno... Eterno vir a ser, fluxo sem fim, pertencem à manifestação da essência da Vontade. O mesmo também se mostra, por fim, nas aspirações e nos desejos humanos, cujo preenchimento sempre nos acena como o fim último do querer; porém, assim que são alcançados, não mais se parecem os mesmos e, portanto, logo são esquecidos, tornam-se caducos e, propriamente dizendo, embora não se admita, são sempre postos de lado como ilusões desfeitas... Todo ato isolado tem um fim; o querer completo não⁸.

Assim, após denominar o conteúdo mais íntimo e em si da natureza de Vontade, Schopenhauer conclui o *Livro II* com a ponderação de que essa é essencialmente um esforço sem preenchimento, fim e limite. Esta conclusão inclui o eterno “não-preenchimento” da vontade humana. Contudo, como esse ápice ainda não foi investigado isoladamente, os termos usados por Schopenhauer ainda são suaves: trata-se de “ausência de preenchimento, fim e limite” e não de negatividade do prazer e felicidade e positividade da dor e sofrimento. Somente na metafísica dos costumes (*Livro IV*) é que o filósofo se defrontará com a existência humana do modo mais detido, profundo e radical possível e, assim, defenderá explicitamente a tese da negatividade do prazer e positividade da dor.

8 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 241; *O Mundo*, p. 231.

II

Entre os *Livros II e IV* de *O Mundo*, porém, ainda está o *III*, que compreende a metafísica do belo do pensador. Nesta parte, Schopenhauer esclarece um segundo conhecimento essencial e íntimo do mundo, relacionado não mais diretamente a este *outro* da representação, a Vontade, mas à própria representação, em seus moldes mais puros e arquetípicos possíveis. Segundo o pensador, tais arquetipos especiais, representações adequadas ou perfeitas da Vontade, são análogas ou correspondentes às Ideias de Platão. Elas podem ser apreendidas imediatamente por meio do belo artístico ou natural, e quando o são, libertam o contemplador do turbilhão dos desejos, dissolvendo-o na mais perfeita objetividade e elevando-o ao estado do “puro e atemporal sujeito do conhecimento destituído de Vontade” (*reines, willenloses... zeitloses Subjekt der Erkenntnis*)⁹. Eis, pois, o que o filósofo entende pela contemplação estética ou do belo: em seu fugaz instante, a Vontade cala-se.

No §205 de *Parerga und Paralipomena II* (*Parerga e Paralipomena II*), um livro de aforismos posterior a *O Mundo*, Schopenhauer afirma que o problema principal da metafísica do belo é, precisamente, o do esclarecimento da possibilidade e natureza da fruição na contemplação estética. Segundo o pensador, esta satisfação, por um lado, parece incabível, já que a experiência do belo se caracteriza, justamente, pelo silêncio da Vontade; mas por outro, a sua existência é evidente a qualquer um que observe o fenômeno do belo. Com as seguintes palavras o pensador enuncia esta dificuldade:

O problema propriamente dito da metafísica do belo pode ser muito facilmente expresso assim: como é possível a satisfação (*Wohlgefallen*) e o prazer (*Freude*) num objeto sem qualquer relação do mesmo com o nosso querer (*Wollen*)? Pois todos sentem que a satisfação com e o prazer em uma coisa pode advir, propriamente dizendo, apenas de sua relação com nossa

9 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 257; *O Mundo*, p. 246.

vontade ou, se se prefere, com nossos fins (Zwecken), e portanto que um prazer sem excitação da vontade pareceria uma contradição. Ainda que o belo enquanto tal origine de modo completamente manifesto nossa satisfação e o nosso prazer sem possuir qualquer relação com nossos fins pessoais e, portanto, com a nossa vontade¹⁰.

Em *Parerga e Paralipomena II*, Schopenhauer responde a esta questão esclarecendo a seguinte distinção: comumente, pensa-se existir tão somente os prazeres *enquanto tais*, de natureza *individual-subjetiva*, subsumidos sob o conceito de *agradável* e definidos pela satisfação *imediate e direta* das necessidades do corpo e da vontade. No entanto, a experiência do belo torna manifesta uma segunda espécie de satisfação, não tão comum e de fácil compreensão como a anterior: a fruição baseada no “mero conhecimento, exclusivo e puro”, que, “como qualquer conhecimento, é algo *objetivo*, algo que subsiste não em referência ao indivíduo, mas em referência ao sujeito em geral, portanto ao conhecimento enquanto tal, sendo indiferente a qual indivíduo pertença esse conhecimento”¹¹. Em última instância – caso ainda se questione a possibilidade desta fruição puramente objetiva e desinteressada – o filósofo assevera que ela advém de que a remoção da Vontade da consciência no belo implica a “remoção da completa possibilidade do sofrimento”, já que a Vontade é a “fonte de toda nossa tristeza e sofrimento”¹². Contudo – prossegue o pensador – se esta concepção suscita, ainda assim, a objeção de que, com a Vontade, também se extinguiria a possibilidade do prazer, deve-se aceitar o seguinte (para que o fenômeno desta satisfação desinteressada seja aclarado):

