

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
MESTRADO EM FILOSOFIA**

VILMAR DEBONA

**AS FORMAS DA RAZÃO NO PENSAMENTO DE SCHOPENHAUER E A
POSSIBILIDADE DE UMA RAZÃO ÉTICO-MÍSTICA**

CURITIBA

2008

VILMAR DEBONA

**AS FORMAS DA RAZÃO NO PENSAMENTO DE SCHOPENHAUER E A
POSSIBILIDADE DE UMA RAZÃO ÉTICO-MÍSTICA**

Dissertação apresentada à Banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Jair Barboza.

CURITIBA

2008

A Χάος, deus primordial.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Antonio Debona e Irene Peretti.

Ao Prof. Dr. Jair Barboza que com diligência e competência incentivou e orientou esta pesquisa.

À Prof^a Dr^a Maria Lúcia Cacciola que aceitou fazer parte da Banca de Defesa.

À CAPES pelo apoio financeiro integral.

Ao Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, na pessoa do seu diretor Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal, pelo ambiente de pesquisa proporcionado.

À Diana, pelo companheirismo, pelas sugestões, leituras e análises de cada linha deste texto.

À tia Ir. Salete Debona, pelo carinho e apoio em todos os sentidos.

Ao corpo docente do Mestrado em Filosofia da PUCPR, especialmente aos professores Antonio Edmilson Paschoal, Bortolo Valle e Francisco Verardi Bocca, pelo incentivo nas publicações de artigos científicos paralelos a este estudo durante um tempo de descobertas e crescimento.

*„Du bist am Ende - was du bist.
Setz dir Perücken auf von Millionen Locken,
Setz deinem Fuss auf ellehole Socken:
Du bleibst doch immer, was du bist“
(Goethe, Faust I, versos 1806-1809).*

No fim sereis o que sois.
Por mais que useis perucas de milhões de anéis,
E os pés sobre altas solas coloques:
Haveis de ser sempre o que sois.

RESUMO

O estudo almeja indicar as formas do conceito razão no pensamento de Schopenhauer, quais sejam, a razão teórica, a razão prática e a razão ético-mística, sendo que esta última não foi mostrada conceitualmente pelo filósofo. A primeira dessas formas serve-se do entendimento e num processo de decantação das representações intuitivas molda as representações abstratas mostrando-as através dos conceitos. Quanto à razão prática, após uma investigação do modo pelo qual ela é indicada em *O Mundo como vontade e como representação* como uma das vantagens da razão teórica, a pesquisa indica a extensão da mesma nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, principalmente mediante o chamado caráter adquirido. Sobre a razão ético-mística, o presente trabalho aponta que, semelhante ao que acontece no âmbito da estética, quando o contemplador desloca-se das necessidades do princípio de razão e perde-se por instantes num mundo não submetido a relações espácio-temporais, a intensificação da negação da vontade pode levar à compaixão no domínio da ética e, mais ainda, à ascese no campo da mística. Ora, é nesse aumento gradual da negação, no denominado *conhecimento do todo da vida*, essencialmente intuitivo, que se verifica a atuação da razão. Assim, se a intuição ocorrida neste conhecimento excepcional chega a confundir-se com a mística, esta tomada de biografias de santos, e situa-se no plano ético, há, então, uma razão ético-mística em Schopenhauer? O estudo defende que há um exercício racional que acompanha esse raro processo. Para tanto, os argumentos são, sobretudo, os de que: 1) a Vontade, após conhecer-se, mediante seu processo de *Objektivität*, decide-se pela continuidade de sua afirmação ou então por sua própria negação; 2) o asceta, após chegar pela primeira vez (por meio de uma intuição súbita) ao conhecimento do todo da vida, opta por continuar ou não com ele e com a negação da vontade; decisão indicada nessa filosofia pelo fato de advir, na ascese extrema, uma clarividência da razão (*Besonnenheit der Vernunft*). Desse modo, embora se trate do fim das conceituações, isto é, do limite do “negócio” por excelência do filósofo, ainda há um papel da razão no momento de sua própria despotencialização.

Palavras-chave: Schopenhauer; Razão; Ética; Ascese; Negação da vontade; Mística.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie zeigt das Konzept im Gedanke von Schopenhauer, nämlich die theoretische Vernunft, die praktische Vernunft und die ethisch-mystische Vernunft, Letztere wurde von dem Philosophen nicht konzeptionell gezeigt. Die erste dieser Formen wird durch das Verständnis angewandt und in dem Prozess der Beilegung wird die intuitive Darstellung in eine abstrakte Darstellung geformt, diese zeigen sich in den Konzepten. Verglichen mit der praktischen Vernunft heißt es nach der Untersuchung in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, dass, wie einer der Vorteile der theoretischen Vernunft, die Forschung das gleiche Ausmaß der *Aphorismen zur Lebensweisheit* zeigt, besonders durch den so genannten erworbenen Charakter. Über die ethisch-mystische Vernunft berichtet diese Arbeit, dass, ähnlich zu dem, was auf dem ästhetischen Gebiet passiert, wenn der Betrachter die Notwendigkeit des Prinzips der Vernunft vermeidet und sich für Augenblicke in einer Welt, die nicht der Zeit- Raum- Beziehung unterliegt, verliert, die Intensivierung der Willensverweigerung zu Mitgefühl auf ethischem Gebiet und, mehr noch zur Askese in dem Bereich der Mystik führen kann. Es ist die schrittweise Erhöhung der Verweigerung in der sich das *Wissen über die Gesamtheit des Lebens*, hauptsächlich intuitiv, in der Einwirkung der Vernunft bewahrheitet. Also wenn die Intuition in dieser außergewöhnlichen Kenntnis ankommt und sich mit der Mystik vermischt, die aus Biographien von Heiligen herkommt und sich auf der ethischen Ebene befindet, gibt es dann eine ethisch-mystische Vernunft bei Schopenhauer? Die Studie argumentiert, dass es eine rationale Aufgabe gibt, die diesen seltenen Prozess begleitet. Zu diesem Zweck sind die Argumente vor allem diese, dass: 1) der Wille, nachdem er bekannt ist, sich durch seinen Prozess der *Objektivität* für die Kontinuität seiner Behauptung oder für seine eigene Verweigerung entscheidet; 2) Der Asket, der nach dem ersten Mal kommt (durch eine plötzliche Intuition) wählt zwischen dem *Wissen über die Gesamtheit des Lebens*, es fortzusetzen oder nicht und der Verweigerung des Willens; die Entscheidung fällt in dieser Philosophie auf die Tatsache des Ergebnisses, in der extremen Askese, auf die *Besonnenheit der Vernunft*. So, obwohl es sich um das Ende der conceptualizations handelt, ist dies schlechthin die Grenze der "Aushandlung" des Philosophen, es gibt immer noch eine Aufgabe der Vernunft, im Moment der eigenen „despotencialização“.

Schlüsselwörter: Schopenhauer; Vernunft; Ethik; Askese; Verweigerung des Willens; Mystik.

SUMÁRIO

RESUMO

ZUSAMMENFASSUNG

INTRODUÇÃO9

PARTE I

1 O ENTENDIMENTO E AS REPRESENTAÇÕES INTUITIVAS14

1.1 O CORPO 21

2 REPRESENTAÇÕES ABSTRATAS: A RAZÃO TEÓRICA 24

2.1 CONCEITOS: REPRESENTAÇÕES DE REPRESENTAÇÕES 26

3 A RAZÃO PRÁTICA 29

3.1 A RAZÃO PRÁTICA EM *O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO*.....30

3.2 A RAZÃO PRÁTICA NOS *AFORISMOS* 35

3.2.1 O caráter inteligível e o caráter empírico: aquilo que se é 40

3.3 O CARÁTER ADQUIRIDO E A RAZÃO PRÁTICA 44

PARTE II

4 DA POSSIBILIDADE DE UMA RAZÃO ÉTICO-MÍSTICA 56

4.1 A *OBJEKTITÄT DES WILLENS* E A NEGAÇÃO VIA INTUIÇÃO ESTÉTICA
..... 58

4.2 A ÉTICA DA COMPAIXÃO 68

5 DA VIRTUDE À ASCESE, DA COMPAIXÃO À MÍSTICA 78

6 RESQUÍCIOS DA RAZÃO NA NEGAÇÃO TOTAL DA VONTADE: A RAZÃO
ÉTICO-MÍSTICA 90

CONCLUSÃO 99

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 105

INTRODUÇÃO

Na sua *Weltanschauung*, Schopenhauer toma a razão como secundária em relação ao entendimento e à Vontade. Esta concepção surgiu como uma tentativa de inversão na ordem das prioridades e, em verdade, tornou-se o “distintivo” desta filosofia ao longo da História da Filosofia do Ocidente. Até a recepção do pensamento de Schopenhauer, que devido ao predomínio de outras visões de mundo vigentes naquela época demorou mais de trinta anos para obter expressividade, a maioria das concepções filosóficas tomava a razão como soberana do mundo, como era o caso do racionalismo de Descartes, do idealismo de Hegel, de Schelling e de Fichte e do esclarecimento de Kant. Quando a Vontade de *Die Welt als Wille und Vorstellung* destoou desta tradição emergiu com ela a semente que espalharia a consideração de que, antes de um homem que pensa, o ser humano é um animal que quer. Anterior às construções abstratas e lógicas estaria – como base de tudo - uma vontade insaciável, assim como um conhecimento intuitivo, que iguala os animais irracionais com aqueles que, a diferença destes, apenas transformam os dados dos sentidos, via entendimento, em conceitos, sendo estes meros reflexos e “representações de representações” do mundo *in concreto*. Nesse sentido, o que em geral se espera é que, ao invés de “formas da razão” fale-se em “formas da vontade” ou em “formas do querer” em Schopenhauer. Mas o que este trabalho propõe é justamente a análise das figuras de um dos conceitos que recebe algumas das mais severas críticas do filósofo. Como se comporta a razão no processo de sua própria descentralização?

O conceito “razão” está presente no pensamento de Schopenhauer de uma forma instável. Sua abordagem varia de acordo com as condições e pressupostos donde se parte, seja a partir da teoria do conhecimento, da sabedoria de vida, da estética, da ética ou da mística. Por isso, pretende-se, neste estudo, considerar tal conceito de acordo com seu percurso e com suas formas no decorrer da construção dessa filosofia. Procura-se demonstrar que a razão possui essencialmente *três* formas no pensamento schopenhaueriano, tendo sempre em vista as principais implicações de cada uma dessas formas e, sobretudo, indicar uma razão que se denomina *razão ético-mística*, a terceira forma da razão. Esta forma consistirá na tese propriamente dita deste estudo, dado que ela, ao contrário das outras formas da razão teórica e da razão prática, não foi definida e conceituada diretamente pelo pensador.

O texto é dividido em duas partes, sendo que ambas estão compostas por três capítulos. O critério para se definir a divisão de tais partes é o da construção, na Parte I, de uma análise de alguns elementos já definidos por Schopenhauer, como a noção de entendimento e razão teórica, ou então indicados, embora não pormenorizados, como é o caso da razão prática. Já a segunda parte difere da primeira justamente pelo fato dos elementos ali indicados não terem sido tomados pelo filósofo em vista do apontamento de uma forma da razão. Portanto, neste último caso, mais do que uma análise, realizar-se-á também uma interpretação ou uma investigação a fim de que seja possível a indicação da forma de uma *razão ético-mística*.

Os capítulos da Parte I estão divididos de acordo com as noções de (primeiro) *entendimento*, (segundo) *razão teórica* e (terceiro) *razão prática*. No capítulo sobre o conceito de entendimento, atenta-se para a relevância que há na filosofia de Schopenhauer em não se confundir o campo deste conceito com o da razão teórica. Aponta-se para o fato de o entendimento ser independente da capacidade abstrata e, por isso mesmo, encontrar-se presente também nos animais. Paralelo a este conceito, aborda-se as representações intuitivas, marcando significativamente as suas diferenças para com as representações abstratas que só serão consideradas no segundo capítulo, estas paralelas à razão teórica. Além disso, no primeiro capítulo, apresenta-se exemplos da formação das intuições empíricas e, com isso, ressalta-se o aspecto do intuitivismo na filosofia de Schopenhauer, noção que tem no “corpo” o eixo da experiência do mundo. Evita-se, assim, a “terra alada dos cucos”, isto é, uma metafísica dogmática, contrária àquela que aqui se mostra como metafísica imanente, já que o mundo concreto e a vida são os objetos desta última. No segundo capítulo desta primeira parte, trata-se da razão teórica na medida em que se mostra como ela abstrai conceitos a partir de intuições. Aí se fazem presentes as representações abstratas como uma outra categoria de representações indicadas pelo filósofo. A razão teórica apenas reflete o mundo intuitivo; sua luz, refletida, é emprestada, como a luz da lua. É o caso de conceitos como “absoluto”, “ser” etc.

Após a abordagem desses elementos de uma forma expositiva, dado que eles já foram apontados por Schopenhauer, passa-se à indicação da noção de razão prática. O determinante quanto a isso será o fato desse conceito ser identificado, nesta pesquisa, a partir de passagens de *O Mundo como vontade e como representação* e da *Crítica da filosofia kantiana* somado à demonstração de que a razão prática recebe um tratamento “diferenciado” nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, embora Schopenhauer não tenha se detido em explorar essa terminologia. A

razão prática, mediante seu tratamento primeiramente em *O Mundo* e no *Apêndice* e posteriormente no texto dos *Aforismos*, será tomada, em primeiro lugar, como algo que simplesmente advém da razão teórica como um distintivo dos homens com relação aos demais animais. Em segundo lugar, entretanto, conforme se pode identificar em textos da obra de maturidade do filósofo, a razão prática permite compreender, por exemplo, a noção de “caráter adquirido” que, de maneira resumida, pode ser tomada como a própria razão teórica associada à experiência do entendimento. Assim, a razão prática retém em máximas conceituais a experiência variegada de vida e, através da menção do caráter adquirido, passa-se a tomar essa forma da razão enquanto proporcionadora de uma *sabedoria de vida*, semelhante ao que indicavam os estóicos e epicuristas com as noções de *eudaimonia* e de *justa medida*.

No primeiro capítulo da Parte II problematiza-se a questão do *conhecimento estético* e da *intuição estética*, tal como a idéia de *negação da Vontade* em seu estágio mais primário, ocorrido na contemplação do belo. A estética, nesse ínterim, serve de base para o que, posteriormente, será exposto como as condições donde emana o *sentimento da compaixão* na ética - sendo ele o fundamento da moral - e também o *conhecimento do todo da vida*, no âmbito da mística e da ascese. O conceito em evidência, neste sentido, é o de intuição estética. Ele será situado no campo da estética a fim de que se tenha, quando de seu tratamento na ética, uma referência, ou algo já indicado por Schopenhauer, ao qual se possa recorrer. Assim, um conhecimento intuitivo, depois da ética, poderia chegar a ser místico principalmente devido à sua intensificação. Em outros termos, a intuição estética será tomada como uma parente próxima daquilo que, no terceiro e último capítulo desta Parte, consistirá na tese deste estudo, ou seja, a terceira forma da razão, a *razão ético-mística*, que aponta o inefável do âmbito ético, dando sentido ao mundo, embora não possa ser dito.

Em seguida, serão expostas as principais justificativas que permitem uma tripla caracterização desta terceira forma da razão em Schopenhauer: o seu caráter ético, místico e racional. O aspecto ético desta figura da razão estará calcado, em primeira instância, no próprio sentimento de compaixão. O aspecto místico, principalmente no fato de o filósofo ter recorrido a santos, ascetas e místicos para argumentar e fundamentar o que chama de *conhecimento do todo da vida*, este tido como o grau máximo do (re)conhecimento de que a essência de todo ser é a mesma. Por sua vez, o aspecto racional dessa forma de conhecimento peculiar e excepcional do homem será abordado a partir da constatação do relato do pensador de que mesmo na negação total da vontade e, nesse sentido, no esforço em se reconquistar o

conhecimento panorâmico e geral do mundo, *ainda há resquícios da razão*. Assim, a capacidade racional é apreendida a partir daquilo que surge como uma contradição ou paradoxo: se este conhecimento que abrange o todo do mundo é essencialmente intuitivo, dado que surge repentinamente, à semelhança da intuição e conhecimento estéticos, mesmo assim fala-se em *clarividência da razão* (*Besonnenheit der Vernunft*). Isso porque, como se verá, o santo deseja, consciente e intencionalmente, a permanência e a reconquista do conhecimento livre do *principium individuationis*, atingido, em sua primeira vez, sem qualquer intenção, *unmittelbar*, imediatamente.

Assim, após se ter verificado as três formas dessa razão, chega-se à consideração de que Schopenhauer expõe o limite das formas da razão, assim como das funções da abstração humana e também do sujeito que até então consistia no mais importante negador do mundo. Nesse sentido, a filosofia, tida como uma tentativa através da qual se pode conceituar aquilo que o mundo é *in concreto*, também encontra seu limite. Isso porque, tendo o agente ético negado tudo o que estava ao seu alcance, não lhe restará mais um ponto firme no qual ainda poderá encontrar motivos para continuar no mundo; resta, então, o nada como limite do dizível, do fundamento de toda negação e, por isso, da filosofia. Numa palavra, após a escada da filosofia ter sido usada, a mesma é atirada fora. Resta ao filósofo, este falador por excelência, o silêncio.

PARTE I

1 O ENTENDIMENTO E AS REPRESENTAÇÕES INTUITIVAS

Que a concepção de mundo de Arthur Schopenhauer pressupõe um caráter dualista da realidade já se percebe logo nas primeiras páginas de sua obra magna, *O mundo como vontade e como representação*.¹ O filósofo, referindo-se ao mundo, afirma: “[...] assim como este é, de um lado, inteiramente REPRESENTAÇÃO, é, de outro, inteiramente VONTADE.”² Ora, ocupar-se em distinguir, juntamente com a noção de *entendimento*, uma *razão teórica* neste pensamento é envolver-se com essa dual concepção de mundo. Somente após ter compreendido essa astúcia primordial do pensador que divisa sua filosofia, como pós-kantiano que era, sob o crivo da *vontade* (coisa-em-si) e da *representação* (mundo dos fenômenos), o leitor há de concordar que a *Weltanschauung* do filósofo comporta dois campos diversos, embora, ao mesmo tempo, ambos se completem. Por estar ciente de que a tarefa primordial da filosofia é a de decifrar “o enigma do mundo”³ e que a história da filosofia é basicamente uma história de tentativas de tal empreendimento o filósofo concebeu o mundo sob esses dois crivos. São as principais divisões de seu sistema e todo o seu engenho filosófico as toma como norte. Sendo assim, toda análise que se pretenda a partir do que esta filosofia dispõe deve situar-se em uma dessas duas esferas. Estando, pois, esta condição pressuposta, vale deixar claro que o *intentio litis* deste estudo abarca e perpassa tanto o mundo como representação quanto o mundo como vontade. Em verdade, a meta de se apresentar uma análise das formas da razão no pensamento de Schopenhauer apresentar-se-ia reduzida a uma tartufice caso esse objetivo permanecesse restrito a apenas uma das “partes do mundo”.

Juntamente com o entendimento - que, sublinhe-se desde já, antecede os domínios da razão por residir no âmbito da intuição - a razão teórica é permeada pelo tema do conhecimento dos fenômenos. Esta forma da razão contempla a possibilidade de transformar em conceitos abstratos aquilo que, antes, o sujeito, pelo

¹ Optou-se por abreviar as obras principais e mais citadas de Schopenhauer conforme a relação a seguir: *O mundo como vontade e como representação* (MVR para a obra em geral, MVR I para o Livro I e assim sucessivamente para os Livros II, III e IV; por uma questão de fluência, em certas circunstâncias, menciona-se apenas a expressão *O Mundo*); *Crítica da filosofia kantiana* (CFK); *Aforismos para a sabedoria de vida* (ASV – menciona-se, em alguns momentos, somente a palavra *Aforismos*); *Sobre o fundamento da moral* (SFM) e *Metafísica do belo* (MB).

² MVR I, § 1, p. 45. As palavras grifadas em caixa alta das citações de *O Mundo* são do texto original ao qual a tradução se manteve fiel. A tradução que utilizamos para este estudo é a da Editora Unesp (2005), de Jair Barboza.

³ Decifrar o “enigma do mundo” é, para Schopenhauer, o modo a partir do qual cada pensador ou filósofo intui o mundo. Para que uma tal “decifração” ocorra deve-se, segundo ele, manter distância da mera abstração e das construções lógicas, já que só o contato direto com a concretude empírica pode resultar na autenticidade e, portanto, na veracidade de uma *Weltanschauung*.

entendimento, intuiu empiricamente. Desse modo é que Schopenhauer demarca de uma maneira significativa, para o processo da formação do conhecimento dos seres, o território do *entendimento* daquele da *razão*. Em sua *Crítica da filosofia kantiana*, o pensador menciona o fato de os filósofos de todas as épocas terem confundido o significado de tais conceitos:

apesar de o essencial à RAZÃO (το λογισμον, ή φρονησις, *ratio, raison, reason*) ter sido corretamente conhecido, no todo e em geral, por todos os filósofos nas diversas épocas – embora não definido de maneira suficientemente precisa e remetido a um único ponto – por outro lado, não lhes era claro o que ENTENDIMENTO (vous, διανοια, *intellectus, esprit, intellect, understanding*) significava. Daí o terem com freqüência confundido com a razão, e, por isto mesmo, não alcançaram uma definição completa, pura e simples de sua natureza.⁴

Se os outros não o fizeram, Schopenhauer enfatiza essa diferença como algo indispensável para a compreensão daquilo que entendia por mundo efetivo. Ele parte da idéia de que *anterior* à razão teórica encontra-se o entendimento como “conhecedor da causalidade”, da efetividade (*Wirklichkeit*)⁵, sendo este, entretanto, alheio e independente da capacidade racional humana. Tanto o homem quanto o animal o possuem e, por isso mesmo, esse elemento constitutivo do conhecimento dos seres não pode ser enquadrado nos moldes específicos de uma razão teórica; esta já se encontra a um passo adiante, como exclusividade do humano. Neste ínterim, Schopenhauer diferencia as *representações intuitivas* das *representações abstratas*. As primeiras, por não fazerem parte do mundo abstrato e conceitual, provêm da noção de entendimento. Já as segundas, ao definirem o próprio conceito de razão teórica, só têm seu conteúdo a partir das intuições, fato que as torna reflexo, uma luz ofuscada, semelhante àquela da lua que depende da luminosidade solar.

O primeiro elemento norteador de *O mundo como vontade e como representação*, é o de que

verdade alguma é mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: 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*.⁶

Quando o homem conscientiza-se dessa realidade, “torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre um olho que vê um sol,

⁴ CFK, p. 648.

⁵ Cf. MVR I, § 4, p. 53.

⁶ MVR I, § 1, p. 43, grifos nossos.

uma mão que toca a terra”.⁷ Tudo o que tem sua existência no mundo, segundo o pensador, está condicionado pelo sujeito e existe apenas para ele.⁸ Em verdade, o filósofo fala de duas metades do mundo como representação: a do *objeto* e a do *sujeito*, divisão esta tida por ele como a forma comum de todas as classes de representações, sejam elas abstratas ou intuitivas, puras ou empíricas. Tais “partes” são consideradas por Schopenhauer como inseparáveis, já que cada uma delas existe com a outra, assim como pode desaparecer com ela. A primeira dessas metades, a do objeto, tem como forma o espaço, o tempo e a causalidade. A segunda, no entanto, a do sujeito, não se encontra em nenhuma dessas formas e se faz inteiramente presente em cada ser que representa.

O filósofo afirma: “aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto [...]”⁹ Assim, este sujeito do conhecimento fica definido como tal, mas somente na medida em que conhece e nunca na medida em que é objeto do conhecimento. O corpo de quem conhece sim é “objeto entre objetos” da intuição e, sendo assim, encontra-se nas formas (tempo, espaço e causalidade) de todo conhecer.

Ao tratar do sujeito, Schopenhauer, concomitantemente, trata do entendimento: “o correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só, é o ENTENDIMENTO, que não é nada além disso.”¹⁰ Conhecer a causalidade, além de ser função exclusiva desse entendimento, é também sua única e grande força. A matéria e a efetividade inteira só existem *para, através e no* entendimento. É ele mesmo que fundamenta e organiza o mundo fenomênico. Através de um “processo mental”, o entendimento constitui o que existe na realidade exterior, isto é, cria *intuições empíricas*.¹¹ É por isso, pois, que a razão deve ser aqui abstraída, pois esse ainda não é o seu campo de atuação; ela aparece somente em outra esfera da filosofia de Schopenhauer, a saber, naquela em que os dados concretos do entendimento fornecidos pela sensibilidade, justamente as intuições empíricas, são transformadas em conceitos abstratos.

⁷ Idem, *ibidem*.

⁸ Cf. MVR I, § 1, p. 44.

⁹ MVR I, § 2, p. 45.

¹⁰ MVR I, § 4, p. 53.

¹¹ Nesse sentido, faz-se necessário atentar para o fato do pensador ter distinguido *intuição empírica* de *intuição estética*. A intuição empírica é apresentada fundamentalmente como o momento em que o sujeito do conhecimento, ao fazer uso do entendimento, trabalha as meras sensações oferecidas por seu próprio corpo e passa a buscar, a partir do efeito, a causa das mesmas. Já a intuição estética caracteriza o conhecimento do belo que, por sua vez, se dá por meio do alcance das *Idéias* através da contemplação do que a natureza oferece ou de uma obra de arte.

Direcionando assim seu pensamento, Schopenhauer expõe que todos os animais (não racionais) possuem entendimento. A justificativa está no fato de que esses também possuem movimentos que são determinados pelo conhecimento de um determinado objeto. Há, assim, uma igualdade de possibilidades de conhecimento intuitivo entre o animal e o homem.

O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, *passagem do efeito à causa e desta ao efeito, e nada mais*. Porém, o grau de sua agudeza e a extensão de sua esfera cognitiva são extremamente diversos, variados e se escalonam de maneira múltipla [...]¹²

Essa consideração aproxima homens de animais e, mais ainda, permite percebê-los num mesmo patamar de potencialidade cognoscitiva. Segundo o autor, é possível avaliar como em certos animais “mais inteligentes”¹³ o entendimento consegue operar sem a ajuda da razão. Schopenhauer mostra um exemplo claro:

[...] nos surpreende a sagacidade daquele elefante que, após ter atravessado várias pontes em sua jornada pela Europa, recusou-se certa vez a entrar numa, sobre a qual viu o cortejo de homens e cavalos, porque ela lhe parecia muito levemente construída para o seu peso.¹⁴

A partir dessa espécie de observação constata-se como o entendimento é a faculdade animal que atua no cérebro, mas que independe da razão. Principalmente a partir do Livro I de *O Mundo* percebe-se como há um *telos* a ser alcançado pelo entendimento, sem o qual sua única e exclusiva função desapareceria. Este *telos* é justamente a formação do conhecimento que pode ser vista como uma fundamentação, no sentido epistemológico, do mundo. Paralelo a isso se encontra o que o pensador entende por *Vorstellung*, representação, indicando como algo colocado (*Stellung*) diante de (*Vor*). Em seus *Suplementos*, considera a *representação* como uma complexa atividade fisiológica no cérebro de um animal ao fim da qual se tem a consciência de uma imagem. Diante disso, pode-se indagar: como então é possível a efetivação de um processo mental até a formação de imagens e, posteriormente, de conceitos?

De maneira geral, segundo o filósofo, representa-se o mundo a partir de tudo aquilo que aparece como figura (forma) para o entendimento. Através dos

¹² MVR I, § 6, p. 64, grifo nosso.

¹³ Schopenhauer cita, baseando-se nas descrições de Büffon, os cães, os elefantes, os macacos e as raposas.

¹⁴ MVR I, § 6, p. 67.

órgãos dos sentidos, os primeiros dados fornecidos pela experiência conduzem à representação. Por isso, o contato dos órgãos sensoriais com a matéria ainda não é representação, mas são apenas dados. As sensações são conduzidas até o intelecto para que, assim, o entendimento possa agir e, daí sim, as representações intuitivas possam existir. No processo de “elaboração mental” para a definição de uma imagem o indivíduo é ativo, e possui três formas puras e inatas de conhecimento para poder captar o mundo que o circunda: o tempo, cuja essência é a sucessão; o espaço, cuja essência é somente a posição; e a causalidade, que está sempre buscando a origem dos fenômenos. Essas formas fazem parte do chamado *Satz vom Grund*, princípio de razão.¹⁵ É com ele que se pode tomar tudo o que há no mundo fenomênico a partir de um razão pela qual existe. Nesse sentido, diz-se que *nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*, nada é sem uma razão pela qual é; e apresenta-se um mapeamento da finitude, ou seja, dos objetos temporais e transitórios. Assim, importa assinalar que, com essa concepção, verifica-se um paralelismo com a linguagem kantiana: o mundo no qual se dá o conhecimento é o dos fenômenos, isto é, o que aparece.¹⁶

Ora, assim como pela forma da causalidade todo e qualquer objeto deve ter uma causa para poder ser apreendido pelo sujeito, do mesmo modo o objeto deve estar em relação (sobre, sob, ao lado) com algum outro objeto. Ele precisa estar num determinado espaço e tem de situar-se num dado tempo. Para se ter presente,

¹⁵ Suas quatro raízes podem ser elencadas da seguinte forma: 1) princípio de razão de *devir*: a ele estão submetidas aquelas representações da realidade efetiva, ou seja, da experiência possível; 2) princípio de razão de *conhecer*: ele rege o que o filósofo denominou de representações de representações, ou seja, o fundamento dos juízos e conceitos; 3) princípio de razão de *ser*: a ele está submetida a parte formal das representações, isto é, aquelas intuições das formas do sentido interno e externo dadas a priori, o espaço e o tempo; ou então, o fundamento das matemáticas; 4) princípio de razão de *agir*: estabelece o fundamento ou os motivos da conduta humana e do agir do animal.

