

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

Relatório de pesquisa – PIVIC – edital 001/2010-UFG

Moralidade, desejo, vontade: um breve diálogo entre Platão e Schopenhauer

(revisado pelo orientador)

Eder David de Fretas Melo¹

Anderson de Paula Borges²

Palavras-chave: ética, desejo, vontade, sabedoria

¹ Primeiro autor (orientando).

² Segundo autor (orientador).

INTRODUÇÃO

Nesta iniciação à pesquisa, os estudos foram direcionados sobre dois filósofos, a saber: Platão e Schopenhauer. Esses pensadores possuem uma obra vasta e dela selecionamos um livro de cada autor. Em cada livro foram selecionados trechos específicos para análise. Assim, em Platão o trabalho se concentra no livro IV de *A República* e em Schopenhauer no livro IV de *O Mundo como Vontade e como Representação*.

A República é uma das principais obras de Platão e nela se encontram importantes assuntos como: a teoria do Estado ideal, a alegoria da caverna, a teoria da tripartição da alma, entre outros. Em nosso trabalho nos debruçamos sobre a teoria da tripartição da alma e sua relação com a ética da cidade perfeita. Esta teoria discorre sobre os conflitos na alma, suas partes e suas características, sendo que, segundo essa teoria, a alma é dividida em três partes: razão, desejo e ímpeto. O indivíduo ideal é aquele que possui esses três elementos consonantes, tendo a razão primazia sobre os outros dois. A partir disso, Platão desenvolve uma ética sobre o bem humano e dessa ética ele formula uma teoria política para a cidade ideal.

Schopenhauer é constantemente referido como o filósofo de uma única obra, o que não é verdade. Entretanto, o próprio pensador afirma que todo o seu pensamento está contido em sua obra *O Mundo como Vontade e como Representação*. Mas Schopenhauer não nega o valor das outras obras, antes afirma serem todas derivadas ou dedutíveis a partir dessa. Nos detemos principalmente no livro IV do primeiro tomo, que trata da ética e do problema da vontade.

A partir das conclusões sobre a relação entre moral, desejo e vontade nesses filósofos esperamos poder mostrar que entre Platão e Schopenhauer há um terreno comum: a concepção de um desejo que seja guiado pela razão.

OBJETIVOS

O objetivo principal desta pesquisa é compreender os traços essenciais do tópico em estudo, suas convergências e conflitos, levando em consideração a necessidade de se perceber a complexidade do tema.

Como objetivo secundário, pretendemos apreender técnicas de pesquisa científica na área de filosofia tais como análise de textos, identificação de temas, argumentos e suas relações com outros textos, de modo a possibilitar a formulação de um artigo filosófico e de comunicações em eventos acadêmicos.

METODOLOGIA

Esta pesquisa, de caráter essencialmente bibliográfico, teve como primeiro momento a leitura das obras destacadas para estudo (*A República* de Platão e *O Mundo como Vontade e como Representação* de Schopenhauer), fichamento dessas obras, seleção de suas partes essenciais para estudo do tema proposto (livro IV das duas obras) e pesquisa bibliográfica para apoio teórico.

Com a pesquisa bibliográfica foram selecionados um grupo de textos de teóricos com trabalhos reconhecidos academicamente e a partir desses textos foram feitos fichamentos onde foram apreendidas as principais noções, os eixos de argumentação, vocabulário característico, e considerações sobre os textos em estudo e suas relações com o tema em questão.

As leituras de Platão foram antecedidas das leituras de Schopenhauer (critério cronológico), para facilitar a percepção das influências que este sofreu daquele.

Além dessas etapas de pesquisa teórica, foram confeccionados quatro textos em um formato definido pelo orientador que mescla características de um artigo científico com um relatório de pesquisa. Esses textos foram submetidos à apreciação do orientador para correção e sugestões, com vistas à melhoria na pesquisa. As correções e sugestões foram realizadas em orientações individuais e em reuniões públicas.

