

O CARÁTER SECUNDÁRIO DA RAZÃO FRENTE À PRIMAZIA DA VONTADE, SEGUNDO ARTHUR SCHOPENHAUER

THE SECONDARY CHARACTER OF THE REASON FRONT THE PRIMACY OF THE WILL, BY ARTHUR SCHOPENHAUER

JHEOVANNE GAMALIEL SILVA DE ABREU¹
ANTUNES FERREIRA DA SILVA²

RESUMEN: Arthur Schopenhauer (1788-1860) foi um filósofo alemão que debruçou todo seu esmero e competência intelectual para uma possível decifração do enigma do mundo. A Vontade é a coisa-em-si, ou seja, um ímpeto metafísico e irracional que constitui a essência do mundo, bem como, a causadora de todo o sofrimento. Este trabalho visa compreender de forma panorâmica a metafísica da Vontade e, consequentemente, as várias temáticas tratadas por Schopenhauer constituindo-se, como o mesmo considerava, em um «organismo filosófico», sendo assim, interdependente ao ímpeto metafísico. Em decorrência a isto, o outro objetivo é de entender a concepção de schopenhaueriana sobre a razão, sua evidente limitação e o seu papel secundário em relação com a Vontade. São três formas em que a razão se divide: a teórica, a prática e o ético-místico, e em todas elas sua compreensão depende de sua metafísica geral. A abordagem metodológica utilizada nesta pesquisa foi a dedutiva, por meio de uma análise bibliográfica utilizando as obras: *O mundo como vontade e como representação* (como chave para entender toda a metafísica schopenhaueriana constituída de Vontade e representações) com esta, outras de suas obras e com o auxílio de renomados comentadores. Deste modo, Schopenhauer não pode ser considerado um irracionalista, pois, pelo exposto em seus argumentos, o pensamento do filósofo favoreceu a fundamentação ao rompimento momentâneo do irracional por meio da contemplação estética, da compaixão e da ascese.

¹ Pós-graduado *lato sensu* em Filosofia Contemporânea (FAFIC).

² Mestre em Filosofia (UFPB). Professor EBTT de Filosofia (UFCG)-Orientador.

PALABRAS CLAVE: vontade, razão teórica, razão prática, razão ético-místico.

ABSTRACT: Arthur Schopenhauer (1788-1860) was a German philosopher who devoted all his wholeness and intellectual competence to a possible decipherment of the world's enigma. The Will is the thing-in-itself, that is, a metaphysical and irrational impetus that constitutes the essence of the world, as well as the cause of all suffering. This paper aims to understand the metaphysics of Will and, consequently, the various themes dealt by Schopenhauer, constituting, as he considered it, a «philosophical organism», being interdependent of the metaphysical impetus. Due to this, result, the other objective is to understand Schopenhauer's conception of reason, its obvious limitation, and its secondary role in relation to the Will. There are three ways which reason is divided: the theoretical, the practical, and the ethical-mystic, and in all of them their understanding depends on their general metaphysics. The methodological approach used in this research was the deductive, through a bibliographical analysis using the works: *The World as Will and Representation* (as key to understand the whole Schopenhauerian metaphysics constituted of Will and representations) and, with this, other works and the help of renowned commentators. This way, Schopenhauer can not be considered an irrationalist, because, in his arguments, the thought of the philosopher favored the foundation of the momentary rupture of the irrational through esthetic contemplation, compassion and asceticism.

KEYWORDS: will, theoretical reason, practical reason, ethical-mystical reason.

1. INTRODUÇÃO

Ao longo do pensamento humano, poucos foram aqueles que exercearam tanta influência como o foi Schopenhauer para com os pensadores subsequentes do final do século XIX e início do XX, e ao mesmo tempo tão negligiado na academia. Este aparente paradoxo de venerado e de desprezado, se fundamenta, primeiramente, na considerada lista de pensadores, poetas e correntes teóricas em que foram influenciados direta ou indiretamente pelo pensamento de Schopenhaueriano, mas que por algum motivo na academia este filósofo acabou sendo ignorado, se tornando apenas um pensador entre Kant e Nietzsche. Este descrédito e valorização também foram presente durante a vida deste filósofo que na maior parte dela não recebeu o reconhecimento devido.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) foi um filósofo alemão que abandonou a próspera carreira de comerciante e de medicina para cursar filosofia. É na filosofia que Schopenhauer debruçou todo seu esmero e competência intelectual para uma possível decifração do enigma do mundo. Por meio de seus escritos, o filósofo de Dantzig considerou a Vontade a resposta para a principal questão que assolava a mente dos seus predecessores: «Qual o em-si do mundo?». A Vontade é a coisa-em-si, ou seja, um ímpeto metafísico e irracional que constitui

a essência do mundo, bem como, a causadora de todo o sofrimento. A sua obra magna, *O mundo como Vontade e como representação*, trata-se de uma metafísica panorâmica do universo, na qual a realidade que concebemos, na verdade, trata-se de um contraste entre Vontade e suas representações.

A realidade fenomênica é manipulada, por vezes, inconscientemente pela Vontade o que incapacita as representações terem liberdade. O sujeito está condicionado ao crivo da consequência desta realidade irracional: o sofrimento. O ato de viver é inseparável ao sofrimento, este mundo é um vale de lágrimas, precisamente, o pior dos mundos possíveis. A Vontade nega a possibilidade permanente de uma felicidade, metafisicamente falando ela não existe, o que de fato ocorre é um indivíduo que sofre menos.

Mas se a Vontade é um ímpeto irracional, qual a concepção e enquadramento da razão na filosofia de Schopenhauer? O filósofo de Dantzig negava a importância da Razão? Seria ele incluído simplesmente no rol dos filósofos irracionalistas? São perguntas pertinentes, e consequentemente suas respostas não são uniformes. Alguns dos estudiosos do pensamento de Schopenhauer enquadram-no na filosofia irracionalista, outros negam e questionam as comuns etiquetas traçadas para este pensador.

Falar em Vontade schopenhueriana é admitir uma metafísica que tem uma amplitude de abarcar de forma universal todos os temas desenvolvidos pelo ser humano. Completamente tudo para Schopenhauer, tem uma conotação metafísica, o que não é diferente para com a razão. A razão para o filósofo de Dantzig, ao contrário de seu mestre Kant, bem como, todos os iluministas, tem um papel secundário e não resolve satisfatoriamente os anseios e questionamentos do ser humano. Isto se dá, porque a Vontade também manipula e sobrepõe sobre a razão, tornando toda a realidade uma ilusão translúcida pelo véu Maya. Não se concebe uma verdade sobre o objeto, e sim um sujeito que ver partes do objeto, constituindo-se uma relativização do conhecimento. Desta forma, para delinear a razão na filosofia schopenhueriana foi aproveitado a divisão anteriormente feita por Debona³, em que constata a partir dos próprios escritos do «Buda de Frankfurt», três formas de razão: o teórico, o prático e o ético-místico.

A razão teórica é representação o que faz com que seja ela secundária à Vontade. O conhecimento produzido por ela não é autônomo ou completamente certo, pois ela depende da intuição para se formar como tal. Mas isto não significa que a razão não tenha relevância para Schopenhauer, pelo contrário, ela tem sua importância, mas não tão grande como defendia os iluministas.

A razão prática schopenhueriana se refere a ação moral, fruto de uma crítica de um princípio universal válido para todos os seres humanos defendido por Kant. Para Schopenhauer, as máximas morais podem ser profundamente racionais e articuladas, mas isto não significa que sejam boas. Por serem representações, as ações morais estão subordinada a Von-

³ Cfr. Debona, V.: *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, Annablume: São Paulo, 2010.

tade o que desemboca em egoísmo, injustiça e perversidade. Desta forma, por mais que a razão prática deseje o bem ela não tem um *thélos* que leve a obrigatoriamente à virtude, sendo esta finalidade apenas um mero acidente. Assim, as ações humanas, tanto boas ou más constitui a razão prática de Schopenhauer.

Já a razão ético-místico diferencia-se das duas anteriores, pois é uma possibilidade que o indivíduo tem para negar a Vontade. Esta razão não foi apontada diretamente por Schopenhauer, mas é implícito em seus escritos, precisamente seria o que ele entende por contemplação estética, compaixão e ascese. Como é intuição e alheia a Vontade, a razão ético-místico favorece a amenização do sofrimento e uma exclusão do indivíduo dos princípios metafísicos norteadores do mundo.

