

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

SCHOPENHAUER E O CORAÇÃO DA NATUREZA

Sobre o *pensamento único* do Mundo Como Vontade e Como
Representação e sua significação metafísica

Jorge Gomes de Oliveira Brand

CURITIBA

2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Jorge Gomes de Oliveira Brand

SCHOPENHAUER E O CORAÇÃO DA NATUREZA

Sobre o *pensamento único* do Mundo Como Vontade e Como
Representação e sua significação metafísica

Dissertação apresentada como
requisito para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia do Curso de
Mestrado em Filosofia do Setor de
Ciências Humanas, Letras e Artes da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto

CURITIBA

2009

RESUMO

A dissertação propõe a análise das características da metafísica schopenhaueriana e mostra como os diversos aspectos de sua filosofia surgem como conseqüências desta metafísica. Dela advém um conceito específico sobre o que é a filosofia, a valorização do corpo no projeto do idealismo, bem como o fundamento da ética e da estética, que também é encontrado nesta direção. De fato, este era o objetivo do filósofo: criar um pensamento que fosse metafísica e ética simultaneamente. Pretendemos transitar pelas diversas faces do *pensamento único* do *Mundo Como Vontade e Representação*, procurando reconhecer a amplitude e a ambição de tal pensamento, que visa solucionar o enigma do mundo, mas reconhece o mistério primordial, o espanto, do qual surge toda indagação.

PALAVRAS-CHAVE: 1.Metafísica 2.Filosofia 3.Vontade 4.Ética

ABSTRACT

The present approach to Schopenhauer intends to show how the different aspects of his philosophy are necessary consequences of his metaphysical thought. There it is possible to find the roots of his quest for ultimate truth, the grounds of ethics and the foundations of esthetics. This was indeed the aim of the philosopher: to arrive at answers that could satisfy the ethical and metaphysical needs simultaneously. Here we wander through the faces of this single thought, as exposed mainly in "The World as Will and Representation", trying to fathom the amplitude and ambition of a bold philosophical enterprise that wishes to solve the riddle of the world but recognizes the primordial mystery from which all questioning blossoms.

KEY-WORDS: 1.Metaphysic 2.Philosophy 3.Will 4.Ethic

Para *Sofia*, sabedoria infinita,
que chega inesperada e em silêncio,
quando os pensamentos se aquietam e o olhar repousa;
Cujo amor é fruto da inquietação, da busca e do espanto.

ABREVIATURAS UTILIZADAS NO TRABALHO

MVR – Mundo Como Vontade e Representação (Trad. Jair Barbosa. São Paulo, Unesp, 2005)

WWR II – World as Will and Representation – volume II (*Volume 2*. Translation: E.F.J. Payne. New York, Dover, 1969)

SFM – Sobre o Fundamento da Moral (Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995)

FHF – Fragmentos para a História da Filosofia (Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2005)

PP – Parerga e Paralipomena (Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lucia Cacciola. São Paulo, Abril Cultural, 1980 – Os Pensadores)

MM – Metafísica da Morte (Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995)

CFK – Crítica da Filosofia Kantiana (Trad. Jair Barbosa. São Paulo, Unesp, 2005)

Sumário

Natureza da Filosofia: Metafísica

Sobre a metodologia de pesquisa	1
O que é filosofia?	10
O mistério do mundo -	18
A metafísica imanente e a herança kantiana	25
O pensamento único	37

Natureza do Sujeito: Corpo e Vontade

O idealismo de Schopenhauer	41
A valorização do corpo	54
O porta-voz da volição	62

Natureza da Ética: Espanto e Reconhecimento

O abismo do mundo	69
-----------------------------	----

APÊNDICE

Schopenhauer, desertor do ocidente:

Um glossário dos termos em sânscrito encontrados no Mundo Como Vontade e Como Representação	83
---	----

Bibliografia	97
-------------------------------	----

I. Sobre a metodologia de pesquisa

“É a coragem de ir até o fim diante de todo e qualquer obstáculo que faz o filósofo. Como Édipo de Sófocles, que, buscando uma elucidação sobre seu terrível destino persegue sua investigação infatigável, mesmo quando suspeita que um horror aterrorizador está à sua espera na resposta. Mas a maioria de nós traz no coração a Jocasta, que suplica a Édipo pelo amor de Deus que não prossiga em sua busca; e nós cedemos a ela, e é essa a razão porque a filosofia está como está”.