RESULTADOS

O primeiro resultado dessa pesquisa foi a percepção de que o tema em estudo é demasiado complexo. Inicialmente, na elaboração do plano de trabalho, os pontos de confluência dos argumentos desses dois filósofos pareciam mais próximos e simples. Entretanto, apesar de Schopenhauer afirmar ser Platão um de seus mestres, a análise da filosofia dos dois pensadores mostra que eles a fundamentam de maneira distinta e desenvolvem argumentos que por vezes não são harmônicos. Outro resultado foi a melhor apreensão das técnicas de pesquisa na área de filosofia, tais como: leitura e análise de textos, fichamentos e redação de textos. Com esse aprimoramento nas qualidades de pesquisa, foi possível a aprovação no último exame de seleção do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (mestrado) da UFG.

DISCUSSÃO

Em Platão e Schopenhauer percebemos um sistema coeso entre suas éticas, epistemologias e ontologias. Em suas filosofias há um estreito vínculo com as qualidades funcionais que eles atribuem à razão, ao corpo, ao desejo e à vontade. É com base nessas funcionalidades que eles desenvolvem suas éticas.

Na *República*, é desenvolvida uma ética educacional cujo objetivo é formar cidadãos justos, e, conseqüentemente, uma cidade justa. Para esse filósofo, a prática da justiça faz com que participemos da virtude, tendo como um dos resultados uma vida bela e aprazível. A prática da injustiça, ao contrário, relaciona-se com vários vícios que atentam contra a própria vida (PLATÃO, 2006, 443d-445b). “A justiça, que é de todas as virtudes a que mais intimamente se relaciona com a essência do Estado” (JAEGER, 1995, p.603) é também “o bem supremo da alma” (JAEGER, 1995, p.811). O interesse de Platão pela justiça não provém de um mero gosto, a justiça não é para ele somente mais uma virtude, é antes uma virtude que ele percebe como necessária; é o melhor que uma alma e um Estado podem ser. Entretanto, parece que essa virtude se esvaiu de sua cidade Atenas, já que ela vive dias de decadência política e militar, ao final da Guerra do Peloponeso Atenas se vê rendida. Além disso, Platão presencia a democracia grega condenar injustamente seu mestre Sócrates à morte, vendo-a efetivar uma “justiça” fundada na vingança (PAPPAS, 1996, p.15-19; PLATÃO, 1996, 38c-39d). É em consonância com esse modo de justiça empregado pela democracia ateniense, que Trasímaco³ diz: “o justo não é senão o vantajoso para o mais forte” (PLATÃO, 2006, p.20); essa tese é contestada por Sócrates na *República*.

Assim, *A República* é uma obra que procura estabelecer teorias que respondam diretamente a esse quadro social que Platão vivencia e que com certeza lhe causa espanto e perplexidade. Por isso Sócrates refuta a tese de Trasímaco e mostra que a justiça é uma virtude que deve permear toda a cidade e é vantajosa para todos os cidadãos. O argumento da *República* pode ser resumido da seguinte forma:

Tanto o indivíduo como a cidade contêm forças em desacordo potencial, umas com as outras: as classes sociais, na cidade, e as partes da alma, na pessoa. A justiça consiste, para ambas, na harmonia entre essas forças. Mas quando estas não entram em relação harmoniosa, é a infelicidade; quanto maior é a anarquia tanto maior será a miséria. Por isso, a justiça é vantajosa. (PAPPAS, 1996, p.37).

³ Retor e sofista, autor de um manual de retórica (PLATÃO, 2006, livro I, nota 6).

Como Atenas está em decadência e desarmonia, em uma síntese com o argumento da *República*, conclui-se que nela não há justiça. Portanto, é preciso buscar o verdadeiro conhecimento da justiça e como ela pode se efetivar no cidadão e na *pólis*.

Nesta busca, Platão desenvolve uma concepção orgânica do Estado traçando um paralelo entre a *pólis* e o cidadão; assim, conclui-se que a desarmonia da cidade é análoga à desarmonia psíquica. Portanto, para a *pólis* ser justa é necessário que seus cidadãos também o sejam (PLATÃO, 2006, 441c-e), sendo que encontrando as partes correlatas entre a alma e a cidade, encontram-se as virtudes correspondentes a essas partes.