Assim sendo, a metodologia utilizada no desenvolvimento deste trabalho foi a dedutiva com técnica metodológica da análise bibliográfica utilizando as obras: O mundo como vontade e como representação (como chave para entender toda a metafísica schopenhaueriana constituída de Vontade e representações) com esta, outras de suas obras e com o auxílio de renomados comentadores, desenvolver a compreensão da razão schopenhaueriana.

2. A SOBERANIA DA VONTADE SOBRE A RAZÃO

Schopenhauer é conhecido por desenvolver uma metafísica em que o fundamento do mundo é irracional, isto é, destituído de um *thelos* e tendo como consequência uma concepção pessimista da realidade. Diferentemente dos Racionalistas e dos Iluministas que exaltavam a razão, como o foi Kant, Schopenhauer segue outra concepção diferente de seu «mestre». A razão passa a ser considerada no pensamento do filósofo alemão como secundária para com a Vontade, ou seja, a Vontade tem soberania sobre tudo inclusive sobre a razão. Isto fez com que muitos comentadores de filosofia enquadrasssem o pensamento schopenhaueriano no Irracionalismo, o que é errôneo, pois esta corrente desconsidera a importância da razão o que não é condizente ao filósofo de Dantzig que julga a razão de suma importância e característica única ao ser humano. Contudo, por mais que a razão seja importante para o ser humano ela não consegue ser autônoma por ser esta também representação, e como tal, só desenvolve aparências fruto da manifestação daquilo que se pode ser apreendido pelo sujeito do conhecimento.

Na história das ideias, Kant pertence geralmente ao racionalismo, enquanto Schopenhauer introduz o irracionalismo. Será mesmo necessário discutir essas etiquetas? Mas acontece que em filosofia chamar um filósofo de irracionalista está longe de ser um cumprimento.⁴

⁴ Lefranc, J., *Compreender Schopenhauer*, 5^a ed, trad. Ephaim Ferreira Alves, Vozes: Petrópolis, 2011, p. 111.

De fato, dizer que a essência do mundo é irracional não que dizer que sua filosofia seja integrada ao irracionalismo, como nos vai dizer Jair Barboza, pois a indicação de uma negação da Vontade por meio do belo, da compaixão ou da ascese, já é um possível prenúncio para o rompimento, mesmo que não definitivo, do irracional. Assim, por mais que a Vontade tenha sua soberania, uma pessoa «menos infeliz» se torna como um local em que a brasa está mais fria em relação a grande maioria, possibilitando a passagem de um indivíduo⁵.

Indicar, porém, um princípio irracional do mundo e mostrar o papel secundário da razão na natureza humana não significa ser irracionalista; ao contrário, identificar o inimigo pode conduzir a estratégias de combate, que a própria razão fornece quando vislumbra o todo da vida e o conhecimento conduz à redenção e negação desse próprio irracional, como no caso da ascese ou nirvana budista. Ademais, a sabedoria de vida nos ajuda a enfrentar com prudência a eclosão do irracional na vida prática cotidiana.⁶

Mas afinal, se Schopenhauer não é irracionalista, como muitos pensaram, qual corrente seu pensamento pode ser integrado? Esta pergunta é importante para se entender o contexto em que o filósofo de Dantzig estava inserido, mas ao mesmo tempo de entender qual é sua inovação. Schopenhauer estava inserido no período romântico que influenciou desde a pintura, passando pela escultura, a música, a literatura e, é claro, a filosofia. Na literatura os fins trágicos dos enredos parecem quase que uma regra, nesta perspectiva, pode-se entender que o sofrimento é um fim inevitável por mais que se tente ser desvencilhado pelo auxílio da razão, o bem tão caro para o ser humano. Mas ao mesmo tempo, ele não fica preso a concepção romântica que exaltava algumas características humanas, sobretudo o amor, ele se baseia sobre o mundo ao seu redor, das notícias mundiais e das recentes inovações científicas de sua época. Na verdade ele era um realista neokantiano que sua filosofia não encaixava em nenhuma corrente filosófica de sua época (época em que os grandes gênios estavam sobre influência do idealismo alemão: Fichte, Schelling e Hegel). Mas, sobretudo, a característica secundária da razão era a principal inovação de Schopenhauer o que mostrava o quanto o mundo era absurdo e ilógico. Esta «desrazão» decorrente do «organismo filosófico» de Schopenhauer marcará a contemporaneidade, acima de tudo, o período pós-guerras no século XX.

Para debruçarmos sobre o que Schopenhauer entende por razão se faz necessário uma divisão já feita por Debona⁷ (2010) que facilita o desvelo deste tema. Este comentador divide a razão sobre três formas: a razão teórica, a razão prática e, por fim, a razão ético-mística.

⁵ Cfr. Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, trad. Jair Barboza, UNESP: São Paulo, 2005, § 68, p. 482.

⁶ «Apresentação: um livro que embriaga», in Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, *op. cit.*, p. 10.

⁷ Cfr. Debona, V., *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, *op. cit.*

2.1. A razão teórica

O pensamento de Schopenhauer se constitui de uma sequência de conclusões constituídas coerentemente a partir de duas visões de mundo, Vontade e representações, sendo estes princípios essenciais para a compreensão da realidade. Desta forma, o pensamento de Schopenhauer é como um «organismo» em que cada órgão do corpo tem sua função, mas ao mesmo tempo sua dependência aos outros órgãos para que se possa funcionar efetivamente. A chave para o entendimento da filosofia de Schopenhauer está na compreensão desta organização filosófica como um todo, sendo que as partes são integrais a totalidade. Deste modo está constituída a razão em que Schopenhauer desenvolve teoricamente sua definição e seu verdadeiro lugar na metafísica.

Para Schopenhauer, o entendimento e a razão são duas coisas distintas. O que antes na história da filosofia eram conceitos que em grande maioria eram considerados semelhantes ou iguais, agora no pensamento schopenhaueriano têm divergências, sendo que as representações intuitivas são frutos do entendimento e as representações abstratas da razão. O conhecimento se dá pelo contato com a realidade empírica que perpassa inicialmente pelo entendimento estancando apenas por aí, ou constituindo-se de uma forma mais elaborada pela razão. Desta forma, no âmbito do conhecimento, o entendimento é independente da razão por ser aquela anterior a esta⁸, o que leva a conclusão de que para existir as representações abstratas deve anteriormente existir as intuitivas. É por meio do entendimento que se conhece a causalidade e a efetividade, sendo estas duas exclusivas daquela.

O correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma só, é o *entendimento*, que não é nada além disso. Conhecer a causalidade é sua função exclusiva, sua única força, e se trata de uma grande força, abarcando muito, de uso multifacetado e, não obstante, inconfundível em sua identidade no meio de todas as suas aplicações. Por seu turno, toda causalidade, portanto toda a matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, no entendimento. A primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo.⁹

A independência do entendimento com a razão é confirmada quando se observa os animais. Por mais que os animais não tenham a capacidade racional, eles possuem entendimento, e consequentemente, um conhecimento intuitivo do mundo, mas impossibilitados de desenvolver uma representação abstrata dele. Esta falta de abstração nos animais irracionais é o que impedem de que eles façam ou concebam aquilo que é apenas ao ser humano, como por exemplo, o conhecimento da morte, a linguagem e a filosofia. Mas por vezes, em alguns ani-

⁸ Cfr. *ibid*, p. 30.

⁹ Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, *op. cit.*, § 68, p. 53, grifo do autor.

mais, por exemplo, nos cães, o entendimento é tão desenvolvido que leva a crer que são capazes de intelectualmente fazerem o mesmo que os seres humanos. Este elevado grau de entendimento se dá pela desenvoltura cerebral e nervosa de cada animal, ao mesmo tempo, Schopenhauer lembra que quanto mais desenvolvida é esta capacidade, maior o seu sofrimento. Assim, para Schopenhauer existe uma hierarquia do sofrimento em grau crescente para aqueles que têm maior entendimento, o homem está no topo e, por isto, dentre todos os outros animais, é aquele que sofre mais. Desta forma, o conhecimento dos animais não é fruto de uma reflexão, e sim de um entendimento puro e imediato¹⁰.