A satisfação e a alegria são de natureza negativa, isto é, são apenas o fim de um sofrimento, ao passo que apenas a dor é

10 SCHOPENHAUER. *Parerga und Paralipomena*, Band II, p. 490.

11 SCHOPENHAUER. *Metafísica do Belo*, p. 26.

12 SCHOPENHAUER. *Parerga und Paralipomena*, Band II, p. 490.

positiva. E assim com o desaparecimento de todo querer da consciência, ainda permanece o estado de prazer, em outras palavras, a ausência de toda dor, aqui, inclusive, a ausência da possibilidade da dor¹³.

Destarte, Schopenhauer declara que a fruição desinteressada e objetiva do belo repousa em, e assim, revela, à atenta consideração, a negatividade da satisfação e alegria e a positividade da dor e sofrimento. Segundo o filósofo, se a Vontade fosse, positivamente, tanto prazer quanto dor, a sua remoção da consciência – ocasionada no belo – seria vivenciada de modo tão dolorido quanto prazeroso. Contudo, como o belo é acompanhado apenas por uma fruição libertadora, de caráter soteriológico, torna-se manifesto que a Vontade é, antes, positivamente, apenas necessidade, carência e dor. Esta positividade da dor e negatividade do prazer explica, ademais, o porquê do prazer do belo ser tão mais poderoso do que o do agradável: pois enquanto nesse ele provém da libertação de desejos particulares da Vontade, naquele conquista-se a libertação *de toda a Vontade*, ainda que momentaneamente.

Entrementes, em *O Mundo*, a concepção da positividade da dor e negatividade do prazer só é apresentada pelo filósofo na metafísica dos costumes (*Livro IV*). Como explicar, portanto, a sua ausência em sua metafísica do belo (*Livro III*), se conforme a explicação de *Parerga e Paralipomena*, nela repousa o esclarecimento último de seu “problema propriamente dito”: o da fruição desinteressada e objetiva do belo?

Esta ausência seria, de fato, muito problemática se a doutrina schopenhaueriana se apresentasse como um *sistema de pensamento*, e não como um *pensamento único*. É necessária, portanto, a compreensão do modo de pensamento com o qual *O Mundo* é comunicado para que não se condene o filósofo equivocadamente. De acordo com as suas próprias definições, um sistema de pensamento se caracteriza pela “coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta

13 SCHOPENHAUER. *Parerga und Paralipomena*, Band II, p. 490.

continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela”. Se a filosofia schopenhaueriana se apresentasse, portanto, como sistemática, seria esdrúxulo que, em sua exposição mais sintética e essencial, a saber, *O Mundo*, o principal problema de sua doutrina do belo dependesse, em última instância, de uma concepção que só seria exposta na seção seguinte, a metafísica dos costumes. Contudo, o que Schopenhauer afirma comunicar neste livro não é um sistema de pensamento, mas um pensamento único, a saber, um no qual “cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente”¹⁴. De modo bem sintético, uma filosofia que “por mais abrangente que seja, guarde a mais perfeita unidade”. Unidade essa, porém, que – adverte o pensador – “nasce da harmonia e unidade do mundo intuitivo mesmo, que é seu fundamento comum de conhecimento, e não é usada como algo originário para sua fundamentação, mas apenas acrescido como confirmação de sua verdade”¹⁵.

Na metafísica do belo (*Livro III*) de *O Mundo*, Schopenhauer ainda não expõe explicitamente a tese da positividade da dor e negatividade do prazer, ainda que ela seja crucial à compreensão da possibilidade da fruição estética, desinteressada e objetiva. Contudo, como o filósofo possui um pensamento único e não um sistema de pensamento, a verdadeira assimilação de sua metafísica do belo (e de todas as suas concepções) depende de, e assim, aguarda a meditação sobre a sua metafísica dos costumes (com todas as suas teses). Parte última essa que, justamente, “proclama a si mesma como a mais séria de todas”¹⁶, pelo fato (subjeto) de seu objeto “afetar de maneira imediata a cada um e a ninguém ser alheio ou indiferente”, e pelo fato (objeto) de, nela, concentrar-se, precisamente, no ser humano, o ápice da Vontade, onde melhor se considerará o seu “destino

14 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 7; *O Mundo*, p. 20.