Carta de Schopenhauer a Goethe – 11 de novembro de 1815

A embriaguez provocada pela leitura de Schopenhauer acontece pelo caráter altamente provocativo de sua filosofia. A provocação não é simplesmente a crítica contundente do mundo, dos homens e dos próprios filósofos, mas sim, e antes de tudo, um pensar que rompe barreiras, que ousa questionar todos os fenômenos, que leva a cabo, incansavelmente, a proposta de elucidação do mundo. Schopenhauer parte do pressuposto de que a condição humana é a ilusão e que os fenômenos, que são como enigmas, devem ser desvendados.

Aceitando uma perspectiva oriunda da leitura de Nietzsche em *Schopenhauer como educador*, busco traçar paralelos entre a teoria do conhecimento encontrada no *Mundo Como Vontade e Como Representação* e as conclusões éticas que necessariamente surgem desta teoria. Penso aqui no filósofo como homem efetivo e a filosofia como efetividade.

Não nos confundamos. Não se trata de estabelecer uma política e restringir a efetividade ao âmbito dos acontecimentos históricos. Mais do que isto, a transformação do mundo é essencialmente uma tarefa idealista, pois o mundo somente existe enquanto eu o represento e tal representação é inteiramente condicionada pela minha vontade, pelo querer que é sem fundamento, por ser ele próprio o fundamento de tudo. Sendo assim, se há a

possibilidade de falarmos aqui em efetividade na filosofia de Schopenhauer, penso que devemos levar este raciocínio em consideração.

O próprio filósofo escreveu algo neste sentido:

A filosofia é um elevado porto alpino: a ela só conduz uma trilha íngreme que passa por pontiagudos seixos e espinhos; é solitária e fica cada vez mais desolada à medida que se chega ao cume. Aquele que a segue não deve temer o horror; tem que deixá-lo completamente para trás e abrir seu caminho com perseverança na fria neve. Frequentemente está à beira do abismo e dirige o olhar em direção ao verde Vale, lá na baixada: lhe toma uma terrível sensação de vertigem, mas tem que superar com as solas dos pés as rochas, ainda que tenha que marcar o caminho com o próprio sangue. Em troca, verá em seguida o mundo debaixo de si, verá como desaparecem as terras pantanosas e os desertos de areia, como ficam parelhas suas irregularidades, deixam de chegar até em cima suas imperfeições e revela-se sua redondez. Permanece sempre exposto ao ar puro e frio das alturas e já vê o sol quando embaixo ainda reina a escuridão. (citado por Safranski em Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia, p. 151)

Se toda filosofia é perspectiva, *darshana* diriam os hindus, como alcançar este cume de onde toda multiplicidade fenomênica é vista com olhos equânimes? Onde o fenômeno pontual do ser humano, para nós que estamos na busca desta perspectiva, se mostra como algo extremamente arbitrário e contingente, e o aparecimento da razão tão significativo quanto o desaparecimento dos dinossauros.

O homem é apenas um ente a mais dentre infinitos outros. A vontade de viver que se manifesta nele não é de modo algum distinta da que se encontra no restante do mundo. Reconhecendo isto, adquirindo tal conhecimento, como poderá alguém continuar vivendo da mesma forma que antes? Não haverá uma mudança significativa em suas ações? Não surgirá uma nova ética que esteja em concordância com esta nova visão?

É seguindo estas considerações que Schopenhauer encontra os místicos, os poetas e os santos, e onde todos juntos reafirmam a provocação como práxis altamente filosófica: a filosofia como denúncia da ilusão e a efetividade como o alpinismo idealista. A transformação do mundo é um movimento que se dá no interior do filósofo. A efetividade da filosofia é, paradoxalmente, a transformação da vontade, sua auto-consciência e subsequente afirmação ou negação.

É meu intuito, portanto, investigar a maneira que Schopenhauer nos conduz no caminho desta perspectiva, procurando ressaltar alguns pontos principais, como a valorização do corpo e da experiência intuitiva, características estas que reafirmam a singularidade do pensamento de Schopenhauer e nos mostram sua importância e pertinência atemporal.