Assim, o pensamento intuitivo é igualado entre os seres humanos com os animais, o que anteriormente na filosofia seria impensável. Em termos de cognição, tudo que é possível ao homem, também pode ser realizável pelos animais, desta forma, «essa consideração aproxima homens de animais e, mais ainda, permite percebê-los num mesmo patamar de potencialidade cognoscitiva»¹¹. Enquanto que o entendimento tem a função de transformar os dados da sensibilidade em representações, a razão, em sequência, abstrai estas e as desenvolvem em conceitos.

A razão é o que diferencia o ser humano aos animais¹², o que não significa uma grande vantagem, haja vista, que favorece ainda mais o sofrimento. A razão faz com que o homem não somente viva o presente, mas também, o passado e o futuro. Isto se dá, porque os dados empíricos que foram intuídos pelo entendimento são armazenados na memória e podem a qualquer instante serem abstraídos novamente, ou então, o indivíduo pode abstrair coisas que nem se quer ocorreram, nestes dois pressupostos elencados, o homem sofre por aquilo que nem se quer existe. Por isto, o ser humano é o único que tem a certeza inevitável de seu futuro: a morte. A morte, musa inspiradora da filosofia, em grande parte das vezes provoca o temor pela sua indefinição e pelo seu teor enigmático, em que os animais estão «livres desse grande medo, [...] são mais felizes, portanto têm apenas entendimento, são menos “inteligentes” e vivem apenas no presente e para o presente»¹³.

A razão desenvolve os conceitos das representações intuitivas¹⁴, o que torna os conceitos representações de representações, ou seja, um duplo ofuscamento da realidade empírica. Consequentemente, a razão não produz um conhecimento exato, como mencionava os outros filósofos que precederam à Schopenhauer. O conhecimento racional é mais próximo da «verdade» quando proporcionalmente ele se aproxima da intuição, em vista disto, quanto mais idealista se é uma filosofia maior sua imprecisão. Tudo aquilo que é fruto da razão humana contém inexatidão, seja ela a ciência, a filosofia, ou a linguagem, e «como se vê, Schopenhauer faz uma importante crítica à razão, cuja função principal é a formação de conceitos que fixam,

¹⁰ Cfr. *ibid.*, § 4, pp. 53-54.

¹¹ Debona, V., *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, op. cit., p. 33.

¹² Cfr. Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, op. cit., § 8, p. 84.

¹³ Barboza, J., *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*, Moderna: São Paulo, 1997, p. 40.

¹⁴ Cfr. Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, op. cit., § 3, p. 47.

depois de filtradas, as representações intuídas; todavia, à custa de uma grande perda do colorido original da experiência»¹⁵.

Uma consequência não agradável da razão é a loucura, o homem por ser o único ser racional, também é o único com a possibilidade de adquirir este mal, assim, «a esta ainda acrescenta-se a possibilidade da loucura: animais não se tornam loucos»¹⁶.

Mas qual seria a finalidade da razão teórica, haja vista, que ela é um produto duplamente ofuscado do mundo? A resposta está na sobrevivência que a razão favorece ao indivíduo. Foi esta razão que colocou o ser humano em um patamar de sobrevivência superior aos outros animais, ao contrário destes que têm garras, presas, tamanho, visão noturna ou asas para sobreviver, o homem se apropriou de sua razão para produzir instrumentos que substituíssem todas estas características negadas pela natureza. Desta forma, a razão teórica é instrumental¹⁷, pois tem um interesse último, da mesma maneira se percebe na razão prática e não na razão ético-mística.

2.2. A razão prática

A razão além de desenvolver conceitos e produzir conhecimento incumbe também no desenvolvimento moral do indivíduo. Aos animais a consciência de uma ação correta ou virtuosa não existe, sendo esta uma característica eminentemente humana. É por meio da reflexão das ações a serem realizadas, que o indivíduo consegue construir uma consciência de quais atitudes são ou não prejudiciais aos outros, mas também, e principalmente, para si mesmo. O fim último da razão prática é a sobrevivência do indivíduo que têm que viver em sociedade e para isto deve se lidar bem com os outros. Assim, a elaboração da razão prática, ou seja, a que conduz as ações do ser humano é elaborada por Schopenhauer no apêndice de sua obra magna, *Crítica da filosofia kantiana*, e nos *Dois problemas fundamentais da ética*.

[...] razão na medida em que conduz a ação das pessoas, portanto, podendo nesse aspecto ser denominada prática. Porém, o que aqui será mencionado encontra em grande parte o seu lugar em outro contexto, a saber, no apêndice deste livro [*Crítica da filosofia kantiana*], em que se contesta a existência da chamada razão prática Kant, que ele (certamente por comodidade) expõe como fonte imediata de todas as virtudes e sede de um *deve* absoluto (ou seja, caído do céu). A refutação minuciosa, desde os fundamentos, desse princípio kantiano da moral foi por mim ulteriormente realizada nos *Dois problemas fundamentais da ética*.¹⁸

¹⁵ Barboza, J., *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*, op. cit., 1997, p. 40.

¹⁶ Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, segundo tomo, op. cit., p. 83.

¹⁷ Cfr. Debona, V., *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, op. cit., p. 46.

¹⁸ Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, op. cit., § 16, p. 139.

A razão prática na filosofia de Schopenhauer se desenvolve a partir de sua crítica a razão prática de Kant. Para o filósofo de Dantzig, Kant acertou em alguns pontos de sua fundamentação moral, mas ao perceber seu acerto generalizou em tudo, como que um médico que descobre um remédio para determinada doença e a partir daí comece a receitar o mesmo para todas as enfermidades¹⁹. Para Schopenhauer a separação entre o teórico e o prático de uma mesma faculdade se constitui um erro, pois, como pode existir uma mesma faculdade desempenhando papéis diferentes? Desta forma, a união feita por Kant da ação racional com a ação moral se constitui um equívoco que foi duramente criticado por Schopenhauer. Para Kant, o conhecimento a priori é uma característica da razão e independente da experiência. Neste contexto da filosofia kantiana, isto se dá porque a conduta ética não tem origem empírica levando a conclusão de que se trata de um princípio a priori²⁰.

Para Kant existe um princípio universalmente válido que fundamenta a ação moral de todos os seres humanos, o que torna algo objetivo e não subjetivo. Uma ação moral é regulada por uma concepção de «dever absoluto», isto é, a elaboração de máximas universais que se concretiza em uma lápide das ações consideradas más e injustas. Estas máximas elaboradas pelo indivíduo em que fundamenta a ação moral podem ser racionais e profundamente articuladas, ou serem injustas, egoístas e perversas. Segundo Schopenhauer, nenhum outro pensador anterior a Kant tinha afirmado a existência do imperativo categórico, pois sabiam a incongruência que tinha esta ideia. Neste sentido, o pensamento schopenhaueriano ao contrário de Kant, afirma que os postulados morais podem ser profundamente racionais, mas ao mesmo tempo, injusto, egoísta e perverso, o que impossibilita a identificação da rationalidade com a virtuosidade. Isto se dá porque a razão prática não pode ser a priori ou ela mesma determinar a vontade da ação moral, o que seria um erro e uma contradição com a metafísica schopenhaueriana que considera a razão como secundária em relação à Vontade. A correção de Kant, em linhas gerais, bastaria considerar o contrário de suas afirmações, caracterizando que a compreensão da razão prática de Schopenhauer está intimamente relacionada com sua crítica à razão prática de Kant, «[...] em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant»²¹.

Para Schopenhauer as ações humanas tanto boas ou más constituem a razão prática, independente daquilo que constitui a virtuosidade e muito menos está presa a uma finalidade definida. O fim último de uma razão prática pode ser virtuoso, mas não de forma genérica, e

¹⁹ Cfr. Debona, V., *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, op. cit., p. 50.

²⁰ Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Leopoldo Eulogio Palacios, Gredos: Madrid, 1998, pp. 48-49.

²¹ Schopenhauer, A., *Sobre o fundamento da moral*, trad. Maria Lúcia Cacciola, Martins Fontes: São Paulo, 1995, § 2, p. 15.

sim, accidental. Nenhuma ação moral, por mais que seja racional, têm um desfecho que leve apenas ao bem, mas pode concluir em um mal, pois não existe uma finalidade exata (*telos*) para as ações praticadas. Schopenhauer considera que Kant teve o mérito de retirar da filosofia o *eudemonismo* na qual ela estava encharcada, desconsiderando a relação da ação virtuosa com a felicidade²². Este mérito é perceptível no Kant que escreve *A fundamentação da metafísica dos costumes*, em que apesar de ele ter sessenta e um anos, a idade ainda não tinha influenciado no seu pensamento. O que de fato ocorreu, segundo Schopenhauer, no Kant que escreveu a *Critica da razão prática* e na segunda edição da *Critica da razão pura*, deturpando o seu pensamento original²³.