15 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 136; *O Mundo*, p. 138.

16 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 375; *O Mundo*, p. 353.

secreto e essencial”¹⁷. Entrementes, por outro lado, como, em um pensamento único, cada parte também “conserva o todo” e “nenhuma é a primeira ou a última”, segue-se que a tese da positividade da dor e negatividade do prazer não está completamente ausente nos *Livros II e III*, mas já se encontra, embrionariamente, na conclusão do *Livro II*, e aparece de modo ainda mais nuclear e desenvolvido no *Livro III*. Assim, se no *Livro II*, o filósofo afirmou que a essência da Vontade é a “ausência de preenchimento, fim e limite”, no *Livro III* ele já assevera algo mais intenso e radical: que sempre que a consciência é preenchida pelo sujeito do querer – a Vontade – ela é ocupada imediatamente pela *necessidade*, *carência* e, assim, *sofrimento*. Esses são, inclusive – prossegue – ilimitados, lentos e de rápido retorno, enquanto que as suas respectivas satisfações são bem mais raras, breves e módicas. Por fim, em face à tênue satisfação estar nas antípodas da imponente insatisfação, a conclusão do pessimista é a de que toda satisfação não passa de um mero intervalo entre uma e outra insatisfação, e em última instância, de um erro. Como ele defende a seguir:

Todo querer (Wollen) nasce da necessidade (Bedürfnis), portanto da carência (Mangel), logo, do sofrimento (Leiden). A esse a satisfação põe um fim; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que fracassam. Ademais, a cobiça dura muito, as exigências vão ao infinito; a satisfação (Erfüllung), ao contrário, é breve e módica. De fato, mesmo o contentamento (Befriedigung) final é apenas aparente: o desejo satisfeito logo dá lugar a um novo: aquele é um erro conhecido, este um ainda desconhecido. A satisfação (Befriedigung) dura-doura, sem fim – não o pode dar qualquer objeto alcançado pelo querer: ele se assemelha sempre à esmola atirada ao mendigo, que livra sua vida da miséria hoje, para prolongar a sua tortura amanhã. – Daí, portanto, deixar-se inferir o seguinte:

17 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 426; *O Mundo*, p. 400.

pelo tempo em que nossa consciência é preenchida pelo nosso querer, pelo tempo em que somos entregues ao ímpeto dos desejos com suas contínuas esperanças e temores, pelo tempo em que somos sujeito do querer (Subjekt des Wollens), jamais obteremos felicidade duradoura ou paz (Ruhe). Em essência é indiferente se perseguimos ou somos perseguidos, se tememos a desgraça ou almejamos o gozo: o cuidado pela Vontade sempre exigente, não importa em que figura, preenche e move continuamente a consciência. Sem tranquilidade (Ruhe), entretanto, nenhum bem-estar (Wohlsein) verdadeiro é possível. Assim, o sujeito do querer está atado à roda de Íxion que não cessa de girar, está sempre enchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo¹⁸.

Como escapar do sofrimento essencial da Vontade? Como apaziguá-la definitivamente, conquistando a plena tranquilidade? Segundo Schopenhauer, não é, decididamente, pelo “caminho do querer” que isto pode ser alcançado, dado que o sujeito do querer – a Vontade – é essencialmente “necessidade, carência e, assim, sofrimento”. De acordo com o pensador, o caminho estético é, de fato, uma admirável alternativa soteriológica. No entanto, por um lado, a genialidade (isto é, a inclinação para o belo ou a “objetividade de espírito”) é rara entre os seres humanos, e por outro, mesmo aos poucos capazes de produzir ou de ao menos contemplar a beleza, a fruição estética não passa de um “sonho passageiro”, dado que a Vontade, nela silenciada, não tarda em retornar à consciência com suas múltiplas exigências, as quais são ainda mais infernais nos espíritos geniais. Por fim, Schopenhauer entende que a salvação definitiva do sofrimento não pode ser alcançada na quietação da Vontade conquistada pelo mero conhecimento intelectual, mas só quando o conhecimento leva a própria Vontade, que até então se afirma a si própria, encerrar a sua autonega-

18 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 280; *O Mundo*, p. 266.

ção. Desse último ato fundamental da Vontade dão testemunha no mundo os casos de santidade e de ascetismo.