Com o objetivo de educar os membros da *pólis* grega para que eles sejam justos, e consequentemente o Estado, na obra *A República*, Platão cria um sistema educacional que é desenvolvido tendo o Estado como plano de fundo: “a *República* não era uma teoria do Estado [...], mas sim o mais formoso estudo jamais escrito sobre educação.” (ROUSSEAU apud JAEGER, 1995, p. 753). Nesse contexto, a justiça é considerada a virtude suprema e a educação o meio para se chegar a ela, tendo como resultado a cidade perfeita, justa e feliz. Com isso percebemos a atenção especial que se dá à formação do homem grego. Ou nas palavras de Sócrates: “que o impulso que se recebe da educação determine a direção posterior” (PLATÃO, 2006, p.143). Portanto, a fundamentação dessa educação é essencial, visto que a formação do homem é condição para a construção da cidade harmônica.

É no livro IV que Platão apresenta uma análise profunda da alma tendo em vista essa proposta educacional. A questão do confronto entre o desejo do cidadão e a ética da cidade ideal são investigados com vistas a um possível apaziguamento entre eles. Nesse âmbito, a ética é compreendida como uma consciência das normas filosóficas que direcionam o comportamento da comunidade para que toda a cidade seja feliz, e não somente uma classe da sociedade. O desejo é definido com um apetite, uma concupiscência da alma que busca se saciar apoderando-se do objeto que o desperta (PLATÃO, 2006, 437b-438b). O desejo, tido como uma afecção, se não controlado pela razão pode levar à destruição do corpo; em uma analogia com a cidade, Platão argumenta que o mesmo pode acontecer com ela se não houver um sistema educacional que ensine o dever de cada um e lhes eduque de modo que sejam capazes de fazer o que lhes cabe. Para fundamentar seu sistema educacional Sócrates lança mão do princípio dos opostos⁴ e da teoria da tripartição da alma. De acordo com esse princípio, em um mesmo local na alma e ao mesmo tempo é impossível que surjam forças

⁴ “É evidente que o mesmo sujeito não poderá, ao mesmo tempo, fazer e sofrer coisas contrárias, pelo menos no mesmo sentido e em relação à mesma coisa.” (PLATÃO, 2006, 436c)

contrárias. Em sua análise, Sócrates e Gláucon⁵ constatam que em determinadas circunstâncias, o homem é acometido por forças díspares em sua alma, sendo que enquanto uma o movimenta em direção a algo, a outra diz “não” e tenta impedir que se realize tal ação. Como tal luta ocorrem na mesma alma, é necessário que elas provenham de partes distintas da mesma, o que leva à conclusão de que a alma é complexa. A partir dessa constatação, eles direcionam sua investigação sobre a complexidade da alma e percebem nela três tipos de forças. O resultado é a teoria da tripartição da alma; segundo ela, a alma se divide em: *logistikón* (razão, discurso), *thymos* (ímpeto, ânimo), *epithymia* (desejo, concupiscência). Esse três elementos da alma se relacionam constantemente, sendo que o elemento que prevalece sobre as outras duas determina o caráter do cidadão. Assim, a razão, parte responsável pela ponderação e pelo conhecimento é que característica dos filósofos, tornar-se-á, segundo o argumento da *República*, responsável pela administração da cidade. O ímpeto, diretamente relacionado com a coragem, é característica dos guerreiros. O desejo, característica de grande parte de cidade, é preponderante na sua maior classe: os comerciantes. Vê-se mais um vez a analogia que Platão faz entre o homem e a cidade, pois assim como o homem é constituído por uma alma tripartite, a cidade é formada justamente pelas três classes características da sociedade grega.

Platão exibe um traço bastante interessante do desejo. O desejo pode ser caracterizado como puro ou qualificado: o puro é aquele primeiro impulso que nós temos como, por exemplo: quando sentimos sede, o nosso desejo é por um líquido que sacie a nossa sede e nada mais. Mas, quando esse desejo é qualificado pela nossa razão, nós passamos a querer beber, talvez, água de coco. Isso já não é um desejo puro, e seu objetivo não é somente saciar a causa de surgimento do desejo, existe aí uma diferença fundamental em relação ao desejo puro: no desejo qualificado está presente um gosto, uma vaidade. “[...] cada desejo propriamente só é desejo daquilo que é seu objeto natural, e o *de algo tal ou tal* é coisa que vem como acréscimo” (PLATÃO, 2006, 437e-438a). O objeto da ética é o desejo qualificado, não o puro. Não há uma pretensão de modificar a natureza concupiscente do cidadão, mas de educar a alma com o objetivo de que a razão controle qual desejo será alimentado.