Será que as supostas leis morais dentro do indivíduo obtêm êxito em suas formulações? A postulação do «tu não podes mentir» elaborado pela consciência se efetiva empiricamente? Segundo Kant, sim, porém Schopenhauer denuncia que na maioria das vezes a vontade humana se torna maior do que tais elaborações morais. Kant reelaborou os dez mandamentos como fundamento da moral, o que torna evidente a semelhança com o «tu deves» presente nos dois. Desta forma, existe uma ingenuidade na origem dos preceitos morais da *lei, prescrição* e do *dever* no pensamento kantiano, o que demonstra a falta de fundamentação filosófica, mas apenas teológica decorrente do Decálogo Mosaico²⁴.

Durante a Idade Média, o Cristianismo fundamentou uma ética prescritiva, apontando que a «verdadeira» moral era uma construção natural própria do ser humano e, por vezes, fruto de um ordenamento divino. Esta moral, na qual Deus era o centro, permaneceria até quando alguns pensadores como Kant substituísse estes princípios divinos com o *deve*, mas permanecendo com características anteriores de uma moral teológica condicionada pelo castigo e pela recompensa. Desta forma, o imperativo kantiano não é categórico como foi afirmado por Kant, pois se torna impossível pensar em uma voz que comanda a ação moral se não apenas por meio de promessa de recompensa ou castigo pela atitude a ser realizada²⁵.

Desta forma, a moral não pode ser prescritiva, onde há a possibilidade de se regular ou modificar, mas, descriptiva existindo apenas a possibilidade de expor como realmente ou aparentemente ela é. Este fato se dá porque o indivíduo é guiado por um caráter inteligível que não se modifica, permanecendo o mesmo durante toda a sua vida. Desta forma, a ação errada feita por um indivíduo, por mais que passe anos em um presídio decorrente aquela atitude, se forem repetidas as mesmas circunstâncias ele retornará a fazer o mesmo erro. Esta imutabilidade caráter impossibilita confiar em alguém que praticou assassinato, por mais que este seja reabilitado, o que de fato ocorre é a modificação da orientação, objetivos e circunstâncias de suas ações. O caráter também é hereditário, pois é transmitido do pai, enquanto, que a in-

²² *Ibid.*, § 3, p. 17.

²³ *Ibid.*, § 4, p. 22.

²⁴ Cf. *ibid.*, § 3, p. 17.

²⁵ *Ibid.*, § 4, p. 24.

teligência é herdada pela mãe. Além do caráter inteligível existem o caráter empírico e o caráter adquirido.

Enquanto que o caráter inteligível faz parte da coisa-em-si, o caráter empírico é sua objetivação sujeita ao espaço, tempo e causalidade, o que impossibilita a liberdade a este, mas, apenas àquele. O caráter inteligível e o caráter empírico são uma mesma coisa, sendo esta uma realidade fenomênica e, portanto, uma concretização da natureza que já é inteligível²⁶.

Mas além deste dois caráter, Schopenhauer elenca em sua obra magna um terceiro tipo: o caráter adquirido. O caráter adquirido é imprescindível tanto pela realização ética, mas também para a vida²⁷. O caráter adquirido se caracteriza pelo reconhecimento da personalidade que se torna empírico nas ações. Ao contrário do que o nome deste caráter sugere, ele não se adquiri, o que seria contraditório com a filosofia schopenhaueriana, mas se trata de um autoconhecimento do indivíduo daquilo que é inteligível. Pode-se entender o caráter adquirido como o famoso conselho do Oráculo de Delfos a Sócrates: «Conhece-te a ti mesmo», máxima esta, que se torna por vezes complexa e requer um longo aprimoramento²⁸.

O caráter adquirido mostra o quanto o indivíduo não conhece a si mesmo e às vezes suas ações demonstram o quanto ele não sabe daquilo pode ser capaz de fazer. Este autoconhecimento perpetua ao longo da vida do indivíduo por meio da observação do caráter empírico, revelando passivelmente o seu verdadeiro caráter inteligível. Um fator que desfavorece este autoconhecimento do caráter inteligível é a reflexão, que tenta barrar certas atitudes não virtuosas capazes de destruir a reputação do indivíduo²⁹. Porém, na maioria das vezes, esta reflexão não é suficiente para barrar as ações em que repetirão infinitas vezes se as condições e circunstâncias forem as mesmas da primeira ação. E mesmo vendo as ações praticadas, por vezes, o indivíduo não consegue adquirir este autoconhecimento, mas que pode decorrer a partir de outras pessoas que apontam as suas boas ou más atitudes.

Assim, o caráter é individual, empírico, invariável e inato. Por ser individual, o caráter é único e diferente das demais pessoas, apesar de existir semelhanças, nunca são iguais. Ele é empírico, porque somente na ação efetuada se pode reconhecer e constituir o caráter do indivíduo. É invariável, porque o caráter permanece o mesmo durante toda a vida, nunca se modificando, e por fim, inato por ser hereditário decorrente do pai³⁰. Por mais que o indivíduo deseje, ele nunca modificará o seu caráter, o máximo que ele pode fazer é modificar os motivos que agem sobre o caráter. Isto se dá, porque os motivos não determinam o caráter, apenas

²⁶ Cfr. *ibid.*, § 10, p. 91.

²⁷ *Ibid.*, § 55, p. 396.

²⁸ *Ibid.*, § 55, pp. 393-394.

²⁹ Bossert, A., *Introdução a Schopenhauer*, trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi, Contraponto: Rio de Janeiro, 2011, p. 234.

³⁰ Schopenhauer, A., *O livre-arbitrio*, trad. Lohengrin de Oliveira, Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2012, pp. 78-85.

interferem sobre ele. O ódio não deve recair simplesmente no autor da ação, mas sim, em seu caráter que determinam seus atos, e consequentemente, a sua moral.

A ação, como motivo que a provocou, não é considerada senão como um testemunho do caráter de seu autor; ela é, também, o mais seguro sintoma da sua moralidade, mostrando para sempre, de modo incontestável, qual a natureza do seu caráter [...] Não é sobre uma ação passageira que se excitam o ódio, a aversão e o desprezo, mas sim sobre as qualidades duráveis do seu autor, isto é, sobre o caráter de que emanam.³¹

Por mais que o caráter seja inalterável, sempre se faz necessário desenvolver um apurado conhecimento de si mesmo, sendo que, quanto maior a experiência adquirida ao longo dos anos, maior é esta capacidade de autoconhecimento e também sua sabedoria de vida³². Nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer desenvolve a concepção de que a vida vale a pena ser vivida, pois existem meios para amenizar o sofrimento, enquanto que em sua obra magna, um mundo é algo horrível marcado pelas guerras, dores, doenças e sofrimento. Desta forma, Schopenhauer concebe um pessimismo no campo teórico e metafísico, porém, é evidenciado nos *Aforismos para a sabedoria de vida* um otimismo prático³³.

Nos *Aforismos*, a amenização da dor se encontra na prudência. Esta prudência é a característica de uma razão prática que tem como finalidade deixar a vida menos infeliz, sendo esta condição possibilitada pelo caráter adquirido do indivíduo, isto é, o autoconhecimento proporciona o conhecer a si próprio que pode evitar as errôneas atitudes já feitas anteriormente. Assim, os *Aforismos* são como um manual para o indivíduo, na qual se utiliza da prudência para diminuir a incidência da Vontade em sua vida e, consequentemente, diminuir a infelicidade. Vale ressaltar que o indivíduo não será feliz, apenas terá um estágio de menos infelicidade³⁴.