III

A autonegação e afirmação da Vontade compõem o tema fundamental do último lado do pensamento único schopenhaueriano: a metafísica dos costumes. A sua exposição mais essencial define o *Livro IV* de *O Mundo*. Antes de abordar diretamente estes dois temas, porém, o filósofo apresenta, entre os §56 e 59 desse livro, “algumas considerações gerais sobre a vida” ou sobre a “sorte da Vontade no mundo”¹⁹. Precisamente nestas considerações reside o cerne do seu pessimismo – cujo ápice (ou um dos) é a tese da positividade da dor e sofrimento e negatividade do prazer e felicidade (§58). O caminho até ela, porém, é indispensável à sua compreensão: nos parágrafos 56 e 57, o pensador radicaliza cada vez mais as concepções já defendidas nos livros anteriores de que a essência da Vontade é “ausência de preenchimento, fim e limite” (*Livro II*), ou mais intensamente, “necessidade, carência e sofrimento” (*Livro III*). Trilhemo-lo, pois, aqui.

No início do §56, o filósofo pede ao leitor para recordar da consideração conclusiva do *Livro II*, sobre a carência de fim e alvo últimos da Vontade, abordada por nós anteriormente. Contudo, ele ainda rememora uma segunda concepção pessimista deste livro: a de que a essência natureza é um eterno conflito entre todas as suas forças e formas pela matéria. Após relembra e comentar ambas as concepções, Schopenhauer afirma que pela sua consideração, na metafísica dos costumes, daquilo que é o ápice da Vontade, a *existência humana*, tornar-se-á manifesto o que já vem sido cada vez mais clarificado – a saber:

“Como, em essência... toda a vida é sofrimento” (wie alles Leben Leiden ist)²⁰.

No §57, Schopenhauer aprofunda, portanto, o olhar às condições bá-

19 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 394; *O Mundo*, p. 370.

20 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 426; *O Mundo*, p. 398.

sicas da natureza humana, e encontra a sua essência mergulhada em um sofrimento agudo, latente e multifacetado. Em última instância, a sua denúncia é a de que a vida humana “oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá”, entre aqueles que são os seus dois “componentes básicos”: a dor e o tédio. Pois, por um lado (o da dor):

“O homem é... o mais necessitado” de todos os seres. Ele é querer concreto e necessidade absoluta, uma concretização de “milhares de necessidades... Em conformidade” com isto, os cuidados pela conservação daquela existência, em meio a exigências tão severas que se anunciam todos os dias, preenchem via de regra toda a vida do homem. A isso logo se conecta imediatamente uma segunda exigência, a da propagação da espécie. Entrementes, ameaçam-no de todos os lados perigos os mais variados, para escapar dos quais precisa de contínua vigilância. Com passo cuidadoso, tatear angustiante, segue o seu caminho, enquanto milhares de acasos, milhares de inimigos lhe preparam emboscadas. Assim já caminhava no estado selvagem, assim caminha agora na vida civilizada; não há segurança alguma para ele²¹.

Mas por outro lado, o filósofo pondera que quando a milagrosa existência humana é momentaneamente assegurada e protegida dos perigos, as pessoas “não sabem o que fazer com ela”, e assim, são assaltadas por uma motivação complementar, a saber, o “empenho para livrarem-se do lastro da existência, torná-la não sensível, ‘matar o tempo’, isto é, escapar do tédio”²². Como ele não menos dramaticamente descreve a seguir:

21 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 428; *O Mundo*, p. 402.

22 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 429; *O Mundo*, p. 403.

“De modo algum o tédio é um mal a ser desprezado...” Ele pinta verdadeiro desespero no rosto. Faz seres que se amam tão pouco como os humanos, frequentes vezes procurarem-se uns aos outros, e torna-se assim a fonte da sociabilidade. Também em toda parte, por meio da prudência estatal, são implementadas políticas públicas contra o tédio, como contra outras calamidades universais; porque esse mal, tanto quanto seu extremo oposto, a fome, pode impulsionar o homem aos maiores excessos: o povo precisa panem et circenses (pão e circo). O rígido sistema penitenciário da Filadélfia torna, pela solidão e a inatividade, o mero tédio um instrumento de punição: algo tão terrível que já levou detentos ao suicídio. Ora, assim como a necessidade é a praga do povo, o tédio é a praga do mundo abastado. Na vida civil, o tédio é representado pelo domingo, e a necessidade pelos seis dias da semana²³.