Por que a ética trabalha com o desejo qualificado e não com o puro? A resposta a essa pergunta está na natureza desses desejos. O puro é natural e presente em todo ser humano, assim como a razão e o ímpeto. Essa natureza não muda, querer alterá-la é querer retirar a

⁵ Irmão de Platão. (PLATÃO, 2006, Livro I, nota 1)

própria natureza do homem. Esse desejo puro não é bom nem ruim, já que ele se origina de uma natural necessidade por um objeto, ele é um esforço que nasce da falta ou de uma afecção e objetiva saciar-se. Não há nada de ruim em sentir fome, por exemplo, nem sede. Entretanto, quando esse querer sai da parte concupiscente da alma e passa pela razão ele pode adquirir um novo aspecto.

É nessa nova conformação do querer operada na razão, onde ele passa do puro ao qualificado, que está a chave para a educação. A razão pode ser educada, pois nela está a ponderação e a capacidade para o conhecimento do que é bom ou ruim, conseqüentemente o desejo qualificado pode ser controlado por ela quando o resultado esperado for algo ruim ou que vá contra a justiça na cidade ideal. Mas, se esse desejo qualificado não causar nenhum vício ou prejuízo para a cidade, não há problema em alimentá-lo.

Por que o desejo qualificado é portador de uma vaidade, um gosto? Gosto e vaidade referem-se diretamente à individualidade do cidadão. Individualidade esta que não tem relação direta com a necessidade em si, mas com o caráter do indivíduo⁶. O desejo qualificado busca saciar não somente a necessidade que originou o desejo, mas uma vaidade do indivíduo. Saciar a sede é uma necessidade, beber água de coco é uma preferência, um gosto. A necessidade de ir de um lugar a outro dá origem a um desejo puro: o de se movimentar de uma localidade a outra. O caminho e a forma de transporte escolhidos são um gosto e necessariamente passam pela razão, que pondera sobre qual o melhor caminho e transporte a serem tomados de acordo com as possibilidades e preferências.

Visto isso, o método educacional proposto por Sócrates pretende produzir um cidadão com as três partes de sua alma em harmonia, sendo que a razão liderará as outras duas. Esse indivíduo harmônico obtém tal estado por meio da virtude que Sócrates nomeia “temperança” (sôphrosynê, cf. PLATÃO, 2006, 430E). Essa virtude gera um indivíduo equilibrado, capaz de conduzir seus afetos na medida certa. Segundo o filósofo, essa característica deve ser encontrada em toda a cidade. Assim como a coragem é própria aos guerreiros, e a sabedoria aos filósofos, a temperança é própria à cidade, pois essa virtude é um acordo e uma harmonia entre os governantes e os governados.

Em uma cidade que é sábia, corajosa, e temperante, por uma relação de necessidade e suficiência ela também é justa. Isso é um paradoxo proposto por Sócrates, de modo que encontrando uma cidade justa, necessariamente ela será sábia, corajosa e temperante; da

⁶ Usa-se aqui o termo indivíduo justamente para fazer uma distinção entre ele e o cidadão. O termo *indivíduo* possui uma conotação mais egoística, característica daquele que busca avidamente saciar seus desejos qualificados. Para a cidade perfeita são necessários cidadãos equilibrados.

mesma forma, encontrando essas três virtudes na cidade, ela conseqüentemente será justa. Quando olhamos a definição de Sócrates para a justiça, percebemos que realmente esse paradoxo proposto por ele faz sentido. Assim é definida a justiça: “cada um cumprir a tarefa que é a sua” (PLATÃO, 2006, 433b). Para que cada um execute o ofício que a natureza lhe conferiu, necessário é que haja temperança na cidade, pois assim ninguém interferirá na tarefa do outro. E dentre essas tarefas, para os guerreiros a coragem e disciplina são fundamentais para a arte da guerra; para os filósofos, sua sabedoria é essencial ao bom governo da *pólis*. Com isso, uma virtude complementa a outra e juntas formam a cidade ideal, onde “cada uma das classes da população participa da felicidade que a natureza lhe atribui.” (PLATÃO, 2006, 421c).