O indivíduo deve ter uma apurada compreensão de si mesmo e isto que garantirá uma vida virtuosa. O caráter é único por toda a vida, sendo que a ação correta depende deste autoconhecimento que bloqueia o imutável de seu caráter. De fato, isto é uma sabedoria adquirida com os anos e uma atitude de autonegação que beneficiará o indivíduo. Mas, a ética é o cume de toda ação correta, por ser ela a negação da Vontade. Assim, a ética não pode estar baseada em uma troca de recompensa ou castigo, o que caracteriza egoísmo, pelo contrário, o indivíduo verdadeiramente ético é fruto de uma compreensão grandiosa daquilo que se deve fazer, pois «[...] fica evidente que é preciso uma compreensão grandiosa e imparcial da ética, quando se é honesto em querer realmente fundar a significação eterna do comporta-

³¹ *Ibid.*, p. 100.

³² Cfr. Debona, V., *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, op. cit., 2010, p. 70.

³³ *Ibid.*, p. 58.

³⁴ *Ibid.*, p. 59.

mento humano que se estende para fora, acima dos fenômenos»³⁵. O princípio que fundamenta a imparcialidade e a grandiosidade da ética é a compaixão.

2.3. Razão ético-místico

A razão ético-mística não é diretamente apontada por Schopenhauer, porém Debona³⁶ vai dizer que é algo implícito em sua filosofia, não sendo classificado nem como razão teórica e muito menos como a razão prática. Esta diferença se evidencia com os objetivos específicos existentes na razão teórica e prática, que por sua vez são destituídos na razão ético-mística. A possibilidade de postular esta terceira forma de razão se dá pelo modo diferenciado que têm a estética, a ética e ascese na metafísica schopenhaueriana, ou seja, são as únicas formas de negação da Vontade. A Vontade é intrínseca a tudo no mundo, porém as formas de negação deste ímpeto são por vezes inexplicáveis e possibilitam a retirada provisória do indivíduo do sofrimento. Por mais que Schopenhauer elenque algumas explicações de como acontece esta negação da Vontade, essencialmente esta possibilidade se torna a parte de tudo o que existe no mundo e, portanto, caracterizando uma razão totalmente diferente daquilo que existe nos trâmites da Vontade e da representação.

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*, [...] algo que difere da *razão teórica* e da *razão prática*, dado que estas têm em comum uma finalidade ou um objetivo específico e preeterminado, enquanto aquela se revela, enquanto «conhecimento do todo da vida», sem uma finalidade pressuposta.³⁷

Esta razão ético-mística se encontra presente na contemplação estética, na ética da compaixão e, por fim, na ascese, sendo todas possibilidades de amenização do sofrimento por favorecerem o «conhecimento do todo da vida». Esta capacidade que é «intuitiva» faz com que seja algo místico, e consequentemente sem uma explicação específica, mas possível de acontecer.

2.3.1. Contemplação estética

Schopenhauer afirma a possibilidade da negação da Vontade de acordo com uma graduação: em menor escala a estética e em maior a ética. A contemplação estética se baseia no reconhecimento do sublime tanto na natureza, como na arte. Porém, a metafísica do belo, ao contrário ao que muitos pensam, não se resume na filosofia da arte, mas esta está inserida naquela. Este pensamento Schopenhaueriano é uma afronta ao pensamento de Hegel que considerou o belo

³⁵ Schopenhauer, A., *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., § 4, p. 25.

³⁶ Cfr. Debona, V., *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, op. cit.

³⁷ Ibid., pp. 77-78, grifo do autor.

apenas como uma filosofia da arte³⁸, Schopenhauer, ao contrário, desenvolveu uma metafísica do belo com a potencialidade de negar provisoriamente aquilo que aprisiona o indivíduo: a Vontade. E para que a façanha da negação da Vontade se constitua é necessário admitir que a metafísica do belo seja algo independente ao princípio de razão extrapolando as formas *a priori* do conhecimento, isto é, espaço, tempo e causalidade. Desta forma, existe uma diferença entre a metafísica do belo e a estética, a primeira como algo abrangente e quase que inato, enquanto que a segunda é os meios em que o belo se apresenta em uma obra de arte³⁹.

A metafísica do belo se constitui na apreensão das Ideias, sendo este relacionado pelo próprio Schopenhauer com as Ideias do pensamento de Platão. Da mesma maneira, ele relaciona a Vontade como a coisa-em-si de Kant. A Ideia é a *objetidade* imediata da Vontade e, desta feita, o belo depende da apreensão daquilo que está fora das formas *a priori* do conhecimento. Desta forma, os dois pensadores falaram de maneira diferente da mesma coisa, e segundo Schopenhauer, cada um com sua parcela de acerto⁴⁰.

É por meio das Ideias em que a Vontade se torna acessível, bem como a explicação da multiplicidade existente no mundo. Ora, se a Vontade é una, porque existe a multiplicidade da realidade fenomênica? A resposta clara a esta pergunta se encontra na Ideia, que não deixa de ser Vontade, ou melhor, é sua única objetidade imediata, desta forma, «[...] só a Ideia é a mais adequada *objetidade* possível da Vontade ou coisa-em-si; é a própria coisa-em-si, apenas sob a forma da representação»⁴¹. E, por estar fora do espaço e do tempo, as Ideias têm infinitas concepções que objetivam nas representações possibilitando a multiplicidade dos *fenômenos*, assim elas «[...] buscam objetivar-se o máximo possível lutando pela posse da matéria. Tal luta [...] das *Ideias*, portanto, possibilita o devir e a multiplicidade individual no mundo como representação»⁴².

A negação da Vontade pode ser considerada por alguns como contraditória, pois é na intuição das Ideias que ela é negada, sendo assim: como a própria Vontade nega a si mesma? A resposta se encontra no fato de que quando alguém conhece o que é mais íntimo em algo não despertará nele a anterior importância dada por ele⁴³. A exemplo disto, este fato acontece também, quando um enamorado busca incessantemente a pessoa a quem lhe desperta uma grande paixão, porém, quando ele a possui, passa a existir um sentimento de insatisfação e repulsa para aquela que anteriormente era seu amor. Na contemplação estética o conhecimento da Ideia satisfaz os anseios da Vontade.

³⁸ Barboza, J., «Apresentação: Estado Estético e Conhecimento», in Schopenhauer, A., *Metafísica do belo*, op. cit., p. 14.

³⁹ Schopenhauer, A., *Metafísica do belo*, op. cit., p. 24.

⁴⁰ Ibid., p. 34.

⁴¹ Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, op. cit., § 32, p. 242, grifo do autor.

⁴² Damasceno, F. W. M., *Ética e metafísica em Schopenhauer: a coexistência da vontade livre com a necessidade das ações*, 2012. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, p. 33.

⁴³ Cfr. Debona, V., *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, op. cit., p. 83.

O intelecto é superado pela Vontade, e os conceitos produzidos por aquela são abstrações da intuição. As intuições são frutos das Ideias e identificada com a própria realidade metafísica. De fato, quando Schopenhauer fala em Ideias ele mesmo remete a Platão e sua consideração do que seria o sublime. As Ideias estão fora do espaço e do tempo e consequentemente são eternas e se reflete naquilo que de fato é o belo.

Esta capacidade de expressão do sublime em obras de arte não é algo fácil ou mesmo comum, são fruto de pessoas diferentes. Schopenhauer chama estas poucas pessoas de Gênio diferenciando dos talentosos, o primeiro está acima do segundo. Assim, a genialidade é a capacidade puramente intuitiva, ou seja, o puro sujeito do conhecimento, o olho cósmico que perpassa o véu Maia. Para o gênio, o presente raramente o satisfaz, sendo uma de suas características a procura de coisas novas dignas de contemplação. Desta feita, o homem comum se contenta com a repetição laboriosa do cotidiano e preso a uma mentalidade fixa do tempo, não tem uma visão futura ou uma reflexão de seu passado.

O gênio está presente em todos, mas somente em alguns esta capacidade está mais desenvolvida. A genialidade está presentes em diversas personalidades, como Goethe, que apesar de viverem em tempos passados, suas obras continuam sempre impressionantes e atuais.

A arte coloca aquele a quem contempla em um estado de sublime, ou seja, ele perde toda a concepção de espaço e tempo. Desta forma, há uma libertação provisória do sofrimento inerente a sua condição de representação. Porém, não é possível o indivíduo contemplar eternamente alguma obra artística, pois a condição fenomênica o obriga a retornar a labuta cotidiana. Toda forma artística favorece essa elevação metafísica, porém existem aquelas que favorecem mais e outras menos.