Por fim, Schopenhauer apresenta, no §57, a sua “fórmula da felicidade”. Sem subsumi-la ainda ao conceito da negatividade, a sua definição não esconde a natureza negativa: trata-se do equilíbrio no qual haja a menor quantidade possível de dor (proporcionada pela delonga na satisfação dos desejos) e de tédio (ocasionado pela rápida satisfação dos mesmos). Como ele ensina a seguir:

Quando desejo e satisfação se alternam em intervalos nem muito curtos nem muito longos, o sofrimento ocasionado por eles é diminuído ao mais baixo grau, fazendo o decurso de vida o mais feliz possível²⁴.

Contudo, somente no §58, Schopenhauer defende, explicitamente, a tese da negatividade do prazer e da felicidade e positividade da dor e do sofrimento.

23 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 429; *O Mundo*, p. 403.

24 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 429; *O Mundo*, p. 403.

Segundo o seu pensamento, a felicidade e a satisfação são *negativas*, porquanto não podem existir originariamente e por si sós, mas apenas mediamente, como a libertação ou a negação de uma carência, necessidade ou dor anteriormente pressupostas. Por outro lado, essas últimas, sim, são positivas – uma vez que se apresentam por si sós e imediatamente. Com as seguintes palavras o pessimista estabelece esta tese, e depois cita alguns fenômenos psicológicos que a evidenciam e a confirmam:

Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas negativa (negativ), jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós originariamente, por si mesmo, mas sempre tem que ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, isto é, a carência, é a condição prévia de todo prazer. Eis por que a satisfação ou o contentamento nada é senão a libertação de uma dor, de uma necessidade, pois a esta pertence não apenas cada sofrimento real, manifesto, mas também cada desejo, cuja inoportunidade perturba nossa paz, sim, até mesmo o mortífero tédio que torna a nossa existência um fardo. É extremamente difícil obter e conservar alguma coisa. A todo plano se opõe um sem-fim de dificuldades e problemas. A cada passo aumentam os obstáculos. Quando finalmente tudo foi transposto e alcançado, nada pode ser ganho senão a libertação de algum tipo de sofrimento, ou de algum tipo de desejo, portanto encontramos-nos na mesma situação anterior ao aparecimento deles. Só a carência, isto é, a dor nos é dada imediatamente. A satisfação e o prazer, entretanto, são conhecidos só indiretamente pela recordação do sofrimento precedente contraposto ao fim da privação quando aquela satisfação e prazer entram em cena. Daí quase não prestarmos muita atenção nos bens e vantagens que realmente possuímos, nem os apreciar muito porque simplesmente

acreditamos que deve ser assim mesmo, visto que nos tornam contentes apenas negativamente, ao prevenirem o sofrimento. Somente após os perdermos é que nos tornamos sensíveis ao seu valor, pois a carência, a privação, o sofrimento são de fato o positivo e se proclamam imediatamente. Daí nos alegrarmos com a lembrança de necessidades, doenças, misérias e coisas semelhantes que foram superadas, pois tal lembrança é o único meio para fruirmos os bens presentes. Também não se deve negar que, nesse aspecto, e a partir desse ponto de vista do egoísmo, que é a forma do querer-viver, a visão ou descrição dos sofrimentos alheios nos proporciona satisfação e prazer, como Lucrécio bela e francamente o expressa no início do segundo livro de ‘De rerum natura’:

‘Quando o mar está bravio e os ventos açoitam as ondas,
É agradável assistir em terra aos esforços dos marinheiros:
Não que nos agrade assistir aos tormentos dos outros,
Mas é um prazer sabermos-nos livres de um mal’²⁵.

Ademais, Schopenhauer acrescenta ainda, no §58, que esta concepção da negatividade do prazer e positividade da dor encontra “a sua confirmação naquele fiel espelho da essência do mundo e da vida, a saber, na arte, em especial na poesia”²⁶. Segundo a sua intuição, a poesia idílica, cujo objetivo é a exposição da felicidade, em última instância, nunca pode passar de um “épico insignificante, composto de pequenos sofrimentos, pequenas alegrias, pequenos esforços”, ou da descrição da bela natureza, logo, do puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade. Por que desta limitação? Responde o filósofo: “como a felicidade autêntica e permanente é impossível, ela não pode ser tema da arte”. E pelo

25 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 438; *O Mundo*, p. 411.