Platão formula assim uma ética de ideais em que não há separação entre a teoria moral e a noção de bem humano. Mas Platão fundamenta a última na primeira. Platão considera que o que tem valor objetivo deve ser associado ao caráter para que uma ética efetiva possa ser fundamentada. Como afirma Moravcsik:

[...] a ética platônica pertence ao grupo de teorias éticas cujos membros negam a autonomia da obrigação moral, atribuem ao objetivo e ao caráter um papel especial entre os bens humanos, vêem o objetivo e o caráter como intimamente ligados e interpretam o objetivo humano adequado como a tarefa de alcançar uma determinada relação com um elemento fundamental da realidade. Para Platão, os elementos relevantes constituem o domínio das Formas e a relação requerida é entender e espelhar. (MORAVCSIK, 2000, p. 315).

A República mostra que a maior parte das pessoas não está disposta a dedicar a vida ao conhecimento e ao bem da cidade. Como a justiça depende dessa dedicação, somente os que se dispõem a fazê-lo estão aptos a governar e a viver uma vida plenamente ética. Por isso, o objetivo nobre do ser humano não seria alcançado por todos, somente por alguns homens portadores de uma natureza privilegiada e que adquiram, dentro do programa de estudos, as habilidades filosóficas necessárias. Uma atitude ética é pautada pelo bom uso da razão com o objetivo de evitar a execução de uma ação ruim por uma pessoa guiada pelo desejo ou ímpeto. Em uma atitude ética, a razão também deve direcionar o desejo e o ímpeto para o bem humano. Por isso é característica e dever da razão ser judiciosa: é ela que diz sim ou não aos desejos e ímpetos, ela deve ser a juíza da alma.

Então, tendo a razão domínio sobre as outras partes da alma, a epistemologia e a psicologia morais desempenham a tarefa de determinar as orientações de vida para que o bem humano seja alcançado na harmonia com as Formas.

Em tal ética, a razão não pode ser meramente instrumental. Ela não procura apenas meios para atingir fins predeterminados, mas antes busca o discernimento dos elementos fundamentais da realidade e, em vista desses discernimentos, estabelece objetivos para nós. (MORAVCSIK, 2000, p. 316).

Façamos agora alguns delineamentos marginais na filosofia de Schopenhauer, o qual afirma ser Platão um de seus mestres, e vejamos como sua ética se aproxima e outras vezes se distancia em um diálogo com a ética platônica.

Schopenhauer, assim como Platão, vive em uma época marcada por grandes mudanças e guerras. No contexto histórico de Schopenhauer está a Revolução Francesa, a Revolução Industrial, as Guerras Napoleônicas e os movimentos de unificação dos povos Germânicos, o qual será efetivado após cerca de dois anos da morte de Shop. Entretanto, Schopenhauer não admite que um determinado contexto histórico justifique ou influencie o seu pensamento. Para ele, uma filosofia verdadeira, como ele intitula a sua e de seus mestres Platão e Kant, tem como objeto a essência do homem e o enigma do mundo, ambos constantes no transcorrer do tempo. Portanto, uma atitude filosófica não deve ser influenciada pela facticidade histórica, mas pela essência que é una⁷ no mundo e individual em cada ser humano, por isso sua filosofia é metafísica. Mas isso não implica a ausência de espanto diante do mundo; é nele que se trilha o caminho filosófico.