¹⁶ A aproximação com Kant, embora não se pretenda um exame acurado da questão, é inegável quando este aponta em sua *Crítica da razão pura* que existem dois troncos do conhecimento humano, quais sejam, a *sensibilidade* e o *entendimento*. A sensibilidade, nesse caso, não passa de receptividade compondo-se das formas *a priori* do tempo e do espaço, nos quais o contato com os objetos é determinante, ou seja, as intuições empíricas. Por sua vez, o entendimento é pura espontaneidade e compõe-se das formas *a priori* do conhecer, conceitos originários, mediante os quais as intuições podem ser pensadas. Tais conceitos são também denominados por Kant de categorias, em número de doze: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, inerência e subsistência, causalidade e dependência, comunidade, possibilidade/impossibilidade, existência/não-existência e necessidade/contingência. É a partir dessa tábua que, para Kant, quaisquer outros conceitos são possíveis, dado que, sempre que haja conhecimento – e jamais um conhecimento das coisas-em-si mesmas - essas categorias são aplicadas às intuições. Basta lembrar que, para o filósofo a quem Schopenhauer dizia que talvez fosse “a cabeça mais original que a natureza jamais produziu”, pensamentos sem intuições são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Ademais, é preciso sublinhar, quanto às categorias kantianas, a ressalva feita por Schopenhauer: de doze só é necessário uma categoria, ou seja, a causalidade. Em linhas gerais, a justificativa do filósofo é a de que, quando Kant recorre a um exemplo mais apurado, faz uso dela. Além disso, Schopenhauer tematiza uma mudança. Ao invés de tomar as formas do tempo e do espaço na sensibilidade, transfere-as para o entendimento. É que ele concebe o princípio de razão como correlato do entendimento e, com isso, inaugura o aspecto fisiológico de seu pensamento.

com mais intensidade, a importância e o lugar que o princípio de razão e - inseparável dele - o entendimento ocupam no âmbito da filosofia schopenhaueriana, cabe a passagem a seguir:

[...] do mesmo modo que com o nascer do sol surge o mundo visível, também o entendimento transforma de UM SÓ golpe, mediante sua função exclusiva e simples, a sensação abafada, que nada diz, em intuição. O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados [...]. Este mundo como representação, da mesma forma que se dá pelo entendimento, existe também só para o entendimento.¹⁷

Análoga ao “mundo” privado de sol, a sensibilidade nada diz. É somente com o “alvorecer do sol”, ou seja, com a atividade do entendimento, que as sensações já não são mais meros dados e passam a significar algo; na medida em que elas são, de um só golpe, transformadas, passa-se a ter as intuições. Desse modo, Schopenhauer observa que a intuição pode ser nomeada intelectual porque é conclusão do entendimento: ela é, como intuição empírica, “puro conhecimento pelo entendimento da causa a partir do efeito”.¹⁸

Para que se possa perceber a tese de que a intuição é, nessa acepção, intelectual, Schopenhauer mostra alguns exemplos que, segundo ele, são provas firmes e irrefutáveis. Um exemplo é o da visão singular com dois olhos: de fato, a visão de qualquer pessoa não portadora de alguma deficiência visual revela-se singular mesmo sendo sentida de maneira dupla com dois olhos. Sendo dois olhos, cada um recebe por si as sensações: assim, teria de haver duas orientações diferentes e, por conseguinte, dois objetos, mas o entendimento torna o sentido por dois receptáculos uma única intuição. Outro exemplo é o da visão dupla no estrabismo e o ver simultâneo de objetos, apesar de estes situarem-se um atrás do outro em distâncias desiguais. Isso se percebe quando as pessoas estrábicas esforçam-se para ordenar, sem a ajuda do uso de óculos, os objetos à sua frente. Pode-se dizer que é o papel do entendimento que define essa ocasião por meio da fixação dos objetos por parte do sujeito. Além disso, o aparecimento endireitado dos objetos apesar de sua imagem encontrar-se invertida no olho é outra prova. Se o ver se reduzisse ao mero sentir, o objeto seria percebido de modo invertido, porque foi assim que ele foi sentido; mas, como o entendimento entra em cena com sua lei da causalidade, ele refere o efeito

¹⁷ MVR I, § 4, p. 54.

¹⁸ Idem, ibidem.

sensorio à sua causa e esta passa a se exteriorizar no espaço como um objeto corretamente posicionado, portanto não invertido.¹⁹

Neste ínterim, pode-se dizer que a realidade empírica é um *fazer-efeito do sujeito*. Segundo Schopenhauer, compreender a figura do princípio de razão que rege o conteúdo das formas do tempo e do espaço e, assim, da perceptibilidade (portanto, da causalidade) significa compreender também a essência inteira da matéria, pois esta é apenas causalidade. E “o ser da matéria é o seu fazer-efeito. Nenhum outro ser lhe é possível nem sequer pensável. Apenas na medida em que faz efeito ela preenche o espaço e o tempo. Sua ação sobre o objeto imediato (ele mesmo matéria) condiciona a intuição, na qual unicamente ela existe.”²⁰ Por isso pode-se conceber o mundo externo com todos os seus objetos, “o continente de qualquer coisa material” como um produto do efetivar, ou seja, como fruto desse fazer-efeito do indivíduo,²¹ logo, como *efetividade*. Como o próprio pensador alerta em *O Mundo*, a língua alemã dispõe de dois termos para designar realidade. Um de uso corrente, *Wirklichkeit*, efetividade ou realidade efetiva, e outro de origem latina, *Realität*. No presente contexto *Wirklichkeit* parece ser mais apropriado, dado que deriva do verbo *wirken*, fazer-efeito. Portanto, a realidade externa, efetiva, é fruto de um fazer-efeito do sujeito cognocente.

Nota-se, assim, por que Schopenhauer nega “absolutamente” ao dogmatismo o direito da explanação da realidade do mundo exterior como algo independente do sujeito. Com efeito, de acordo com o filósofo, objeto algum se deixa pensar, isento de contradição, sem o sujeito.

O mundo inteiro dos objetos é e permanece representação, e precisamente por isso é, sem exceção e em toda a eternidade, condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental. Desta perspectiva não é uma mentira nem uma ilusão. Ele se oferece como é, como representação, e em verdade como uma série de representações cujo vínculo comum é o princípio de razão.²²

Nesse sentido é que se pode dizer que o mundo, quando dá sinal de si como causalidade pura, é perfeitamente real, pois é intuído no espaço e no tempo.

¹⁹ Agregando um comentário à tese schopenhaueriana, Jair Barboza menciona: “colocar a cabeça entre as pernas não inverte o mundo porque o entendimento, com suas, por assim dizer, ‘antenas’ (espaço, tempo e causalidade), refaz em concepção objetiva a matéria da sensação, tornando corretamente posicionado o que se apresentava de ponta-cabeça” (BARBOZA, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*, 2001, p. 25).

²⁰ MVR I, § 4, p. 50.

²¹ Concebe-se indivíduo, nesse sentido, como sujeito dotado de um *corpo*, sem o qual não haveria possibilidade de seu mundo efetivado, já que as sensações são essenciais para o conhecimento.

²² MVR I, § 5, p. 57.

Desse modo, o mundo dos fenômenos é condicionado pelo entendimento e nada é sem ele.

1.1 O CORPO

O que permite o conhecer do sujeito, nesse processo de formação das intuições empíricas, é o próprio corpo do indivíduo. Por meio das afecções desse corpo o indivíduo enraíza-se no mundo e passa a intuí-lo pelo entendimento, gerando, assim, o conhecimento.²³ Com efeito, se o indivíduo, segundo Schopenhauer, é *sujeito do conhecimento*, ele é também *corpo*. Assim, inserida no campo da discussão em torno da cognoscibilidade humana, a noção de corpo concebida pelo pensador apresenta-se como determinante. É com a presença desse elemento no contexto das intuições do entendimento que não mais se corre o risco da admissão de uma “cabeça de anjo alada” designando a mente do homem totalmente alheia a seu corpo.

Se, a fim de sustentar a sua teoria do conhecimento, Descartes tomou o *cogito* como determinante, estabelecendo a dualidade corpo/alma e o primado da *res pensante* sobre a *res extensa*; Schopenhauer, ao invés de delimitar corpo e alma, une corpo e intelecto, sendo ambos expressões de um mesmo em-si.²⁴ Em verdade, o corpo é tomado pelo filósofo sob duas perspectivas. Uma que o considera como *objeto imediato* e outra que o vê como *objeto mediato*. Nesse sentido, “o entendimento nunca seria usado, caso não houvesse algo a mais, de onde ele partisse. E este algo consiste tão-somente nas sensações dos sentidos, a consciência imediata das mudanças do corpo, em virtude da qual este é objeto imediato.”²⁵

Aqui, portanto, o corpo nos é objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, // na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede o uso da lei da causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados.²⁶

O corpo é, pois, *objeto imediato* na medida em que é um mero conjunto de sensações dos sentidos que advêm da ação dos outros corpos sobre si. Por isso ele é ponto de partida do conhecimento, já que fornece para a lei da causalidade os primeiros dados que, então, serão transformados, de sensações abafadas, em

²³ Consulte-se, para essa reflexão, a obra de Maria Lúcia Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*.

²⁴ Jair Barboza constrói essa reflexão em seu livro *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*, p. 19 em diante.

²⁵ MVR I, § 6, p. 63.

²⁶ Idem, p. 62.

intuições do entendimento. Nesse primeiro aspecto, o corpo designa propriamente a Vontade porque cada ato de vontade corresponde a um movimento corporal; e, então, ele passa a ser - além de condição de possibilidade do conhecer - a chave para se descobrir ou se decifrar o “enigma do mundo”. Contudo, esse mesmo corpo pode fornecer dados dele mesmo, na medida, por exemplo, em que os olhos vêem suas partes e as mãos o podem tocar. Assim é que o corpo passa a ser, tal como os outros, *objeto mediato*, portanto conhecido como representação na intuição do entendimento. Para que esse conhecimento ocorra é necessária, através do uso da lei da causalidade, a ação de uma de suas partes sobre as outras.

O autor faz uma ressalva quando toma o corpo como objeto imediato:

[...] não se deve tomar o conceito do objeto no sentido estrito do termo, pois, por meio do conhecimento imediato do corpo, que precede o uso do entendimento e é mera sensação dos sentidos, o corpo mesmo não se dá propriamente como OBJETO, mas, antes, os corpos que fazem efeito sobre ele.²⁷

O corpo não se dá propriamente como objeto por um motivo claro: é que Schopenhauer não mais o considera de um ponto de vista unilateral, ou seja, tão somente do ponto de vista do mundo como representação, o que justificava designá-lo como objeto, mas, além disso, passa a considerá-lo também a partir do mundo como vontade. De fato, principalmente a partir do Livro II de *O Mundo*, ações do corpo e atos de vontade passam a se identificar e, em razão disso, o corpo é também visto como objetividade da Vontade.²⁸ Assim é que o objeto imediato passa a ser visto por si mesmo e, mais ainda, esse outro modo de conhecimento passa a distinguir-se do que é comum à representação.

Com isso, a certa altura já não se tem mais tão somente “sensações dos sentidos”, ou seja, um mero meio para algo outro, mas a realidade externa. Este

²⁷ MVR I, § 6, p. 63.

²⁸ Segundo Cacciola, é Schöndorf, na obra *O corpo no pensamento de Schopenhauer e Fichte*, que alerta para a mudança de posição de Schopenhauer sobre a noção de “objeto imediato”, ocorrida em *O mundo como vontade e como representação*, em relação à sua *Dissertação sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*. Se na *Dissertação* a ênfase se dava na tarefa mediadora para se adquirir outros conhecimentos e o “objeto imediato” estava numa relação causal com os demais, em *O Mundo* (principalmente no livro 2) o corpo é visto como independente do modo de representação, ou melhor, do princípio de razão. “De fato, no § 22 da 2ª ed. da *Dissertação*, Schopenhauer diz ter chamado o corpo de ‘objeto imediato’ por ser ele que permite a intuição de todos os outros objetos, já que são as sensações que ‘fornecem os dados para a aplicação da lei da causalidade’”. Nessa edição, porém, ele de certo modo corrige a primeira, ao esclarecer que tal expressão é usada num sentido impróprio, pois, embora a percepção de suas sensações seja dada imediatamente, ainda não se apresenta nenhum objeto. A sensação, embora sendo a causa da intuição dos demais objetos, é sempre subjetiva, o objeto só pode ser conhecido mediatamente, pois ele tem que, através do entendimento, representar-se como causa da intuição” (CACCIOLA, M.L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 42).

mesmo meio passa a se definir como objeto e a sua figura corporal começa a ser desenhada, estando ela dotada de especificidades.

Portanto, o corpo como objeto propriamente dito, ou seja, como representação intuível no espaço, só é conhecido, justamente como os demais objetos, de maneira mediata, pelo uso da lei da causalidade na ação de uma de suas partes sobre as outras, logo, na medida em que o olho vê o corpo, a mão o toca.²⁹

Assim, o corpo, além de revelar a Vontade e ser objeto imediato, torna-se mais um objeto passível de conhecimento. É então que seus próprios membros podem se conhecer; uma mão vista ou um olho tocado e, ambos, situados espacialmente, tornam-se objetos mediatos, muito embora sejam eles também, na medida em que a mão ajuda na construção de outros objetos e o olho vê, objetos imediatos. Vê-se, pois, o motivo pelo qual, caso não houvesse a atuação do entendimento, não haveria também um mundo externo. Uma sensação por si mesma seria uma “coisa pobre”, mera afecção dos sentidos. Enquanto tal, essas sensações não poderiam conter nada de objetivo, portanto, nada que se assemelhasse a uma intuição.

O que se tem como resultado ao final do exposto até aqui é a intuição empírica – e com ela, a realidade exterior – como produtos do entendimento, esse artesão que se serve das formas do princípio de razão e dos dados possibilitados pelo corpo e, com isso, oferece as representações intuitivas que se entrelaçam formando a exterioridade. Por isso, o mundo efetivo não é dependente da razão. Ao contrário, em vez de a razão oferecer algo, é o entendimento que, com as suas intuições empíricas, apresenta-se como base do edifício das construções racionais.

²⁹ MVR I, § 6, p. 63-4.

2 REPRESENTAÇÕES ABSTRATAS: A RAZÃO TEÓRICA

Ao abrir o capítulo 8 de sua obra capital, Schopenhauer salienta:

como da luz imediata do sol à luz emprestada da lua, passaremos agora da representação intuitiva, imediata, auto-suficiente e que se garante a si mesma, à reflexão, isto é, aos conceitos abstratos e discursivos da razão, que têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo.³⁰

Se no domínio do conhecimento intuitivo tudo é claro, firme e certo, não há dúvidas, perguntas e nem erros, é no conhecimento abstrato que, segundo o pensador, há dúvidas e erros. Enquanto nas representações intuitivas o que pode distorcer momentaneamente a realidade é a ilusão, nas representações abstratas “o erro pode imperar por séculos”.

Essa nova consciência, reflexo abstrato de todo intuitivo em conceitos não intuitivos da razão é o que, também, garante a diferenciação entre homens e animais, conferindo àqueles uma clareza de consciência que é ausente nos seus “irmãos irracionais”; tem-se, a partir desse diferencial, a primeira forma da razão em Schopenhauer, a razão teórica. Contudo, introduz-se, com isso, um grau a mais de sofrimento na conduta humana. Segundo o filósofo, tanto os homens quanto os animais sofrem, mas o homem, por ser possuidor da razão, sofre mais. Enquanto os animais vivem somente no presente, o homem ainda pode viver, ao mesmo tempo, no passado e no futuro e, desse modo, preocupa-se com o tempo em que já viveu e ainda não vive. A conduta humana é por vezes determinada, assim, por conceitos abstratos que podem levar à ação regida por máximas sem a observância do meio que nos cerca e das impressões causais do momento. Ora, os animais são determinados pela impressão atual e, no máximo, o temor da impressão pode restringir-lhes o apetite ao passo que se torna hábito e, assim, tal apetite pode passar a ser determinado, o que se tem no adestramento. Em função disso, é preciso destacar: se o animal sente e intui, o homem, além disso, pensa e sabe.

Neste ínterim, o pensador elenca algumas *exteriorizações* (*Aeußerungen*) que, “sendo uma opinião concordante de todos os tempos e povos,”³¹ são oriundas de um “princípio comum”, ou seja, daquela faculdade de espírito chamada razão,

³⁰ MVR I, § 8, p. 81.

³¹ Idem, p. 84.

ὁ λογος, το λογιστικον, το λογιμον, *ratio*. Todos os homens conseguem reconhecer muito bem as *exteriorizações* dessa faculdade e dizem *o que é e o que não é racional* justamente ali onde a razão entra em cena, em oposição a outras capacidades e atributos do homem, e, finalmente, o que, devido à carência dela, não se pode esperar nem do animal mais inteligente.³²

Uma dessas exteriorizações, a linguagem, é tomada como produto e como instrumento da razão. Trata-se de um instrumento necessário sem o qual a razão não poderia levar a bom termo suas mais marcantes realizações, tal como a cooperação planejada, a civilização, o Estado, a ciência, a ficção, mas também os dogmas e as superstições. Devido a isso é que Schopenhauer chama a atenção para o fato de em grego e em italiano “linguagem” e “razão” serem indicadas com a mesma palavra: ὁ λογος, *il discorso*. E em seguida complementa: “*Vernunft*, razão, vem de *vernehmen*, entender, que não é sinônimo de *hören*, ouvir, mas significa a conscientização de pensamentos comunicados por palavras.”³³ Assim, se em termos de comunicação, o animal manifesta-se por meio de gestos e de sons, o homem, ademais, não pode se desvencilhar da linguagem.

Ao lado da linguagem e da ação planejada está a ciência (*Wissenschaft*) vista pelo pensador, também, como um dos produtos proporcionados pela razão ao homem. A ciência entra em cena apenas quando se pretende sistematizar o mero saber (*Wissen*). Diz Schopenhauer: “todo SABER, isto é, todo conhecimento elevado *in abstracto* à consciência, está para a CIÊNCIA propriamente dita como uma parte está para o todo”.³⁴ Desse modo, mostra-se o fato de a ciência não ser originariamente abstrata. A sua origem não está na razão mesma; ela apenas se estabelece na razão, mas sua essência está no conhecimento intuitivo.³⁵

Porém, acima de tudo,

da mesma forma que o entendimento possui só UMA função, o conhecimento imediato da relação de causa e efeito, a intuição do mundo efetivo; e assim como a inteligência, a sagacidade e o dom da descoberta, que, por mais

³² Idem, *ibidem*, grifos nossos.

³³ Idem, p. 83.

³⁴ MVR I, § 14, p.113.

³⁵ Vale destacar, por isso, o patamar *in concreto* da filosofia schopenhaueriana. Toda lei e todo juízo, pelos quais a ciência é formada, tem de obedecer a um processo para que possa ser admitido como tal. O processo consiste justamente no conhecimento imediato, indicado no capítulo 1 e operado pelo entendimento, como uma apreensão intuitiva do mundo para, num outro nível, aparecer *in abstracto* na consciência refletida. Schopenhauer toma como exemplo as descobertas de R. Hookes e de Newton. O primeiro “descobriu” a lei da gravitação. Mas só o segundo confirmou-a por meio de cálculos. Do mesmo modo, o filósofo cita Lavoisier com a descoberta do oxigênio e Goethe com a origem das cores físicas. São descobertas que remontam imediatamente do efeito à causa; o cientista analisa seus “objetos” de ciência recorrendo intuitivamente do efeito às causas que possibilitaram tais objetos. Nisso consiste a função do entendimento que, atuando em grandes descobertas, é uma ocorrência e “não o produto de longas cadeias dedutivas *in abstracto*”. Quando se dá essa ocorrência pelas vias da intuição, livre de intenções subjetivas e predeterminadas do sujeito do conhecimento, então, após o trabalho do entendimento, pode-se chegar a deduções e a juízos, mas somente depois desse processo.

variado que seja o seu emprego, manifestamente nada mais são que exteriorizações daquela única função; também a razão possui apenas UMA função, a formação de conceitos.

Este é o papel que mais caracteriza a razão; aquilo que, sendo uma finalidade bem definida, acaba por distinguir a natureza do homem em relação aos outros seres e consiste no interesse próprio dessa razão enquanto teórica. Além disso, para desempenhar a sua única função, a razão serve-se e depende do entendimento, sendo este o seu pressuposto.

2.1 CONCEITOS: REPRESENTAÇÕES DE REPRESENTAÇÕES

Formar conceitos decantando-os das representações intuitivas: eis, pois, a função da razão, que deve ser encarada como uma referência - mediante o seu emprego ou não - para se poder designar o que é racional. Por isso, com a consideração dessa função é possível explicitar todos os fenômenos que diferenciam a vida do homem da dos animais. Os conceitos formam uma classe especial de representações diferentes *toto genere* das representações intuitivas e, devido a isso, não é possível chegar por eles a um conhecimento evidente e imediato, mas meramente a um conhecimento abstrato e discursivo; “os conceitos permitem apenas pensar, não intuir” e o que é passível de experiência são tão somente os efeitos produzidos por eles. Se não fosse assim, quando alguém falasse, dever-se-ia traduzir o seu discurso instantaneamente em imagens que se movimentassem e se transformassem formando matizes diversos de acordo com as flexões gramaticais. “Que tumulto, então, não ocorreria em nossa cabeça durante a audição de um discurso ou a leitura de um livro!”³⁶

Mas não é isso que acontece. Quando se ouve um discurso este é imediatamente intelectualizado, sem a necessidade de se recorrer ao domínio do empírico, das intuições imediatas. “É a razão que fala para a razão, sem sair de seu domínio, e o que ela comunica e recebe são conceitos abstratos, representações não intuitivas.”³⁷ Assim, os conceitos podem ser vistos como o correlato da razão. Muito embora eles sejam por inteiro diferentes das representações intuitivas, mesmo assim há uma relação necessária entre eles, dado que as intuições são a condição de existência dos conceitos. A reflexão, capacidade de abstração humana, é “cópia” do *in concreto*, uma repetição do mundo intuitivo que por sua vez é figurado. Ora, se os

³⁶ MVR I § 9, p. 86.

³⁷ Idem, p. 86-7.

conceitos exteriorizam essa abstração, eles podem ser, de maneira bastante apropriada, denominados *representações de representações*.

Para que as representações intuitivas pudessem ter um fundamento, uma essência de conhecimento que é exigida pelo princípio de razão, as mesmas podiam remontar ao tempo, ao espaço e à matéria quando eram concebidas referentes ao objeto, ou à sensibilidade e ao entendimento quando eram concebidas referentes ao sujeito. Quando se trata, porém, de se perceber esse mesmo fundamento de conhecimento para o caso das representações abstratas constata-se que estas têm sua essência numa relação com outra representação; e esta última pode ser de novo uma representação abstrata ou um conceito. Contudo, esse tipo de referência que, a fim de encontrar um fundamento, recorre da abstração à abstração *não pode* ir ao infinito porque, como afirma Schopenhauer, “a série de fundamentos de conhecimento tem de findar num conceito que tem seu fundamento no conhecimento intuitivo. Em verdade, o mundo todo da reflexão estriba sobre o mundo // intuitivo como seu fundamento de conhecer.”³⁸ Por isso, essa referência solicitada pelo princípio de razão acaba distinguindo as representações abstratas das representações intuitivas. Se para estas é exigida apenas uma referência à outra representação da mesma classe; naquelas o princípio de razão exige, ao final, uma referência a uma representação de uma classe diferente.

Aqueles conceitos que, como especificado, referem-se ao conhecimento intuitivo não imediatamente, mas pela intermediação de um ou muitos outros conceitos, denominaram-se de preferência *abstracta*; ao contrário, aqueles que possuem seu fundamento imediatamente no mundo intuitivo, denominaram-se *concreta*.³⁹

Nessa divisão operada por Schopenhauer ao separar os conceitos em duas classes diferentes, pode-se notar sua preocupação em especificar, de um lado, aqueles conceitos que fazem parte da apreensão imediata do mundo empírico, do conhecimento intuitivo e, por esse motivo, levam o nome de *concreta*. De outro lado estão aqueles conceitos que, ao contrário, engendram uma distância maior em relação à concretude do mundo e do conhecimento empírico por serem *abstratos*, derivados. Para os do primeiro tipo o filósofo cita como exemplo os conceitos de “homem”, de “pedra” e de “cavalo”; para os do segundo tipo, os conceitos de “relação”, de “virtude”, de “investigação” e de “princípio”. De um modo figurado, Schopenhauer compara os primeiros conceitos com o andar térreo e os últimos com os andares superiores do

³⁸ Idem, p. 88.

³⁹ Idem, p. 88.

“edifício da reflexão”. Aí se mostra o saber que é, de acordo com o pensador, “qualquer conhecimento abstrato, ou seja, qualquer conhecimento racional”.⁴⁰ Por isso se pode afirmar que o fim visado pela razão é o conhecimento que é transformado por ela de intuitivo em abstrato.

No entanto, por mais que a construção do conhecimento seja o sentido da existência da razão teórica e das representações abstratas, estas terão sempre de recorrer, em última instância, às representações intuitivas e, portanto, à realidade empírica como efetividade do sujeito portador de entendimento. O trabalho arquitetado pelo entendimento (tanto no mundo animal quanto no humano) já permite tomar o mundo da representação como uma conclusão do sujeito do conhecimento, mesmo que para essa conclusão tal entendimento não tenha necessitado e nem se imiscuído nas nuances da razão enquanto capacidade do homem. Por outro lado, é possível afirmar que o mundo também pode ser fundamentado pela razão, já que o intuitivo é reconduzido à capacidade abstrata humana. Contudo, neste último caso, trata-se apenas de algo *in abstracto*, de uma derivação e de um reflexo de outro algo *in concreto*, efetivo.

Ora, depois de feitas as devidas distinções entre *entendimento* e *razão* como duas etapas diferentes do processo de formação do conhecimento, e após uma análise - também distintiva - acerca das *representações intuitivas* e das *representações abstratas*, assim como um estudo da dependência destas últimas em relação àquelas, torna-se plausível afirmar que, em sua figuração ou forma teórica, a razão em Schopenhauer fica restrita e enquadrada numa finalidade, qual seja, a formação do conhecimento abstrato em vista do saber, da ciência, que por sua vez são sistematizações cognoscitivas visando à sobrevivência, em última instância, do indivíduo. Razão e conhecimento instrumental, portanto, vão de mãos dadas em Schopenhauer, o que ficará mais evidente na próxima forma da razão, a prática. Percebe-se, além disso, como a razão teórica tem sempre um interesse próprio, um alvo à vista a ser perseguido e perscrutado, para o qual ela se volta. Por isso ela é interessada; se a mesma não se interessasse por um fim perderia suas próprias características e seria difícil identificá-la como tal. É a partir de sua função que a razão enquanto teórica se constitui. Isso poderá ser percebido, também, na razão prática, mas não na razão ético-mística.

⁴⁰ MVR I, § 12, p. 102.

3 A RAZÃO PRÁTICA

Quando atribui à razão a função de formar conceitos, Schopenhauer distingue, como vimos, homens de animais. Devido a essa exclusividade humana, o animal é tomado como escravo do presente, pois não conhece outros motivos senão aqueles imediatos e sensíveis. Já no homem, mediante a razão, há uma clareza de consciência que lhe permite, ao mirar não só o presente, mas também o passado e o futuro, “ter uma visão de conjunto do todo de sua vida e do curso do mundo.”⁴¹ Nesse meio, emerge da própria capacidade racional do homem algo que não se restringe à abstração conceitual, mas que se desloca para o plano da ação. O caráter de uma mesma razão, de *teórico*, passa a ser *prático*. Há de se notar que no próprio livro I de *O Mundo* o pensador já anuncia e marca a passagem de um patamar a outro da razão. Nessa mesma ocasião, o leitor é lembrado de que no *Apêndice* à sua obra capital, na chamada *Crítica da filosofia kantiana*, o tema é abordado em oposição à razão prática de Kant, pelo fato deste tê-la exposto como fonte imediata de todas as virtudes e sede de um “deve absoluto”. A crítica desse princípio kantiano, alerta o pensador, já havia sido realizada nos *Dois problemas fundamentais da ética*, na dissertação de *Sobre o fundamento da moral*.

Apresenta-se, com isso, um movimento doravante determinado pelo conceito de razão a ser indicado e esclarecido. Tendo anunciado uma razão prática em algumas passagens de *O Mundo* (como se verá), verifica-se, nos *Aforismos*, como o tema é estendido e detalhado. Com isso, apesar de se situarem em momentos de produção diferentes do filósofo alemão, é notável a indicação de uma mesma praticidade da razão, tanto em sua obra capital quanto nos escritos de maturidade. A perseguição de um mesmo objetivo, isto é, a definição de uma razão prática é o mesmo em ambos os escritos, mas o tratamento deste conceito é tomado, nesses dois momentos, de modo diverso. No Livro I de *O Mundo*, assim como no seu *Apêndice*, o sentido dado ao conceito aparece tão somente como uma exteriorização da razão abstrata de maneira prática, donde se extrai a crítica a Kant. Nesse viés, “em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional”⁴² a diferença para com os animais torna-se evidente e a razão prática se mostra. Já nos *Aforismos*, o que está em jogo é o emprego de uma razão capaz de indicar máximas para uma “sabedoria de vida”, domínio em que se possibilita também a chegada a um “caráter adquirido”. A

⁴¹ CFK, p. 643.

⁴² MVR I, § 16, p. 141.

tarefa da razão prática, neste último caso, é expressa principalmente como a capacidade de apontar uma espécie de “acomodação” para a vida do homem face às “tempestades do mundo”, vida esta que oscila como um pêndulo entre a dor e o tédio como pólos opostos do sofrimento.

3.1 A RAZÃO PRÁTICA EM O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO

Primordialmente, o que acontece na passagem da primeira forma da razão para a segunda é uma modificação com relação ao *telos* dessa faculdade; mas não que o elemento teleológico tenha desaparecido. Ora, a segunda ocupação da razão, ao invés de ser a da construção do conhecimento humano e a da formação de conceitos, é a da aplicação de tais conceitos na conduta de vida das pessoas. Na abertura do décimo sexto (e último) capítulo do Livro I de *O Mundo*, encontra-se:

após as considerações sobre a razão enquanto faculdade especial e exclusiva do homem, e sobre aqueles fenômenos e realizações próprios da natureza humana, falta ainda falar da // razão na medida em que conduz a ação das pessoas, portanto, podendo nesse aspecto ser denominada PRÁTICA.⁴³

Devido à explanação da influência da razão “no autêntico sentido desse conceito” sobre o agir humano ter tido o seu lugar no *Apêndice* de *O Mundo*, Schopenhauer declara ter aqui (no Livro I) “muito pouco a falar”. Mesmo antes disso, no início do primeiro livro, o filósofo já havia observado como a diferença entre a ação e o comportamento do homem e a ação e o comportamento animal é uma conseqüência da presença de conceitos abstratos no primeiro. Com isso, destaca-se como os conceitos influenciam na conduta humana e como, pela ausência dos mesmos, os animais ficam limitados às representações intuitivas. É em virtude disso que o pensador se autoriza a dizer que “estamos para os animais, assim como os animais que vêem estão para os destituídos de olhos (certas larvas, vermes, zoófitos). Estes, pelo tato, conhecem apenas o que lhes está imediatamente presente no espaço e lhes chega pelo contato; os animais que vêem, ao contrário, conhecem num amplo círculo do que está próximo e distante”.⁴⁴

A transferência do papel fundamental da razão humana do patamar teórico para o plano prático liga-se diretamente à consideração de que mesmo sendo capacitado para a arte dos conceitos abstratos, o homem sempre se baseia em

⁴³ Idem, p. 138.

⁴⁴ Idem, p. 139.

atributos conhecidos imediata e intuitivamente. A partir dessa consideração faz-se uma inferência de algo que, segundo o filósofo, salta aos olhos: o homem sempre atribui mais valor àquilo que é conhecido *in concreto*, imediatamente. Pensando assim, Schopenhauer reivindica a afirmação de que o homem prefere o conhecimento empírico ao lógico, ou seja, a realidade *in concreto* à realidade *abstracta*.⁴⁵ Nesse viés, almejando destacar o caráter prático da vida, o filósofo assinala: “o contrário pensam as pessoas que vivem mais nas palavras que nos atos, que enxergam mais no papel e nos livros que no mundo efetivo, e que, ao degenerarem, tornam-se pedantes e apegados à letra”.⁴⁶

Quanto a isso, é determinante o espaço ocupado, no interior de *O Mundo*, da distinção entre vida *in concreto* e vida *in abstracto*. O que justifica essa divisão é o comportamento humano enquanto dominado tanto por seu campo prático quanto por seu campo abstrato. Na abrangência desses dois universos, que podem ou não se completar, o homem estabelece horizontes de vida e naturalmente diferencia-se dos outros seres. No caso da praticidade da razão, ela não abrange e não se imiscui em outros domínios, como, por exemplo, no campo moral; ela permanece *ação racional* e jamais pode chegar a ser *ação virtuosa*. Tal é o motivo da polêmica crítica dirigida por Schopenhauer à razão prática de Kant. Na *Crítica da filosofia kantiana* Schopenhauer ressalta o fato de o planejamento propositado, tornado possível no homem pela clareza de consciência, poder ser deliberado tanto para o bem quanto para o mau. E é quando se refere às *ações humanas*, não importando qual seja o fim visado por elas, que a razão deve ser chamada *prática*. Ela só permanece teórica na medida em que os objetos de sua ocupação têm apenas um interesse teórico com a conduta de quem pensa, ou seja, quando não exigem uma ação e uma decisão prática. A definição que Schopenhauer enfatiza no *Apêndice*, apesar de já ter indicado no Livro I, é a de uma razão prática no autêntico sentido do termo que, com eminência, imprime aversão para com a razão prática de seu mestre Kant. Para Schopenhauer, este havia tomado tal razão como fonte das virtudes equivalendo ação racional à ação moral. Schopenhauer, porém, referindo-se à ação meramente racional, alerta:

que, todavia, tudo isso seja por inteiro diferente e independente do valor moral da ação, que a ação racional e a virtuosa são duas coisas completamente distintas, que a razão se encontra unida tanto à grande maldade quanto à grande bondade, que o auxílio confere grande eficácia seja a esta primeira ou à segunda, que ela está igualmente preparada e disponível para executar metodicamente e de maneira conseqüente tanto os propósitos nobres quanto

⁴⁵ Idem, ibidem.