26 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 439; *O Mundo*, p. 412.

mesmo motivo, o alemão destaca que no ápice da poesia – no épico, drama e tragédia – ela só expõe “luta, esforço, combate, nunca a felicidade permanente ou consumada”. Tal limitação é descrita com ironia pelo pensador:

Os poetas conduzem seus heróis por milhares de dificuldades e perigos até o fim almejado; porém, assim que este é alcançado, de imediato deixam a cortina cair, pois a única coisa ainda a ser mostrada seria que o fim glorioso no qual o herói esperava encontrar a felicidade foi em realidade um ludíbrio, de modo que após atingi-lo não se encontra num estado melhor que o anterior²⁷.

Por fim, Schopenhauer afirma que a música também evidencia, à atenta audição, a negatividade do prazer e a positividade da dor. Conforme o pensador, a melodia é o ápice da música e expressa “de forma universal a história mais íntima da Vontade”. E o que é a melodia musical senão algo muito semelhante ao que é o ser humano no mundo: o mais intenso dos esforços, completamente hostil a preenchimentos finais? Esta natureza da melodia é descrita pelo filósofo com as seguintes impressões:

A melodia é sempre um desvio da tônica por milhares de vias tortuosas e surpreendentes, até a dissonância mais dolorosa, para ao fim reencontrar o tom fundamental, que expressa a satisfação e o repouso da Vontade, depois do qual, entretanto, nada mais pode ser feito e cuja continuação produziria uma monotonia insípida e arrastada, correspondente ao tédio²⁸.

Assim, aceita a tese da negatividade do prazer e positividade da dor, não resta a Schopenhauer senão concluir, no §58, que a vida é uma grande tragédia. Para que ele não poupa, novamente, ironias:

27 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 439; *O Mundo*, p. 412.

28 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 440; *O Mundo*, p. 413.

A vida do indivíduo, quando vista no seu todo e em geral (...) é realmente uma tragédia; porém, (...) como se o destino quisesse adicionar à penúria de nossa existência a zombaria, nossa vida tem que conter todos os lamentos e dores da tragédia, sem, no entanto, podermos afirmar a nossa dignidade de pessoas trágicas; ao contrário, nos detalhes da vida, desempenhamos inevitavelmente o papel tolo de caracteres cômicos²⁹.

No §59, o último de suas “considerações gerais sobre a vida”, o pensador afirma que a convicção de que vida humana seja essencialmente sofrimento, suscitada nos parágrafos anteriores com provas filosóficas, *a priori* e universais, pode ser muito mais fácil e vivamente desperta com o procedimento *a posteriori*. Para tanto, basta pousar a atenção, mesmo que na fantasia, em “imagens e exemplos da penúria inominável da humanidade apresentados na experiência e na história, independentemente de para onde se olhe ou qual aspecto se queira investigar”³⁰. Seja pelo caminho *a posteriori* ou *a priori*, porém, o filósofo afirma que é indubitável que o mundo está nas antípodas do “*meilleur des mondes possibles*” (“o melhor dos mundos possíveis”), sonhado por Leibniz; e que assim, o otimismo metafísico é completamente absurdo, vazio e mesmo impiedoso. Como ele objeta a seguir:

Se se conduzisse o mais obstinado dos otimistas através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abrissemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso; se, ao fim, lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ungolino, ele certamente também veria de que tipo é este ‘*meilleur des mon-*

29 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 442; *O Mundo*, p. 415.

30 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 443; *O Mundo*, p. 416.

des possibles’... O otimismo, caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente impiedoso: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade³¹.

Curiosamente, no primeiro e principal tomo de *O Mundo*, Schopenhauer não cita uma única vez o *pessimismo* como conceito e tradição filosófico-metafísica adversa ao otimismo. Ele só o fará no segundo tomo dessa obra, dando ocasião, portanto, à sua famosa classificação como o pai do pessimismo filósofo.

IV

Após lermos e meditarmos sobre a conclusão pessimista de que “toda a vida é sofrimento”, nos perguntamos imediatamente: como reagimos a isto? Tornamo-nos ascetas? Lançamo-nos à busca do belo? Praticamos a caridade ou a “arte de viver”? Ora, fato é que, rapidamente, nosso corpo retruca: Schopenhauer está equivocado. Desta aflita objeção advêm, em grande parte, o silêncio e desdém com os quais tanto se combate a filosofia schopenhaueriana. Até mesmo grandiosos pensadores não poupam precipitações na recusa de seu incômodo pessimismo. Para citar apenas um desses casos, tem-se o seguinte: sob o aplauso de C. Janaway³², G. Simmel objeta que Schopenhauer erra grosseiramente ao negar a existência psicológica da satisfação. Dentre outros argumentos, G. Simmel objeta que o fenômeno da satisfação deve ser reconhecido como um momento positivo distinto da morte e do sono, a saber, outros dois fenômenos nos quais o sofrimento também cessa. Como lemos a seguir:

Se há algo que possa chamar-se de erro fundamental da vida em geral, essa negação [de Schopenhauer] da felicidade seria a

31 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, pp. 446-7; *O Mundo*, pp. 418-9.