Na metafísica de Schopenhauer a essência do mundo, a substância que a tudo subjaz, é a Vontade. Ela é um ímpeto, uma força vital que conduz tudo à mudança constante, ao devir, porém mantém imutável seu caráter volitivo. Para chegar a essa conclusão, Schopenhauer deixa de lado a busca objetiva, característica das ciências que só encontram representações, e parte para a investigação subjetiva. Nessa busca ao mais íntimo da natureza, ele encontra a Vontade e percebe nela o fundamento e causa de tudo que existe. Esse conhecimento da essência da natureza está além do princípio de razão⁸, ele é uma intuição imediata na autoconsciência que fornece a chave para a compreensão dos objetos, entre eles o corpo humano. Isso só é possível porque em seu corpo o homem percebe o mundo tanto como representação como vontade. Ou seja, a partir da intuição imediata na autoconsciência chega-

⁷ Sobre o aspecto da unidade e da constância no transcorrer do tempo, há neste ponto uma nítida influência da Teoria das Formas de Platão, ex: há um bem-em-si, perfeito e imutável, a partir do qual os outros são derivados, participam dele.

⁸ Segundo Schopenhauer, o conhecimento racional se dá através de determinadas formas existentes *a priori* no nosso entendimento, quais sejam: espaço, tempo e causalidade. Através delas a razão atribui fins aos fenômenos captados pelos sentidos. Assim é formulado o princípio de razão: “Nada é sem uma razão pela qual é”, ou seja, é a razão que constitui sentido às coisas. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 48; BARBOSA, 1997, p. 31)

se ao conhecimento da essência do eu subjetivo (vontade) e do corpo objetivo (representação). Como o meu corpo é um objeto como todos os demais corpos, e a essência do meu corpo é volitiva, segue-se que os outros corpos também possuem em seu íntimo um fundamento volitivo. Estabelece-se, portanto, uma analogia entre o homem e a natureza, pois em essência não há diferença entre todos os corpos: humano, vegetal e mineral. O que os move é sempre a mesma coisa, a Vontade, coisa-em-si do mundo. Schopenhauer faz uma metafísica imanente, já que se há um enigma no mundo, a solução do mesmo tem que estar no próprio mundo.

Outro ponto abordado por Schopenhauer versa sobre a impossibilidade de se compreender a essência do mundo pelo uso da razão. Através dos nossos sentidos, do entendimento e da razão chegamos sempre ao mesmo dado: representação. Em outros termos: “o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). Com a noção de sujeito, objeto e representação, Schopenhauer busca se afastar do *realismo* — pitagóricos, spinozanos — que tem o objeto como ponto de partida para o conhecimento e do *idealismo* — Fichte — que nomeia o sujeito como início para o conhecimento das coisas. Com o conceito de representação, sujeito e objeto se envolvem simultaneamente na formação do conhecimento, sendo que sujeito é aquele que conhece e objeto é aquilo conhecido (BARBOSA, 1997, p. 29).

Como a Vontade está além do princípio de razão, não lhe cabe um porquê, causa, fundamento e razão; pois é este princípio que atribui fundamento às coisas por meio da causalidade intuída no tempo e no espaço. Sem fundamento, a Vontade também é essencialmente autodiscórdia: buscando sempre a vida, ela acaba semeando a morte; em um devir que flui incessantemente, conciliação ou satisfação são apenas acontecimentos pontuais que não cessam o movimento e a autodiscórdia.

Em seu devir, a Vontade busca sempre objetivar-se em vida, por isso é também chamada de Vontade de vida, ou de Vontade cósmica, já que a tudo subjaz; entretanto, como a quantidade de matéria é finita, para ela entrar no palco da existência tem sempre que usurpar o lugar daquele que existe. Com isso, suas forças estão sempre em conflito: uma tentando manter-se, outra tentando conquistar, a que possui matéria (existe no mundo) luta para permanecer viva, a outra luta para apossar-se da matéria daquela. Morte e sofrimento são necessários para que a Vontade cósmica objetive-se em vida, entretanto seu movimento nunca cessa, pois esforço é sua essência. Nenhum obstáculo põe fim ao esforço, nenhuma conquista sacia o ímpeto; a Vontade carece, portanto, de fim e alvo últimos. Nas palavras do filósofo:

[...] as diversas forças naturais e formas orgânicas disputam entre si a matéria, na qual querem entrar em cena, na medida em que cada uma possui tão-somente aquilo que usurpou da outra, e, com isso, perpetua-se uma luta contínua de vida e morte, que gera a resistência pela qual o esforço constitutivo da essência mais íntima das coisas é em toda parte travado; ele anseia em vão, sem poder desfazer-se de sua essência, atormentando-se até o perecimento do fenômeno, quando então outros avidamente se apossam do lugar e matéria dele. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 398-399).