⁴⁶ Idem, p. 140.

os vis, tanto a máxima inteligente quanto a imprudente, em consequência de sua natureza feminina, receptiva, retentiva, que não produz por si mesma – tudo isso foi tratado de maneira pormenorizada e ilustrado por exemplos no apêndice desta obra.⁴⁷

É que, para Kant, a equivalência entre comportamento racional e ética dar-se-ia por meio de um “dever incondicionado”. Para tanto, a opinião de Kant, afirma Schopenhauer, vai no seguinte sentido: “o conhecimento de princípios a priori é uma característica essencial à razão; ora, como o conhecimento do significado ético da conduta não é de origem empírica, logo, ele também é um *principium a priori* e, em conformidade com isso, deriva da razão, a qual, neste sentido, é PRÁTICA”.⁴⁸

Em consonância com isso, tenha-se presente que a lei fundamental da razão prática de Kant, o próprio conteúdo do “deve” incondicionado, soa: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.⁴⁹ Ora, estabelece-se assim, segundo Schopenhauer, uma ética racional legislativo-imperativa que ordena a agir virtuosamente em vista de um fim, pois “cada *deve* tem todo seu sentido e significado simplesmente referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa”.⁵⁰ Esse dever incondicionado estabelece, segundo Schopenhauer, uma recompensa, postulada em seguida, para a virtude. Virtude esta que, tendo só trabalhado de graça aparentemente, “mostra-se decentemente velada sob o nome de *Soberano Bem*, unificação da virtude e da felicidade”.⁵¹ Esta é, resumidamente, a fundamentação de uma razão prática que o autor de *O Mundo* rejeita, principalmente devido ao fato de não ter atribuído à razão prática um papel somente no âmbito do dever e das boas ações, mas por ter indicado como campo de sua atuação o domínio de todas as espécies de ações.

⁴⁷ Idem, p. 141.

⁴⁸ CFK, p. 648-9.

⁴⁹ KANT I., *Crítica da razão prática*, p. 42.

⁵⁰ SFM, p. 26. É importante ressaltar a ênfase dada por Schopenhauer ao fato de que o imperativo categórico de Kant carrega uma *contradictio in adjecto* (uma contradição nos termos). Isso está implícito no próprio “dever incondicionado” que sempre remete ao castigo ou à recompensa. Ele é, para usar os próprios termos de Kant, *hipotético* e jamais *categórico*, portanto, condicionado; porque se tais condições fossem abstraídas, o conceito de dever ficaria vazio de sentido. Afirma Schopenhauer: “é simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo. Mas, assim, a obediência em relação a ela mesma, que, de acordo com as circunstâncias, pode ser esperta ou tola, será sempre, todavia, em proveito próprio e portanto sem valor moral” (SFM, p. 27).

⁵¹ “Isto na realidade nada mais é do que uma moral que visa a felicidade, apoiada consequentemente no interesse próprio ou eudemonismo, que Kant solenemente expulsou como heterônoma pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de *Soberano Bem* pela porta dos fundos. Assim é que se vingam a admissão do dever incondicionado e absoluto, que oculta uma contradição. Por outro lado, o dever incondicionado não pode ser certamente um conceito ético fundamental, porque tudo o que acontece visando a recompensa ou o castigo é necessariamente uma ação egoísta e, sendo assim, sem puro valor moral” (SFM, p. 27-8).

Além do conteúdo da máxima da razão pura prática kantiana, o que motiva Schopenhauer em sua crítica a Kant pode ser identificado numa passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “praticamente bom é [...] aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte não por causas subjectivas, mas objectivamente, quer dizer, por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal”.⁵² Schopenhauer declara que a sua arguição sobre a falsidade dessa definição levada a termo por Kant teve seu lugar em *Sobre o fundamento da moral*:

pode-se pelo contrário agir muito racionalmente, portanto refletida, prudente, conseqüente, planejada e metodicamente, seguindo todavia as máximas as mais egoístas, injustas e mesmo perversas. Por isso é que, *antes de Kant*, jamais ocorreu a alguém identificar o comportamento justo, virtuoso e nobre com o comportamento racional.⁵³

Com isso, torna-se clara qual é a intenção de Schopenhauer com a crítica dirigida a seu mestre: dizer que não concorda com a relação estabelecida entre comportamento racional e ética, ou seja, entre ação racional e ação moral; se para Kant a razão pura prática emite a lei que deve determinar a vontade na ação moral, para Schopenhauer não é possível que a razão prática refira-se *a priori* à moralidade. Se Schopenhauer tivesse concordado com Kant, uma contradição se manifestaria em relação ao que tomou como metafísica da vontade, já que nesta a razão é posterior à vontade e, por conseguinte, essa mesma razão não pode determinar a vontade.

Assim, é por meio da crítica à equivalência entre comportamento racional e ética e também ao “deve” absoluto kantiano que Schopenhauer opõe-se à razão prática daquele pensador. Por isso é que se pode afirmar que um estudo, uma indicação e uma definição da razão prática em Schopenhauer, pelo menos no caso específico de sua identificação em *O Mundo*, precisam ser tomados em paralelo à crítica endereçada a Kant quando este tratou do mesmo tema. Com efeito, é possível a indicação da presença de uma razão prática na obra capital de Schopenhauer, assim como de seu detalhamento no *Apêndice* dessa obra, tomando-a simplesmente como algo que procede da razão teórica e não como Kant a tinha concebido. Trata-se de uma razão que admite uma diferença do homem em relação aos outros animais e que não adentra no domínio do moral, ou seja, “[...] não se trata de virtude ou vício em

⁵² KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 48, grifo nosso.

⁵³ SFM, p. 60-61.

semelhante razoabilidade na conduta. Esse uso prático da razão constitui a prerrogativa própria do homem [...]”.⁵⁴

Quando o homem é tomado a partir de sua especificidade no uso da razão para a vivência prática ele pode ser considerado como um ser que opta, após a reflexão, por uma ou por outra ação; mas também como alguém que está “sujeito às tempestades da realidade efetiva”.⁵⁵ A abstração, por isso, permite praticar ou não uma intenção, sendo, pois, aquilo que determina a ação, tarefa que, em contrapartida, não cabe somente às representações intuitivas e muito menos à impressão do momento que conduz o animal. Ao invés de agir intempestivamente, o homem tem a possibilidade de contar com esse recurso e, apoiando-se nele, *pode* agir a partir de opções preestabelecidas. Ele, apesar de não ser um todo soberano com sua razão prática, tem a possibilidade de, anterior ou posteriormente à ação, tornar-se mero espectador da realidade. É como se fosse um ator que logo após ter desempenhado sua função numa peça, pode passar a fazer parte da platéia simplesmente sendo espectador e de onde, agora sereno, assiste aos acontecimentos que se sucedem, mesmo que seja uma sucessão que culmine em sua própria morte. Contudo, ao voltar a agir como ator, tende a sofrer, sujeitando-se aos mesmos acontecimentos que há pouco contemplava⁵⁶. Assim é que somente ao homem é permitida uma dupla vivência: a vida *in abstracto* e a vida *in concreto*. Da presença dessas possibilidades provém a capacidade com que alguém, depois de ter ponderado previamente, decidido com cálculos ou com conhecida necessidade, “suporta ou pratica com sangue frio aquilo que para si é da maior, amiúde da mais terrível significação: o suicídio, a execução, o duelo, os empreendimentos arriscados de todo tipo e em geral as coisas contra as quais se insurge toda a sua natureza animal”.⁵⁷

Por isso se diz que *em qualquer lugar* ou *em qualquer situação* (inclusive no suicídio) onde a conduta recebe mediação e orientação da faculdade racional os motivos são conceitos abstratos e o determinante não são as representações intuitivas: eis, então, uma das faces da *razão prática* numa linguagem schopenhaueriana. Neste ínterim, é relevante frisar que, a fim de ilustrar que tudo isso

⁵⁴ CFK, p. 646.

⁵⁵ MVR I, § 16, p. 141.

⁵⁶ Tenha-se em mente, para este contexto, a comparação feita por Schopenhauer da humanidade com uma manada de porcos-espinhos que, para se esquentarem em um dia muito frio de inverno, ficaram muito próximos uns dos outros sem, no entanto, obterem aconchego, pois se machucavam mutuamente por causa dos espinhos.

⁵⁷ MVR I, § 16, p. 141.

é por inteiro diferente e independente do *valor moral* da ação, Schopenhauer se pauta também na ética dos Estóicos.

O desenvolvimento perfeito da RAZÃO PRÁTICA, no verdadeiro e autêntico sentido do termo, o ápice a que o homem pode chegar mediante o simples uso da razão, com o que a sua diferença do animal se mostra da maneira mais nítida, foi exposto, enquanto ideal, na SABEDORIA ESTÓICA.⁵⁸

A ética estóica, ao invés de prezar pelo ensinamento e pela doutrina pura e universal da virtude, priorizava as instruções para uma vida sábia. O fim e o objetivo pretendidos pelos estóicos eram o da felicidade tornada possível através da tranqüilidade de ânimo e da *αταραξία*. O que é virtuoso pode encontrar-se no caminho, como *per accidens*, mas não é propriamente o fim.⁵⁹ Dessa consideração Schopenhauer infere um distanciamento existente não somente entre a ética estóica e a kantiana, mas também entre aquela e a doutrina dos Vedas, de Platão e do cristianismo. Doutrinas que, segundo ele, orientam-se imediatamente para a vivência do que é virtuoso; propostas contrárias, pois, ao arcabouço da razão identificado aqui como aquele que é estrita e simplesmente prático em seu uso empírico.

Esse é, portanto, o sentido da terminologia “razão prática” a ser verificada em *O mundo como vontade e como representação*; uma razão vista por Schopenhauer como a capacidade humana de ponderar ou executar ações que advêm do exercício da abstração. Trata-se de um agir com ponderação, guiando-se por representações abstratas e utilizando-se de conceitos gerais. Portanto, nesse sentido, a razão prática em Schopenhauer nada tem a ver com o virtuoso agir moral; nenhuma ação ou decisão racional tem valor moral intrínseco, pois tal ação pode ser tanto boa quanto má e provir tanto dos “virtuosos” quanto dos “maldosos”.

3.2 A RAZÃO PRÁTICA NOS AFORISMOS

Se em *O Mundo*, quando anuncia a razão prática, Schopenhauer a toma como capacidade humana de ponderar ou executar ações advindas do exercício da abstração, nos *Aforismos para a sabedoria de vida* aquelas mesmas ponderações ou execuções são consideradas em vista de um fim possível e bem específico: indicar uma *sabedoria de vida* enquanto capacidade de “conduzir a vida do modo mais

⁵⁸ Idem, p. 142.

⁵⁹ A doutrina estóica, assim como a dos epicuristas, será retomada adiante a fim de se indicar brevemente um paralelismo em relação à aqui estudada razão prática em Schopenhauer.

agradável e feliz possível”, “algo preferível à não-existência”⁶⁰, denominada também como uma “acomodação” diante da vida de dor e de tédio como extremos do sofrimento.

Ora, é preciso ter claro como se dá a concepção schopenhaueriana desse mundo de dor e de tédio cujo mote se define como “toda vida é sofrimento” (*alles Leben ist Leiden*). Só assim a indicação de máximas para uma sabedoria de vida torna-se plausível, dado que tal sabedoria passa a ter efetivamente sentido em ser empregada. Justamente pelo fato de haver na obra magna de Schopenhauer uma predominância da concepção pessimista de mundo e de, por outro lado, nos *Aforismos*, emergir a possibilidade de se manter o mais distante possível da dor e do tédio - mediante uma sabedoria adquirida - é que se tem a chave para a afirmação de um otimismo prático, contrabalanceando-se com um pessimismo teórico e metafísico.

Principalmente a partir do Livro II de *O mundo como vontade e como representação* tem-se a imagem de uma concepção de mundo deveras pessimista. Isso se mostra por meio da teoria da *Objektivität des Willens*, reveladora da autodiscórdia que é a essência do mundo e que se espalha na guerra de todos os indivíduos pela matéria constante da realidade. A fim de ver afirmada sua espécie, cada indivíduo traz em si uma vontade de destruição do outro. Isso gera dor e sofrimento em todo lugar onde houver vida. O mundo estaria mais para o inferno do que para uma criação divina porque a experiência diária e histórica mostra-se como uma série de guerras contínuas e como crueldade de todo tipo. Assim, se a vida consiste, nos extremos, em dor e tédio e, por isso, é essencialmente sofrimento, o que há de mais valoroso é a sua própria negação. Tem-se, para tanto, duas vias: uma através da estética, na contemplação do belo, onde o sujeito pode livrar-se por alguns instantes da vontade incessante; e outra que está no domínio da ética e revela-se mediante atos compassivos que, num grau mais elevado, leva à ascese voluntária, momento em que o sujeito do querer pode chegar à renúncia completa do mundo.

Entretanto, o conteúdo das páginas deste capítulo consiste na análise da indicação de uma possível saída dessa realidade sofrível, mas que não consiste em nenhuma daquelas formas de negação da vontade ditas acima. Não se trata nem da contemplação estética, nem da renúncia ascética no patamar ético. É uma saída que, por um lado, não pode ser vista como definitiva, mas que, por outro, pode ser tida como uma “acomodação” diante dos sofrimentos tornada possível por meio do que a própria razão enquanto prática apresenta: uma *prudencia*, sabedoria que, se não possibilita

⁶⁰ ASV, *Introdução*, p. 1.

uma felicidade duradoura, oferece meios para uma vida “menos infeliz”. Neste interlúdio cabe também a reflexão sobre o caráter adquirido, resultado de um processo de conhecimento que cada pessoa adquire em seu percurso de vida. Mesmo numa passagem do *Apêndice* de *O Mundo* reside uma possível definição da concepção de razão prática aqui aludida:

o que, nesse sentido, se chama RAZÃO PRÁTICA é muito aproximadamente designado pela palavra latina *prudētia*, que, segundo Cícero (*De Nat. Deor.*, II, 22), é uma contração de *providētia*. Por outro lado, *ratio*, quando empregada para indicar força espiritual, significa na maioria das vezes razão teórica propriamente dita [...]⁶¹

Com a razão em vista de uma vida sábia possibilita-se, pois, uma espécie de recanto protetor em meio aos infortúnios e sofrimentos do mundo. Os *Aforismos* são, em verdade, um “manual de prudência” para o homem inteligente afirmar menos a vontade e assim, também, sofrer menos. Desse modo, se a metafísica pessimista é o pano de fundo, não se teme em falar, por outro lado, de uma felicidade possível. Ou seja, mesmo que haja uma concepção de uma metafísica imanente da Vontade irracional irrompendo-se no mundo das formas e revelando as mais diversas faces do sofrimento mediante seu caráter egoístico e incessante, mesmo assim, muitas dessas faces do sofrimento podem ser evitadas, dado o caráter preventivo, sábio e *prudente* que a sabedoria de vida fornece. Assim é que, por meio da *prudētia*, é possível que se viva um “grau menor de infelicidade”.

Percebe-se assim que o pessimismo schopenhaueriano não é o único elemento que caracteriza essa filosofia. Na obra capital a ênfase está na teoria pessimista, pois ali a vida é encarada como “algo desagradável” e as penúrias e tormentos fazem com que Schopenhauer enxergue o mundo não como obra de um ser boníssimo, mas antes como a de um diabo. Já nos *Aforismos* temos um recorte na estrutura geral dos escritos do filósofo, pois já não se focaliza mais, com tanta intensidade, a realidade do sofrimento em si mesma, mas ressalta-se aquilo que é possível ser feito diante de tal realidade como se fosse uma “medida de prevenção”. O pensador, nos *Aforismos*, não deixa de ter como pano de fundo a realidade do sofrimento, mas, dado que esta já havia sido enfatizada em *O Mundo*, aqui ela é considerada tendo em vista os meios que a podem abrandar. E, para tanto, o meio principal é um enfrentamento dos sofrimentos do mundo. Nos *Aforismos*, ao contrário do que faz em outros momentos, o filósofo não aborda a vida do ponto de vista da

⁶¹ CFK, p. 644.

negação da Vontade. Nesse sentido, declara que na medida em que se permanece preso ao ponto de vista comum, ou seja, empírico, esta vida é para ser tomada como se valesse a pena ser vivida.

No início dos *Aforismos*, lê-se no contexto da abordagem da eudemonia:

[...] para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa *acomodação*, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva.⁶²

Ao menos a partir do ponto de vista do “erro” empírico indicado acima, ou seja, a partir de uma consideração apenas do mundo físico, o próprio filósofo deixa claro que para alguns é preferível procurar o modo mais agradável possível de se viver ao invés da não-existência. Entretanto, o mesmo não pode ser dito quando se aborda a noção de negação da Vontade, conceito que apresenta o próprio sentido ético-metafísico da filosofia schopenhaueriana, “ponto de vista superior” do qual o filósofo diz ter precisado desviar-se para conseguir abordar um modo de vida no qual ainda seria possível suportar a existência.

No entanto, retrocedendo à consideração da concepção de um mundo cheio de desgraças, o sentido dos escritos aforismáticos de Schopenhauer assim como a aqui indicada razão prática tornam-se evidentes. Tais escritos encerram sua importância na medida em que servem como “conselhos” que ajudam o homem a desviar-se das adversidades da vida. O objetivo do pensador, perceptível em cada aforismo, é o de auxiliar o homem a atingir uma intensidade menor de sofrimento. Sob esse prisma, a sabedoria de vida apresenta-se como possibilidade de se evitar “atos tolos”.

A sabedoria prática da razão tem seu desfecho numa meta de precaução: para quem toma a sabedoria de vida como norte cabe não ceder às adversidades nem ao gozo desenfreados, mas evitar as dores. Por isso, segundo o pensador, é possível afirmar que é mais sábio compactuar com o justo meio e não estritamente com os prazeres do mundo, visão esta que é também recomendada pela sabedoria estoica (conforme se considerará adiante). É mais digno avaliar uma pessoa pela quantidade de males que evitou do que pelos prazeres que fruiu. O ponto máximo do uso da razão tornada prática consiste, portanto, num equilíbrio entre luz e sombra,

⁶² ASV, p. 2.

entre o prazer e o não-prazer. O desafio é conseguir manter-se o mais distante possível da dor e do tédio, mesmo sabendo-se que, quando se consegue afastar um, aproxima-se inevitavelmente o outro e assim reciprocamente. Esse é, diga-se, um método filosófico que, para o pensador, não pactua com a ilusão da felicidade nem da infelicidade absoluta.

Nos *Aforismos*, Schopenhauer toma Aristóteles como ponto de partida. O modelo aristotélico que divide os bens da vida humana em três classes, os exteriores, os da alma e os do corpo, auxilia na afirmação de que os homens podem ser diferenciados de acordo com suas preferências para com três domínios fundamentais da vida, quais sejam, *o que alguém é, o que alguém tem e o que alguém representa*. São esferas da existência elencadas pelo pensador sob as quais se devem aplicar exortações e regras de vida a fim de uma “felicidade” até onde nos é permitido.

Leia-se:

1) O que alguém é: portanto, a personalidade no sentido mais amplo. Nessa categoria incluem-se a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o caráter moral, a inteligência e o seu cultivo. 2) o que alguém tem: portanto, propriedade e posse em qualquer sentido. 3) o que alguém representa: por essa expressão, como se sabe, compreende-se o que alguém é na representação dos outros, portanto, propriamente como vem a ser representado por eles. Consiste, por conseguinte, nas opiniões deles a seu respeito, e divide-se em honra, posição e glória.⁶³

É com a consideração dessas três divisões por parte de quem tem em mira uma vida sábia que fica estampada a diferença entre o momento em que a razão prática pode ser tomada como capacidade de aplicação da abstração humana em função de *qualquer tipo* de ação, e o momento em que essa mesma razão prática passa a ser considerada em vista de um fim mais específico, ou seja, quando aponta ações em favor de uma boa qualidade de vida mediante uma *sabedoria*. Se, como mostrado em *O Mundo*, os engenhos racionais a fim de disputas, duelos e guerras *também* podem ser chamados, quando aplicados, de caracteres de uma razão prática, aqui, na consideração dos *Aforismos*, o fim aspirado por essa mesma razão é de outro tipo: almeja-se uma vida medida não pelo número de prazeres fruídos, mas pela quantidade de atos tolos evitados.

Ora, a obtenção dessa sabedoria é também determinada de acordo com a ordem de preferência com que se considera e acolhe os domínios da vida humana citados acima, sendo que cada um deles encerra um grau de importância e

⁶³ ASV, p. 3.

determinação diferentes. Porém, antes do tratamento específico da obtenção dessa *sabedoria de vida*, em consonância com a noção de *caráter adquirido*, cabe a consideração de como a personalidade de todo ser humano, aquilo que se é, também denominado por Schopenhauer como *caráter inteligível*, permanece inalterável por toda vida.

3.2.1 O caráter inteligível e o caráter empírico: aquilo que se é

Para Schopenhauer, o caráter inteligível coincide com a Idéia, ou melhor, com o ato originário da Vontade que nela se objetiva. Trata-se de uma manifestação daquela essência irracional do mundo que se “concretiza” enquanto Idéia em cada ser humano. Se nas demais espécies aquele querer incessante se objetiva na espécie, no homem ele se manifesta em cada indivíduo. Assim, o caráter de cada um é sem-fundamento, “não está, enquanto coisa-em-si, Vontade, submetido ao princípio de razão (forma do fenômeno).⁶⁴ O caráter inteligível, enquanto *Objektivität des Willens* em cada indivíduo, é imutável. Ele teve de ser assim e não pode ser outro porque a Vontade assim se manifestou. Trata-se, pois, daquilo que a natureza concebeu e constituiu enquanto caráter (inteligível) de cada pessoa. Apesar dos contornos que esse caráter pode receber, de acordo com uma experiência variegada de vida e figurações diversas, cada um está preso à própria consciência como à própria pele. Por conseguinte, ninguém pode fugir de sua individualidade, por mais que as realidades externas variem. Mesmo que faça isso, é sempre esta sua *individualidade*, o que coincide com o exposto nos *Aforismos* enquanto *aquilo que alguém é*, que será, por exemplo, mais determinante no grau de felicidade. Para este fim, o domínio do externo terá pouca ou nenhuma influência.

Quanto ao caráter empírico, ao passo que revela o caráter inteligível (dado que este só pode ser conhecido *a posteriori* e não *a priori*) consiste no modo como cada um age. Nesse sentido, os atos sempre se dão de acordo com o caráter inteligível, conforme o que se é, sendo estes atos o próprio caráter empírico. Na concretude das ações no tempo traduz-se algo que em si mesmo não é temporal. Assim, o caráter empírico de cada um “tem de fornecer num decurso de vida a imagem-cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção senão aquela que

⁶⁴ MVR III, § 28, p. 224.

permite a essência [do mesmo]”.⁶⁵ Percebe-se, pois, como o caráter empírico é expressão fiel do caráter inteligível.

Com as palavras de Schopenhauer, demarca-se de uma maneira precisa essas duas noções:

o caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma Idéia particular, correspondendo a um ato próprio de objetivação da Vontade. Esse ato mesmo seria seu *caráter inteligível*, enquanto seu *caráter empírico* o fenômeno dele.⁶⁶

Em cada homem, pois, a ação é determinada por sua índole íntima, o caráter inteligível. O que o caráter empírico faz é manifestar no tempo, sucessivo, e em cada ato, o caráter inteligível. Mas por detrás disso sempre haverá a vontade única e ímpar que constitui o seu eu, o núcleo do seu ser. Por isso as ações sempre seguirão o ser, ou seja, a vontade. Não são os atos que determinam o caráter, o que se é, mas o caráter é que se revela na ação.

Paralela a essa concepção do *caráter inteligível* e do *caráter empírico*, exposta em *O Mundo*, pode-se inserir a consideração sobre “aquilo que alguém é”, que se encontra nos *Aforismos*. Desse modo, além de se perceber que um tema da obra principal de Schopenhauer é estendido e retomado nos escritos de maturidade, tem-se também um argumento a mais que reforça a tese daquilo que o pensador expôs como o lado inalterável da natureza, que não se modifica no mundo da multiplicidade, mas que simplesmente se manifesta no mundo empírico como espelho da Vontade.⁶⁷

Para Schopenhauer, dentre aquilo que alguém é, *tem* ou *representa*, a consideração do primeiro domínio consiste no mais essencial, por exemplo, para a felicidade. As diferenças acerca do ser de cada pessoa “são as que a própria natureza colocou entre os homens”;⁶⁸ e o contentamento deste reside quase inteiramente no seu próprio bem-estar que, por sua vez, tem como fundamental aquilo que ocorre no seu interior. Por conseguinte, tudo o que está na exterioridade apenas pode influir, para uma vida feliz, de maneira *mediata*. É a partir dessa concepção que se pode justificar o fato de que mesmo diversas pessoas tendo experienciado uma mesma situação ou os mesmos acontecimentos, sob os mesmos efeitos externos, são, cada uma delas, afetadas de modo diverso; e, ainda que estejam num mesmo ambiente, cada pessoa

⁶⁵ Idem, *ibidem*.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, grifos nossos.

⁶⁷ Essa reflexão aparece também no escrito *Sobre a liberdade da vontade*.

⁶⁸ ASV, p. 3.

acaba vivendo num mundo diferente. O mais determinante vem do interior e não do exterior.

“O mundo no qual cada um vive depende da maneira de concebê-lo, que varia, conseqüentemente, segundo as *diversidades das mentes*”.⁶⁹ Noutros termos, o caráter de cada indivíduo, ou seja, o que de fato ele é como objetividade do em-si do mundo, a sua personalidade, é mais determinante na interpretação de um evento do que aquilo que se sucede objetivamente em tal evento. Desse modo, por exemplo, uma cena trágica apresenta-se de forma totalmente diferente aos olhos de uma pessoa melancólica e de uma pessoa jovial. O que está em jogo, acima de tudo, é a significação de cada acontecimento que se define a partir de sua apresentação perante diferentes caracteres.

Infere-se desse jogo entre uma experiência interna e uma realidade externa de cada indivíduo (onde se dão os fatos) que cada uma dessas realidades compõe-se de duas metades, a do *sujeito* e a do *objeto*, numa relação de interdependência.

Em metades objetivas e idênticas, porém de subjetividade diversa, a realidade presente é, por conseguinte, inteiramente outra, assim como no caso contrário. A mais bela e a melhor metade objetiva, unida a uma subjetiva obtusa e ruim, fornece apenas uma realidade e um presente de má qualidade; assemelha-se a uma bela paisagem em tempo ruim ou refletida por uma câmara escura defeituosa.⁷⁰

Por isso, a concepção de mundo de cada um respeita sempre a maneira como é concebido, sendo que as concepções poderão ser pobres, insípidas e triviais; ou então ricas, interessantes e significativas se assim forem as mentes. De nada adianta, pois - na metade objetiva - possuir de tudo e do melhor se aquele que possui – metade subjetiva – não é merecedor, é “obtuso”. Seria como aplicar aquela metáfora bíblica: jogar-se-ia pérola aos porcos.

Neste ínterim, uma prova de que o mundo interior é o mais essencial para a aquisição de uma sabedoria de vida ou de uma vida feliz é o fato de que a saúde pode determinar o bem ou o mal-estar de qualquer pessoa, seja ela de qualquer classe social. Tudo o que acontece para o homem existe e se dá imediatamente apenas em sua consciência.

⁶⁹ Idem, p. 4, grifo nosso.

⁷⁰ ASV, p. 5.

[...] Um mendigo saudável é mais feliz que um rei doente [...] um entendimento lúcido, vivaz, penetrante e que concebe criteriosamente, uma vontade moderada, branda e, por isso, uma boa consciência, são méritos que nenhuma posição ou riqueza podem substituir.⁷¹

Trata-se aqui daquilo que alguém é mesmo na mais absoluta solidão e que ninguém pode lhe dar ou retirar; assim, o lado subjetivo torna-se incomparavelmente mais determinante para o deleite e para a felicidade do que o lado objetivo e externo, mais do que tudo o quanto se possui ou se é (ou se representa) perante os olhos dos outros. Por isso, “toda pompa e todos os deleites, espelhados na consciência débil de um simplório, são bastante pobres perante a consciência de Cervantes quanto escreveu *Dom Quixote* numa incômoda prisão”.⁷²

O que alguém é e tem em si mesmo consiste em sua própria *personalidade* e em seu próprio valor e, como se disse, este é o único valor e contributo *imediatos* para a felicidade ou para o bem-estar. Schopenhauer considera também entre os “bens subjetivos” que constituem uma certa personalidade, um caráter nobre, uma mente capaz, um temperamento feliz, um ânimo jovial e um corpo bem constituído e saudável. Tudo isso, segundo o filósofo, é o que há de mais primário e importante para a felicidade.

Nesse sentido, o pensador traça algumas das características que, a seu ver, podem revelar o *caráter* de uma pessoa e não o que ela *possui* ou *representa* a outrem. Tais características podem ser de ordem física ou de ordem intelectual. É feliz, acima de tudo, aquele ao qual “coube um excesso de intelecto que ultrapassa a medida exigida para o serviço de sua vontade”.⁷³ Alguém assim privilegiado pode levar, ao lado de uma vida pessoal, uma outra intelectual que acaba se tornando o fim, de modo que a primeira é apenas meio. Ao contrário dos demais, a conduta de quem possui esse excedente intelectual não se prende à família, à posse, aos filhos etc. Por isso, “aquela vida intelectual ocupará, de preferência, o homem dotado de capacidades espirituais, e adquire, mediante o incremento ininterrupto da visão e do conhecimento, uma coesão, uma intensificação, uma totalidade e uma plenitude cada vez mais pronunciadas”.⁷⁴

Quanto aos graus desse “estado excedente” de força intelectual, veja-se as palavras do próprio Schopenhauer:

⁷¹ Idem, p. 8.

⁷² Idem, p. 6.

⁷³ Idem, p. 39.