Um fator para que haja diferenças entre as formas artísticas para desenvolverem ou não a concepção do sublime naquele em que a aprecia é se ela nega ou não a Vontade. Existem formas artísticas que por terem nus ou frutas e alimentos deliciosos confirmam a Vontade, por produzirem desejos sexuais ou vontade de alimentação, desfavorecendo essa «libertação momentânea» deste ímpeto irracional. Retirando esta confirmação da Vontade, todas as artes produzem este «êxtase» em seu expectador, mas uma se sobressai as demais: a música.

Para Schopenhauer a música está no ápice da hierarquia das formas artísticas, pois ela é a única que depende inclusivamente da fantasia de seus contempladores. As outras sempre dão algo de pronto para seus apreciadores, como a pintura, a escultura e a arquitetura não favorecendo a eles uma liberdade além daquilo que estão vendendo.

A colaboração acima exigida do espectador para a fruição de uma obra de arte baseia-se em parte no fato de que cada obra de arte apenas pode fazer efeito pelo médium da fantasia, por conseguinte, ela tem de estimular a fantasia e nunca lhe permitir ficar inativa e fora de jogo. Isso é uma condição do efeito estético e, por conseguinte, uma lei fundamental de todas as belas-artes⁴⁴.

⁴⁴ Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, segundo tomo, trad. Jair Barboza, UNESP: São Paulo, 2015, p. 489.

Desta forma, as figuras de cera não favorecem a fantasia, pois são muitos reais, o que faz com que não sejam caracterizadas como obras de belas artes. O estético está apartado delas, pois «[...] as *figuras de cera*, embora justamente nelas a intuição da natureza possa atingir o grau mais elevado, nunca produzem um efeito estético e, por conseguinte, não são obras propriamente ditas das belas-artes»⁴⁵.

2.3.2. A ética da compaixão

No pensamento de Schopenhauer a compaixão é o fundamento da moral. Para se chegar ao místico, isto é, ao ascetismo, deve se considerar a ética como um estágio anterior que possibilita a renúncia do asceta. Assim como na epistola de Tiago as obras são mais importantes e um requisito necessário em relação à fé, em Schopenhauer o fundamento da moral está no sentimento e não na reflexão.

Existem três tipos de motivações para a realização das ações humanas, que são o egoísmo, maldade e por fim a compaixão, porém apenas a última é uma verdadeira e sublime motivação. Mesmo sendo a compaixão um sentimento sublime, ela não é a mais frequente das motivações, este título é reservado para o egoísmo. Desta forma, a essência do ser humano se revela por meio do egoísmo, pois é a principal motivação das ações humanas e que indica um querer insaciável. A característica do egoísmo é justamente desconsiderar o outro, o importante apenas é o si-próprio e para que isto seja efetivado pode-se chegar aos extremos da aniquilação do outrem, o que torna a maldade seu fruto. Ao contrário do egoísmo e da maldade, a compaixão se torna avessa à essência ou aquilo que é natural ao ser humano, perfazendo uma característica, por vezes, inexplicável. Esta impossibilidade de explicação da compaixão levou muitas religiões tentarem darem uma resposta mítica em que os deuses seriam os proporcionadores do «êxtase» deste amor incondicional, mas trata-se de algo que possível de acontecer inclusive sobre aqueles de «coração mais duro».

*Este processo é, eu repito, misterioso, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência. E, no entanto, é algo cotidiano. Todos os vivenciaram muitas vezes em si mesmos, e até mesmo aos mais duros de coração e egoístas ele não foi estranho.*⁴⁶

Desta forma, a compaixão é a atitude de coloca-se no lugar do outro, como que não existissem mais duas representações, mas apenas uma, ou seja, o reconhecimento de uma essência comum a todos, o que explica o desmoronamento do egoísmo para a construção de uma atitude de amor ao próximo. Este amor é o mesmo já outrora mencionado e defendido

⁴⁵ *Ibid.*, p. 489, grifo do autor.

⁴⁶ Schopenhauer, A., *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., § 18, p. 155-156, grifo do autor.

pelos cristãos e enfatizado pelo próprio Jesus que dou a sua própria vida em favor da humanidade. Os cristãos inovaram ao defenderem e propagarem o *ágape* ou *caritas* no mundo grego tornando-o a maior virtude, superior inclusive a fé, como menciona Paulo⁴⁷. Este amor puro é identificado por Schopenhauer⁴⁸ como compaixão, em suas palavras «[...] o amor puro (*αγαπη*, *caritas*), em conformidade com sua natureza, é compaixão; e o sofrimento que ele alivia, ao qual pertence todo desejo insatisfeito, tanto pode ser grande quanto pequeno».

Schopenhauer⁴⁹ para explicar o que é a compaixão, dá um exemplo irreal de dois apaixonados: Caio e Tito. Os dois são apaixonados por mulheres diferentes, mas ao mesmo tempo têm rivais que desfavorecem este amor. Tanto Caio como Tito tem oportunidade de matar seus rivais no amor sem serem descobertos, porém os dois não praticam o assassinato por diferentes razões. O primeiro, Schopenhauer não dá uma razão certa do porque ele não matou seu inimigo, poderia ser por questões religiosas ou mesmo o medo de um possível castigo divino, mas apenas o segundo teria sentido um sentimento de compaixão e consequentemente sem um motivo condicional para a não realização de tal prática. Ao contrário de Caio em que a não realização do extermínio teve uma causa, mesmo que por razões religiosas, apenas Tito sentiu um sentimento altruísta, pois sua ação foi destituída de uma causa ou efeito específico.

Quem está repleto de compaixão em nenhum momento realizará aquilo que prejudique, desfavoreça ou provoque danos a alguém, pois está destituído do sentimento de vingança, mas sim o perdão é seu norteador⁵⁰. Desta forma, a verdadeira moral é conduzida por uma razão que é misteriosa que retribui o mal pelo bem. Assim, por mais que uma ação possa ser boa, como por exemplo, uma obra de caridade, não basta para que seja caracterizado como uma atitude de compaixão, pois pode ser uma ação que visa benefícios ou recompensas. Se faz necessário uma doação completa de si para com o outro e por meio desta atitude seja completamente sublimado o *eu* e evidenciado o *não-eu*. Esta ética da compaixão além de se referir aos seres humanos, também é estendida para com os animais.

Schopenhauer desprezava a crueldade aos animais por serem eles dignos de compaixão. Toda crueldade para com os animais demonstrava o caráter do indivíduo que a praticava, pois «a compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente com a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa»⁵¹. Isto refletia em uma sociedade que se poderia ser considerada bárbara pela sua indiferença com os animais, e para Schopenhauer, algo evidente na Europa Ocidental. A

⁴⁷ Cfr. *Bíblia de Jerusalém*, trad. Estevão Bettencourt, Theodoro H. Maurer Jr *et al.*, Paulus: São Paulo, 2002, 1 Co 13:1,13.

⁴⁸ Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, *op. cit.*, § 67, p. 477.

⁴⁹ Schopenhauer, A., *Sobre o fundamento da moral*, *op. cit.*, § 19, pp. 157-158.

⁵⁰ *Ibid.*, § 19, p. 163.

⁵¹ *Ibid.*, § 20, p. 171.

transigênciam da sociedade europeia do século XIX para com os animais foi fruto de pensamentos que valorizavam exorbitantemente a razão que desembocou em uma concepção de que o homem e os outros seres eram enormemente diferentes. Dentre as várias correntes que influenciaram o «abismo» entre os seres humanos aos animais foi a psicologia racional, a filosofia cartesiana e a concepção judaica, este último motivo, bem como em alguns de seus escritos, evidenciam o teor antisemítico de Schopenhauer. Mas ao contrário da sociedade ocidental atual, as antigas evidenciava por meio da linguagem certa igualdade entre o ser humano e os animais.

Schopenhauer lembra que na língua alemã existe diferença apenas no termo linguístico entre as coisas realizadas pelos homens e pelos animais. São as mesmas atitudes realizadas, comer, beber, o engravidar, o parir e o morrer, mas referidos de maneiras diferentes para não colocar em pé de igualdade as ações realizadas pelos homens aos animais. Na língua inglesa isto é mais evidente na utilização do *it* para não apenas se referir aos animais, mas de todas as coisas inanimadas. A forma linguística demonstra a dureza europeia para com os animais em contraposição dos asiáticos ou os antigos egípcios que sepultavam os diversos animais, que eram considerados sagrados, juntos as múmias humanas⁵².