Quando a Vontade se objetiva, ela assume em cada corpo um estatuto diferente. No reino mineral ela é causalidade em sentido estrito, no vegetal excitação, no animal motivação (BARBOSA, 1997, p. 49). É interessante notar neste ponto que essa objetivação, algumas vezes também pode ser vista como auto-supressão: a semente deixa de existir para que dela surja a árvore, a flor padece para assim vir o fruto e, ao desfazer-se do fruto, vem a semente.

Nessa constante objetivação em vida da Vontade, quando o resultado desse fenômeno é o ser humano, a Vontade encontra um objeto que lhe é muito caro: a razão. A razão serve a ela na sua busca pela satisfação. Entre os atributos da razão, dois são particularmente destacados: ela delibera sobre motivos e escolhe objetos que aparentemente justificam e sacieam a vontade, mas isso não ocorre. Isso é apenas uma ilusão da afirmação da Vontade que tem como “único fim” objetivar-se em vida e existência. Assim, diferentemente da concepção platônica, em Schopenhauer a razão perde em potência para a vontade⁹. Surge, então, uma indagação fundamental: se minha razão não é autônoma, qual o arbítrio que me resta, qual o sentido de uma moral prescritiva para uma razão submissa? O arbítrio é uma ilusão do intelecto, e a moral prescritiva não vigora. O que resta é uma educação que em suas várias maneiras “funciona apenas como uma inibidora das manifestações antimorais da vontade, mas com isto não se obtêm uma mudança do seu caráter inteligível, que é incorrigível.” (PEDREIRA, 2008, p.107). Como explicita Schopenhauer:

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. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198).

E sobre o fundamento impetuoso e insaciável da vontade:

⁹ Doravante o termo *Vontade*, com inicial maiúscula, indica a essência de todo o mundo, a coisa-em-si; enquanto *vontade*, com inicial minúscula, indica o núcleo de cada individualidade, o querer do homem.

O objeto alcançado jamais cumpre o que a cobiça prometia, a saber, o apaziguamento final do furioso ímpeto da Vontade; mais, pela satisfação do desejo apenas muda a sua figura, que, agora, o atormenta sob outra forma, sim, ao término, se todos os desejos se esgotam, resta o ímpeto mesmo da Vontade sem nenhum motivo aparente, a dar sinal de si como tormento incurável, horrível desolação e vazio. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 464).

A metafísica schopenhaueriana se mostra pessimista, a Vontade não liberta o querer do indivíduo, ela é insaciável e sem *télos*; a existência é regida pela máxima “toda vida é sofrimento” (*alles Leben Leiden ist*) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 400), entretanto há um consolo. Se a metafísica se mostra pessimista, no âmbito da práxis Schopenhauer formula uma filosofia do consolo, uma eudemonologia eufemística, que fundamenta-se na possibilidade de libertação do sofrimento pelo *não*, pela capacidade de não-querer, nada querer, dizer *não* à essência volitiva no íntimo do homem. Embora não somos livres para afirmar, somos livres para negar, e dessa negação surge a possibilidade da liberdade do querer, que consiste justamente em nada querer. Daí ocorre um contentamento que não é uma alegria afirmativa, mas sim fruto de um despojar-se do sofrimento.

[...] a total auto-supressão e negação da Vontade, sua verdadeira ausência, unicamente o que acalma e cessa o ímpeto da Vontade para todo o sempre e que exclusivamente proporciona o contentamento que jamais pode ser de novo perturbado, a verdadeira redenção do mundo [...] podemos chamar essa total auto-supressão e negação da Vontade de bem absoluto, *summum bonum*, e vê-la como o único e radical meio de cura da doença contra a qual todos os outros meios são anódinos, meros paliativos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 462).