⁷⁴ Idem, *ibidem*.

ora, conforme esse excedente seja pequeno ou grande, haverá inúmeras gradações daquela vida intelectual levada ao lado da real, desde o mero trabalho de colecionar e descrever insetos, pássaros minerais, moedas, até as mais elevadas realizações da poesia e da filosofia”.⁷⁵

Alguém que seja, de acordo com o explanado acima, rico interiormente, de nada dependerá do mundo exterior, a não ser o espaço suficiente e a permissão para que possa colocar em desenvolvimento suas capacidades. Se para o “homem normal” a felicidade de vida e o centro gravitacional residem exteriormente a ele porque seus desejos são cambiantes e a cada hora adquirem interesses diversos, no caso do “homem espirituoso” o centro gravitacional está por inteiro nele mesmo. Para este último “a solidão é bem-vinda, o ócio é o bem supremo e todo o resto é dispensável [...] alguém assim rico interiormente de nada precisa do mundo exterior a não ser um presente negativo, isto é, o ócio, para poder cultivar e desenvolver suas capacidades espirituais e fruir sua riqueza interior”.⁷⁶ Segundo o pensador, para esses casos, há apenas *uma* felicidade e infelicidade: a possibilidade de aperfeiçoar suas disposições e completar suas obras, ou disso ser impedido.

3.3 O CARÁTER ADQUIRIDO E A RAZÃO PRÁTICA

O aspecto imutável do *caráter inteligível*, mencionado anteriormente, apresenta-se também como *Objektität des Willens* e é associado por Schopenhauer com a personalidade. Este caráter, sublinhe-se, tal como a Vontade mesma, é livre. Ambos pertencem ao reino da liberdade. No entanto, o homem enquanto indivíduo e, portanto, como fenômeno do em-si do mundo, não pode ser livre, mas apenas enquanto Idéia de humanidade. Assim, sabendo-se que o caráter empírico expõe o caráter inteligível no tempo, o homem, na medida em que é um objeto a mais no mundo fenomênico, encontra-se enlaçado no mundo da *necessidade*. Nesse sentido, no plano da determinação, pode-se afirmar que quem nasce malvado sempre será fundamentalmente malvado, quem nasce compassivo tenderá a ser assim pela vida toda, quem nasce sanguinário permanecerá sempre sanguinário etc. Assim, é evidente o estabelecimento do filósofo de um cenário e de um destino inexorável a cada ser. Estar-se-ia pactuando com uma concepção de mundo em que contentar-se com o já dado e com o pré-estabelecido pela natureza seria ponderável. Justificar-se-ia a pobreza, a miséria e a privação de alguns ou então a riqueza, a abundância e a fartura

⁷⁵ Idem, p. 39-40.

⁷⁶ Idem, p. 41-2.

de outros. No entanto, qual seria a saída desse “fatalismo” ou “determinismo” da natureza sem que se tenha de recorrer à negação de sua própria essência? Além de se negar as carências, os desejos, o ímpeto pela existência (a própria Vontade) e o próprio caráter o que mais pode ser feito? Como se poderia escapar das condições imutáveis de cada um tanto em relação ao seu caráter quanto à sua convivência com outros caracteres? Eis uma questão que permitirá a compreensão de um dos sentidos da razão prática em Schopenhauer. Trata-se da crucial noção de *caráter adquirido*, presente em *O Mundo* e estendido nos *Aforismos*.⁷⁷

O que se pode entender por caráter adquirido é essencialmente que ele consiste numa mediação entre o caráter inteligível e o caráter empírico; pode ser tomado como o meio-termo entre a liberdade e a necessidade. Assim, ao invés de existir somente a determinação dos fenômenos, tem-se um resto de liberdade. Cada pessoa não necessariamente tem de ser o que a Vontade exteriorizou no tempo e nas formas, mas pode equilibrar-se entre o seu destino traçado e um modo “adequado” de se viver, isto é, procurar uma atmosfera favorável para exercer o que se é e expor o seu caráter inteligível. O autor diz:

ao lado do caráter inteligível e do empírico, deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter. _ Talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico, enquanto fenômeno do inteligível é inalterável, e, tanto quanto qualquer fenômeno natural, é em si conseqüente, o homem também sempre teria de aparecer igual a si mesmo e conseqüente, com o que não seria necessário adquirir artificialmente, por experiência e reflexão, um caráter. Mas não é o caso. Embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos. Amiúde nos desconhecemos, até que, em certo grau, adquirimos o autoconhecimento.⁷⁸

Percebe-se como o autor considera ser a aquisição do caráter algo advindo da experiência e do autoconhecimento. Ora, assim entende-se como a razão atua no campo das ações e é direcionada à busca de um conhecimento estritamente pessoal. Aí está um dos papéis fundamentais da razão, ou seja, ela pode tornar alguém menos determinado diante da consciência do que lhe é intrínseco. O conhecimento racional auxilia na conduta de vida e, mediante um conhecimento de si,

⁷⁷ Staudt comenta as noções de caráter inteligível, empírico e adquirido em Schopenhauer: “O caráter adquirido consiste justamente no conhecimento do seu próprio caráter empírico, o conhecimento da própria individualidade no tempo. Com isso, toma consciência da conduta que a natureza individual impõe” (STAUDT, L. *O significado moral das ações como negação da vontade, para Arthur Schopenhauer*, in **Revista de Filosofia Aurora**, p. 283).

⁷⁸ MVR III, § 55, p. 391.

ajuda na descoberta do caráter adquirido. Este, pois, é o sentido da razão prática no campo da sabedoria de vida. Através da razão prática como auxiliadora, além de cada indivíduo revelar a Vontade e, por isso, ser um homem em geral e meramente acentuar a humanidade enquanto espécie, torna-se possível também a lapidação de uma natureza que é comum a todos os seres e o destacamento de um caráter individual, único, e que o diferencia dos demais.

Nesse sentido, dentro de si uma pessoa pode encontrar todas as diferentes habilidades humanas, mas como cada caráter inteligível traz consigo traços específicos, apesar de revelar uma natureza comum a todos, torna-se difícil saber sempre o que tal pessoa quer e pode fazer em meio a tantas coisas. Por isso cada individualidade não pode ser totalmente clara sem o concurso da experiência de vida. “[...] se a pessoa segue apenas as aspirações que são conformes ao seu caráter, sente, em certos momentos e disposições particulares, estímulo para aspirações exatamente contrárias e incompatíveis entre si [...]”⁷⁹ Para que um caráter possa ser adquirido cada pessoa terá de renunciar a um bom número de coisas, já que, embora cada um tenha o teórico alcance geral de todas as coisas, não significa que se possa ter também no particular a cada uma delas, pois os caracteres são diferentes.

Caso contrário, se semelhante a uma criança num parque de diversões estende-se a mão a tudo o que excita e aparece à frente, então não se chegará a lugar nenhum. É possível que se veja diante de si tudo o quanto é possível ser feito pelo homem em geral (a espécie), mas que, mesmo assim, se desconheça o quanto de tudo isso é conforme a cada natureza individual. Assim, não basta o mero querer e a mera habilidade em fazer, mas é preciso também *saber* o que se quer e *saber* o que se pode fazer. Sem isso, apesar daquilo que o caráter empírico naturalmente exterioriza, ainda não se possui um caráter.

Trata-se, pois, de uma questão estrita de autoconhecimento:

temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter [...] mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o CARÁTER ADQUIRIDO. Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade. Trata-se do saber abstrato, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade. Isso nos coloca na condição de agora guiar, com clareza de consciência e metodicamente, o papel para sempre invariável da nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra, e preencher, segundo a instrução de conceitos fixos, as lacunas provocadas por humores e fraquezas.⁸⁰

⁷⁹ Idem, p. 392.

⁸⁰ MVR IV, § 55, p. 393-4.

Esse autoconhecimento individual que precisa ser alcançado com o decorrer do tempo garantirá uma vivência sábia e menos dada ao destino em meio a outros caracteres. Assim, as escolhas no decorrer da vida serão favoráveis ao que se é, dado que se tem consciência de um caráter. Caso contrário, as opções e escolhas podem levar ao arrependimento e ao sofrimento desnecessários; vive-se uma vida que, de certa forma, não é a própria vida, o que pode implicar numa violação do caráter, dado que se alcança coisas desfavoráveis a si mesmo. O fato de a Vontade trazer intrínseca a si a disposição metafísica para o sofrer não elimina a possibilidade de evitar conscientemente as disposições mais agressivas ou os pontos mais fracos de cada indivíduo e, assim, ter como ponderar situações conforme o conhecimento de tais características.

Pode-se dizer que o processo de conhecimento de si mesmo assemelha-se ao processo de lapidação do ouro em vista de transformá-lo em alguma jóia. Se esse minério não fosse trabalhado e lapidado em sua forma bruta ele continuaria sendo ouro, mas jamais uma jóia. Depois de uma depuração num dado tempo, o ouro não perde a sua natureza intrínseca e essencial, não muda em sua essência, mas passa a ganhar uma forma própria. Antes, tratava-se de mais um minério misturado com outros elementos e substâncias, era a sua forma bruta, como se fosse uma objetivação da vontade em seu estado primário; depois de um trabalho, pode-se ter uma jóia específica, para um lugar ou uso específico, adaptada a um certo espaço, enfim, algo que, destacado do todo, passa a ser notado a partir de sua singularidade.

Do mesmo modo, só com um saber adquirido mediante o comércio com o mundo cada pessoa fica em condições de guiar com clareza de consciência o modo de agir próprio de sua natureza individual. Mais ainda, pode-se, com isso, ter uma vida guiada por conceitos fixos, por regras e máximas sempre presentes e aplicáveis em cada decisão e ação, um dos papéis por excelência da razão prática. A esta altura, já se sabe o que se quer e o que se está apto a fazer. Por isso, basta aplicar os princípios universais para os casos particulares, e assim, com rapidez, tomar a decisão; “não mais, feito noviços, vamos esperar, ensaiar, tatear para ver o que de fato queremos e o que estamos aptos a fazer [...]”.⁸¹ Mas para esta aplicação é preciso que se tenha

⁸¹ MVR III, § 55, p. 394.

guardado muitas lições de vida que tenham sido extraídas do conhecimento de si mesmo (no sentido socrático) e das experiências multifacetadas de vida.

Em outros termos, pode-se explicar que se o homem, quanto ao ser, não muda; se o seu caráter [inteligível] é invariável, isso não significa que não se tenha de se preocupar consigo mesmo. Por isso, o filósofo declara: “quanto mais esse caráter for digno, significativo, sistemático e individual, tanto mais necessário e benéfico para ele será, de tempos em tempos, dar uma olhada em seu esboço reduzido, isto é, no plano de sua vida”.⁸² Aliás, esse “dar uma olhada” pode ser tomado como o mote da sabedoria de vida apontada por Schopenhauer. Por mais que cada um seja sempre o mesmo durante toda a vida, só a consciência das capacidades e limitações garantirá uma vida sábia; e, já que não é possível auto compreender-se da mesma forma o tempo todo, o conhecimento de si mesmo, do que se pode e do que se quer fazer, só pode advir depois de uma longa experiência de vida.⁸³ E isso se chama *caráter adquirido*.

Tendo sido anunciadas em *O Mundo*, as reflexões em torno de tal caráter adquirido e da sabedoria de vida são retomadas e estendidas na obra de maturidade do pensador, nos *Aforismos para a sabedoria de vida*. O que Schopenhauer salienta em *O Mundo* como uma das conseqüências da aquisição de um conhecimento seguro do caráter e da mente será, mais tarde, estendido nos *Aforismos* como um modo de ser “menos infeliz”, uma tranqüilidade de ânimo, ou então, uma “acomodação” diante das dores do mundo efetivo. Isso porque “o conhecimento de nossa mente, com suas faculdades de todo gênero e limites inalteráveis é, nesse sentido, o caminho mais seguro para obtermos o maior contentamento possível [...]”⁸⁴

Nos *Aforismos*, justamente por acreditar que “nenhum caráter é de tal modo talhado que mereça ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa ser guiado por conceitos e máximas”⁸⁵, Schopenhauer, de autêntico pessimista como se mostrou, pode ser, frente a isso, tido como um pensador que indica um certo reconforto para a vida. É possível a fixação de máximas e conceitos e, em conseqüência, a sua observância para uma vida sábia. Após

⁸² ASV, p. 153.

⁸³ Essa consideração justifica o porquê de Schopenhauer ter dedicado o último capítulo dos *Aforismos* para o tratamento das diferenças das idades da vida. A tese é a de que em cada idade ou fase da vida tem-se um conhecimento diferente de si mesmo e só ao final de um período, ou então até mesmo da vida toda, reconhece-se verdadeiramente as concatenações das ações e realizações.

⁸⁴ MVR III, § 55, p. 395.

⁸⁵ ASV, p. 215.

variegadas experiências, tem-se a chance de fixar máximas e não mais ser preciso calcular tanto antes de agir. O caráter continuará o mesmo, não importando a multiplicidade do mundo externo, mas o conhecimento de si será outro. Quando se alcança essa consciência passa-se a ser uma pessoa de caráter; ele foi, então, após a experiência do “conhece-te a ti mesmo”, adquirido. Isso significa saber empregar a razão prática em vista de uma vida sábia que, por isso, pode ser regida mediante a aplicação de máximas tendo em vista a conduta de si ou relativas a questões gerais, como a saúde, ou então dos possíveis males que podem advir do prazer demasiado.

Por mais que Schopenhauer tenha detalhado a questão, é possível expressar a preocupação central das máximas por ele indicadas com a consideração de apenas uma sentença: “o prudente aspira não ao prazer, mas à ausência de dor” (*nicht dem Vergnügen, der Schmerzlosigkeit geht der Vernünftige nach*), sentença tomada da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles.⁸⁶ Joga-se, assim, com a tese de que todo prazer e toda felicidade são de natureza negativa, sendo a dor de natureza positiva. Era o que já sentenciava *O Mundo* quando, no § 58, v. I, afirmava que contra cada desejo satisfeito existem ao menos dez que não o são. Justifica-se a negatividade da felicidade e da satisfação pelo fato destas serem reconhecidas apenas indiretamente através da recordação do sofrimento que as precedeu.

O critério da felicidade é, portanto, a ausência de dor e nisso consiste a base da regra aristotélica louvada por Schopenhauer; a exortação é para que se direcione a atenção não para os prazeres da vida, mas para se poder escapar, tanto quanto possível, dos seus males inumeráveis. O balanço da vida num sentido eudemonológico é, assim, obtido não mediante a análise dos prazeres fruídos, mas segundo os males evitados. “A eudemonologia há de começar com o seguinte ensinamento: seu próprio nome é um eufemismo e, por ‘viver feliz’, deve-se entender ‘viver menos infeliz’, ou seja, de modo suportável. Decerto, a vida não está aí para ser gozada, mas para ser vencida e superada”.⁸⁷ Com esse “ensinamento” tem-se aquilo

⁸⁶ ASV, p. 140. Atente-se para a indicação de algumas das máximas de Schopenhauer nos *Aforismos*: 1) “se quisermos avaliar a situação de uma pessoa pela sua felicidade, deve-se perguntar não por aquilo que a diverte, mas pelo que a aflige” (p. 149); 2) “o que, em última instância, importa para o nosso bem-estar é aquilo que preenche e ocupa a consciência” (p. 159); 3) “devemos tomar como guias de nossas considerações não as imagens da fantasia, mas sim conceitos claramente pensados” (193); 4) “para sobreviver por este mundo afora, é conveniente levar consigo uma grande provisão de precaução e indulgência” (p. 199); 5) “seja qual for a forma que a vida humana assuma, seus elementos são sempre os mesmos. Portanto, naquilo que é essencial, ela é a mesma em toda parte, seja numa cabana, na corte, no mosteiro ou no exército” (p. 232); 6) “aquilo que as pessoas chamam comumente de destino não passa, na maioria das vezes, dos seus próprios atos tolos” (p. 243).

⁸⁷ ASV, p. 141. Seguindo a exposição de Schopenhauer nos *Aforismos* a despeito do mencionado eufemismo, pode-se ler o seguinte: “isso também é o que indicam muitas expressões como a latina *degere vitam, vita defungi* [levar a vida, vencer a vida], a italiana *si scampa così* [assim vai-se vivendo], a

que, com as palavras do nosso filósofo, é a “regra suprema de toda sabedoria de vida”.⁸⁸

Portanto, uma vida sábia serve para se evitar desgraças que podem provir de atos tolos, fato que acaba por engendrar a consideração de que aí se mostra a aplicação direcionada de uma razão prática. Herdeira da capacidade abstrata humana, ela [a razão prática] apresenta-se como responsável pela prudência frente à tolice, o que, justamente por não se poder desenredar das malhas da abstração, acaba por fazer da felicidade algo mediato (porque mediada pela própria razão) e, por isso, algo negativo em relação ao caráter positivo das dores. Tal constatação, no entanto, não anula a possibilidade dessa mesma razão prática ser tomada como motor que impulsiona o homem a trilhar o caminho de uma “boa” qualidade de vida; uma vida que se deixa reger por máximas racionais e que, assim, pode se tornar sábia. Essa sabedoria só pode ser adquirida com os longos anos de vida e com múltiplas experiências a partir das quais se adquire um caráter, torna-se possível fixar regras e conceitos, e estes serem tomados como referência para cada ato e para cada decisão. Assim é que, como uma vantagem da abstração, o homem consegue planejar a ação mediante um passado que lhe rendeu um caráter e uma sabedoria.

Neste íterim, se soa estranho saber que só ao final da vida consegue-se compreender ou reconhecer a si mesmo, ou então o valor de cada pessoa, para tudo foi uma questão de tempo:

ao chegar ao seu término, a vida se assemelha a um baile de máscaras, quando elas são retiradas. Vemos então quem eram em verdade aqueles com os quais estivemos em contato durante o curso de nossa existência. Com efeito, os caracteres vieram a lume, os efeitos deram os seus frutos, as realizações alcançaram a sua justa apreciação, e todas as miragens desapareceram.⁸⁹

Tem-se então uma compreensão tornada possível pelo descobrimento de um método próprio e singular de conduta. Para tanto a razão, apesar de secundária, torna-se determinante. Sem ela não se estaria em condições de conhecer-se a si mesmo e, a partir disso, encontrar uma atmosfera favorável para a conduta do caráter. Esta razão não intervém no caráter inteligível porque este é do domínio da Vontade,

alemã *man muß suchen, durchzukommen* [tem-se de tentar sobreviver], *er wird schon durch die Welt kommen* [ele há de sobreviver por esse mundo afora] e outras semelhantes” (Idem, *ibidem*).

⁸⁸ Em *O Mundo* (Livro IV, p. 413) Schopenhauer já havia alertado para o fato de que o que está na base da explanação sobre a negatividade de qualquer estado feliz ou da impossibilidade de uma satisfação duradoura é a objetivação sem alvo e interminável da Vontade tanto na vida humana quanto nos fenômenos em geral, consideração levada a cabo na conclusão do segundo livro.

⁸⁹ ASV, p. 266.

mas pode iluminar a manifestação de tal caráter no mundo empírico. Diante disso, a noção schopenhaueriana de um “fatalismo” que se ancora na liberdade da Vontade irracional e na necessidade empírica das ações individuais presas ao princípio de razão não exclui a possibilidade de se possuir – sem a necessidade de uma negação da Vontade - uma consciência daquilo que se é, conhecimento proporcionado pela razão prática mediante o caráter adquirido. Há, então, disponível àquele que empreendeu sua razão em vista de autoconhecer-se e de encontrar sua atmosfera adequada, um resto de liberdade na vida do mundo efetivo. Por isso, com o autoconhecimento possibilitado pela razão prática, dispõe-se de uma atmosfera de atuação própria de cada pessoa, sem que se vá à negação; pode-se ficar no mundo empírico, ponderando as adversidades e determinações da objetividade da Vontade, sem se ir para a metafísica da negação da essência do mundo.

Nesse patamar, vale apontar uma aproximação entre este raciocínio do filósofo e algumas noções do Epicurismo e do Estoicismo tornada possível a partir de citações do próprio Schopenhauer. A semelhança é a da própria busca por uma sabedoria de vida. A tonicidade desse paralelo torna-se evidente devido às constantes recorrências e à preocupação do próprio filósofo em tomar essas Escolas de Filosofia como apoio. E o fator que mais favorece essa aproximação são justamente os apontamentos (como se mostrará adiante) empreendidos, tanto por parte do filósofo quanto pelas escolas mencionadas, a despeito da felicidade humana, tida pelos helenistas como a *αταραχία*. Com efeito, esse era o conceito fundamental da filosofia dos estóicos e dos epicuristas; e um reconhecimento seguro do reflexo dela pode ser notado tanto na obra principal quanto nos escritos aforismáticos de Schopenhauer.

A visão estóica de mundo, na medida em que era regida pela pretensão de se encarar as adversidades com *justa medida* e *serenidade*, é muito próxima do que Schopenhauer entende por sabedoria de vida. Isso se mostra em alguns trechos dos *Aforismos* quando, ao apontar máximas referentes à “nossa conduta para conosco”, o filósofo observa:

um ponto importante da sabedoria de vida consiste na proporção correta com a qual dedicamos nossa atenção em parte ao presente, em parte ao futuro, para que um não estrague o outro. Muitos vivem em demasia no presente: são os levianos; outros vivem em demasia no futuro: são os medrosos e os preocupados. É raro alguém manter com exatidão a *justa medida*.⁹⁰

⁹⁰ ASV, p. 154, grifo nosso.

E mais adiante, ao tratar da “nossa conduta em relação ao curso do mundo e ao destino” encontra-se uma referência direta ao Estoicismo através de Horácio: “não devemos nos desesperar em relação ao clima enquanto houver um ponto azul no céu. Sim, temos de conseguir dizer: ‘*si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*, se o mundo desmoronasse, as ruínas o atingiriam sem apavorá-lo’ (Horácio, *Carm.* III, 3)”.⁹¹

Mas o princípio da alusão de Schopenhauer aos estóicos já se encontra no § 16 de *O Mundo* e trata-se de uma recorrência tendo em vista situar seu discurso do desenvolvimento da razão prática. Sob um ponto de vista estóico, o pano de fundo do fato da razão ter um fim específico, qual seja, o da elevação do homem, é o da própria condição humana de privação e de sofrimento. Pensava-se que o sofrer não fosse originário da falta, do não-ter, mas sim do querer ter e não ter. Portanto, esse querer é o fator que possibilita a dor e por isso a necessidade de um uso prático e exclusivo da capacidade racional humana. Uma das vias para a *αταραχία* era, como observado acima, o justo meio. Com isso, o sábio estóico era aquele que não permanecia inteiramente no júbilo nem inteiramente na dor, pois sabia dosar os acontecimentos e não se perturbar. Nesse sentido, o pensador alemão esclarece sua recorrência à Filosofia Antiga, fato que justifica também a menção da mesma neste estudo e no contexto da razão prática:

a ética estóica, tomada em seu conjunto, é de fato uma tentativa bastante apreciável e digna de atenção para usar a grande prerrogativa do homem, a razão, em favor de um fim importante e salutar, a saber, elevá-lo por sobre os sofrimentos e dores aos quais cada vida está exposta [...]⁹²

Quanto à referência feita à ética dos epicuristas, o filósofo reserva a abertura do terceiro capítulo dos *Aforismos* intitulado *daquilo que alguém tem*. É a partir da divisão principiada por Epicuro das “necessidades” humanas que Schopenhauer fundamenta o que chamou de domínios da existência humana (mencionados anteriormente) e, além disso, trata de *como* alguém pode ser “menos infeliz” de acordo com a intensidade da consideração reservada a cada um daqueles domínios. Assim, é como se a doutrina do Epicurismo servisse de modelo e justificativa para aquilo que o pensador expõe sobre o privilégio ou a desconsideração do que *alguém é, tem, ou representa* em vista de uma sabedoria de vida e de uma felicidade.

⁹¹ Idem, p. 244-45.

⁹² MVR, § 16, p. 146.

Sabendo-se que o pensador tomou os filósofos do Epicurismo e do Estoicismo inclusive como sábios que ofereciam remédios (*Farmakon*) para as “mazelas” do povo greco-helênico, pode-se, então, ter presente a seguinte consideração de Schopenhauer: “em geral, os sábios de todos os tempos disseram sempre o mesmo, e os tolos, isto é, a imensa maioria de todos os tempos, sempre fizeram o mesmo, ou seja, o contrário; e assim continuará a ser”⁹³. Apesar disso – e à semelhança daquelas duas Escolas helênicas - em seus escritos aforismáticos, Schopenhauer deixa claro que seu objetivo é o de ser um “sábio” que, de certa forma, apresenta dicas ou regras de vida para uma boa conduta eudemonológica das pessoas afins, isto é, inteligentes e moderadas. Afinal, é essa meta em apontar regras para uma vida menos infeliz um dos nortes dos *Aforismos*.

É justamente esta meta que permite identificar, na presente análise, os traços da razão prática apresentada, primeiramente, na obra capital e, depois, na obra de maturidade. Não se diga, porém, que são duas “razões práticas”. Trata-se de uma mesma; o que muda é apenas o modo pelo qual ela é abordada nos diferentes escritos. Nos *Aforismos* de 1851 já não se expõe mais meramente o fato de que a abstração humana, a razão teórica, se presta para a prática, mas se enfatiza que, em vista de uma finalidade específica (justamente a da sabedoria de vida) pode-se direcionar aquela mesma capacidade abstrata para, dentre tantos outros fins, evitar desgraças, conhecer a si mesmo, ser prudente e deter um caráter próprio, esculpido pelo tempo. Estes são, com efeito, alguns dos produtos do papel da razão prática que é, por isso, a própria razão teórica em sua aplicação.

Diante disso, pode-se pontuar que foi em vista de apontar como o conceito razão prática encontra-se no pensamento schopenhaueriano que, primeiramente, se elucidou algumas de suas características no interior de *O Mundo como vontade e como representação* para, em seguida, inserir uma análise a partir dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, evidenciando-se, com isso, um movimento conceitual empreendido pelo filósofo. Se, por um lado, contra Kant, o Schopenhauer de *O mundo* anuncia uma razão prática no autêntico sentido desse termo, ou seja, que não se presta de modo exclusivo para ações moralmente boas como, a seu ver, pretendia seu mestre, mas uma razão que pode auxiliar tanto nos duelos e maquinações de extermínios quanto num ato de compaixão, por outro lado, a visão exposta nos *Aforismos* toma esta mesma razão, porém, agora direcionada a apontar máximas e conselhos para uma vida “menos infeliz”. No caso dos escritos tardios do

⁹³ ASV, p. 2.

pensador, as máximas apontadas só podem ser observáveis devido à capacidade exclusiva do homem que permite pensar antes de agir, conhecer suas capacidades e limitações, e, em consequência, o seu caráter (que, então, passa a ser adquirido). Além disso, a sabedoria de vida e a felicidade são possíveis graças à ferramenta distintiva da espécie humana que permite ao prudente, ao invés de fruir o máximo de prazeres, aspirar à ausência de dores. Eis porque, quando se almeja uma consideração da razão prática em Schopenhauer, o vislumbre do movimento conceitual no transcorrer das obras revela-se determinante.

Num primeiro momento, trata-se de uma razão vista como algo que tão somente procede da razão teórica, abstrata; que admite um “sobressair-se” do homem em relação aos outros animais. Por isso, não se trata de atentar para a virtude ou para o vício; o uso prático da razão constitui a prerrogativa própria do homem. Num segundo momento, nos escritos tardios do pensador, essa capacidade exclusiva do homem tem uma meta específica e permite que o sábio, que antes de adquirir a sabedoria já adquiriu o seu caráter, pense e saiba o que vai fazer, ou então, como vai agir.

PARTE II

4 DA POSSIBILIDADE DE UMA RAZÃO ÉTICO-MÍSTICA

As duas formas da razão estudadas até o momento, assim como a abordagem do entendimento, são elementos que se encontram já indicados por Schopenhauer no decorrer de seus escritos. A razão teórica é, de maneira singular, apontada pelo filósofo como fazendo parte da própria concepção do mundo como mera representação. Por sua vez, a razão prática também faz parte do vocabulário schopenhaueriano, apesar de não ser apresentada como algo recorrente no todo das suas obras e, muito menos, como um tema que possui um movimento cujo anúncio se dá em *O Mundo* e cujo detalhamento pode ser identificado no *Apêndice* e nos *Aforismos*, recorte que este estudo pretendeu indicar.

Agora se trata de uma razão que não fora apontada diretamente pelo filósofo, contrariamente ao caso das duas anteriores, mas que, sob a ótica desse estudo, encontra-se implícita em seu sistema. Tal razão pode ser definida como *razão ético-mística*, de acordo com os motivos que se apresentará adiante, algo que difere da *razão teórica* e da *razão prática*, dado que estas têm em comum uma finalidade ou um objetivo específico e predeterminado, enquanto aquela se revela, enquanto “conhecimento do todo da vida”, sem uma finalidade pressuposta.

A alavanca impulsionadora desse estudo é, sobretudo, a afirmação de Schopenhauer de que na medida em que o santo ou o asceta alcança, de maneira excepcional, a total *negação da Vontade*, desabrocha com ela uma espécie de *conhecimento do todo da vida*, por sua vez detentor de uma índole *intuitiva* ao ponto de se chegar a um *conhecimento místico*. Não se trata daquela intuição empírica de traços epistemológicos que fora abordada em paralelo ao entendimento; trata-se de uma intuição “pura”, alheia às formas do princípio de razão. A “razão” sim permanece uma só: aquela mesma que lida com conceitos e representações abstratas, agora - no plano ético do pensamento schopenhaueriano - continua com seu caráter abstrato, mas, ao mesmo tempo, apresenta condições para a indicação da presença de um caráter intuitivo de ordem *mística*. Assim, o que este estudo contempla é a possibilidade desse aspecto intuitivo de uma razão (que doravante passa-se a chamar *razão ético-mística*) poder também ser tomado como semelhante à *intuição estética* (apontada por Schopenhauer) já que ambas, de modo descritivo, podem levar a um mesmo estado: à *negação da Vontade*, conceito que, justamente por estar presente tanto na *estética* quanto na *ética*, acaba por uni-las. Existem graus de *negação da Vontade* e, para tal, a *intuição estética*, embora num nível menos intenso, apresenta-se como determinante

por tratar da contemplação do belo. Mas, sobrepondo-se à *estética*, é a *ética* que oferece um grau maior e mais intenso desta negação, dado que, muito mais que o contemplador estético, o santo e o asceta são capazes de tornar essa negação duradoura e, por isso, chegar a um “conhecimento do todo da vida”. Ora, pode-se então analisar se é possível afirmar a presença de um mesmo caráter intuitivo, parecido com aquele da intuição estética, que se prolonga e “ganha corpo” no âmbito ético quando da ascese total.

Com isso, as indagações lapidares em vista da discussão dessa problemática podem ser elencadas da seguinte forma: como pode uma razão, que lida com conceitos, intuir? Haveria um novo tipo de intuição nela que não é nem intuição empírica nem intuição estética, mas que se assemelha a esta última? Se essa intuição, pela sua intensidade, chega a confundir-se com a mística, esta tomada por Schopenhauer de exemplos e biografias de santos, e, concomitantemente, situa-se no plano ético, *há, então, uma razão ético-mística em Schopenhauer?*

Apresentar e sustentar os motivos mediante os quais se pode afirmar a presença dessa terceira forma da razão em Schopenhauer, assim como o porquê de se denominá-la de *razão ética* e de *razão mística* resume o intento e a proposta das linhas que se seguem. Um dos pressupostos que necessariamente devem ser considerados para esta análise é o de que, para além daquilo que se disse no início deste estudo, a concepção de mundo da filosofia de Schopenhauer não deve mais se restringir ao mundo da *representação*, mas deve chegar também ao mundo da *Vontade*, o outro lado dos fenômenos. Somente a partir da consideração deste aspecto irracional e desprovido de categorias espacio-temporais tornar-se-á possível o apontamento de uma *razão ético-mística*.