32 JANAWAY, “Schopenhauer’s Pessimism”, p. 332.

sua formulação absoluta. Sua lógica se baseia em um fato psicológico. Se não soubéssemos por experiência que um desejo logrado vem acompanhado do sentimento específico ao qual chamamos de prazer não existiria essa teoria. Por isto seu fundamento pode ser comprovado em fatos psicológicos... Não há que se esquecer do momento positivo da felicidade, à diferença da morte e do sono – os outros dois meios que podem fazer cessar o sofrimento³³.

Contudo, em nome da fiel interpretação da filosofia schopenhaueriana, deve-se esclarecer o seguinte: a sua tese é a da *negatividade* e não a da *negação* do prazer. Isto é, Schopenhauer não afirma, de maneira alguma, que o prazer e a felicidade não existam como fatos psicológicos. Pelo contrário, ele reconhece perfeitamente a existência de ambas. No *Livro III*, por exemplo, ele escreve que a “satisfação (*Erfüllung*)... é breve e módica”, mas não inexistente. Ele chega a raciocinar, inclusive, “numericamente”, afirmando que “contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que fracassam”. Ora, um em onze é, metafisicamente, algo bem distinto de zero. E principalmente se levarmos em conta a infinitude dos desejos, reconhecida pelo pensador: em um hall assim tão grande, uma grande quantidade de momentos felizes torna-se completamente necessária. A propósito, Schopenhauer prepara terreno ao vitalismo de Nietzsche, ao afirmar que, em nome desta parcela de felicidade, alguém de “muito ânimo vital”, após calma meditação sobre as verdades pessimistas por ele anunciadas, pode perfeitamente “desejar que o decurso de sua vida, tal qual até então foi experienciado, devesse ser de duração infinda ou de retorno sempre novo” e “de boa vontade e com prazer assuma as deficiências e tormentos aos quais está submetido”³⁴. A um “herói” assim, Schopenhauer oferece, inclusive, o precioso conhecimento da

33 SIMMEL, *Schopenhauer y Nietzsche*, pp. 73-83.

34 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 392; *O Mundo*, p. 368.

imortalidade da Vontade³⁵. Contudo, este mesmo conhecimento já é de grande desvantagem àquele que, desesperado com o sofrimento da vida, pensa acabar definitivamente com ele com o suicídio. Segundo o pensador, o suicídio não nega a Vontade imortal, mas é a expressão de uma de suas mais intensas autoafirmações. A autonegação da Vontade não ocorre no suicídio – afirma o filósofo – mas na compaixão (justiça e caridade) e, mormente, na santidade e no ascetismo.

Em nome da fiel interpretação do pessimismo schopenhaueriano, portanto, deve ser entendido, no mínimo, que ele defende a *negatividade* e não a negação (psicológica) do prazer e da felicidade. Mais precisamente ainda, que o prazer e a felicidade não se apresentam imediata e “originariamente, por si sós”, pois são sempre a libertação de uma carência, necessidade ou sofrimento. E *neste sentido*, são negativos. Por outro lado, porém, carência, necessidade e sofrimento já se apresentam imediatamente e por si sós. E *neste sentido*, são positivos. E *neste sentido*, por fim, a Vontade é eterno sofrimento.

V

Como agir diante de um mundo marcado pelo selo do sofrimento? O elogio schopenhaueriano da beleza, virtude, sabedoria de vida e renúncia como meios eficazes na suavização da dor certamente é instrutivo. Mas não se pode esperar “fórmulas prontas” de sua filosofia. Essa se apresenta como uma atividade teórica, contemplativa e descritiva; por conseguinte, livre da impossível pretensão de moldar o caráter último. Em outras palavras, o pensamento único schopenhaueriano está comprometido tão somente com o (auto)conhecimento.

35 Basicamente, o pensador afirma que tempo, espaço e causalidade são formas do fenômeno, logo, que não há sentido em relacionar a morte e a finitude, consequências do tempo, à Vontade, a coisa em si. Conclusão: a Vontade (de viver) é imortal. Em uma metáfora: temer o aniquilamento da vida após a morte é o mesmo que temer o desaparecimento do Sol na chegada da noite: ambas finitudes só existem à limitada perspectiva de certos indivíduos, localizados em certas coordenadas do espaço e tempo, que de modo algum esgotam o verdadeiro real. SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 392; *O Mundo*, p. 368.