Esta dureza e crueldade ocidental para com os animais evidencia a necessidade de associações protetoras dos animais. No ocidente a religião e mesmo as leis não favorecem a proteção contra os maus tratos aos animais, e para Schopenhauer estas associações supriam aquilo que já encontra integrado na cultura e nas religiões orientais na relação entre o homem e o animal⁵³. Porém, a prática da compaixão entre homem- homem ou homem-animal não consegue libertar do jugo da Vontade que desenvolve a submissão da realidade fenomênica, por mais que tal prática seja desinteressada. Isto se dá, porque, a «ilusão do fenômeno» faz com que o indivíduo seja ludibriado retornando a inicial condição de submissão da Vontade⁵⁴. O indivíduo deve repulsar o núcleo e essência do sofrimento que é a Vontade de vida. Então, de uma condição de virtude, que é a compaixão, o indivíduo deve condicionar suas forças para a negação da Vontade de vida, que é a ascese, caracterizando uma elevada condição humana efetivada por poucos.

2.3.3. A Ascese

A ascese é a capacidade humana de negar a Vontade de vida, condição essencial de qualquer ser vivo. O véu Maya, ou seja, a ilusão da Vontade faz com que o indivíduo pense em uma possível felicidade na vida, coisa que, com um olhar mais atento percebe-se o quanto o sofrimento e a dor são inerentes a este mundo. Conhecer que o querer é a essência geradora

⁵² *Ibid.*, § 19, pp. 168-169.

⁵³ *Ibid.*, § 19, p. 172.

⁵⁴ Cfr. Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, *op. cit.*, § 68, p. 482.

do sofrimento, bem como, a necessidade de negá-la, se torna uma das dádivas da prática ascética. Isto foi evidenciado por muitos homens em diversas regiões ou credos, mas que desenvolveram em suas vidas uma condição de completa renúncia de seu querer. No Ocidente eles ficaram conhecidos como santos, mas muitos foram também no Oriente os monges ou místicos que dedicaram sua vida a essa rigorosa prática ascética.

O asceta por não ser condicionado em determinado local, credo ou religião e por existir em diversas culturas, faz com que o ascetismo seja algo intuitivo evidenciado não no seu pensamento de mundo, e sim, em sua prática. Muitas vezes, parece que a prática ascética está ligada à religião, o que não é verdade, pois a conduta do ascetismo é apreendida intuitivamente, apenas se desenvolve em dogmas para satisfazer as necessidades racionais do indivíduo⁵⁵.

A prática da castidade, pobreza voluntaria, jejum e autopunição constituem o ascetismo e a autonegação de si, possibilitando uma visão além do *principium individuationis* em que todo fenômeno está condicionado. A castidade é o primeiro passo para a negação da Vontade de vida⁵⁶. Isto se evidencia porque a Vontade tem cede nos órgãos genitais e a gênese de uma nova vida humana necessariamente depende destes órgãos, além de serem as genitálias a fomentadora da maioria dos desejos do indivíduo.

O celibato foi elucidado pelo cristianismo e fundamentado por passagens do Novo Testamento⁵⁷, mas teve uma maior divulgação a partir dos Padres da Igreja. Desta forma, o cristianismo não poderia colocar inicialmente em prática totalmente suas pretensões ascéticas, só apenas no século III que se começou uma maior imposição do celibato e, por fim, no século XI o celibato se tornou obrigatório para o sacerdócio. Ao contrário do cristianismo oficial, algumas heresias foram mais longe em suas práticas ascéticas, chegando a negar completamente o casamento e colocando-o no mesmo patamar da fornicação.

A segunda condição voluntária do asceta é a pobreza, ou seja, a renúncia de uma boa condição de vida decorrente de bens materiais. Negar o status social foi muito frequente nas biografias dos santos Católicos ou mesmo no início do cristianismo como consta os Atos dos Apóstolos se concretizando na prática da partilha de seus bens a todos da comunidade ou aos mais pobres. Assim, é uma atitude de mortificação da Vontade e não apenas uma atitude de ajuda ao outro, se caracterizando «[...] como um fim em si mesma, devendo então servir como mortificação contínua da Vontade, com que a satisfação dos desejos, o lado doce da vida, não mais estimula a Vontade, contra a qual o autoconhecimento gerou repugnância»⁵⁸.

Por fim, o ascetismo se evidencia nas mais diversas formas de mortificação do corpo desde o jejum a autoflagelação ou atingir práticas que são no mínimo estranhos ao Ocidente, mas

⁵⁵ *Ibid.*, § 68, pp. 486-487.

⁵⁶ *Cfr. ibid.*, § 68, p. 483.

⁵⁷ Schopenhauer menciona a citação do próprio Jesus contida em Mateus (19, 11) e de Paulo em I Coríntios (7,25) como a fundamentação bíblica para o celibato (*gfr.* MVR II, Cap. 48, p. 734).

⁵⁸ *Ibid.*, § 68, p. 484.

que todas podem levar a morte do indivíduo, mas ao contrário do suicídio, «[...] essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada»⁵⁹. Assim:

... 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 conduzir à morte voluntária mediante o jejum, atirar-se aos crocodilos ou precipitar-se do pico sagrado do alto do 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 santo, o júbilo e a dança das bailadeiras.⁶⁰

Em relação a esta prática de abnegação, Schopenhauer fala dos danos que elas causam ao corpo e por isto o budismo não a pratica, ao contrário do bramanismo. Desta forma, o cilício, por exemplo, que provoca ferimentos e danos naqueles que o utilizam, não é aceito no budismo, que se contenta apenas ao celibato, pobreza voluntária, obediência aos superiores e abstinência de carne animal e o desapego deste mundo⁶¹.

Dentre estes homens que praticava o ascetismo, Schopenhauer evidencia a figura de São Francisco de Assis que além de desenvolver a renúncia de suas vontades, reconhece os animais, a natureza e até mesmo a morte como irmãs, o que «[...] dão testemunho do seu inato espírito indiano»⁶². Sua simplicidade e dedicação aos pobres se tornou na história algo ímpar, revolucionando a própria Igreja e tornando «[...] São Francisco de Assis, [a] verdadeira personificação da ascese e modelo de todos os monges medicantes»⁶³.

4. CONCLUSÃO

Arthur Schopenhauer considerava a Vontade a essência do universo, isto é, ímpeto metafísico que tinha seus trâmites em todas as ações dos homens, animais e nos objetos inanimados, sendo por meio do conhecimento intuitivo concebido como a verdadeira metafísica de decifração do enigma do mundo. O mundo nada mais é do que Vontade e representação, não sendo duas coisas distintas, mas sim uma mesma coisa percebida de maneira diferente.

Ao contrário dos Iluministas, Schopenhauer considerava a razão secundária em relação com a Vontade, grande inovação implicando que o mundo é destituído de um telos e sem um sentido, portanto, irracional. Mas além do que é práxis acontecer no rol de alguns estudiosos do pensamento schopenhaueriano, este trabalho não enquadrou Schopenhauer no

⁵⁹ *Ibid.*, § 68, p. 485.

⁶⁰ *Ibid.*, § 68, pp. 492-493.

⁶¹ Cfr. Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, segundo tomo, *op. cit.*, p. 724.

⁶² *Ibid.*, § 68, p. 732.

⁶³ Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, *op. cit.*, § 68, p. 488.

Irracionalismo, pois percebeu que o filósofo de Dantzig favoreceu rompimentos em sua metafísica, mesmo que momentâneos, ao Irracional. A contemplação estética, a compaixão e a ascese são possibilidades que o indivíduo tem de negar a Vontade e encontrar como que lugares frios nas brasas do sofrimento. Vale ressaltar também, que a razão por ser secundária não significa que ela não tem importância, pelo contrário, ela é essencial e o que nos distingue como seres humanos, apenas Schopenhauer ressalta a sua imprecisão e sua condição fenomênica de submissão ao ímpeto irracional. Desta forma, este trabalho para tentar destrinchar a razão dividiu-a em três formas; a razão teórica, a razão prática e a razão ético-mística.

Schopenhauer diferencia o entendimento e a razão teórica, a primeira se refere ao primeiro ato de percepção que é trabalhado e organizado pela segunda. É o entendimento que conhece a causalidade e seus efeitos do mundo, estando presente tanto no ser humano como nos animais. Em alguns animais o entendimento chega ao ponto de assemelhar ao homem em sua inteligência, significando que o entendimento trabalha separadamente da razão.