Desse modo, cabe também uma sumária consideração do que o filósofo entende por *Die Welt als Wille*, dado que a *ética* e, de certa forma, a *mística* desse pensamento se movem tendo como pressuposto a realidade desta sentença; *o mundo é, também, minha vontade*, que pode, porém, negar-se. Além disso, é conveniente apresentar algumas considerações sobre o conceito de *intuição estética*, dado que como se disse, para o pensador, *ética* e *estética* se completam mediante o conceito de negação da *Vontade* que, por sua vez, é um dos motores do aspecto místico do pensamento de Schopenhauer; e, mais ainda, porque esse “novo tipo de intuição” que se pretende apontar e que se imiscui com a *mística* poderá ser analisado como um parente próximo de tal intuição estética.

4.1 A OBJEKTITÄT DES WILLENS E A NEGAÇÃO VIA INTUIÇÃO ESTÉTICA

A *Vontade*, na concepção de Schopenhauer, é tida como um “lado do mundo” diferente daquele da *representação*. Semelhante à coisa-em-si kantiana, ela é a essência do mundo, cega e irracional, que se mostra nos objetos do mundo como representação. Essa Vontade universal, somada à noção schopenhaueriana de metafísica imanente, já que, embora além-da-física, não é remetida a domínios que transcendem ao mundo dos fenômenos, torna-se também *vontade* particular na medida em que se objetiva em fenômenos e objetos específicos.⁹⁴ O processo de *Objektivität des Willens* assume diferentes graus e vai desde o reino inorgânico, passa pelo reino orgânico e chega à sua maior manifestação no reino animal (animais e homem). É quando se objetiva por meio da Idéia, no sentido de “espécie” e tomadas por Schopenhauer como análogas às Idéias platônicas, que a Vontade atinge o seu auge de manifestação. Sendo um querer insaciável, constatado na irrefreável tendência de cada indivíduo em desejar conservar ou manter a sua espécie, o filósofo vê no conhecimento da Idéia a possibilidade do conhecimento da própria essência dessa Vontade, algo, pois, semelhante ao que se dá com o asceta, que depois de conhecê-la, resolve romper com o mundo.

Assim, é possível considerar o conceito de vontade em Schopenhauer segundo dois aspectos. O primeiro diz respeito ao processo de sua *objetivação* no mundo através da natureza; o segundo contempla a possibilidade de sua *negação*. É que, como o próprio subtítulo do Livro IV de *O Mundo* reza, após ter se conhecido ou se objetivado no mundo dos fenômenos, advém a afirmação *ou* a negação da Vontade de vida. Ora, tal como na sua objetivação, também na possibilidade de negação da essência irracional do mundo existem gradações. E o primeiro destes graus enraíza-se justamente no âmbito da estética, sendo conhecido como *contemplação do belo* (do belo natural ou artístico) onde se dá a *intuição estética*, tema do Livro III de *O Mundo*. Os outros graus de negação da vontade residem no domínio da ética, motivo pelo qual eles merecerão uma análise posterior.

Diante disso, quando se fala em intuição ou, como nesse caso, em intuição estética, é relevante lembrar que a *filosofia* é descrita por Schopenhauer como uma “repetição integral” ou então como um espelho do mundo por meio de conceitos abstratos. No entanto, a primordial via de acesso ao mundo pode se dar mediante uma

⁹⁴ Para uma identificação de quando se usa o termo “vontade” enquanto universal ou enquanto particular, opta-se em grifar o termo com “V” (maiúsculo) para Vontade universal e com “v” (minúsculo) para vontade particular.

intuição pura e imediata que se corporifica na *arte* e, portanto, engendra a *estética*. Sendo assim, a *estética* é colocada em paralelo à filosofia; aquela passa a ser um modo de conhecimento tão decisivo quanto esta.

Na *Metafísica do belo* do pensador, o que se chama de *intuição estética* apresenta-se como uma forma especial de conhecimento por meio do qual se pode acessar límpida e puramente as *Idéias* platônicas, espécies da natureza expostas em fenômenos. Nessa *intuição* do contemplador estético se dá, ao mesmo tempo, a negação da *Vontade* em seu grau mais primário, já que ela dura apenas alguns instantes. No entanto, mesmo caracterizando-se como passageira e repentina, esta “*intuição pura*” do mundo proporciona uma indiferença entre o “eu” e a realidade externa; a verdade é aí revelada pela beleza.⁹⁵ Mas como se dá esta “*intuição pura*” e *estética*, tema que ocupa todo o Livro III de *O Mundo?* Num primeiro momento, pode-se dizer que através de uma mudança prévia no sujeito do conhecimento sob a forma de uma *súbita intuição*. Com as palavras de Schopenhauer,

a transição possível e embora, como dito, só como exceção – do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das *Idéias* ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da *Vontade* e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de *Vontade* [...]⁹⁶

Ora, emerge daqui a necessidade de se compreender o que é e como se dá essa “*transição*” de um modo de conhecimento para outro. É com essa compreensão que se poderá, também, evidenciar a especificidade do conhecimento intuitivo estético relevado por Schopenhauer, e especialmente a raridade deste evento.

Do mesmo modo como a menção feita anteriormente, é num processo de objetividade que a *Vontade* se mostra, de acordo com uma variação de graus específicos. Ora, é exatamente nestes graus de manifestação do *Em-si* do mundo que o pensador reconhece as *Idéias de Platão*, “espécies determinadas ou formas e propriedades originárias e imutáveis”⁹⁷ tanto dos corpos orgânicos e inorgânicos quanto das demais forças naturais que se tornam manifestas por meio das leis da natureza. Tendo isso como certo, cabe a constatação de que *as Idéias expõem-se nos indivíduos e nos fenômenos particulares*. Com isso, é a *Vontade cósmica*, vida una e

⁹⁵ “Compreendemos o mundo ao ler uma bela poesia, ao ver uma bela estátua grega ou romana, ao fruirmos um belo Rafael ou Vermeer, ao ouvirmos um Brahms ou Beethovem, ao nos perdermos num belo panorama marítimo ou montanhoso” (BARBOZA, J. in *Apresentação de O Mundo como vontade e como representação*, p. 14).

⁹⁶ MVR III, § 34, p. 245.

⁹⁷ MVR III, § 30, p. 235.

indivisa, que passa a se manifestar em múltiplas e variadas espécies e indivíduos como Idéia. É neste ponto que Schopenhauer recorre a Platão e dele toma como auxílio as Idéias arquetípicas.

O apelo do filósofo germânico ao dogmatismo platônico tem por base, neste ínterim, uma peculiar concepção da realidade. Por meio das Idéias o que se torna cognoscível é a própria essência do mundo que, num processo gradativo de aparecimento, passa do singular ao plural, do uno ao múltiplo, do infinito ao finito; e como essa essência universal é, em sua totalidade, *querer*, o que se passa a ter é, assim, uma *volição* em toda parte. Com efeito, numa perspectiva schopenhaueriana, todos os objetos do mundo fenomênico apresentam-se encharcados de um querer insaciável e indestrutivo. Destarte, se o geral se encontra agora no particular – já que “todas as Idéias se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares”⁹⁸ – e dado que a pluralidade se submete ao domínio do conhecimento empírico no tempo e no espaço, então é válido perguntar: *o que é permitido conhecer?* Somente o fenômeno individual ou também as Idéias? Schopenhauer esclarece:

a Idéia *não* se submete a esse princípio; por conseguinte não lhe cabem pluralidade nem mudança. Enquanto os indivíduos, nos quais a Idéia se expõe, são inumeráveis e irrefreavelmente vêm-a-ser e perecem, ela permanece imutável, única e a mesma, o princípio de razão não tendo significação alguma sobre ela.⁹⁹

Em outros termos, quando a Vontade indivisa se objetiva no mundo, há um avanço gradativo, emergindo daí o fenômeno da *individação*.¹⁰⁰ O querer torna-se gradualmente visível sob as formas do tempo e do espaço. Entretanto, a Idéia mesma não se deixa submeter a um princípio no qual quem conhece é um sujeito enquanto *indivíduo* e não enquanto *puro sujeito*. “As Idéias, ao contrário, residem completamente fora da esfera do conhecimento do indivíduo”.¹⁰¹

No entanto, a *intuição estética* pode entrar em cena. Com ela passa a existir a possibilidade – embora sempre como exceção – de a Idéia vir a ser conhecida e, por isso, tornar-se objeto de um sujeito; porém, isso só pode ocorrer com a *supressão da individualidade* no sujeito cognocente, ou seja, com a anulação do próprio princípio de razão. Ora, é com a ocorrência desta supressão do indivíduo que

⁹⁸ Idem, *ibidem*.

⁹⁹ Idem, p. 236, grifo nosso.

¹⁰⁰ Schopenhauer toma dos Escolásticos o termo *principium individuationis*.

¹⁰¹ MVR III, § 30, p. 236.

“intuição pura” (que também pode ser denominada de conhecimento estético anômalo) e “puro sujeito” encontram-se imbricados.

A diferença capital entre um conhecimento submetido ao princípio de razão e um conhecimento advindo da contemplação ou intuição estética reside no fato de o primeiro estar sempre enredado em relações, seja com o corpo do indivíduo cognocente seja com outros objetos; relações estas postas justamente por aquele princípio. O segundo está livre, ao menos por instantes, das formas e conclusões abstratas.

Visto que é o princípio de razão que põe os objetos nessa relação com o corpo, logo com a vontade, então o conhecimento que serve à Vontade sempre estará empenhado em conhecer as relações dos objetos postas justamente pelo princípio de razão [...]¹⁰²

O mais importante é, pois, ter presente que nesse tipo de conhecimento onde se considera apenas os objetos isolados pode-se conhecê-los, também, somente na medida em que os mesmos existem num tempo, num lugar, sob certas circunstâncias, a partir de determinadas causas, determinados efeitos, enfim, como objetos essencialmente em relação. O que interessa a tal conhecimento são as diferentes relações dos objetos no espaço, no tempo e na causalidade. Caso essas relações não existissem ou fossem suprimidas, também os objetos não mais existiriam para o conhecimento. A proposição que mais caracteriza um conhecimento submetido ao princípio de razão é a de que a modalidade do conhecimento que lhe corresponde está a serviço da Vontade e é conhecimento do indivíduo. “Todo conhecimento que o indivíduo, enquanto indivíduo, possui está a serviço da Vontade, pois ele pertence justamente apenas à sua objetivação em graus mais elevados”.¹⁰³ Esse servilismo dos homens em relação ao conhecimento pode ser *suprimido*, mas tal supressão acontece somente na forma de uma exceção.

A exceção consiste, como se enunciou, no caso em que o conhecimento aparece de modo puro e límpido (puramente objetivo), ou seja, quando a Idéia é apreendida. Tem-se aí o *conhecimento estético*. Nesse caso, o indivíduo que conhece deve mudar completamente e sua vontade tornar-se inteiramente “acalmada”. Eis o modo pelo qual a *negação da Vontade*, de maneira geral, é tomada como contraditória. Como pode um conhecimento que surgiu da Vontade e que se objetivou em seu fenômeno ser agora negado? O fato é que, no caso de se conceber a essência

¹⁰² MB, p. 42.

¹⁰³ Idem, p. 43.

íntima de alguma coisa, não se pode ter o mínimo de interesse por ela. Como afirma Schopenhauer, tal coisa “não pode ter relação alguma com nossa vontade”.¹⁰⁴

Sendo assim, ressalte-se que uma transição do conhecimento submetido ao princípio de razão e à Vontade para o conhecimento da Idéia e concomitantemente à negação da Vontade é uma passagem, em termos schopenhauerianos, *do indivíduo para o puro sujeito do conhecer*. Quando isso ocorre, o conhecimento se liberta, por instantes, da servidão da Vontade; o indivíduo cessa de conhecer, na relação das coisas, tão somente os motivos de sua vontade, não é mais interessado e, por isso, torna-se puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade. Ora, aqui está o centro do discurso: no âmbito da estética, esse estado de conhecimento chama-se *intuição estética* das coisas; no âmbito da ética, como se explicitará a seguir, denomina-se *compaixão e ascetismo*.

Ao tratar da objetividade da Vontade por meio da Idéia exposta na pintura histórica e na escultura, Schopenhauer toma a *beleza humana* como “a objetivação mais perfeita da Vontade no grau mais elevado de sua cognoscibilidade [...]”.¹⁰⁵ Mas essa objetivação do em-si volitivo via pintura da beleza humana cede espaço a outra idéia em função da qual o filósofo utiliza o termo *intuição estética*. Veja-se como o autor usa o termo *intuição estética*:

se nenhum objeto atrai tão rapidamente para a *intuição estética* quanto a figura e o belo semblante humanos, cuja visão nos arrebatava instantaneamente com uma satisfação inexprimível, elevando-nos por sobre nós mesmos e tudo o que nos atormenta; isso só é possível exatamente porque essa cognoscibilidade mais clara e pura da Vontade nos coloca de maneira mais fácil e rápida no estado do puro conhecer [...].¹⁰⁶

Desse modo, pode-se constatar que a *intuição estética* caracteriza um *conhecimento do belo* que, por sua vez, se dá pelo alcance das *Idéias* através das artes e da natureza. Além disso, percebe-se nessa passagem de *O Mundo* que a *intuição* estética engendra também um modo privilegiado de *contemplação* estética que, por sua vez, estabelece condições favoráveis a uma supressão daquele conhecimento submetido às formas da razão. Assim é que, no auge de sua concepção intuitiva de mundo, Schopenhauer elege a *intuição estética* como “intuição pura”. Seu correlato – o puro sujeito do conhecimento – em raros momentos, chega a fazer parte do próprio objeto intuído, já que sujeito e objeto chegam a fundir-se numa coisa só.

¹⁰⁴ MB, p. 45.

¹⁰⁵ MVR III, § 45, p. 296.

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*, grifo nosso.

Quando se deixa ou se nega o fio condutor do princípio de razão não há mais preocupação com o devir, com a relação de causa e efeito, com a utilidade... Ao contrário, “então consideraremos não mais o *onde*, o *quando*, o *porquê* (ou seja, a Idéia)”.¹⁰⁷ Só por meio da *intuição* (estética) é possível conhecer a Idéia. Isso porque, quando se elimina todo e qualquer interesse, não se permite mais que a *abstração* enquanto capacidade conceitual da razão invada a consciência.¹⁰⁸ Sob o ponto de vista da estética, toda consciência deve ser preenchida pela contemplação de um objeto natural (árvore, penhasco, construção etc.) ou de uma obra de arte. Ao perder-se inteiramente através da calma contemplação no objeto, o que também se perde é o indivíduo com sua vontade; este se torna *puro sujeito do conhecer* e isso, em outros termos, acarreta, em relação ao sujeito, o estar livre do princípio de razão e de suas figuras. Somente assim é que se pode passar a conhecer as Idéias.

Com esse evento excepcional, a Idéia passa a contemplar em si, de igual modo, sujeito e objeto, já que estes se convertem em sua única forma e as formas das coisas isoladas são descartadas. A apreensão das Idéias é conhecimento perfeito da Vontade universal. Na contemplação, sujeito e objeto tornam-se uma só coisa. “O *em-si*, que se objetiva perfeitamente na Idéia, é essa Vontade. [...] Exterior a toda representação e a todas as suas formas nada existe senão precisamente a Vontade”.¹⁰⁹ Tal Vontade é o *em-si* tanto do objeto contemplado quanto do indivíduo que no estado de contemplação fica apenas consciente de si como puro sujeito do conhecer. Desse modo, a Vontade que se exterioriza por completa necessita do sujeito e do objeto. Ora, o objeto não pode existir mais sem o sujeito, nem o sujeito sem o objeto, pois não existe mais aquele conhecimento submetido às formas do princípio de razão, que considera as partes, mas apenas Vontade, ímpeto cego do mundo. O objeto é, de um só golpe, posto como Idéia, livre de todas as formas do princípio de razão e o sujeito, igualmente, posto como puro sujeito do conhecimento, livre do *principium individuationis* e não mais servo da Vontade.

Quando isso ocorre, uma forma particular e, segundo Muriel Maia,¹¹⁰ “anômala” de conhecimento entra em cena. A eventualidade desse “conhecimento anormal” é de grande relevância para a presente pesquisa, visto que aquele

¹⁰⁷ MB, p. 45-46, grifo nosso.

¹⁰⁸ Tenha-se em mente, novamente, a consideração de Schopenhauer, já trabalhada na Parte I deste trabalho, de que é a intuição que predomina sobre a reflexão. Ora, aqui também este aspecto é determinante, ou seja, um conhecimento que não é “reflexo”, mas que é puro e imediato só é possível numa intuição imediata e fora do domínio do racional.

¹⁰⁹ MB, p. 49.

¹¹⁰ Cf. MAIA, M. *A outra face do nada*, p. 156.

“conhecimento do todo da vida”, que será tratado adiante, pode ser tomado como semelhante a esse, que não deixa, porém, de encerrar grandeza e excentricidade totalmente independentes do conhecimento e da intuição estéticos. Apesar disso, o que se encontra na base de ambas as formas de conhecimento é o caráter de negação da Vontade e, portanto, de supressão de toda forma de individualidade, de egoísmo e de interesse, por parte de quem conhece.

Na imanência de uma relação onde sujeito e objeto tornam-se unos ocorre o esquecimento do si-mesmo como indivíduo e, nesta intuição imediata, a consciência eleva-se “ao puro sujeito do conhecer, atemporal e destituído de vontade, independente de todas as relações”.¹¹¹ Dá-se, pois, a apreensão da Idéia platônica. Na intuição pura estética não há mais lugar para o princípio de individuação (característica marcante da intuição empírica) e nessa “pureza imediata” da intuição salta-se do mundo das formas para o mundo das Idéias, despede-se dos fenômenos e passa-se a burlar os mecanismos intelectuais. É, pois, através de um afastamento momentâneo da razão enquanto capacidade intelectual do homem que se pode, segundo o filósofo alemão, alcançar a verdade, a vida real.¹¹² Assim é que o conhecimento peculiar que advém da intuição estética revela uma verdade (realidade) por inteiro diferente daquela dada pelo conhecimento natural ou empírico.¹¹³

Na breve duração em que se pode libertar deste “eu fenomênico” acontece a libertação do próprio querer. É como se o “olho” do entendimento passasse a “ver” sem nenhum obstáculo, o que ocorreria nos sentidos. Nesse momento, embora seja ele breve e quase coruscante, ultrapassa-se as formas sensíveis do tempo e do espaço e, assim, o conhecimento de uma Idéia alcança um sujeito fazendo-o penetrar na constituição arquetípica do mundo. As formas para as quais a intuição se volta (da natureza ou produções artísticas) são aquelas despojadas de suas determinações habituais, ou seja, a relação do puro sujeito do conhecimento com o seu objeto imerso na contemplação estética não está mais presa a uma identificação onde este mesmo objeto é notado e percebido em relação a outros objetos (sob, acima, ao lado etc.).

¹¹¹ MVR III, § 38, p. 270.

¹¹² No próximo capítulo será analisada a hipótese de que, nesta mesma espécie de intuição, porém mais intensa por encontrar-se no patamar ético, ainda permanecem “resquícios da razão” atuando na consciência.

¹¹³ “Pois a ‘intuição pura’ traz-nos, de fato, a um limiar na consciência idêntico àquele atingido na hora da morte; é um limiar em que o eu fenomênico perde seus contornos, ficando perigosamente ameaçado de desaparecer no lado escuro da consciência” (MAIA, M. *A outra face do nada*, p. 142).

Porém, a ocorrência deste conhecimento “incomum”¹¹⁴ não se dá fora de toda e qualquer “relação”. O que desaparece é aquela relação conforme o *princípio de razão*, cujo fim último, para Schopenhauer, “é sempre a relação com a própria vontade”.¹¹⁵ No entanto, sempre resta um elemento relacional, embora seja de uma outra forma. Trata-se de um tipo de relação aberta, sem laços que prendem o sujeito à sua exterioridade, pois a *objetividade* do mundo passa a estar no íntimo do próprio sujeito. Isso, contudo, só é possível quando “[...] não mais consideramos o onde (*Wo*), o quando (*Wann*), o porquê (*Warum*) e o para quê (*Wozu*) das coisas, mas única e exclusivamente o seu quê (*Was*)”.¹¹⁶ É, pois, essa forma estrita de relação que ganha espaço no conhecimento intuitivo.

Desse modo, cabe aqui a pergunta: há no conhecimento intuitivo estético uma *atividade racional* por parte do puro sujeito? Em primeira instância, a resposta do filósofo seria *negativa*. Todavia, cabe a consideração de alguns pormenores. Com efeito, não se trata aí de uma atividade racional por parte do sujeito destituído de formas sensíveis, mas de uma satisfação ou de um prazer desinteressado no seu mais elevado grau; pode-se dizer que é a sensibilidade que, deparando-se com o objeto artístico, passa a agir desinteressadamente, sem as nuances da razão.¹¹⁷ Como já se afirmou anteriormente, trata-se de um fundir-se no objeto, o que resulta numa perda momentânea do “eu” conhecedor que tudo relaciona e que se funda na vontade. Ora, se na contemplação estética a vontade recua, o eu, conhecedor das coisas isoladas, também desaparece. Ao reportar-se a esse estado de conhecimento, o filósofo identifica-o com a seguinte ocorrência: “[...] ele [o conhecimento estético] ocorre quando o *pensamento abstrato*, os *conceitos da razão* não mais ocupam a consciência, mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nesta”.¹¹⁸ Frente a isso, uma coisa deve ficar clara: se o elemento razão (como capacidade do homem) encontra-se sempre em direta relação com o intelecto, durante a ocorrência excepcional do conhecimento estético ela se torna apenas mais um membro, agora, porém, com um diferencial determinante: ela encontra-se *desprovida de função* num organismo que apenas intui. Essa suspensão da razão no intelecto junta-se à sensibilidade e passa a formar um conjunto de meios através dos

¹¹⁴ O adjetivo é aqui desprendido do próprio vocabulário de Schopenhauer que chama de “*modo comum*” de consideração das coisas aquele conhecimento submetido ao *princípio de razão suficiente*, às formas do entendimento. Ora, este é o motivo mediante o qual se permite adjetivar de *incomum* aquele conhecimento estético, descrito aqui como livre de tal princípio.

¹¹⁵ MVR III, § 34, p. 246.

¹¹⁶ Idem, *ibidem*.

¹¹⁷ “Eu diria mesmo que quem aí conhece é a sensibilidade ela mesma” (MAIA, M. p. 158).

¹¹⁸ MVR III, § 34, p. 246, grifos nossos.

quais se pode alcançar um tal conhecimento. Este conjunto de elementos não passa, contudo, de meio para o advento do conhecimento intuitivo.

Sob o ponto de vista da intuição estética, ao ocorrer a disfunção ou o deslocamento da razão para um segundo plano, as coisas passam a ser vistas *sub specie aeterni*, do ponto de vista da eternidade. Desse modo, para a “consciência pura” é irrelevante, por exemplo, a qual indivíduo pertence o olho que atua na intuição; se a um rei ou a um mendigo. Do mesmo modo como o lugar de onde se intui, o bem ou o mal-estar não mais interessam. Este é o puro conhecimento objetivo no qual “não se pode mais separar quem intui da intuição”, momento este em que a consciência (eu) “é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva”.¹¹⁹ Tem-se aí um conhecimento privilegiado onde o mundo *como Vontade* manifesta-se pura e inteiramente, ocorrendo, por ser imediata, a objetividade adequada da Vontade. Eis, pois, o conhecimento intuitivo estético proporcionado pela intuição estética.

Segundo Schopenhauer, “a capacidade proeminente para esta [contemplação] é o *gênio*, somente do qual podem originar-se as obras de arte autênticas”.¹²⁰ Além disso, toda contemplação exige esquecimento e renúncia completa da pessoa que intui e de suas relações; por conseguinte, observa o filósofo:

a genialidade nada é senão a objetividade mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito [...] a genialidade reside na capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e de afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente para o serviço da vontade.¹²¹

Pode-se dizer que o *gênio* é o próprio *puro sujeito* que conhece, “claro olho cósmico”, já que nele presentifica-se (ao menos no que concerne ao campo da estética) o mais elevado grau de negação da Vontade; seu interesse, seu querer e sua personalidade ausentam-se completamente por um tempo.¹²² Ao se empreender esta análise pode-se proporcionar uma outra resposta ao presente estudo, ou seja, além da investigação do lugar ocupado pelo gênio, proporciona-se uma resposta àquela indagação que perpassa todo o tratamento da concepção de intuição pura e estética

¹¹⁹ Idem, *ibidem*.

¹²⁰ MB, p. 61.

¹²¹ Idem, *ibidem*.

¹²² Curiosamente Schopenhauer afirma que essa forma específica de negação que se corporifica na genialidade ou essa ausência de personalidade pode se dar de maneira duradoura. Contudo, no Livro IV de *O Mundo...*, o filósofo refere-se à negação levada a termo pelo santo como sendo a *única* negação duradoura, já que esta é também consciente. O pensador da negação da Vontade refere-se àquilo que acontece na intuição pura do gênio afirmando: “[...] tudo isso não por um instante, mas *de modo duradouro* e com toda *clareza de consciência* quando for preciso para reproduzir, numa arte planejada, o que foi aprendido” (MB, p. 61, grifos nossos).

em Schopenhauer: *quem* conhece nesta intuição?¹²³ Desse modo, a relação que fica estabelecida entre genialidade e conhecimento intuitivo (das Idéias) é evidente. O homem não portador de “gênio” não pode obter qualquer conhecimento que não esteja numa esfera relacional, de causa e efeito. Isso porque, no estado de conhecimento causal a apreensão da Idéia torna-se impossível.

O homem sem gênio conhece meramente as relações, ele adquire nestas uma visão geral plena de uma totalidade fechada [...] As Idéias, entretanto, são justamente as que se impõem com freqüência ao homem genial e de imediato *reprimem o conhecimento das relações ou o turvam*.¹²⁴

Para que a capacidade genial possa presentificar-se num indivíduo e nele atuar, tal indivíduo deve suportar uma medida das faculdades de conhecimento que em muito ultrapassa aquela capacidade exigida para o serviço da vontade individual. “Tal excedente de conhecimento torna-se livre (da servidão da vontade), permanecendo, por conseqüência, como puro sujeito do conhecimento, espelho límpido da essência do mundo”.¹²⁵ Assim, fica constatado *quem é capaz de conhecer na intuição*, fora das exigências espaciais, temporais, quantitativas e racionais do conhecimento comum.¹²⁶ Do mesmo modo, verifica-se que o gênio, sendo capaz de intuir a essência do mundo, também pode transmiti-la por meio da obra de arte e, por isso mesmo, pode-se justificar a afirmação de que, mesmo sendo passageiro, há uma durabilidade do “conhecimento genial”. Para poder comunicar o que intuiu em seu contato com a Idéia, deve haver no gênio um grau de consciência atuante, e, com isso, um papel da abstração, fato que possibilita a intuição (ou a fruição) por outros indivíduos, os contempladores.

Transparece, com isso, um elemento próprio da estética de Schopenhauer: o não elitismo na contemplação estética. Apesar de o filósofo afirmar que *somente o gênio* pode acessar intuitivamente a essência do mundo por meio do conhecimento da Idéia, aqui Schopenhauer insere nesta possibilidade de conhecimento intuitivo o “homem comum”. Assim, não significa que seja estritamente necessária

¹²³ Cabe adiantar que ao se adentrar no tratamento do *gênio*, está-se, ao mesmo tempo, afirmando uma íntima relação entre *estética e negação da Vontade* porque, em seu estado de intuição profunda, o gênio é o que mais renuncia às formas do querer. Ora, essa mesma negação pode acontecer no patamar ético (como se verá adiante), embora com muito mais intensidade, principalmente com a conduta do *santo*. Sendo assim, poder-se-ia afirmar que assim como o *gênio* está para *estética*, o *santo* está para a *ética*. No entanto, tal análise fica reservada para um outro momento onde a conduta ética do ascetismo será analisada em pormenor.

¹²⁴ MB, p.64, grifos nossos.

¹²⁵ Idem, p. 62.

¹²⁶ “Para a ocupação da vontade é preciso sempre apenas o conhecimento das relações, e para estas é suficiente o conceito abstrato das coisas” (MB, p. 67).

apenas a capacidade genial para se intuir no belo o *em-si* do mundo, mas o próprio gênio permite que a calma contemplação se dê também por indivíduos não geniais. A diferença entre a intuição genial e a do homem comum é a de que, no primeiro caso, a intuição pode vir a tornar-se duradoura, fato que, no segundo caso, não ocorre. O que está em jogo, por isso, é, mais uma vez, o grau de negação do querer essencial do mundo (a Vontade). Quando o gênio chega a perder-se na intuição há pouca vontade que resista; já na contemplação momentânea nega-se com menos intensidade.

Em outros termos, a capacidade genial pode ser encontrada, embora em graus mais baixos, em toda e qualquer pessoa, não havendo, pois, um elitismo para a intuição. Da intuição pura do gênio transformada em arte desprende-se o objeto da contemplação estética que, somando-se àquilo que a natureza oferece, pode, num só lance, *tornar unos* aquele que intui e aquilo que é intuído; uma raridade em termos de negação daquela essência indestrutiva do mundo que, ao mesmo tempo, expõe a intuição estética como algo determinante quando se trata de perceber, nesses momentos, o comportamento da razão humana, seja pela sua presença constante ou pela repentina ausência de seus dotes.

4.2 A ÉTICA DA COMPAIXÃO

O caráter místico da filosofia de Schopenhauer pode ser apreendido como se fosse uma extensão ou um aprimoramento daquilo que o pensador entende como o critério para o estabelecimento do fundamento da moral, isto é, a compaixão.¹²⁷ Em outros termos, a ação compassiva, ao consistir num “mistério” para a ética, permite, como um passo a mais na negação do egoísmo e da vontade, uma reflexão sobre o estatuto da mística. Assim é que, antes de se chegar ao místico, é preciso situar-se na ética. Mediante este percurso poder-se-á constatar que, mesmo a abstração tendo chegado aparentemente ao seu limite mediante o desinteresse para com o *eu* e, por outro lado, pela preocupação com o *não-eu* (tendo em vista que quando isso ocorre é a *intuição* e não a *abstração* que se faz presente), mesmo assim esta mesma capacidade racional, com seus resquícios, acabará tendo uma função naquilo que será tomado como “conhecimento do todo da vida”, justamente a negação duradoura do querer volitivo. No entanto, na ascensão para esta forma de conhecimento que só o homem

¹²⁷ Isso porque, como será tratado adiante, parte-se do pressuposto de que a intuição que está na base do fundamento da moral, assim como o sentimento do agente ético em relação aos demais seres do mundo, pode ser tomado como um nível menor, tendo em vista aquele proporcionado na experiência mística, da negação da Vontade.

pode alcançar – e anterior a tal conhecimento – há que se ter a compaixão como um momento semelhante ou como um estágio anterior àquela renúncia do asceta.

Quando se dispôs a responder ao desafio lançado pela *Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências* em se estabelecer um fundamento para a moral, Schopenhauer, decidindo-se pela contramão de seu mestre Kant, identifica num *sentimento*, ao invés de ser na *reflexão*, o fundamento para a ética. Pela via empírica, ele investiga se há em geral ações às quais se pode atribuir autêntico valor moral, ou seja, o filósofo situa a questão da ética no campo empírico como fruto do modo pelo qual se age. A ética schopenhaueriana não se baseia no dever, ela não prescreve regras, mas procura explicitar o que acontece e perceber como os homens de fato agem. Toda ação deve ter algum motivo e é principalmente para as motivações que se deve olhar. Em primeiro plano o autor apresenta o seu fundamento para a ética a partir do que considera *provas* empíricas, apesar de, no final, defender uma necessidade metafísica para tal. Antes de se ater a este fundamento, porém, é preciso relevar a questão das motivações do agir.