Não há dúvida de que com o (auto)conhecimento, o agir é refinado. Contudo, este refinamento prático é bem particular: significa que cada indivíduo visualiza mais nitidamente o que ele e somente ele quer, assim como os meios para a obtenção deste objeto. Assim, como a filosofia schopenhaueriana evita o particular e busca expressar o essencial do mundo em juízos universais, só lhe resta esclarecer que, em última instância, há dois atos fundamentais possíveis após o autoconhecimento: o da autoafirmação e o da autonegação da Vontade (de viver) – cuja abordagem, porém, extravasa os limites deste artigo. Por fim, o que fazer diante do sofrimento? Que cada um responda à sua maneira.

Um dos caminhos soteriológicos mais exemplares é o do conhecimento filosófico. Aqui, onde se realiza história da filosofia, cabe a conclusão (teórica, mas com implicações práticas) deste artigo. Como foi apresentado, a *tese da positividade da dor e sofrimento e negatividade do prazer e felicidade* recebeu, de Schopenhauer, um desenvolvimento multidimensional e progressivo em *O Mundo*. Primeiramente, ela apareceu, em gérmen, na “conclusão” da metafísica da natureza (*Livro II*), na concepção de que a essência íntima da natureza (a Vontade) é um “esforço carente de preenchimento, limite e fim”. Em um nível mais desenvolvido, ela esteve presente, ainda que de modo latente e não de todo acabado, na concepção da metafísica do belo (*Livro III*) de que “todo querer nasce da necessidade, portanto da carência, logo, do sofrimento”. Por fim, ela foi explicitada no §58 da metafísica dos costumes (*Livro IV*), após a sua preparação pelos §§56 e 57 e pelas concepções anteriores. Como já se argumentou, o desenvolvimento desta tese evidencia o modo pelo qual *O Mundo* é comunicado. Conforme o pessimista, a sua filosofia consiste em um “pensamento único”, no qual “cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente”³⁶. Mais sinteticamente, esse pensamento, “por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade”. Nele, portanto, a *positividade da dor e sofrimento e negatividade do prazer e felicidade* foi

36 SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 7; *O Mundo*, p. 20.

considerada a partir de três distintas perspectivas, mas conservou-se a mesma em todas elas. Em última instância, o que se distinguiu nessas três perspectivas foi apenas o grau de sua visibilidade: se sua aparição na essência da natureza era sugestiva, e na beleza artística e natural praticamente manifesta, na essência última do ser humano, o ápice da Vontade, ela já se evidencia com toda a distinção. Por fim, a unidade da *tese da positividade da dor e sofrimento e negatividade do prazer e felicidade* representa notavelmente a unidade do “pensamento único” schopenhaueriano. Essa, por sua vez – adverte o pensador – nasce da “harmonia e unidade do mundo intuitivo mesmo”³⁷ – o qual, a despeito de seus “lados”, é um só e mesmo. Não conduziriam, portanto, essas três unidades cada vez mais originárias, a uma só Vontade, que a despeito de toda a multiplicidade subsequente à sua entrada em cena no *principium individuationis* (tempo, espaço e causalidade), é una, indivisível, eterna e livre? Como sabemos, Schopenhauer responderia afirmativamente.

On Schopenhauerian Thesis About the Negativity of Happiness and positivity of Pain

Abstract: We comment here one of the most categorical, radical and fundamental concepts of Schopenhauer’s pessimism: the theory of positivity of pain and negativity of pleasure. We present its development in the philosopher’s capital work *The World as Will and Representation* and defend that it is present in a vital way in his three metaphysics, but is only made explicit in the last (of customs). Finally, we “dialogue” with the problematic issues that G. Simmel and C. Janaway address this argument and propose a possible explanation of the thinker’s strategy to reserve its notability to the last book.

Keywords: pessimism – happiness – suffering – soteriology – will.

Referências bibliográficas

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Reflexões sobre a Noção de Mal Radical”. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, pp. 183-202, setembro / 1998.

³⁷ SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 136; *O Mundo*, p. 138.

JANAWAY, Christopher. “Schopenhauer’s Pessimism”. In: Christopher Janaway (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MONZANI, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Campinas: EDUNICAMP, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Stuttgart; Frankfurt am Main: Suhrkamp; Erste Auflage, 1986.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation*. Volume II. Translation E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1958.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*. Volumes I-II. Translation J. Payne. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. Francisco Ayala. Buenos Aires: Terramar Ediciones.