Na leitura de Schopenhauer não possuímos uma fortuna crítica tão rica como a de outros filósofos. Podemos entender este fato de várias maneiras. Em primeiro lugar a grande recepção aos escritos do filósofo de Frankfurt veio, especialmente, do meio cultural mais amplo, formado por artistas, escritores e intelectuais, que não eram, via de regra, dotados de uma formação filosófica. Encontramos muito de Schopenhauer em Wagner, Nietzsche, Machado de Assis, Wittgenstein, Proust, Thomas Mann, Herman Hesse, Jorge Luis Borges e até mesmo Guimarães Rosa. Schopenhauer entendia o trabalho filosófico como arte. Mais do que mera erudição o filósofo deve possuir o gênio que o inspira. Outro fator que o manteve num certo ostracismo intelectual foi a inversão completa do status da racionalidade feita por ele, o que lhe garantiu uma longa sequência de críticas, ou, no pior dos casos, de indiferença por parte de seus contemporâneos. A razão é vista aqui como capacidade cerebral. Assim como o estômago tem a função de digerir os alimentos, o cérebro cria conceitos, realiza operações abstratas. Todo o sistema cerebral é uma derivação secundária dos sistemas orgânicos mais essenciais e primordiais. Em Schopenhauer o intelecto, a consciência, é secundário, a vontade primária. Desta maneira, o que é metafísico em nós não é a razão, mas sim a mais obscura, enigmática e inconsciente vontade. Não é difícil perceber o quanto estas enunciações são contrárias e polêmicas ao discurso filosófico tradicional do ocidente.

“Pois a consciência é condicionada pelo intelecto, e o intelecto é apenas um desenvolvimento de nosso ser, sendo uma função de nosso cérebro . . . o cérebro é um parasita do resto do organismo.” (WWR II, p.201)

O marxista Georg Lukács, por exemplo, sendo coerente em sua leitura de Schopenhauer, não consegue compreender o que o filósofo pretende com sua crítica da razão e acusa-o de ser um *‘irracionalista burguês’*, que desprezou a dialética da história e abriu o caminho para a moral individualista do capitalismo. O argumento de Lukács:

“A tarefa do irracionalismo de Schopenhauer: a tarefa de impedir um setor, de outra forma insatisfeito, da intelligentsia de concretamente direcionar seu descontentamento com a ordem estabelecida, isto é, a ordem social existente, contra o sistema capitalista vigente em qualquer tempo possível. Este irracionalismo atinge assim seu objetivo central – não importa o quanto o próprio Schopenhauer estava consciente disto: prover uma apologia indireta da ordem social capitalista.” (The bourgeois irrationalism of Schopenhauer, p.193)

Esta dificuldade de interpretar o pensamento de Schopenhauer, que, num primeiro momento, poderia ser visto como um obstáculo, desejo que seja encarado como uma característica própria do conceito de filosofia dado por Schopenhauer. A escrita filosófica deve se aproximar o máximo possível da obra de arte e seu objetivo único deve ser a verdade. Aqui encontramos o casamento perfeito entre literatura e filosofia, com uma grandiosidade vista anteriormente em Platão e posteriormente em Nietzsche. Schopenhauer restabelece o fazer filosófico, seu *operari*, em termos da natureza essencial da arte. Schopenhauer desprezou a noção de que a história seja uma progressão e de que algo efetivamente novo possa aparecer no decorrer do tempo. A filosofia deve atingir o fundamento dos fenômenos e não se prender na ilusão da vida. O filósofo deve compartilhar do gênio para que seja eficiente, para que suas palavras esclareçam, iluminem e abram novas perspectivas. A filosofia é distinta da mera erudição, os verdadeiros filósofos dos grandes eruditos.

Filosofar não é o mesmo que agrupar opiniões alheias ou analisar seus desenvolvimentos históricos. Nas palavras de Nietzsche:

“Um erudito nunca pode tornar-se um filósofo; pois mesmo Kant não foi capaz disso, mas permaneceu até o fim, a despeito do ímpeto inato do seu gênio, como que em estado de crisálida. Quem acredita que com esta palavra sou injusto com Kant não sabe o que é um filósofo, ou seja, não somente um grande pensador, mas também um homem efetivo . . . quem deixa que se interponham, entre si e as coisas, conceitos, opiniões, passados, livros, quem, portanto, no sentido mais amplo, nasceu para a história, nunca verá as coisas pela primeira vez e nunca será ele próprio uma tal coisa vista pela primeira vez; mas no filósofo essas duas coisas fazem parte uma da outra, porque ele tem de retirar de si a maior parte do ensinamento e porque ele serve para si mesmo de imagem e abreviatura do mundo inteiro.” (Schopenhauer como Educador, p.72)

Gostaria que esta distinção permanecesse na mente do leitor e que, a partir dela o gradual desenvolvimento das idéias seja compreendido e julgado. Que tentemos aqui fazer filosofia, investigar a fundo a existência, e não apenas apresentar uma coleção bem ordenada de pensamentos prévios e argumentos não digeridos. A escrita como manifestação de uma vontade.