Levando em conta, mais uma vez, a realidade da *Objektivität des Willens* em todos os seres vivos, Schopenhauer sugere que todas as motivações para as ações humanas podem ser resumidas em apenas três, a saber: o *egoísmo*, a *maldade* e a *compaixão*, sendo as outras derivações destas.

Há em suma apenas três motivações fundamentais das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis. Elas são: a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade).¹²⁸

As duas primeiras motivações são denominadas de antimorais, ao contrário da última, que é tida como a motivação moral por excelência. O *Eigennutz*¹²⁹, egoísmo como interesse-próprio, é o que mais revela o ímpeto pela afirmação do indivíduo e, portanto, o descaso para com as necessidades alheias.

O egoísmo, de acordo com sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor, à qual também pertencem toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo prazer de que é capaz, e procura ainda desenvolver em si novas capacidades de prazer. Tudo o que contraria o

¹²⁸ SFM, 137.

¹²⁹ Schopenhauer, ao invés do termo alemão *Selbstsucht* (amor próprio), prefere *Eigennutz* (interesse próprio) pelo fato deste último indicar o egoísmo enquanto este é guiado pela razão que o torna capaz de agir de acordo com um *planejamento*. Este dado permite tomar os demais animais diferentemente dos homens ao passo em que se pode chamá-los de egoístas, mas não de interesseiros.

esforço de seu egoísmo provoca sua má vontade, ira, ódio, e procurará aniquilá-lo como se fosse seu inimigo. Quer, se possível, desfrutar tudo, possuir tudo. Ora, como isso é impossível, quer pelo menos dominar tudo. 'Tudo para mim e nada para os outros' é a sua palavra de ordem. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. Pois se fosse dado a cada indivíduo a escolha entre a própria aniquilação ou a do mundo, não precisaria dizer para onde a maioria se inclinaria.¹³⁰

Essa realidade egoística se origina na vontade que se pluraliza na diversidade dos indivíduos. Sendo constatado na efetividade dos fenômenos, o “querer tudo para si e nada para o outro” acompanha aquele modo de conhecimento que tem as formas como realidade absoluta. É aí que o *principium individuationis* mostra sua função e, no tempo e no espaço, passa a ser a base do egoísmo, já que oferece o mundo da representação como realidade suprema a partir da qual se supõe a separação do eu e do outro. Nesse patamar, devido à ignorância do conhecimento de que há uma única e mesma essência em todos os seres, cada um deles quer tudo para si e tende a aniquilar aquilo que, porventura, se opor a eles. Egoísta, pois, é aquele que tem como fundamento o conhecimento das formas, a singularidade de cada fenômeno no tempo e no espaço e que limita seu campo de ação aos seus próprios interesses. O que lhe é mais importante não pode ser mais nada senão o seu próprio eu. O seu bem-estar está acima de tudo e as suas necessidades, de forma alguma, serão as necessidades de outrem. Para argumentar essa visão o filósofo vai ao budismo e dele toma o *Véu de Maia* como ilustração para aquele que vê o mundo preso aos fenômenos e distante do reconhecimento da essência. Quando se está preso a esta “cortina da individuação” não se pode ir além do conhecimento subordinado ao princípio de razão. Numa relação altruísta, caso se esteja nas marras desse *Véu*, o centro do universo não será constituído por outra coisa a não ser por sua própria vontade e por seu próprio eu. Este raciocínio pauta-se na admissão do pensador do *micro* e do *macrocosmo*. Essa gota de água no oceano - o indivíduo - ao fazer mais caso de si e do seu bem-estar do que de todo o resto está pronto a aniquilar o mundo todo apenas para tirar proveito e prolongar sua existência por um momento a mais. Isso só acontece quando se está no mundo da representação porque cada um é dado a si mesmo *unmittelbar*, imediatamente, mas os outros lhes são dados apenas *mittelbar*, mediatamente, por meio da *representação* deles na sua cabeça. Eis, pois, a primeira motivação antimoral, vista pelo filósofo como essencial, que move tanto as ações dos homens quanto a dos animais, já que ambos, tal como uma infinidade de indivíduos, são objetividade de uma mesma essência.

¹³⁰ SFM, p. 121.

Quando um egoísmo colide com outro tem-se, de acordo com o pensador, a segunda motivação antimoral, a malevolência. A princípio, a raiz permanece a mesma, mas as ramificações tornam-se mais numerosas; aquela sede por bem-estar, aquele *Eigennutz* continua, só que, agora, ao invés de um único egoísmo provocar dor a outrem apenas indiretamente, ele se embate com outros egoísmos e, tornando-se mais consciente, deseja o mal e a destruição do outro. Não apenas deseja o bem-estar de si mesmo, mas, além disso, passa a ter o outro como um alvo do mal-estar. E assim é que se pode tomar a maldade como um dos frutos da capacidade racional de planejar a ação. Quando o ódio é o motor do agir a razão apresenta-se como o amparo do qual o caráter malvado necessita para completar os detalhes de seus planos contra a vítima. “Isto pode chegar tão longe que talvez, sobretudo numa momentânea disposição hipocondríaca, o mundo pareça a alguns, considerado do lado estético, como uma galeria de caricaturas, do lado intelectual como um hospício e, do lado moral, como um covil de ladrões.”¹³¹ Desse modo, essa é, basicamente, a constatação empírica que levou Schopenhauer a finalizar a consideração sobre as duas primeiras motivações das ações lembrando o príncipe das trevas no *Pandemônio* de Milton; ou então, pela ordem de consideração de tais motivações, a descrição de Dante que, ao contrário de outros moralistas, conduz, primeiro, ao inferno.

Porém, tal como existem trevos de quatro folhas, há a *compaixão*. Segundo Schopenhauer, o egoísmo sempre está entre um homem e outro como uma larga cova e se alguém, alguma vez, salta sobre ela a fim de ajudar ao outro, isto é visto como um milagre. Frente às tendências da natureza abordadas como potências antimorais, o filósofo considera difícil atender para o contrário, ou seja, encontrar uma motivação que leve o homem a agir de modo oposto àquelas tendências do egoísmo e da malevolência. Como explicar os motivos que levam alguém a privar-se de seu bem-estar a fim de concedê-lo a outrem? Por que alguns ajudam e dão, fazem e renunciam sem o menor interesse próprio e exclusivamente com o intuito de ajudar o outro em suas necessidades?¹³²

O problema é tão difícil que, para a sua solução, visando a humanidade global, teve-se de tomar como ajuda, em toda a parte, a maquinaria de um outro mundo. Apontou-se para os deuses, cuja vontade e mandamento por

¹³¹ SFM, p. 125.

¹³² O filósofo cita, como exemplo dessa disposição e desinteresse, o caso de Arnold von Winkelried que, após ter suplicado para que sua mulher e seus filhos fossem lembrados, abraçou tantas lanças inimigas quanto pôde.

castigos e recompensas, quer neste, quer no outro mundo, para aonde seríamos levados depois da morte.¹³³

Percebe-se como Schopenhauer não aceita a “solução” dada pelas religiões ao problema. O apelo a um “outro mundo” não é, de modo algum, aquilo que o pensador pretende tomar como uma *disposição moral*, já que aquelas motivações não conseguem desenraizar-se do egoísmo, do interesse próprio. Com efeito, “como se poderia tratar de desinteresse próprio, quando a recompensa me atrai e a ameaça de castigo me assusta?”¹³⁴ Trata-se meramente de uma recompensa a longo prazo que, apesar disso, pode servir ou ser o suficiente para a grande massa na medida em que é a “metafísica do povo”. Quando se trata de uma tarefa filosófica, contudo, o objetivo deve ser a verdadeira e última elucidação da questão que, independente de religiões e dogmas, procura demonstrar tal questão tanto na experiência externa quanto na interna.

Para a explicação desse “mistério” que é a ação compassiva, deve-se seguir à risca a condição de que, de fato, tais ações estejam ausentes de interesses próprios. Só assim é que se poderá reconhecer nelas as únicas ações para as quais se pode atribuir autêntico valor moral; a descoberta de um único motivo interessado seria o suficiente para suprimir totalmente de uma ação o seu valor moral. Mas o que é mesmo que move o homem a ações desse tipo? Eis um fenômeno que está diante dos olhos do filósofo como algo a ser explicado. Em vista de tal empresa ele estabelece premissas como se fossem axiomas ou pressupostos e a partir deles indica o seu fundamento para a ética.

O critério estabelecido pelo filósofo para que uma ação seja dotada de valor moral é o de se saber se a motivação de tal ação leva ou não em conta o bem-estar do agente. No entanto, mesmo que este tipo de ação não apenas favoreça aquele que age, mas se, de alguma forma, ela estiver relacionada aos propósitos mais variados de um determinado indivíduo, então esta sempre será uma ação egoísta e, em consequência, desprovida de valor moral. Isso, porém, não acontece quando a motivação das ações é o bem ou o mal-estar do outro.

Como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar de um outro mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio, tornando-se portanto diretamente o meu motivo, e isto até mesmo num tal grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar, do contrário, a única fonte dos meus motivos? Manifestamente, só por meio do

¹³³ SFM, p. 127.

¹³⁴ Idem, p. 128.

fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade como eu próprio o sou.¹³⁵

Essa condição implica em afirmar que eu identifico as necessidades de outrem com as minhas. Quando isso ocorre, o agente deseja o bem e não o mal do outro como se fosse o dele; esse agente da ação ética, pois, sofre frente ao mal-estar de outrem e o sente. Ora, isso também exige que, como consequência de um processo de identificação, aquela “diferença total” entre o eu e o outro – na qual moral o egoísmo – seja suprimida ao menos por instantes. A ausência dessa diferença não pode, porém, ser total porque, decerto, não se pode entrar na pele de outrem. Ela depende, assim, do conhecimento que se tem de outrem, ou seja, da representação dele na cabeça do agente: eis o fenômeno apontado por Schopenhauer como a compaixão diária, isto é, a participação imediata no sofrimento do outro por meio do impedimento ou da tentativa de ajudá-lo a superar tal padecimento. Aqui está o processo tido pelo pensador como “o grande mistério da ética”, já que se percebe como, em certa medida, o não-eu torna-se o eu; e, mais ainda, vê-se que o motivo desse processo é o sofrimento do outro.

Schopenhauer aponta o fundamento da moral no sentimento da compaixão e considera o mistério desse tipo de ação por meio de exemplos da experiência. O fato do sofrimento do outro tornar-se o motivo da minha ação, torna notável a identidade que passa a ser estabelecida entre eu e ele; assim é que a barreira do *principium individuationis* pode ser suprimida. Frente a isso, assinale-se: a razão e os conceitos não podem dar conta desse fenômeno, por isso ele se apresenta com traços de um mistério. Não se pode esclarecê-lo mediante fórmulas e proposições logicamente corretas e criteriosamente construídas; no máximo, pode-se apontar para esse acontecimento e tentar descrevê-lo como parte do mundo como representação e como vontade. E esse é o rumo tomado pela proposta schopenhaueriana da fundação da ética que a distingue do que haviam feito, segundo o filósofo, Kant, Fichte, Wolff, Adam Smith e Espinoza, embora esses tivessem o mesmo objetivo que Schopenhauer.

A exemplificação para comprovar empiricamente que o sentimento da compaixão é a única motivação não egoísta para a moral é aquela fornecida pelo pensador em *Sobre o fundamento da moral* de que alguém desiste de matar seu rival simplesmente por ser tomado pela compaixão e porque sente pena.¹³⁶ Assim, é o

¹³⁵ SFM, p. 135.

¹³⁶ O filósofo exemplifica assim: “quando chegou a hora dos preparativos e, por um momento, não tive de me ocupar da minha paixão e sim daquele rival, tornou-se-me claro, pela primeira vez, o que se passaria com ele. Fui então tomado pela compaixão e pela misericórdia, tive dó dele e não tive coragem; eu não poderia fazê-lo” (SFM, p. 166).

aspecto imediato, ou seja, algo que está distante das mediações da razão que precisa ser sublinhado quando se trata de reconhecer num sentimento o fundamento da moral. Essa motivação para a ação não é fruto de uma longa cadeia de raciocínios, mas advém subitamente e, por isso, de acordo com as próprias palavras do filósofo, “não precisa de nenhuma casuística”¹³⁷.

Contudo, indo além do solo firme da experiência, o pensador entende que a ética necessita de um fundamento metafísico. Para tanto, o que acima de tudo está em evidencia é uma mudança do conhecimento a partir do qual o agente ético considera o outro e o mundo ao seu redor. Não será mais um conhecimento que percebe as partes e que toma os indivíduos separados, mas um outro que reconheça o que há de comum em todos os seres. Se quando o sujeito está situado no mundo empírico das formas, ou seja, no conhecimento baseado no *principium individuationis*, as diferenças, aquilo que é múltiplo é o que vale e aparece sempre como verdadeira e absoluta, de outro lado aquele mesmo sujeito, na medida em que não mais toma o mundo empírico como padrão de seu conhecimento, consegue perceber o substrato de todos os fenômenos, isto é, a *essência em-si* de todos os seres. Esse (re)conhecimento de que o essencial de todos os seres é o mesmo não pode se dar de modo algum quando situado na multiplicidade das formas do mundo empírico. Nesse ínterim, a indagação de Schopenhauer é crucial: “em que repousa toda a multiplicidade e diferença numérica dos seres? No espaço e no tempo. Só por meio destes é que ela é possível. Pois o múltiplo só se deixa pensar e representar ou como coexistente ou como sucessivo.”¹³⁸ Se tomados em relação à espécie, essa figura do múltiplo frisado pelo pensador representa os indivíduos. Os elementos que tangem a esfera dos *fenômenos*, ou seja, a multiplicidade, o indivíduo, o tempo e o espaço, só fazem sentido se situados no mundo empírico; eles são estranhos à *coisa-em-si*. Por isso, as múltiplas concepções que se tem de outrem, por estarem elas presentes apenas na consciência de cada indivíduo, só valem para o mundo empírico; a diferença em relação a outrem que aparece aos olhos do agente ético como absoluta não passa de *uma* dentre tantas outras que podem se dar nos inúmeros fenômenos.

Tendo essa concepção por base, pode-se tomar a visão ética de Schopenhauer como similar aos traços místicos de seu pensamento, sendo que esse último permitirá a análise da terceira forma da razão à qual se propôs.¹³⁹ Isso ficará

¹³⁷ SFM, p. 171.

¹³⁸ Idem, p. 213.

¹³⁹ Segundo Luís Dreher, a remissão de Schopenhauer à doutrina antiqüíssima de que toda multiplicidade é apenas aparente e de que em todos os indivíduos reside uma mesma essência parece

claro logo a frente, após se ter tratado da justificação metafísica da ética. Porém, pode-se adiantar que o que está na base tanto do embasamento metafísico de sua ética quanto dos motivos pelos quais se pode chegar à constatação de uma mística em Schopenhauer é justamente o que aqui se toma como a doutrina de que a *multiplicidade é apenas aparente e que em todas as formas e indivíduos do mundo dos fenômenos manifesta-se uma e mesma essência*. Mas, antes de tudo, é necessário salientar o que acontece quando, no patamar ético, o agente reconhece que a base de seu eu, tal como a do não-eu é uma só.

Segundo Schopenhauer, essa visão não começou com Kant e até se poderia dizer que ela sempre existiu. Constata-se sua presença desde os mais antigos livros do mundo, os *Upanishads*, dos Vedas, estando presente em Pitágoras, nos neoplatônicos (sobretudo em Plotino) na Europa do século IX através de Scotus Erigena, nos maometanos, em Giordano Bruno, nos místicos cristãos, em Espinosa, em Schelling. Enfim, “o ‘*hèn kai pan*’ [um e todo] foi, em todos os tempos, a zombaria dos tolos e a infinita mediação dos sábios.”¹⁴⁰ Contudo, a prova disso Schopenhauer só identifica na doutrina de Kant. Todos estes pensamentos tinham como pressuposto que a multiplicidade e a separabilidade pertencem apenas ao mero fenômeno e em todos os seres vivos apresenta-se uma e mesma essência. Em conseqüência, constitui uma ilusão ou um engano o conhecimento que não suprime a diferença entre o eu e o não-eu; e isso era o que já indicavam os hindus com o nome de “Maia”. A apreensão que suprime aquela diferença é, pois, o que se mencionou acima como o fundamento do fenômeno da compaixão e, por conseguinte, o que consiste na base metafísica da ética schopenhaueriana. Trata-se do momento em que “*um* indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no *outro*.”¹⁴¹

O conhecimento referido aqui se assemelha àquele que é atingido na contemplação do belo onde o contemplador funde-se com o objeto num momento em que as relações desaparecem. Se a individuação é tão somente um fenômeno nascido do tempo e do espaço e que está condicionada à faculdade cerebral de quem conhece; se ela não se desenreda da representação, por sua vez o conhecimento nascido dessa forma de apreender os seres como partícipes de uma mesma essência se anuncia para o sujeito que assim conhece apenas na sua autoconsciência.

ser a verdade filosófica e mística fundamental do pensador. “Ela tem por intuito dar conta da cognoscibilidade do mundo em sua pluralidade e da unidade do mundo relativamente a seu princípio metafísico” (DREHER, L. H. *Schopenhauer, o idealismo e a mística* In **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Organização de João Carlos Salles. Salvador: Quarteto, p. 138).

¹⁴⁰ SFM, p. 217.

¹⁴¹ Idem, p. 218.

Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é “*tat-tvam-asī*”, quer dizer, “isto é tu”, é aquilo que irrompe como compaixão, sobre a qual repousa toda virtude genuína, quer dizer altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa. Este conhecimento é aquele pelo qual, em última instância, dirigem-se todos os apelos à doçura, à caridade, à clemência, pois é uma lembrança da consideração de que todos nós somos uma e mesma essência.¹⁴²

Em termos de comparação entre as duas formas de conhecimento destaca-se que aquele que fica preso ao *principium individuationis* é tomado por suas características do egoísmo, da inveja, do ódio, da perseguição, da dureza, da vingança, da alegria maligna e da crueldade. Em contrapartida, uma ação que não mais se prende à separabilidade dos indivíduos faz com que uma unidade destes seja apreendida como verdadeiramente existente, já que pode ser, também, evidenciada nos fatos, através de exemplos cotidianos como prestar ajuda a um idoso na rua, socorrer uma vítima de um acidente de trânsito, etc. Frente a esses dois tipos de conhecimento advém a possibilidade da preponderância de um ou de outro. Quanto a isso, Schopenhauer considera a sua teoria do caráter inteligível (exposto também em *O Mundo*) para dizer que a pessoa malvada ou sanguinária, ou seja, o caráter mau, ao levar às últimas conseqüências a sua motivação que está calcada na malevolência, diferentemente da pessoa bondosa, ignora que “o algoz e a vítima são a mesma coisa”. Esse, ao ver o mundo como um não-eu absoluto, vê também uma barreira que o separa do resto do mundo. Já o caráter bom sente-se aparentado com os demais seres do mundo e, ao invés dos outros consistirem num não-eu, serão um “eu mais uma vez”. Se o modo de conhecimento ligado à individuação se impõe surge entre um ser e outro, de acordo com o filósofo, a *philia* (amor), mas se é aquele outro conhecimento que se destaca, então advém o *neikos* (ódio).

Todas as ações que têm como motivo a necessidade de outrem, quando concernem à ética, são ações misteriosas, já que ao se tratar de uma boa e pura ação desse tipo não se encontra uma explicação exata para tal acontecimento; isso advém como um mistério mesmo. Em sua obra magna Schopenhauer declara:

se aquele Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos; então, daí, segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos os seres o

¹⁴² Idem, p. 219.

próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infindos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho.¹⁴³

Quando se sofre no lugar do outro ou quando se faz um gesto simples sem esperar nenhuma forma de recompensa a curto nem a longo prazo só deve ser porque há a identificação de quem sente a compaixão com o ser que padece. Por isso a compaixão pode ser entendida como o maior mistério da ética.¹⁴⁴

Que este fenômeno da compaixão que se dá de modo súbito e, assim, imediato, seja um mistério isso parece estar claro, dado que tal acontecimento recebeu tanto uma referência no mundo empírico quanto no plano metafísico. O que se coloca como a problemática que permitirá a constatação daquilo que doravante denomina-se *razão ético-mística* é o fato de se saber como pode este fenômeno ocorrer sem nenhum intermédio, mas, ao mesmo tempo e em alguns casos, tornar-se *duradouro*. Haveria algum desejo da parte de quem apreende aquele conhecimento da essência comum a todos os seres em querer que ele permaneça e se intensifique? A consideração desta questão consiste no último elemento do presente estudo sobre a qual é preciso debruçar-se a fim de se verem demarcadas todas as formas da razão às quais se aludiu desde o início.

¹⁴³ MVR IV, § 68, p. 481.

¹⁴⁴ Schopenhauer conclui sua consideração da metafísica da ética com uma ilustração que ele foi buscar na história bem remota, a saber, na sabedoria hindu. A citação foi extraída do *Bhagavad-Gita* e diz: “quem vê um sumo senhor em todos os seres viventes e que, ao morrerem eles, não morre, vê verdadeiramente. Quem, vendo o senhor presente em todos os lugares, não viola a si mesmo por sua própria culpa. Daí, toma o caminho para o alto” (SFM, p. 223).

5 DA VIRTUDE À ASCESE, DA COMPAIXÃO À MÍSTICA

O que há, no fundo de todo fenômeno e de toda representação, é a Vontade que, ao chegar ao conhecimento de si mesma mediante objetivações, pode continuar se afirmando ou então tender para o caminho da negação. Quando se fala em negar a Vontade, embora Schopenhauer não tenha deixado explícita essa idéia, têm-se basicamente três formas e graus de intensidade para tal. A primeira, como se viu, reside no domínio da estética; ela acontece na contemplação do belo nos momentos passageiros em que o contemplador perde-se no objeto contemplado. A segunda se dá no campo ético quando alguém tem suas ações motivadas não por um interesse próprio (egoísta), mas por motivos que concernem às necessidades de outrem, o que se chama de compaixão. Essas duas primeiras maneiras ocasionam a renúncia à Vontade porque durante o tempo em que se contempla uma obra de arte ou uma paisagem da natureza, ou então quando se considera as necessidades de outrem como se fossem as carências de todos os seres (inclusive as do agente) proporciona-se, ao mesmo tempo, uma “hora de recreio” para as manifestações insaciáveis do querer volitivo. É por isso que se verifica um parentesco desses dois primeiros graus de negação com o que, já no final do Livro IV, Schopenhauer toma como “negação da Vontade de vida”.

A terceira forma dessa negação também está na *ética*, mas, pela sua intensidade, solicita naturalmente que se vá para o domínio da *mística*. Este último caso ainda enraíza-se em noções estritas de moralidade, já que se está partindo da própria compaixão como fundamento da moral e como critério a partir do qual se pode reconhecer aquela mesma essência como núcleo da vida, onipresente no mundo dos vivos. Note-se que quanto a essa “conexão necessária” entre ética e mística, Schopenhauer afirmou, nos *Suplementos* à sua obra principal:

o quietismo, ou seja, o abandono de todo querer, a ascese, isto é, a mortificação intencional da vontade própria e a mística, ou seja, a consciência da identidade de nossa própria essência com a essência de todas as coisas, ou com o âmago do mundo, acham-se numa conexão das mais exatas; de sorte que quem confessa uma delas gradualmente é levado à aceitação da outra, mesmo contra seu propósito.¹⁴⁵

Neste ínterim, chega-se à mística por uma constatação do grau e da intensidade de rejeição às tendências egoísticas da natureza. Schopenhauer fala de

¹⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung [Ergänzungen]*, **Werke in fünf Bänden**. Bd II, p. 712, tradução nossa.

“abandono de todo querer”, mas o pressuposto inicial é o mesmo: o reconhecimento de uma única essência para além da multiplicidade dos fenômenos e da pluralidade dos indivíduos. Se na abordagem da compaixão como fundamento das ações morais tratou-se do momento em que ocorre um reconhecimento do eu como algo que se perdia no não-eu e que, por isso mesmo, surgia um conhecimento independente do princípio de razão e do mundo dos conceitos, então, quando se trata de considerar a negação da Vontade de uma tal maneira que se pode chegar ao êxtase, ao arrebatamento, ou, para ficar com a linguagem dos santos e ascetas cristãos, quando se chega à graça, assim estar-se-á tratando de um mesmo tipo de conhecimento que aquele proporcionado pela compaixão, porém, agora, não apenas como um modo de agir moralmente mas também como uma prática consciente que deseja prolongar a negação dos desejos e interesses egoísticos. Vê-se, com isso, que o fio condutor é o mesmo; desde a estética com aquela forma de conhecimento anômala que tem no gênio o seu ápice, passando pelas pessoas compassivas, até se chegar ao propósito de prolongar e intensificar o conhecimento do todo da vida, indivisível em todos os seres e livre do véu da ilusão de Maia.

Diante disso, pode-se indagar: a *razão* estaria atuante mesmo no caso de se intensificar essa negação, que é fruto de uma *intuição*, como caminho para a chegada à anulação completa do ímpeto pela existência? Para se saber disso, tem-se duas questões a serem abordadas: 1) a intensidade da negação daquele mesmo egoísmo que fora tratado como o avesso da compaixão, mas que extrapola a compaixão e chega à mística; e 2) a averiguação do comportamento da razão na ocorrência desse conhecimento que surge via intuição, mas que, pelo fato de o asceta desejar reconquistá-lo, pode reaparecer como portadora de uma outra função.

Para tratar da primeira questão é necessário que se tenha a noção de negação da Vontade por base. Se na contemplação do belo e na compaixão já era possível a negação do ímpeto pela existência ao menos por alguns instantes, agora essa noção estará associada a uma maneira mais intensa de se negar; aqui ela tem a ascese e a renúncia voluntária da vida como forma. Considera-se a possibilidade de se chegar ao extremo dessa negação. Trata-se de um domínio que se apresenta como o limite ou o fim das definições e das conceituações, dado que atingido o extremo da renúncia ao querer universal as motivações desaparecem.

Por isso é que Schopenhauer, tomando como suposição metafórica uma “via circular de carvão ardente” que possui apenas alguns lugares frios que teriam de ser percorridos, afirma que esses lugares só seriam percorridos por quem ainda

está na ilusão, ou seja, pelos indivíduos que estão presos ao conhecimento submetido ao princípio de razão e nunca por quem, diferentemente, vê *através do principium individuationis*, e reconhece a essência do todo. Para quem se encontra neste último nível não basta o consolo dos breves momentos daqueles lugares frios; ao contrário, ele

vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira. – Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a *transição da virtude à ASCESE*. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias.¹⁴⁶

O que mais estará em voga, neste íterim, será justamente este reconhecimento do mundo povoado de penúrias, de carências e de sofrimentos. É uma consciência tida por Schopenhauer na qual o determinante não é o olhar por entre os fenômenos particulares, mas um saber que considera e engloba o todo dos fenômenos e vê uma mesma essência em todos eles. Assim, vê-se que a negação procede de um conhecimento que não é fruto da razão e de um longo processo de combinações de representações abstratas, tal como era o conhecimento abstrato. Contrariamente a isso, o caminho que leva à negação da vontade não é intencional, deliberado, e muito menos uma prescrição, um dever. Ele emana de um contato imediato da interioridade do homem com sua realidade externa, mas não a partir de causas e motivações, já que os motivos são, para tanto, ineficientes. Com as motivações estar-se-ia, novamente, na esfera da individuação. Ao contrário, este conhecimento se dá repentinamente, *unmittelbar*, imediatamente, e por isso situa-se no domínio da intuição, distante da particularidade dos fenômenos empíricos.

Schopenhauer compara esse acontecimento súbito com a comunicação da *graça teológica* do cristianismo, dado que assim como esse conhecimento, aquele independe da participação e decisão do homem, “vem de fora”, sendo considerado também como um conhecimento que salva. Nesse íterim, o filósofo associa dois de seus conceitos com outros dois do cristianismo: a afirmação da vontade é tomada como se fosse o pecado original; e a negação da vontade como a redenção, a salvação. Pelo fato de não poder ser dito suficientemente, mas somente ser apontado na concretude dos fatos, o pensador mostra o exemplo dos santos como a ilustração

¹⁴⁶ MVR IV, § 68, p. 482, grifo nosso.

mais apropriada para tal. É preciso ter presente, quanto a isso, que uma coisa é tratar desse conhecimento intuitivo e alheio aos conceitos, uma experiência imediata - que após sua reconquista pode chegar a uma espécie de êxtase - e outra bem diferente é a tentativa de se expressar esse acontecimento filosoficamente mediante a abstração. Com essa tentativa, apesar de ela apresentar os limites do mundo dos conceitos, logo da linguagem, tenta-se tornar inteligível, por meio de expressões próprias de uma metafísica da vontade, a raridade de uma intensa negação, o que se pode chamar, dentro da estrutura do pensamento schopenhaueriano, do aspecto místico dessa filosofia, onde o ético e o estético são uma coisa só. Para essa pretensão, o que há de mais significativo é atentar para a conduta daquelas poucas pessoas que atingiram um grau elevado de negação e que, portanto, são as ilustrações vivas da superação do mundo efetivo com suas penúrias e sofrimentos.

A descrição que o filósofo pode fazer da negação da Vontade, que é similar à conduta de um santo resignado que penitencia voluntariamente, só pode ser uma abordagem geral e por isso, segundo Schopenhauer, fria.

Como o conhecimento do qual procede a negação da Vontade é intuitivo e não abstrato, ele encontra a sua expressão perfeita não em conceitos abstratos, mas apenas nos atos e na conduta. Nesses moldes, a fim de se compreender por completo o que expressamos filosoficamente como a negação da Vontade, é preciso conhecer os // exemplos da experiência e da realidade. Decerto não cruzaremos com eles na experiência cotidiana: *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*, diz Espinosa de maneira admirável. Portanto, a não ser que tenhamos a sorte especial e favorável de testemunhá-lo, temos de nos contentar com as biografias de tais pessoas.¹⁴⁷

O que está em primeiro plano, pois, é a indicação dessa raridade do conhecimento do todo da vida mediante alguns elementos da conduta de certos santos, místicos e ascetas. Trata-se, de fato, do silêncio da linguagem e dos edifícios conceituais bem arranjados e mediados pela abstração. Como isso se explicaria? Aqui a tentativa de dizer os fenômenos define porque não se está mais no domínio das motivações; para este tipo de conduta não se encontrará motivos que a sustente e que a fundamente. É por isso que se fala que essa espécie de ação, as ações do asceta, são desinteressadas, porque, ao menos quando ocorre subitamente e sem o desejo de reconquistá-la, não comportam fins definidos pelos quais se deva chegar a um objetivo. Simplesmente se age frente à consciência de um conhecimento que identifica o conhecedor com o resto do mundo sofrente; e esta identificação é levada, em certos casos, ao extremo, ou seja, à renúncia da vida mesma.

¹⁴⁷ MVR IV, § 68, p. 487.