A razão está presente apenas no ser humano, o que acarreta nele um maior sofrimento em relação aos animais. Quanto mais um ser é inteligente maior é o seu sofrimento, pois maior é sua compreensão de mundo. É por meio da razão que se constrói a compreensão de passado e futuro, além da morte, a linguagem e a filosofia. Já o presente é desenvolvido no homem e nos animais pelo entendimento em decorrência dos dados empíricos, e como os animais irracionais são apenas constituídos de intuição só se preocupam com o aqui e o agora. O homem ao contrário, além de estar preocupado com presente, tem anseios para o futuro e se relembraria dos sofrimentos passados e, consequentemente, sofre em dobro.

Como a razão desenvolve os conceitos a partir das representações intuitivas, os conceitos nada mais são do que representações de representações, ou seja, uma dupla imperfeição do que o mundo de fato o é. E todo conhecimento produzido pela razão não tem uma precisão como afirmara anteriormente os Iluministas, mas são parcialmente verdadeiras.

A razão prática é a ação moral tão necessária para que o ser humano viva em sociedade, pois existe essencialmente o belicoso dentro de todos, o que gera disputas e contendas. Esta essência má é sublimada pela ação virtuosa o que favoreceu na antiguidade, como hoje, a sobrevivência e a convivência entre os humanos. A razão prática em Schopenhauer é fruto da crítica da moral kantiana, bem como, de uma eudemonismo como fim para a boa ação realizada.

Para Schopenhauer tanto as ações boas ou más constitui a razão prática, sendo a virtuosidade um acidente e não um fim determinado, afinal a moral é destituída de um telos. Consequentemente, a moral não pode ser prescritiva, mas apenas descritiva, pois toda ação é fruto do caráter inteligível. Este caráter inteligível não é modificável e permanece o mesmo durante toda a vida do indivíduo, o que explica a não funcionalidade da prescrição moral, haja vista, que não seria observada. Um indivíduo que realizou determinada ação retornará a realizá-la se repetirem as mesmas condições, por mais que ele seja castigado ou condicione sua personalidade, pois o caráter é algo herdado pelo pai e independente da pessoa.

A razão ético-mística não é diretamente mencionada por Schopenhauer, mas é evidente a sua existência em seus escritos. O fato de Schopenhauer elencar formas de negação da Vontade evidencia uma maneira a parte de sua organização filosófica que tem no centro o ímpeto irracional e a realidade fenomênica na condição subserviente. Por meio da contemplação estética, a compaixão e ascese que o ser humano quebra, mesmo que momentaneamente, os grilhões da Vontade, e consequentemente, uma ruptura da metafísica norteadora do universo. Isto caracteriza uma razão nova e diferente à teórica e a prática, estando mais relacionada com uma condição mística e inexplicável, pois forje da exigência metafísica que é natural ao mundo.

Na contemplação estética o indivíduo apreende as Ideias, e com isto, aparta da condição limitante do espaço, tempo e causalidade. Por instantes, o indivíduo se esquece do mundo e de suas preocupações por conseguir captar o sublime produzido pelo Gênio, mas tal condição não é eterna, pois é inevitável o retorno da realidade de sofrimento. O mesmo acontece com a compaixão, que é a atitude de coloca-se no lugar do outro e, consequentemente, o reconhecimento de que todos têm a mesma essência. Trata-se do ágape sentimento defendido pelos cristãos de doação incondicional e altruísta em relação ao outro, colocando a disposição inclusive, se for necessário, a sua própria vida. Por fim, a ascese que é a negação das vontades e da autonegação de si, por meio da castidade, pobreza voluntária, jejum e autopunição. O asceta reconhece o querer como o causador do sofrimento e o que aprisiona o indivíduo a este mundo, a sua negação se torna necessária para sua maior e gradativa autonomia.

Desta forma, estudar a compreensão da razão segundo Schopenhauer, bem como sua própria obra é de grande importância, primeiramente por serem ideias inovadoras e conducentes ao período romântico, e segundo que é quase indispensável a sua leitura para entender o arcabouço filosófico do final do século XIX e início do XX, haja vista, que este filósofo foi o mais lido neste período (REDYSON, 2009). Vale ressaltar a grande repercussão principalmente no início do século XX do papel secundário da razão e a sua impossibilidade de resolver os problemas da humanidade, como anteriormente tinha prometido o Iluminismo, mas que para a Escola de Frankfurt houve o eclipse da razão pela subserviência à indústria e ao capital.

REFERÊNCIAS

- BARBOZA, Jair, Apresentação: «Estado Estético e Conhecimento». En Schopenhauer, A., *Metafísica do belo*, UNESP: São Paulo, 2003.
- , «Apresentação: um livro que embriaga». En Schopenhauer, A., *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, São Paulo: UNESP, 2005.
- , *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*, São Paulo: Moderna, 1997.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, trad. Estevão Bettencourt, Theodoro H. Maurer Jr *et al.*, Paulus: São Paulo, 2002.

- BOSSELT, Adolphe, *Introdução a Schopenhauer*, trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi, Contraponto: Rio de Janeiro, 2011.
- BRANDÃO, Eduardo, *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, Humanitas: São Paulo, 2008.
- DAMASCENO, Francisco William Mendes, *Ética e metafísica em Schopenhauer: a coexistência da vontade livre com a necessidade das ações*, 2012. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- DEBONA, Vilmar, *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, Annablume: São Paulo, 2010.
- HORKHEIMER, M., *Eclipse da razão*, trad. Sebastião Uchoa Leite, Centauro: São Paulo, 2002.
- JANAWAY, Christopher, *Schopenhauer*, trad. Adail Ubirajara Sobral, Vozes: São Paulo, 2003.
- KANT, Immanuel, *Critica da Razão Pura*, trad. J. Rodrigues de Merege, Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2014.
- LEFRANC, Jean, *Compreender Schopenhauer*, 5^a ed., trad. Ephaim Ferreira Alves, Vozes: Petrópolis, 2011.
- MONTEIRO, Fernando J. S., *10 lições sobre Schopenhauer*, Vozes: Petrópolis, 2011.
- PRADO, Jorge Luis Palicer, «Metafísica e ciência: A vontade e a analogia em Schopenhauer», en *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. V. 6, n. 1, pp. 44-84, 2015.
- REDYSON, Deyve, *Dossiê Schopenhauer*, Universo dos Livros: São Paulo, 2009.
- ROGER, Alain, *Vocabulário de Schopenhauer*, trad. Claudia Berliner, Martins Fontes: São Paulo, 2013.
- ROMEIRO, Artieres Estevão, *Schopenhauer e a metafísica da vontade: Confluências éticas e estéticas para uma abordagem da educação e da sexualidade*, 2010, 142 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- SANTOS, Katia Cilene da Silva, *O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer*, 2010, 151 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Aforismos para a sabedoria de vida*, trad. Jair Barboza, Folha de São Paulo: São Paulo, 2015.
- , *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Leopoldo Eulogio Palacios, Gredos: Madrid, 1998.
- , *Metafísica do belo*, Tradução Jair Barboza, UNESP: São Paulo, 2003.
- , *O livre-arbitrio*, trad. Lohengrin de Oliveira, Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2012.
- , *O mundo como vontade e como representação*, primeiro tomo, trad. Jair Barboza, UNESP: São Paulo, 2005.
- , *O mundo como vontade e como representação*, segundo tomo, trad. Jair Barboza, UNESP: São Paulo, 2015.
- , *Sobre a ética*, trad. Flamarion Caldeira Ramos, São Paulo: Hedra, 2012.
- , *Sobre a filosofía e seu método*, trad. Flamarion Caldeira Ramos, São Paulo: Hedra, 2010.
- , *Sobre o fundamento da moral*, trad. Maria Lúcia Cacciola, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SILVA, Antunes Ferreira da y LIMA, Thalyta de Paula Pereira, «O irracionalismo na teoria do conhecimento de Schopenhauer e na epistemologia de Paul Feyerabend». En *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Vol. 7, nº 1, 1º semestre 2016, pp. 207-223. Disponível em: http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v7-n1-1-art11-2016-silva_antunes_ferreira_da-lima_thalyta_de_paula_pereira.pdf. Acesso em: 27 nov. 2016.