Mas, apesar de não ser uma alegria afirmativa, não deixa de ser algo bom. O contentamento provindo de uma libertação do sofrimento é algo desejável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nos conceitos discutidos acima, destacamos algumas conclusões sobre o tópico em estudo. Percebemos, em Platão e Schopenhauer, uma semelhança em suas éticas: ambos mobilizam argumentos contra o “querer puro”. Nos dois filósofos, o não ao querer puro direciona o sujeito a uma vida mais perene e a um contentamento indiferente aos objetos. Ou seja, em vez de dizerem sim a suas vontades e desejos, passando então a dirigir-se a um objeto; eles encontram um apaziguamento em seu interior pelo domínio da concupiscência.

Schopenhauer, todavia, propõe um programa asceta que pretende que o sujeito “aprenda a lidar com aquilo que se é” desenvolvendo uma “sabedoria de vida”, a qual é uma vida estrategicamente pensada e exercitada. Entretanto, somente alguns indivíduos conseguem viver assim. Neles se manifesta o fenômeno da santidade e são portadores de uma graça da natureza.

No início do livro IV da *República*, a felicidade dos guardiões é colocada em questão por Adimanto¹⁰ (PLATÃO, 2006, 419a-421c), justamente por eles serem pessoas que não desfrutam dos prazeres carnavais e nem possuem riquezas, ou seja, são indivíduos ascetas. Sócrates responde que não deve haver na cidade uma classe de privilegiados abastados e felizes, pois toda a cidade deve ser feliz. Para que isso ocorra, cada uma das classes da população deve participar da felicidade que é própria a ela. É a natureza que faz as pessoas com determinadas habilidades, umas para guerrear, outras para serem artífices, outras para governar; sendo que os guardiões são felizes em seu modo de ser, orientados moralmente pelo discernimento racional acerca do bem humano. Isso deve ser destacado como um dos fundamentos para a definição de justiça dada no livro IV, visto que a concepção de que a natureza atribui a cada um determinadas capacidades, e que essas capacidades permitem ao cidadão desfrutar certas alegrias, também determinam o cumprimento de certos deveres. Voltamos aqui ao valor de um membro da *polis* determinado por seu caráter.

Finalizo com outro ponto de encontro entre Schopenhauer e Platão: tanto o santo asceta, no primeiro, quanto o Guardiã perfeito, no segundo, são portadores de um favor da natureza que permite a eles serem sábios, sendo que tal fenômeno ocorre em uma minoria e não é possível aos desfavorecidos pela natureza mudar sua essência. Isso constitui um ponto pessimista em suas éticas. O modo de vida desses homens de natureza exemplar é permeada por teorias éticas sobre o bem humano que são apreendidas pela sabedoria deles, e suas atitudes são indiferentes às concupiscências humanas. Os dois filósofos, com fundamentações distintas, um na Vontade, outro na Razão, orientam suas éticas pelo que acreditam ser o bem para o homem, na medida do possível e por natureza.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Jair. **Schopenhauer**: a decifração do enigma do mundo. 2ª edição. Editora Moderna, 1997.

¹⁰ Irmão de Platão. (PLATÃO, 2006, Livro I, nota 1)

CACCIOLA, Maria Lúcia. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. **A ética em Schopenhauer**: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?. Rio de Janeiro. 162 p. [tese (doutorado)]. PUC-Rio. 2005.

DORION, Louis-André. **Compreender Sócrates**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MORAVCSIK, Julius. **Platão e Platonismo**: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética. São Paulo: Loyola, 2000.

PAPPAS, Nickolas. **A República de Platão**. Portugal: Edições 70, 1996.

PEDREIRA, André Luiz Simões Pedreira. O lugar do intelecto e a educação em Schopenhauer. **Textura**, Cruz das Almas-BA, vol. 3 nº 2, p. 103-112, Ago./Dez, 2008.

PLATÃO. **Defesa de Sócrates**, São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **A República**, trad. de Ana Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SANTOS, Katia Cilene da Silva Santos. A história e a determinação das ações na filosofia de Schopenhauer. **Kínesis**, São Paulo, vol. 2 nº 3, p. 135-143, abril, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **Sobre o Fundamento da Moral**. 2ªed. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.