Schopenhauer sintetiza o processo do ascetismo em quatro etapas bem definidas: na *castidade*, na medida em que a decisão do sujeito ético entra em contradição com o seu próprio corpo, já que o desejo sexual é a manifestação mais clara da afirmação da Vontade; na *pobreza voluntária*, onde quem opta pela pobreza como meio de mortificar a vontade evita, concomitantemente, novos desejos;¹⁴⁸ na *mortificação do corpo*, quando a prática do jejum e da auto-flagelação podem se dar mediante privações e sofrimentos contínuos, e pode-se estar matando a Vontade, princípio do sofrimento na vida empírica; e, por fim, na *aceitação do sofrimento e da própria morte*, momento em que o “delgado laço” que ainda amarra o corpo e os desejos à vida é rompido. Neste nível, como libertação e rompimento desejados, até mesmo a morte é aceitável. Pois como afirma o pensador,

se, ao fim, advém a morte, que extingue este fenômeno da Vontade, cuja essência aqui há muito expirou pela livre negação de si mesma, // exceto no fraco resto que aparece no resto do corpo – então essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada. Com ela não finda, diferente dos outros casos, apenas o fenômeno; mas a essência mesma que aqui ainda tinha tão-só uma existência débil em e através do fenômeno é suprimida. O último e delgado laço é rompido. Para quem assim finda, findou o mundo ao mesmo tempo .¹⁴⁹

Esse estado de plena renúncia, onde se vê inclusive a rejeição dos impulsos que se concretizam no corpo ser levada às últimas conseqüências, esse conhecimento repentino que se torna o determinante para a ascese total é tido por Schopenhauer como algo que somente pode ser descrito em linguagem débil e em expressões gerais. O pensador assegura, no entanto:

[ele] não é de modo algum um conto de fadas filosófico e só hoje por mim inventado. Não, foi a vida invejável de muitos santos e belas almas entre os cristãos; ainda mais entre os hindus e os budistas; também entre outras confissões religiosas. Por mais diferentes que tenham sido os dogmas impressos em sua faculdade de razão, ainda assim exprimiam-se da mesma forma em suas condutas de vida aquele conhecimento íntimo e imediato, intuitivo, único do qual procede toda virtude e santidade. Pois também aqui se mostra a grande diferença, tão importante em nossa consideração, impregnando-a em toda parte e tão pouco observada até agora, entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato. Entre os dois há um grande abismo que, em referência ao conhecimento da essência do mundo, só é transposto pela filosofia. Em verdade *in concreto* qualquer homem está consciente de todas as verdades filosóficas. Contudo, trazê-las ao seu saber

¹⁴⁸ Quanto a isso, é indispensável considerar que Schopenhauer tem presente o caráter ascético do cristianismo que recomenda a pobreza voluntária como forma de servir a Deus e de se desapegar dos bens passageiros. É nesse sentido que se vê uma importante passagem bíblica que diz: “se queres ser perfeito, vende o que tens e dá-o aos pobres”.

¹⁴⁹ MVR IV, § 68, p. 485.

abstrato, à reflexão, eis aí o negócio do filósofo (*Geschäft des Philosophen*), que não deve ir além, nem o pode.¹⁵⁰

O conhecimento ao qual Schopenhauer se refere e que ele diz somente ser transposto pela filosofia é justamente o *conhecimento do todo da vida* que, em outros termos, pode ser a santidade, a auto-abnegação ou a ascese. Segundo ele, o filósofo pode se acercar desse acontecimento raro para poder descrevê-lo; portanto, para traduzi-lo em conceitos que a abstração humana pode fornecer, mas não mais que isso. O *Geschäft des Philosophen* utiliza-se da abstração inclusive para apontar o fim dela mesma no caso da negação assídua do querer volitivo. No entanto, uma coisa é a tentativa de dizer – ou trazer ao saber abstrato - o que ali ocorre e outra coisa é viver tal experiência. Caso se imiscua nesta última empreitada estar-se-ia rompendo com o papel do filósofo. O acontecimento raro do qual a filosofia pode se acercar é o que Schopenhauer chama de *negação da Vontade de vida*. Com isso, o pensador leva à termo o que havia dito em outro momento quando considerou o papel do filósofo como aquele de conceituar os fenômenos do mundo e a filosofia como um espelho do mundo *in concreto* através de conceitos da razão. Essa última é, assim, uma repetidora da natureza íntima do mundo de maneira distinta e universal, mas não passa de uma linguagem limitada quando pretende dizer este conhecimento; é uma tentativa que, apesar de seu rigor, limita-se à descrição. Por isso é que somente aquele que vive e encarna em seu próprio corpo este conhecimento raro pode saber, apesar de não conseguir narrar com precisão o que lhe ocorre. A capacidade de descrição será sempre secundária em relação à vivência dos fatos mesmos. Assim, no presente caso, bem além do que a filosofia pode afirmar, o asceta pode relatar com mais vivacidade. Nesse sentido, Schopenhauer afirma:

[...] isso foi imediatamente conhecido e expresso em atos por todos os santos e ascetas que, apesar do mesmo conhecimento íntimo, empregavam todavia uma linguagem bem diferente, segundo os dogmas uma vez absorvidos em sua razão, e devido aos quais um santo indiano ou cristão ou lamaísta tem de fornecer um muito diferente relato de seus atos, o qual todavia é irrelevante em referência à coisa mesma.¹⁵¹

Por isso é que se justifica a indicação do filósofo de tantos exemplos de santos, ascetas e místicos, assim como de suas obras e biografias. Este fator permite afirmar que a mística de Schopenhauer é a fim de ilustrar; ela dá sentido, no mundo

¹⁵⁰ Idem, p. 486.

¹⁵¹ Idem, ibidem.

concreto, àquilo que se pensou originariamente como uma forma especial de conhecimento, ou seja, uma visão panorâmica do todo da vida.

É neste sentido que Schopenhauer cita a *Mythologie des Indous par Mad. de Polier*, a *Vida das almas santas*, de Tersteegen, a *História dos renascidos*, de Reiz, e a *Vida da Beata Sturmin*. O filósofo considera, por exemplo, a vida de São Francisco de Assis como uma verdadeira personificação da ascese. Para a constatação da intensidade com que esse santo renunciou a si por ter atingido um conhecimento que abrangia o todo do mundo com a consideração de seus “irmãos” (incluindo de maneira singular a atenção para com os animais), Schopenhauer chega a indicar leituras de obras que, em sua época, eram publicações recentes; ele menciona, para tanto, a *Histoire de S. François d’Assise, par Chavin de Mallan*, de 1845. Quanto ao Oriente, indica a *Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha*, de 1850. Nesse ínterim, tendo-a como uma bela e grandiosa alma diante da qual o filósofo dizia se encher de reverência, encontra-se a Madame Guion, da qual Schopenhauer recomenda uma autobiografia.¹⁵² Frente às elucidações e condutas dessas pessoas, segundo o pensador, a história universal sempre silenciará; isso porque o estofamento da história é de uma natureza completamente diversa. Não é a da negação da Vontade, mas a da afirmação desta em incontáveis indivíduos.

Nos *Suplementos a O Mundo* o pensador oferece uma definição de mística, ao afirmar: “a mística, no sentido mais amplo, é toda instrução que visa interiorizar aquilo a que não chega nem a intuição nem o conceito e, portanto, em geral, nenhum conhecimento. O místico se situa do lado oposto do filósofo pelo fato de começar de dentro, ao passo que o filósofo começa de fora.”¹⁵³ Enfatiza-se, assim, as tarefas do filósofo e do místico: se o primeiro tem nos conceitos o seu limite (apesar de tentar dizer a experiência mística, como o próprio Schopenhauer o fazia), o último, distante do império da razão e da restrição da linguagem conceitual, pode relatar, “a partir de dentro”, um conhecimento só por ele vivenciado, o inefável.

É nesse sentido que o pensador se volta sobremaneira para a ética do cristianismo vendo-a, através do que fizeram alguns místicos, como um fator que mostra o quanto essa visão é antiga, por mais que sua expressão filosófica seja nova e

¹⁵² Nessas menções, Schopenhauer não recusa em citar também seu contemporâneo e admirado Goethe. O filósofo diz: “inclusive Goethe, por mais grego que fosse, não considerou indigno de sua pena mostrar-nos esse lado mais belo da humanidade, em límpido espelho da poesia, quando expôs de forma idealizada a vida da senhorita Klettenberg, em *Confissões de uma bela alma*. Mais tarde, na sua própria autobiografia, também nos deu relatos históricos disso; e ainda nos narrou duas vezes a vida de São Felipe” (SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 489).

¹⁵³ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung [Ergänzungen]*, **Werke in fünf Bänden**. Bd II, p. 710, tradução e grifos nossos.

no seu pensamento tenha um espaço decisivo.¹⁵⁴ Para tanto, o pensador considera desde os escritos dos apóstolos até alguns exemplos da mística alemã de sua época. Com uma linguagem semelhante ao que se toma e se entende por negação da Vontade, pode-se citar alguns preceitos dessa religião, tal como são o amor ao próximo como se fosse a nós mesmos, a paciência, a candura, a resistência ao impulso sexual, inclusive completa quando possível; e, já nos evangelhos, na medida em que se percebe uma evolução dessas renúncias, a abnegação e o assumir os próprios sofrimentos sem objeções. Para se poder dizer o quanto a visão mística do cristianismo é importante para a fundamentação do que Schopenhauer chamou de *conhecimento do todo da vida* e, assim, para uma melhor compreensão do que seria propriamente o sentido da mística no pensamento schopenhaueriano é preciso que se tenha presente as passagens bíblicas citadas pelo pensador quando se trata dessa recorrência. Assim, com a verificação na própria fonte (na Bíblia) do conteúdo consultado pelo pensador é possível constatar mais de perto o embasamento teórico que permite a defesa de mais um dos aspectos daquilo que aqui se chama *razão ético-mística*, a saber, o aspecto místico desse conhecimento excepcional.

Para tanto, confira-se o que diz cada uma das passagens bíblicas citadas por Schopenhauer, todas elas expressando a mesma idéia com uma variação mínima: a) Mateus 16,24-25 – “Então disse Jesus aos seus discípulos: se alguém quiser vir após mim, renuncie a si mesmo, tome sobre si a sua cruz, e siga-me; porque

¹⁵⁴ É importante ter presente que Schopenhauer toma, além do cristianismo, algumas noções das religiões budista e hinduísta, também como forma de justificar a teoria da negação da Vontade como uma visão antiga. Esta sua particularidade foi responsável por passar a ser conhecido como um “desertor do Ocidente”. O fato de não se trazer presente neste estudo as freqüentes recorrências do filósofo a estas religiões não significa que se esteja considerando-a menos decisiva para tal. Ao contrário, veja-se o que o pensador afirma: “ainda mais desenvolvido, e expresso de maneira multifacetada, exposto mais vivamente do que poderia ocorrer na Igreja cristã e no mundo ocidental, encontramos o que denominamos de negação da Vontade de vida justamente nas obras ancestrais da língua sânscrita [...] Na ética dos hindus (imperfeito que seja nosso conhecimento de sua literatura como a encontramos expressa variada e vigorosamente nos *Vedas*, nos *Puranas*, em obras poéticas, // em muitos mitos e lendas de seus santos, bem como em aforismos e regras de vida, vemos prescritos: amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio; amor em geral não restrito ao gênero humano, mas englobando todos os viventes; caridade até o ponto de doar aquilo que foi conquistado com o suor diário; [...] abstenção completa de alimentação animal; absoluta castidade e renúncia a todo prazer para os que aspiram à verdadeira santidade; despojamento das propriedades, abandono da habitação e dos parentes, profunda e imperturbável solidão absorvida na contemplação silenciosa com voluntária expiação, assim como terrível e lenta autopunição para a completa mortificação da Vontade: o que ao fim pode conduzi à morte voluntária mediante jejum, atirar-se aos crocodilos ou precipitar-se do pico sagrado do alto Himalaia ou ser sepultado vivo, e também mediante o lançar-se sob as rodas do carro colossal que passeia as imagens de deuses entre o canto, o júbilo e dança das bailadeiras. Tais preceitos, cuja origem remonta a mais de quatro milênios, são ainda hoje vividos por indivíduos até os maiores extremos, ainda que aquele povo se encontre degenerado em muitos outros aspectos” (SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 68, p. 492-3). Portanto, percebe-se o quanto o filósofo enfatiza a visão oriental da rejeição do mundo e a toma, tal como faz com alguns místicos do cristianismo, a fim de justificar sua visão da negação da Vontade.

aquele que quiser salvar a sua vida perdê-la-á, e quem perder a sua vida por amor a mim, achá-la-á”; b) Marcos 8,34-35 – “E chamando a si a multidão, com os seus discípulos, disse-lhes: se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz, e siga-me. Porque aquele que quiser salvar a sua vida perdê-la-á, mas aquele que perder a sua vida por amor de mim e do evangelho, esse a salvará”; c) Lucas 9,23-24 – “E dizia a todos: se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome cada dia a sua cruz, e siga-me. Porque aquele que quiser salvar a sua vida, perdê-la-á; mas aquele que, por amor de mim, perder a sua vida, a salvará;” e Lucas 14,27-27.33 – “E aquele que não levar a sua cruz, e não vier após mim, não pode ser meu discípulo [...] Assim, pois, qualquer um de vós que não renuncia tudo quanto tem, não pode ser meu discípulo.”¹⁵⁵

Segundo o pensador, o raciocínio que norteia as passagens acima mencionadas, tido por ele como um “gérmen ascético”, originou penitentes, anacoretas, monges, santos e místicos, da mesma forma como foi por eles desenvolvido. O que geralmente os caracteriza é aquilo que se entende por amor puro, completa resignação, voluntária e absoluta pobreza, verdadeira serenidade, indiferença pelas coisas mundanas, mortificação da vontade e renascimento em Deus. Estas noções revelam justamente em que consiste a mística em seu recorte cristão. Ela estaria relacionada ao encontro com Deus, experiência que, nesse sentido, pode acontecer mediante uma negação e uma renúncia de si mesmo a fim de dar espaço e permitir que a “vontade de Deus” se destaque, ao invés de ser o indivíduo. Busca-se, primeiro e antes de tudo, o “reino de Deus e a sua justiça”, sendo que os desejos do indivíduo devem vir sempre em último lugar. Assim, percebe-se, ao menos para o caso do cristianismo, que ascese e mística podem caminhar em paralelo: é por meio de exercícios ascéticos e de auto-imposições de negação dos desejos que o asceta chega à mística que, por sua vez, seria o resultado ou o coroamento de um esforço e de muitas renúncias. Não podendo ser separadas de modo absoluto, pode-se dizer que a ascese e a mística se distinguem não como duas formas espirituais que se excluem, mas como dois momentos sucessivos que se complementam.¹⁵⁶

¹⁵⁵ BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*, 1981, p. 850.

¹⁵⁶ Isso fica evidente conforme o *Dicionário de Espiritualidade* que afirma: “se, com a maioria dos autores, chamamos de vida ascética a que se esforça por determinar a parte ativa do homem em sua vida espiritual, e de vida mística a que experimenta a intervenção direta de Deus na vida espiritual, podemos admitir, então, sem grandes dificuldades que a ascese caracteriza antes os princípios da vida espiritual e que a mística contempla preferentemente as almas que já se acham muito avançadas” (*Dicionário de espiritualidade*, p. 52-3).

Nesse sentido, a mística schopenhaueriana com suas raízes diretamente nas Sagradas Escrituras [Palavra de Deus], principalmente nos evangelhos, considera também o que alguns apóstolos pregaram e viveram com esmero e total convencimento. Quando fala dos primeiros graus de negação da Vontade, o filósofo, ao aproximar e comparar tais graus com alguns princípios cristãos, afirma: “expressão esta [a da negação da Vontade] justamente a dizer aquilo que nos evangelhos é denominado abnegação de si e carregar a própria cruz”.¹⁵⁷

Sendo assim, percebe-se como Schopenhauer vê na mística cristã¹⁵⁸ uma maneira especial de ilustrar o que chamou de negação da Vontade. Ele enfatiza a mística alemã medieval principalmente devido ao que aí se chama de “união com Deus”. Esta noção se fez notória, por exemplo, em grandes personagens do pensamento medieval e uma dessas expressões singulares pode ser constatada na figura de Meister Eckhart, com freqüência citado por Schopenhauer como um “místico magnânimo”¹⁵⁹. Para tanto, leia-se:

[...] em parte alguma encontramos o espírito do cristianismo tão perfeita e vigorosamente expresso nesse seu desenvolvimento do que nos escritos da *mística alemã*, vale dizer, em Meister Eckhart e na, com justeza famosa, *Teologia alemã*, da qual Lutero diz, no prefácio a ela editado, que de nenhum livro, excetuando-se a Bíblia e Agostinho, mais aprendeu o que seja Deus, Cristo e o homem [...] Os preceitos e as doutrinas ali fornecidos são a mais completa apresentação nascida do convencimento mais profundo do que expus como a negação da Vontade de vida. Ali, portanto, tem-se muito mais a aprender sobre o assunto, em vez de discorrer sobre ele com convencimento judaico-protestante.¹⁶⁰

Percebe-se, assim, qual é a natureza das referências tidas por Schopenhauer como dignas de ilustrarem aquilo que ele expôs em seu pensamento próprio como a teoria da negação da Vontade. A mística, como um patamar ao qual o asceta pode chegar após se convencer que a sua natureza e a de todo resto do mundo estão calcadas numa mesma essência, revela-se como um modo especial e como uma

¹⁵⁷ MVR IV, § 68, p. 490.

¹⁵⁸ Se é necessário entender por “mística” certa perfeição alcançada na vida espiritual, certa união efetiva à Divindade, então, para o cristão, não se pode tratar de outra coisa que da união com o Deus Tri-pessoal da revelação cristã, união realizada em Jesus Cristo e por meio da sua graça; ‘dom’ infuso de contemplação “passiva” (*Dicionário de mística*, H. de Lubac, p.).

¹⁵⁹ Eckhart von Hochheim (1260-1328), nasceu em Tambach (Turingia) e faleceu em Colônia. Teólogo e escritor do pensamento medieval, ficou conhecido como *Meister Eckhart* (*Meister* significa “maestro” em alemão) em reconhecimento aos títulos acadêmicos obtidos durante sua estadia na Universidade de Paris. Foi um frade dominicano, conhecido por sua obra tanto como teólogo quanto como filósofo e por suas concepções místicas.

¹⁶⁰ MVR IV, § 68, p. 490-1.

linguagem própria de dizer o que ali ocorre. Conforme visto, um dos enfoques mais significativos que descreve esse acontecimento vivido pelos santos e, com isso, ancora o pensamento do filósofo é aquele revelado pela mística alemã.

Além disso, em *O Mundo* encontra-se outras referências principalmente a místicos alemães, como a Johannes Tauler, Jacob Böhme e a Angelus Silesius, além de menções aos quietistas, sobretudo no capítulo 48 dos *Suplementos*, intitulado *Sobre a doutrina da negação da Vontade*.¹⁶¹ Frente a isso, constata-se que o que possibilita uma abordagem do sentido da mística no pensamento de Schopenhauer é justamente a recorrência feita por ele a santos, ascetas e místicos numa tentativa de ilustrar que é possível um conhecimento alheio à deliberação dos motivos. Desse modo, quando se indaga o que seria propriamente uma definição de *mística* para o filósofo, a questão fundamental a ser considerada seria a de que se trata, mais do que tudo, de uma recorrência a uma mística e nem tanto da postulação de uma mística própria; apesar de ter indicado brevemente, sobretudo nos *Suplementos*, o conceito “mística” é, assim, tomado de quem a experienciou. Foi por isso que o filósofo a caracterizou como um recurso que enriquece e complementa a concepção ética de sua filosofia. Nesse viés, uma outra condição é a de que esse apelo à mística de alguns ascetas e santos não pode se desvincular da indicação de um conhecimento do todo da vida. É numa tentativa de dizer o que acontece com aqueles que rejeitam tão fortemente os elementos de seu *eu*, dado que percebem que não estão sozinhos no universo, que se vai à mística; em outros termos, caso não houvesse a possibilidade da rejeição total da vontade, depois de se ter passado pela paixão, a mística seria em vão e não precisaria de um espaço nesse pensamento. É porque o compassivo não mais se contenta em ajudar a outrem com atos de caridade e em frear suas tendências egoísticas e maldosas querendo, por isso, fazer mais, ou seja, indo até a renúncia de si enquanto *Objektivität* viva da vontade, que se abre espaço para a consideração do aspecto místico. A vontade, ela mesma, sem nenhum estímulo externo que a motive, decide-se, após ter se conhecido, que o melhor seria negar-se; para fazer isso ela, primeiro, encontrou-se (reconheceu-se) no não-eu, detectou que as diferenças entre o eu e o não-eu são ilusórias e, mesmo sem as ferramentas da razão, retirou-se de

¹⁶¹ De acordo com Dreher, “a relação de Schopenhauer com a mística tem provavelmente raízes na sua própria biografia e nas leituras de Platão. Por influência de seu pai, Arthur foi um leitor precoce do poeta Matthias Claudius (1740-1815), opositor ferrenho do racionalismo da *Aufklärung* e um dos introdutores da mística na literatura alemã. Ao lado da profunda piedade e fé em Cristo, Claudius demonstrava, como Böhme bem antes dele, uma fé explícita na ‘revelação de Deus na natureza’” (DREHER, L. H. *Schopenhauer, o Idealismo e a Mística*, in **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Organização de João Carlos Salles. Salvador: Quarteto, p. 135).

súbito. Por isso se diz que a mística seria inviável ou desnecessária se não houvesse, antes, um conhecimento livre do princípio de razão e alheio ao aprisionamento das formas da representação que são os fenômenos.

6 RESQUÍCIOS DA RAZÃO NA NEGAÇÃO TOTAL DA VONTADE: A RAZÃO ÉTICO-MÍSTICA

Apesar de o conhecimento do todo da vida, alcançado por aqueles que negam a vontade e intensificado por alguns, ter em sua essência a intuição e não a abstração, mesmo assim **ainda há resquícios da razão** no caso em que se deseja a permanência de tal conhecimento. O alcance da visão do todo da vida e do mundo é possibilitado somente por uma intuição súbita, mas como é possível continuar com ele, intensificando-o e reconquistando-o? Seria possível que um tal conhecimento intuitivo portasse ainda uma “forma” da razão, mesmo depois de o pensador tê-la despotencializado significativamente e, assim, dar sinais daquilo que, no início desse processo, era o que menos importava? Se a renúncia ao querer insaciável não pode ser um ato deliberado, o que explica, então, o fato dessa negação total ser constantemente reconquistada? A propósito desse estudo, pode-se afirmar que durante a descrição feita por Schopenhauer do processo que ocorre e culmina naquele modo de conhecimento peculiar, torna-se possível uma resposta afirmativa para as perguntas acima elencadas; há resquícios de uma razão, o que faz com que o processo da total negação seja mantido.

Um dos argumentos para a presente hipótese é o de que esse conhecimento excepcional que brota imediatamente só pode ser por inteiro e exclusivo do homem. Os seres irracionais não são capazes de compreender a identidade comum entre todos os indivíduos e do todo do mundo e nunca saberão que são, ao mesmo tempo, “os degoladores e as vítimas”. Para que se possa falar aqui de liberdade é indispensável que se considere que esta não se encaixa no mundo da representação. Ao contrário, seu domínio é somente o da Vontade e só a Vontade é livre. Ora, essa liberdade se mostra justamente na negação porque o querer originário decide por negar-se. E no homem isso acontece mediante a possibilidade de supressão do caráter. Assim é que o filósofo toma aquilo que denominou negação da essência do mundo como análoga à graça (*Gnade*). O homem tem a possibilidade de entender e abarcar o todo do mundo. Já o animal ficará preso ao presente e às impressões de um só momento.

Com efeito, aquilo a que os místicos cristãos chamam graça eficaz e regeneração corresponde àquilo que é para nós a única manifestação imediata do livre arbítrio. Ela não se produz antes que a vontade, chegada ao conhecimento da natureza em si, tenha tirado deste conhecimento um calmante e se tenha, por si mesma, subtraído à ação dos motivos, ação que depende de um outro modo de conhecimento em que os objetos são apenas

fenômenos. – Uma liberdade que se manifesta assim é o maior privilégio do homem; faltará eternamente ao animal, visto que tem como condição uma reflexão racional, capaz de abarcar o conjunto da existência, independente da impressão do presente. O animal é completamente incapaz de liberdade; para ele não há mesmo possibilidade de uma determinação eletiva propriamente dita, isto é, refletida, destinada a intervir uma vez que o conflito dos motivos terminou. Para isso, seria preciso que os motivos fossem representações abstratas. Por conseguinte, é com a mesma necessidade que solicita a pedra a cair para a terra que o lobo esfomeado enterra os dentes na carne da presa. Ele é incapaz de compreender que é ao mesmo tempo o degolador e a vítima. A necessidade é o domínio da natureza; a liberdade, o da graça.¹⁶²

Nesse sentido, no próprio subtítulo do último livro da obra magna de Schopenhauer encontra-se um argumento a favor da idéia de que a negação da Vontade se trata de uma decisão, de uma intenção dela mesma. O autor tematiza o Livro IV afirmando: “alcançando o conhecimento de si, afirmação *ou* negação da Vontade de vida”¹⁶³. Observa-se, assim, como ao estar consciente de duas possibilidades ou alternativas (de acordo com a indicação da conjunção *ou*), isto é, da afirmação ou então da negação, a essência volitiva opta pela negação de sua própria natureza. Trata-se, pois, de uma opção tomada pela própria Vontade mediante um conhecimento do todo da vida.¹⁶⁴

Outro argumento tem no próprio aspecto duradouro do raro conhecimento aqui apontado a sua relevância. É que quem atinge aquele estado de renúncia total da vontade possibilitada pelo conhecimento do todo da vida, conforme afirmações do próprio filósofo, *tende sempre a reconquistar este estado*. Ora, aqui está uma das justificativas a partir das quais se pode chamar esse conhecimento de *razão ético-mística*, ou seja, está-se diante de um acontecimento extraordinário que, no entanto, encontra obstáculos, já que os desejos podem voltar a imperar; não é possível negar de uma única vez todo o arcabouço dos desejos potencializados pela vontade irracional. Assim, decerto o asceta é *consciente* de todo esse processo e do seu “querer negar mais uma vez” dado que, por mais que na primeira vez não tenha sido um ato deliberado, mesmo assim, quando os desejos ameaçam-no novamente ele passa a desejar a renúncia e realiza-a. Para fazer isso, dificilmente não se estaria *raciocinando*: o asceta, chegado a este ponto, poderia, ao invés de continuar com sua

¹⁶² MVR IV, § p. 535.

¹⁶³ MVR IV, p. 351.

¹⁶⁴ No original de *O Mundo* encontra-se a conjunção *und*, ou seja, “e”. No entanto, como observa o tradutor da versão tomada como base para este estudo, “a Vontade primeiro se afirma, aparece em fenômeno, só depois se nega; noutros termos, *ou* ela se afirma *ou* se nega num dado instante, portanto, não se trata de uma afirmação seguida de negação. Trata-se de uma opção tomada via conhecimento do todo da vida. Nesse sentido, o que melhor traduz para o português o *und* do subtítulo deste livro quarto, ao meu ver, é justamente ‘ou’ em vez de ‘e’ (N.T)” (BARBOZA, J. in *O Mundo como vontade e como representação*, p. 351).

rejeição, ceder aos apelos dos desejos. Mas, ao contrário, ele opta mais uma vez pelo *não* e, com isso, volta a ser um detentor, e, de certa forma, um dependente da abstração.

Essa interpretação tem por base uma indagação proposital de Schopenhauer elaborada enquanto explicava o alcance daquele conhecimento do todo e da essência das coisas como um quietivo de toda volição. Quando aborda a viragem da Vontade diante da vida, o filósofo pergunta: “como poderia [o negador], mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais a ela e abraçá-la cada vez mais rigorosamente?”¹⁶⁵ Com isso, ele quer dizer que quem chegou a um conhecimento despreendido das formas do princípio de razão, ao invés de voltar a afirmar a vontade, tende a negá-la cada vez mais. No entanto, para continuar e manter esta negação o asceta terá que trazer à consciência racional – mediante articulações de variadas representações abstratas – o estado em que se encontra, para, daí sim, intensificá-lo. Se este conhecimento estava distante das decisões racionais quando imediatamente surgia, ele, agora, novamente embarca no domínio do racional; um conhecimento que - se carrega um aspecto ético por ter em sua base uma fundamentação das boas ações; e se é místico por ter sido assemelhado à vivência de pessoas que o encarnaram e o traduziram mediante dogmas e doutrinas - pode ser, *também*, racional, porque o sujeito dele não o sustenta, não o retoma ou não o preserva sem ter se servido, para este fim, dos dotes que o distinguem das demais espécies: a razão.

Em determinadas passagens de *O Mundo* esse raciocínio está presente de uma forma singular, especialmente na última parte da obra principal de Schopenhauer, lugar onde a idéia de uma *reconquista* e de uma constante luta contra as tendências dos gozos e do bem-estar encontra-se explícita.

Quando às vezes em meio aos nossos duros sofrimentos sentidos, ou devido ao conhecimento vivo do sofrimento alheio e ainda envoltos pelo Véu de Maia o conhecimento da nulidade e amargura da vida se aproxima de nós e gostaríamos de renunciar decisivamente para sempre ao espinho de suas cobiças e fechar a entrada a qualquer sofrimento, purificar-nos e santificar-nos, logo a ilusão do fenômeno nos encanta de novo e seus motivos colocam mais uma vez a Vontade em movimento. Não podemos nos libertar. As promessas da esperança, as adulações do tempo presente, a doçura dos gozos, o bem-estar que fazem a nossa pessoa partícipe da penúria de um mundo sofrente sob o império do acaso e do erro atraem-nos novamente ao mundo e reforçam os nossos laços de ligação com ele.¹⁶⁶

¹⁶⁵ MVR IV, § 68, p. 481.

¹⁶⁶ MVR IV, § 68, p. 482, grifo nosso.

Vê-se, com isso, que o fato de se ter negado uma vez não garante a constância dessa negação. Apesar de ter renunciado subitamente a primeira vez, os elementos e características próprios da Vontade ainda não deixam de fazer parte e constituir o corpo do asceta, fato que propicia novamente a volta dos desejos e, caso ele não continue a negar, o império majestoso dos motivos e carências do mundo das formas retorna. Quando descreve a pobreza voluntária e intencional como um dos graus dos exercícios ascéticos, destaca que esta nasce

não somente *per accidens*, quando a propriedade é doada para aliviar o sofrimento alheio, mas já como um fim em si mesma, devendo então servir como mortificação contínua da Vontade, com o que a satisfação dos desejos, o lado doce da vida, não mais estimula a Vontade, contra a qual o autoconhecimento gerou repugnância. Quem atingiu um tal patamar ainda sempre sente – como corpo animado pela vida, fenômeno concreto da Vontade – uma tendência natural à volição de todo tipo, **porém a refreia intencionalmente**, ao compelir a si mesmo a nada fazer do que em realidade gostaria de fazer [...]¹⁶⁷

O autor indica que a renúncia proporcionada pelo conhecimento do todo da vida não acontece somente *per accidens*, ou seja, incidentalmente, imediatamente e como uma intuição; mas como uma mortificação contínua. Quando se atinge esse domínio, ainda advêm a tendência natural ao querer de todo tipo. Porém, aí presentifica-se uma intervenção da razão: *refreia-se intencionalmente*. Ora, pode-se afirmar que quem faz isso sabe – portanto pensa e age com recursos da razão – já que é uma intenção propositadamente desejada e não mais um acidente, um ocorrido por acaso, um súbito acontecimento. Nesse sentido, o conhecimento aqui abordado só seria fruto da intuição e, portanto, só se daria imediatamente apenas *uma vez*. Dado que o querer volta a agir, tendo em vista que agora não será mais a primeira vez, não é possível que se trate simplesmente de um conhecimento imediato: se há uma *intenção*, conforme Schopenhauer expõe, então o próprio intento em se alcançar novamente o estado que há pouco foi encoberto pela insistente Vontade, o propósito em vista da reconquista torna-se ele mesmo um meio. Por isso, diferentemente da primeira vez, ter-se-ia um conhecimento mediato – devido ao esforço em se conseguir novamente aquele conhecimento anterior. Esse meio, em outros termos, seria a própria razão que volta ao cenário e reinicia o seu papel em uma encenação singular, não instrumental, sem ser a serviço da vida.

¹⁶⁷ Idem, p. 484, grifos nossos.

Depois de ter mencionado exemplos de santos e penitentes que assumiram e encarnaram aquilo que passaram a conhecer quando se livraram das barreiras impostas pelo conhecimento racional, percebe-se que, embora de uma forma diferente, a razão retorna com uma outra tarefa: justamente aquela de manter e fazer durar o conhecimento que fora atingido.¹⁶⁸ O que está em questão é a reconquista do que Schopenhauer chama de “ultrapassagem da Vontade”. Assim, trata-se de seu retorno a fim de mediar um conhecimento desprovido de interesses e que seja capaz de durar.

[...] também vemos os que uma vez atingiram a negação da Vontade de vida se manterem com todo empenho neste caminho através de todo tipo de renúncias auto-impostas, mediante um modo de vida duro, penitente e procura do desagradável: tudo tendo em vista suprimir a Vontade que renovadamente se esforça. Ao fim, como já conhecem o valor da redenção, cuidam angustiosamente para conservar a salvação alcançada [...] Sob o termo, por mim já amiúde empregado, de ASCESE, entendo no seu sentido estrito essa quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade. Tudo isso pode ser observado na prática das pessoas que já atingiram a negação da Vontade e tentam mantê-la.¹⁶⁹

Vale destacar, como visto, a preocupação do asceta em manter a negação já atingida, o que remete tal recusa intencional àquela concepção de mística acima mencionada onde o místico, de uma maneira também intencional, inicia-se em exercícios espirituais e ascéticos a fim de alcançar um conhecimento que desvelaria o “mistério” do mundo. Em verdade, essa atuação da razão torna-se problemática e até poderia ser tomada como um “paradoxo inevitável” no pensamento schopenhaueriano: além da razão ser secundária em relação ao entendimento, a negação da Vontade, como visto, ocorre na *intuição* do belo ou no sentimento da compaixão. Porém, para o presente caso, no conhecimento geral do todo da vida que se dá no santo ou no asceta é justamente a razão que desempenha o papel fundamental no sentido da manutenção da negação da Vontade.

Conforme se tinha mencionado, Schopenhauer toma a negação da Vontade paralela à noção cristã do efeito da *graça* ou *renascimento*. Neste viés, é determinante que se ressalte a única possibilidade de a liberdade se mostrar, sendo

¹⁶⁸ Nesse sentido, Barboza afirma: “[...] se o belo e a compaixão são uma negação em grau menor e inconsciente da Vontade, que pode em breve findar, a ascese é a sua negação *consciente e duradoura*. Schopenhauer fala, então, de uma ‘clarividência da razão’ (*Besonnenheit der Vernunft*) em semelhante estado. O asceta sabe pela visão da essência do mundo, que este é terrível, e o nega; com o que a razão se torna ‘necessária’ enquanto ‘condição da liberdade’ (BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 268).

¹⁶⁹ MVR IV, § 68, p. 496, grifos do tradutor.

que isso ocorre após a Vontade ter conhecido a sua essência: quando os efeitos dos motivos são removidos, aí se tem a oportunidade de se constatar uma Vontade livre. O filósofo afirma:

portanto, a possibilidade de a liberdade exteriorizar-se a si mesma é a grande vantagem do homem, ausente no animal, porque a condição dela é a **clarividência da razão** (*Besonnenheit der Vernunft*), que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente.¹⁷⁰

Ora, aí está uma das expressões do filósofo que mais sustenta a razão ético-mística: o homem é tomado como o palco onde a vontade, com a liberdade que lhe é intrínseca, pode decidir-se. Esta decisão é um ato de liberdade possível somente no homem devido ao seu alcance de uma visão panorâmica da vida, do conhecimento do todo da vida. Mais ainda: é, sobretudo, pelo fato de a liberdade ter como condição a *Besonnenheit der Vernunft* que tal conhecimento acontece. Dito de outro modo, o asceta, sujeito desse conhecimento, além de portador da liberdade em seu próprio corpo, é detentor de uma clarividência, ou seja, mediante o uso da razão ele tem claro o estado de sua rejeição, sabe que chegou a um estado significativo de negação de uma maneira intencional, insistindo contra seus próprios desejos, embora não tenha tomado isso como uma finalidade e um interesse predeterminados. Nota-se, a partir disso, o elemento que até aqui não havia sido indicado para a afirmação da razão ético-mística, ou seja, se até então se sabia do lado ético (a partir da noção de compaixão) e do lado místico (sobretudo pelos exemplos de ascetas e santos) agora se pode completar com o lado racional a partir da constatação dada pelo filósofo de que mesmo no processo de negação intensa há um papel atuante da razão.

Desse modo, apesar de Schopenhauer ter ressaltado que esse conhecimento a partir do qual a Vontade decide se virar acontece subitamente, e que ele como que “chega de fora voando”, mesmo assim o fato do filósofo ter destacado sua ocorrência como exclusividade do homem e, mais que isso, que a condição da liberdade exteriorizar-se consiste na clarividência da razão – sendo que este exteriorizar-se da liberdade refere-se à sua total negação - isso permite fixar a diretriz que este estudo pretendia. Mesmo tendo uma base intuitiva, há nessa viragem que acontece pela liberdade restrita ao homem, o papel decisivo de uma razão, permitindo-nos denominar aqui a “terceira forma da razão” em Schopenhauer; uma razão reaparecida em algumas raras exceções de negação intensa da Vontade que caracteriza, ao mesmo tempo, o conhecimento peculiar do todo da vida alcançado por

¹⁷⁰ Idem, § 69, p. 510, grifo nosso.

místicos que por sua vez, se engendram em seus atos os dogmas que os orientam, não deixam de ser éticos, dado que têm por base uma renúncia de si e uma consideração de outrem enquanto essência do mundo.

Diante disso, no entanto, ainda há uma situação a ser considerada: sabe-se que aquilo que foi indicado como o conhecimento atingido pelo asceta é algo alcançado por meio de uma intuição súbita. Trata-se de um conhecimento que para ser mantido, faz-se necessário apelar novamente à razão. Em verdade, o desejo em se manter o conhecimento do todo tem por base a reconquista da negação. Isso consiste numa luta constante para que a viragem da Vontade seja mantida. E é em vista dessa permanência na negação quase extrema e total que se passa, num processo consciente, à razão. Entretanto, após se saber que o santo, o asceta ou o místico valem-se da capacidade abstrata para tal, é possível indagar ainda: o que aconteceria se pela insistência na negação se chegasse ao extremo, ao rompimento total com o mundo? O filósofo pondera o caso da supressão total do corpo do asceta – este um fenômeno da Vontade - com uma suposição: “a natureza, sempre verdadeira e ingênua, assevera que, caso esta máxima se tornasse universal, o gênero humano se extinguiria.”¹⁷¹ Essa suposição, ainda que pautada em raras exceções na história humana, quando é efetivada por um santo ou asceta recebe elogios de Schopenhauer. No parágrafo 69 de *O Mundo* encontra-se um exemplo dessa radicalidade negativa descrito pelo pensador como um dos raros exemplos de acontecimento surpreendente da natureza humana. Trata-se de uma morte voluntária relatada no *Nürnberg Korrespondent*, de 29 de julho de 1813, resultante da extrema ascese de um penitente cristão que fora “impelido ao remo pelo espírito de Deus, a fim de rezar e jejuar”¹⁷². O filósofo afirma: “parece que a completa negação da Vontade pode atingir um grau em que falta até mesmo a vontade necessária para a conservação da vida vegetativa do corpo.”¹⁷³ Ora, pode-se dizer que o gênero humano não se extingue justamente pelo fato desse acontecimento consistir em raridades na história. A negação total da Vontade só é atingida quando há o esforço pela reconquista de tal negação, acontece somente naquelas pessoas que não se contentam com a primeira vez e que, mediante a consciência do conhecimento atingido intuitivamente, pretendem continuar negando.

Quando se considera, como relatado acima, o estado ao qual chegam alguns raros indivíduos que, pela insistência em continuar negando todos os desejos da Vontade e pelo aumento da intensidade de tal negação chegaram a romper

¹⁷¹ MVR IV, § 68, p. 483.

¹⁷² Idem, § 69, p. 508.

¹⁷³ Idem, § 69, p. 507.

com o último e delgado laço da vontade em seu corpo que antes a servia e a afirmava, então se chega ao que Schopenhauer entende por *nada*. Mas “nada” em relação a que?

Para o filósofo, há o sentido negativo e o sentido positivo deste conceito e, aí sim, estaria o fim das formas da razão porque não se pretende mais continuar negando o querer; já que é o próprio querer que cessa e a própria negação que chega ao extremo. Não há mais quem nega, nem o que negar; o negador e a negação findaram. Assim, o sentido *positivo* do nada pode ser entendido no âmbito e no lado do mundo como representação enquanto *Objektivität des Willens*. Essa *Objektivität*, por estar fundada no tempo e no espaço, quando negada em absoluto com a viragem da própria Vontade, reduzir-se-ia ao nada (no sentido positivo) dado que se ela se virou totalmente não há mais sentido em perguntar para onde ela foi, já que também não há mais tempo nem espaço. Por isso, ela se teria perdido no nada. Entretanto, se fosse possível uma inversão de sinais, ou seja, se o mundo da representação (ser) fosse o nada e este fosse o ser, ter-se-ia então um nada no sentido *negativo*. Mas essa consideração do nada como ser, segundo Schopenhauer, só pode ser descrita e ponderada num sentido negativo, dado que, para tanto, seria preciso igualar-se ao ser. Em outros termos, aquele que descreve teria de também ele pertencer ao nada para, então, poder conhecê-lo positivamente. Assim, o que faz sentido é a antiga sentença de Empédocles de que “o igual só pode ser conhecido pelo igual”. Ora, aí reside o limite da filosofia e do conhecimento por ela assegurado. Caso se queira conhecer positivamente a viragem completa da Vontade, seria preciso igualar-se por inteiro à essência do mundo e fazer-se nada. Mas a filosofia só pode descrever estes acontecimentos – e essa descrição, para Schopenhauer, consiste justamente na negação da Vontade. Para fazer isso, a alternativa é, conforme o pensador,

a remissão ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita negação da Vontade e que se cataloga com os termos êxtase, enlevamento, iluminação, união com Deus etc. Tal estado, porém, não é para ser denominado conhecimento, porque ele não possui mais a forma de sujeito e objeto, e só é acessível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado.¹⁷⁴

Nesse ponto é que, quando a Vontade chegou ao pleno conhecimento de si e, por isso, negou-se ao extremo; quando alguém espera apenas

¹⁷⁴ MVR IV, § 71, p. 517-8.

ver o último vestígio e laço dessa Vontade se romper e para sempre desaparecer junto com seu corpo, então não há porque se falar de um conhecimento que permite a continuação e a duração da negação. Não haverá mais o que se negar e nem mesmo um papel a ser desempenhado pela razão em meio à mística dessa rejeição, tal como acontecia quando do desejo da permanência do conhecimento do todo da vida. A razão ético-mística, pois, só vale para o caso em que há um esforço em direção à continuação do processo de negação da Vontade. Mas quando o próprio objeto que era negado se extinguiu, ou seja, quando todos os fenômenos desapareceram, então, como afirma o filósofo,

se nos mostra, em vez do ímpeto e esforço sem fim, em vez da contínua transição do desejo para a apreensão e da alegria para o sofrimento, em vez da esperança nunca satisfeita e que jamais morre, constituinte do sonho de vida do homem que quer; em vez de tudo isso, mostra-se a nós **aquela paz superior a toda razão**, aquela completa calma oceânica do espírito, aquela profunda tranquilidade [...]¹⁷⁵

Passa-se a ter algo para além da razão e de suas formas, onde as experiências de conquistas e reconquistas que se davam por meio de decisões planejadas não são mais necessárias. Diante disso, a razão num sentido geral - e com ela a tarefa do filósofo - abreviam-se e não há mais formas nem funções. A despotencialização do abstrato é sentida dado que, para descrever o que acontece no rompimento total com o mundo, seria necessário um conhecimento de tal ocorrência. Mas já que é impossível conhecer para depois transmitir a experiência e, além disso, de tal conhecimento só aquele que o experimentou sabe, então também os conceitos, filhos prediletos da capacidade racional humana, findam-se. Sendo assim, pode-se concluir com as palavras do próprio Schopenhauer: “para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – *Nichts*.”¹⁷⁶

¹⁷⁵ Idem, p. 518-9, grifo nosso.

¹⁷⁶ Idem, p. 519.

CONCLUSÃO

Diante do abordado, pode-se afirmar que há três formas do conceito razão no pensamento de Arthur Schopenhauer: a *razão teórica*, a *razão prática* e a *razão ético-mística*. Sabendo-se que as duas primeiras dessas formas, diferentemente da última, são conceitos já apontados diretamente por Schopenhauer, cabe aqui uma consideração maior sobre o que se denominou de *razão ético-mística*. Além disso, conclui-se este estudo com a indicação da relação entre as três formas dessa noção schopenhaueriana aqui trabalhada, assim como das diferenças essenciais principalmente da razão ético-mística em relação à razão teórica e à razão prática.

A indagação determinante para que se pudesse constatar a presença de uma razão que é, concomitantemente, ética e mística foi a de se saber se mesmo no momento em que o filósofo aponta um conhecimento do todo da vida, semelhante ao conhecimento intuitivo estético, haveria uma atuação da razão. Schopenhauer já havia deixado claro que, no âmbito da estética, quando da passagem do indivíduo que detinha um conhecimento submetido ao princípio de razão ao puro sujeito do conhecimento, e, neste sentido, na passagem deste conhecimento dos fenômenos ao conhecimento puro das Idéias arquetípicas do mundo, havia uma instantânea ausência da abstração dado que tal acontecimento raro, embora fugidio, acontecia por uma intuição. Além disso, a contemplação do belo tinha por base um prazer desinteressado, e não um fundamento racional. Nesses breves momentos em que o contemplador estético perdia-se no objeto contemplado, ao passo em que se fazia *uno* com ele, advinha, ao mesmo tempo, uma negação passageira da Vontade e, com isso, do egoísmo dilacerante. Subitamente irrompia uma “hora de recreio” entre os desejos infindáveis do querer e a calma contemplação surgida de um conhecimento intuitivo e desprovido de relações e de necessidades. Mas isso acontecia exclusivamente na estética. O que este estudo pretendia foi saber se neste mesmo acontecimento excepcional - dado que nele estava intrínseca a noção de negação da Vontade e que tal negação é intensificada no campo das ações éticas – poderia haver o reconhecimento de uma atuação da razão, ainda que no caso da completa destituição do querer, este possibilitado, também, por uma intuição.

Em primeiro lugar, foi possível constatar que a natureza da intuição que se dá na ética e que chega ao campo da mística é a mesma daquela presente na estética. O que acontece, quando se considera a diferença do âmbito estético para o ético-místico, é uma intensificação dessa mesma intuição na medida em que o agente

ético não faz uso dela tão somente em breves momentos como fazia o contemplador estético, o gênio ou o artista. O sujeito ético, tendo reconhecido por meio de um conhecimento imediato e intuitivo que nos momentos mais decisivos de seus atos – na hora de sobrepor-se a outrem mediante o descaso de seu sofrimento, da inferência de algum mal ou da própria morte – reconhecia que era ele mesmo que estava sofrendo nos corpos dos outros seres; este agente ético tinha a possibilidade de levar seu reconhecimento adiante na medida em que estendia o sentimento compassivo aos demais seres, inclusive aos animais irracionais. Esta decisão de envolver todo o mundo no reconhecimento do *tat-tvam-asi* e na supressão do Véu de Maia podia chegar a um grau em que o agente passaria a ser tomado como um asceta ou como um místico, justamente por ele ter se transformado num negador por excelência do mundo. Neste momento é que a noção de “mística” na filosofia schopenhaueriana passa a ser definida essencialmente como um recurso do qual Schopenhauer se serviu a fim de ilustrar o que chamou de conhecimento do todo da vida e de negação da Vontade. Por isso, justifica-se também a recorrência a exemplos de santos, ascetas e místicos citados principalmente em *O Mundo*. Implícita a esta recorrência à mística a fim de ilustrar encontra-se uma das fundamentações de Schopenhauer para a sua *Weltanschauung* que toma a negação da vida, ao invés de ser a afirmação desta, como fundamental. O filósofo argumenta como sua visão de mundo, apesar de nova enquanto expressão conceitual e filosófica, é muito antiga enquanto prática de vida ou dogmas das primeiras religiões do mundo. Ora, por isso é que se percebe porque a natureza da intuição que antes estava presente na intuição estética é essencialmente a mesma daquela da ética ou da mística, sendo que nestas últimas ela apenas passa a ser intensificada.

Quanto à questão de se saber sobre a atuação da razão mesmo num evento que é, em sua base, exclusivamente intuitivo, ou seja, naquele conhecimento do todo da vida a partir do qual a negação da Vontade passa a ser intensificada, sabe-se que ao chegar a este nível o asceta ou o místico deseja a permanência de tal estado. É esse o fator primordial a partir do qual se constata a razão ético-mística em Schopenhauer. Conforme visto, o filósofo, além de acentuar que a primeira vez em que se atinge a negação não significa a garantia da constância para tal – e que o asceta tende sempre a reconquistar o estado que atingira – chega a afirmar que durante esta luta pela reconquista, que, aliás, é um processo consciente da parte do negador, presentifica-se uma *Besonnenheit der Vernunft*. Além disso, a própria concepção de liberdade do filósofo serve para indicar a presença da razão nos casos de total

renúncia da Vontade. Somente após ter se manifestado no mundo como *Ojektität des Willens* é que o querer essencial do mundo decide-se ou não por sua própria negação. No entanto, trata-se de uma decisão, fato ressaltado pelo filósofo como uma exclusividade do homem, o que faltará sempre aos animais. Quando a Vontade decide por negar-se no corpo do asceta ela, conforme anuncia Schopenhauer, faz isso mediante a consciência do negador, estando ele ciente de que, após ter negado uma vez de maneira imediata e, por isso, intuitiva, refreia intencionalmente o querer que sempre reluta em se afirmar novamente e, na medida em que quer continuar negando, almeja a reconquista do estado que já havia sido alcançado, havendo, por isso, resquícios da razão. Eis, pois, os principais elementos que garantem a afirmação daquilo que se chamou de razão ético-mística. Tem-se, assim, a análise de uma noção que apesar de ser combatida no pensamento schopenhaueriano, mostra-se presente até mesmo onde o que mais se destaca é o limite das conceituações, à beira do silêncio do mundo das motivações.

Diante disso, pode-se concluir que a investigação pretendida com este trabalho não foi a de considerar cada um dos tipos de razão como estanques, como se eles se bastassem a si mesmos, mas que a razão possui essencialmente três formas, apesar de se tratar de uma única razão. O que existe são comportamentos diferentes desse conceito que podem ser explanados de acordo com a ordem aqui apresentada. O motivo principal do fato de se ter abordado primeiramente a razão teórica, em seguida a razão prática e, por último, a razão ético-mística, foi o de considerar em primeira instância o que Schopenhauer já indicou textualmente para, posteriormente, mostrar que além das “versões” *explícitas* da razão encontra-se uma outra versão *implícita* da mesma, a própria razão ético-mística. No entanto, isso não implica em dizer que há uma dependência entre as três formas da razão indicadas. A indicação da razão em seu recorte teórico ou prático, por exemplo, não é condição para que a razão ético-mística seja notada. Porém, o fio que consegue aprumar ou apontar a ligação entre as figuras da razão estudadas é essencialmente a noção de finalidade ou de interesse.

Com efeito, uma das diferenças significativas entre a forma da razão que Schopenhauer não explicitou conceitualmente e as razões teórica e prática consiste no fato dessas últimas possuírem, desde o início e como pressuposto, um interesse ou objetivo a ser atingido; algo que as move, ou seja, as motivações que são próprias daquilo que, nessa filosofia, reside no domínio da representação. A maior finalidade da *razão teórica*, por exemplo, é formar conceitos a partir das

representações intuitivas; e um dos objetivos centrais da *razão prática* está na própria sabedoria de vida e no caráter adquirido como um estado, ou uma atmosfera favorável a ser atingido pelas pessoas que, diferentes dos demais animais, conseguem deter em máximas a sua experiência variegada de vida. A razão teórica, por ser secundária em relação ao papel exercido pelo entendimento, caso não tivesse uma finalidade, decerto desapareceria e não poderia ser apontada como uma exclusividade dos homens porque, se assim fosse, não diferiria do entendimento em nenhum aspecto. Portanto, é a sua própria finalidade, ou, caso se prefira, o seu próprio interesse, que a define como tal. Assim, a primeira e a segunda formas da razão portam um fundamento, uma direção e uma finalidade bem definidos. Isso faz com que a razão teórica, na medida em que decanta as intuições em conceitos, passe a ser notada na construção do conhecimento racional justamente por exercer essa função. O papel da razão teórica se dirige para uma “organização” e uma reapresentação das representações intuitivas em representações abstratas ou então em conceitos. Ou seja, a natureza desta forma da razão fica demonstrada a partir de sua função na medida em que faz a ponte entre as intuições empíricas e os conceitos; este é seu trabalho peculiar e nisso consiste a sua diferença para com as demais formas. Se não fosse esta atuação da razão teórica pode-se dizer que haveria um mundo intuitivo e, distante dele, um outro mundo de conceitos vazios e sem referência à concretude do mundo empírico.

Nesse mesmo sentido, a razão prática não levaria este nome caso não carregasse, intrínseca a si, a capacidade de extrapolar o mundo dos conceitos tendo estes, ao mesmo tempo, como ferramentas para consumir seu papel de “orientadora” da conduta (racional) dos homens. Assim como a razão teórica, aqui também é o papel da razão prática que a distingue enquanto tal. Num primeiro momento, quando ela é constatada a partir de passagens de *O Mundo* nota-se sua atuação enquanto ligação do mundo abstrato ao mundo prático. Sua tarefa consiste numa espécie de orientação do homem quando este decide transformar em ações aquilo que a razão teórica havia oferecido abstratamente e em conceitos. Aqui ela se presta para todo e qualquer tipo de ação, sejam elas bondosas ou maldosas, compassivas ou sanguinárias. O que está em pauta é a atuação da razão no planejamento propositado e na execução dos planos. Num segundo momento, no caso da abordagem dos *Aforismos*, a razão prática não deixa de ser notada mediante sua função. No entanto, a direção tomada é mais específica: ela ajuda na busca de uma sabedoria e nas ações que levem a um modo de vida menos infeliz, suportável diante da dor e do tédio. Assim, a razão prática é determinante também para o constante

autoconhecimento do caráter de cada pessoa ao longo da vida. Contribui para que se amenize o “determinismo” que a Vontade exterioriza. Permite que se conheça a inteligibilidade do caráter inteligível no tempo (o caráter empírico) e, semelhante ao que faz o oleiro quando molda um objeto, formata, retira os excessos, indica o que é necessário e o que é supérfluo e, então, media na chegada a um caráter adquirido. Estes são os dotes fundamentais da razão teórica, funções que permitem a sua designação, tal como a razão teórica, de interessada. O seu papel é, também, o seu interesse e a sua finalidade.

Diferentemente dessas duas primeiras formas da razão, a terceira forma dela aqui indicada, ao menos no tocante à ocorrência do conhecimento do todo da vida, não depende de um planejamento e de uma finalidade. É característica exclusiva desta última forma a ausência de motivos para sua efetivação. Por mais que, num grau primário enquanto sentimento de compaixão, ainda haja uma motivação, ou seja, o próprio bem-estar de outrem, mesmo assim, num nível maior de negação, quando, além de se agir em vista de outrem, passa-se a rejeitar os próprios desejos e uma repulsa para com a continuação da vida em geral começa a se sobressair, também neste caso as motivações não são o determinante. Este conhecimento simplesmente acontece e não é resultante de motivações pré-definidas. No conhecimento estético, apontado em paralelo à noção de intuição estética, o que ocorre é um “conhecer desinteressado”, dado que está desprendido das formas dos fenômenos temporais, do princípio de razão suficiente e, por isso, de objetivos a serem cumpridos. Mas, o conhecimento que era fugidio e passageiro na intuição e contemplação do belo, é intensificado e passa a ser duradouro no âmbito da ética e, mais ainda, na mística. Tal conhecimento conserva os traços da intuição estética e dos breves momentos de contemplação do belo, mas estende-os, de um momento de perda do sujeito na admiração de uma obra de arte ou de uma paisagem da natureza, para o nível das ações e, posteriormente, para a essência propriamente dita do mudo.

Caso ainda se queira objetar a ausência de finalidade na razão em sua forma ético-mística pelo fato de o conhecimento do todo da vida ser desejado em sua reconquista e intensificação, nem assim essa finalidade poderia ser totalmente definida racionalmente como são os propósitos a que atendem as duas outras razões. A *clarividência da razão* mencionada por Schopenhauer ao apontar o desejo do asceta em reconquistar a negação mediante o conhecimento do todo da vida, mesmo que seja de alguma forma interessada, pelo fato da própria intensificação desta negação ser um objetivo, mesmo assim esse anseio não pode ser o que, essencialmente, define e

distingue a razão ético-mística. Isso não é o que determina e se não houvesse um interesse e uma meta a ser alcançados pelo asceta, mesmo assim haveria uma razão somente pelo fato de tal asceta ter consciência de que num dado momento ocorreu-lhe a negação, de que continua conscientemente negando, e de que isso surgiu intuitivamente, sem motivações determinantes.

A clarividência da razão aqui mencionada não necessariamente precisa de um fim, já que pode ser apenas um estado atingido sem ter sido previamente planejado. Se o asceta chegou a uma negação que durante o seu processo tornou-se consciente não quer dizer que ele havia programado isso antecipadamente. Por mais que o asceta deseje e, assim, tenha a intenção racional e consciente de continuar em seu estado de negação, este objetivo não pode chegar a ser comparado com as motivações que moviam as duas formas da razão anteriores. Portanto, aí está o que significativamente diferencia a terceira forma da razão em Schopenhauer em relação às anteriores, estas dependentes das suas próprias finalidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOZA, Jair. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Unesp, 2002.

_____. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **Modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer**. In TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia/ Universidade Estadual Paulista. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, pp. 33-42, 2006.

_____. **Mau radical e terapia em Schopenhauer**. In *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. Organização de Daniel Omar Perez. São Paulo: Escuta, p. 77-96, 2007.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1981.

BORRIELO L.; CARUANA E.; DEL GENIO M. R.; SUFFI N. **Dicionário de Mística**. São Paulo: Paulus, 2003.

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

_____. **O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer**. In *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Organização de João Carlos Salles. Salvador: Quarteto, p. 169-186, 2004.

DEBONA, Vilmar. **Intuição e música: o descrédito da razão em Schopenhauer e Nietzsche**. In *120 anos de "Para a genealogia da moral"*. Organização de Antonio Edmilson Paschoal e Wilson Antonio Frezzatti Jr. Ijuí: Ed. Unijuí, p. 347-362, 2008.

DECOCK, Diana Chao. **A intuição como fonte primeira do saber abstrato: um diálogo entre Nietzsche e Schopenhauer**. In *120 anos de "Para a genealogia da moral"*. Organização de Antonio Edmilson Paschoal e Wilson Antonio Frezzatti Jr. Ijuí: Ed. Unijuí, p. 313-325, 2008.

DICIONÁRIOS EDITORA. **Dicionário Alemão-Português**. Porto: Porto Editora, 1999.

DICIONÁRIO DE ESPIRITUALIDADE. Organização de Stefano de Fiores e Tullo Goffi. Tradução de Augusto Guerra e Isabel Fontes Leal Ferreira, 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1993.

DREHER, Luís H. **Schopenhauer, o idealismo e a mística**. In *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Organização de João Carlos Salles. Salvador: Quarteto, p. 121-144, 2004.

DUVERNOY, Jean-Francois. **O epicurismo e sua tradição antiga**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

ECKHART, Maestro. **Prediche e trattati**. Traduzione di G. C. Bologna: Nicola Zanichelli, 1927.

_____. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

EPICURO; LUCRÉCIO CARO, T.; CÍCERO, Marcus Tullius; SENECA, Lucius Annaeus; MARCUS AURELIUS. **Antologia de textos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

FAGGIN, Giuseppe. **Meister Eckhart e a mística medieval alemã**. São Paulo: ECE, 1984.

FARRINGTON, Benjamin. **A doutrina de Epicuro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FESTUGIÈRE, A. J. **Epicuro e i suoi dei**. Brescia: Morcelliana, 1952.

LEPARGNEUR, Hundert; FERREIRA DA SILVA, Dora. **Ângelus Silesius: a mediação do nada**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1986 (Coleção Transcendência, v.3).

LUKÁCS, Georg. **El asalto a la razon: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. 2ª ed. Traducido por Wenceslau Rocés. Barcelona: Ediciones Grijaldo S. A., 1968.

MAIA, Muriel. **A outra face do nada: sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer**. Petrópolis: Vozes, 1991

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. P. Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Crítica da razão pura**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. **Prolegômenos**. Trad. T. M. Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

KYOKAI, Bukyo Denko. **A doutrina de Buda**. 3ª ed., Tokyo: Shiba Minato-ku, 1982.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Zur Entwicklung der Philosophie Arthur Schopenhauers**. Hamburg: Katholische Akademie Hamburg, 1989.

SHELLING, Friedrich von. **Sobre o dogmatismo e o criticismo**. Trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

_____. **A essência da liberdade humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas**. Trad. M. C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991.

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

_____. **Werke in fünf Bänden.** (Hrsg. Von Ludger Lütkehaus) Zürich: Haffmann, 1989.

_____. **Die Welt als Wille und Vorstellung.** München: Bei Georg Muller, 1912.

_____. **Aforismos para a sabedoria de vida.** Trad. J. Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Clássicos).

_____. **Metafísica do belo.** Trad. J. Barboza. São Paulo: Unesp, 2003.

_____. **Sobre o fundamento da moral.** Trad. M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção Clássicos).

_____. **Sobre a filosofia universitária.** Trad. M. L. Cacciola e M. Suzuki. São Paulo: Polis, 1991.

_____. **Pagine scelte: scritti sull'amore e sulla morte.** Traduzione M. Sammarco. Milano: Facchi, 1920.

_____. **I due problemi fondamentali dell'etica.** Traduzione G. Faggin. Torino: Editore Boringhieri, 1961.

_____. **Parerga und Paralipomena.** München: R. Piper & Co. Berlag, 1913.

_____. **Metafísica do amor, metafísica da morte.** Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Clássicos)

SILESIIUS, Ângelus. **O peregrino querubínico.** Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1996 (Educadores da Humanidade).

STAUDT, Leo Afonso. O significado moral das ações como negação da vontade para Arthur Schopenhauer. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 19, n. 25, p. 237-303, jul./dez. 2007.

SUDBRACK, Josef. **Mística.** [S.I.]: Piemme, 1992.

SUZUKI, Márcio. **Uma ilustração para poucos.** In *Sobre a Filosofia Universitária* Trad. M. L. Cacciola e M. Suzuki. São Paulo: Polis, 1991.

ULMANN, Reinhold Aloysio. **Epicuro: O filósofo da alegria.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.

VALLE, Bortolo. **Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra.** Curitiba: Champagnat, 2003.

ZILLES, Urbano. **O racional e o místico em Wittgenstein.** 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS. (Coleção Filosofia).