Diante das possibilidades interpretativas disponíveis, sinto-me autorizado a investigar a filosofia schopenhaueriana do ponto de vista de um leitor sensível que, também, como muitos, sente-se embriagado com os pensamentos do filósofo. Partindo da análise crítica de Kant, que prescreve um limite àquilo que podemos conhecer das coisas e de nós mesmos, Schopenhauer segue adiante buscando mostrar como os elementos que constituem a experiência que temos do mundo – sujeito, tempo, espaço e causalidade – instauram eles próprios o quebra-cabeça, o enigma, o mistério da existência. Tudo o que existe esta em transformação incessante. Nada permanece na estabilidade absoluta. Não há objeto, tampouco, que esteja livre

da relação causal com outros objetos, ou seja, tudo que existe é condicionado por tudo. Toda percepção é subjetiva, parcial e, muitas vezes, enganadora. Além disto o breve fenômeno do meu eu, a partir do qual todas estas considerações que estamos aqui fazendo tornam-se possíveis, é marcado pela angústia, ansiedade, medo, sofrimento e dor. A não-existência não cessa de ser uma força de atração. O homem se encontra jogado no mundo. Aparecemos neste confuso e inquietante jogo, cujos objetivos não sabemos.

De forma muito singela os poetas do hinduísmo chamaram nossa existência de *lila*, palavra sânscrita que pode ser traduzida por brincadeira, jogo, passatempo. Para os hindus o cativado que serve de tabuleiro à brincadeira de *lila*, o deleite do jogar, é o ciclo de nascimentos e mortes ao qual todos estão submetidos. Schopenhauer afirma que isto é o mundo da vontade, é a objetivação da vontade, que se manifesta em infinitos rostos, seres e fenômenos, sempre com o objetivo de expressar um conteúdo, um caráter, uma Idéia. Ambos, os Vedas e Schopenhauer concordam que a afirmação da vontade é o pressuposto do mundo, aquilo a partir do qual o mundo como representação, o mundo dos renascimentos, o *samsara*, existe.

Os textos indianos falam de *brahman*, o conceito que exprime a idéia da origem e essência do mundo; afirmam que é constituído de três qualidades. *Sat*, *cit* e *ananda*. Respectivamente, existência, consciência e plenitude. O mundo que experimentamos, o mundo do *samsara*, é o reflexo de *brahman* em nossa representação, bem como nós mesmos, os sujeitos que temos as experiências como objetos. Na brincadeira cósmica vemos apenas um jogador que é ao mesmo tempo expectador, ator e cenário. *Brahman* é tudo. O propósito da *lila* é o deleite, o auto-reconhecimento da unidade do *brahman*, que para brincar de esconde-esconde se divide em múltiplos que não mais se reconhecem.

“Não vê ele a essência das coisas, que é una, mas suas aparências fenomenais, separadas, diferentes, e mais ainda, opostas: alegria e tormento, carrasco e vítima, vida contente aqui, e ali lamentável.” (Thomas Mann no ensaio sobre Schopenhauer, p.32)

Schopenhauer concorda que a busca pela verdade, pela realidade além dos fenômenos relativos do tempo e espaço, é a motivação do filósofo. Uma explicação satisfatória dos elementos que constituem a vida e a existência é o único compromisso que o livre-pensador tem para com o mundo.

“Quanto às obrigações da metafísica não há mais do que uma apenas, pois é uma tal que não tolera nenhuma outra ao seu lado, a saber, a obrigação de ser verdadeira.” (WWR II, p171)

Com estas considerações, julguei de maior importância a leitura e o estudo dos escritos de Schopenhauer, e apenas como confirmação ou abertura de uma disposição interna à novas perspectivas, me apoiei nos comentadores, aqueles que foram influenciados pelas doutrinas da vontade schopenhaueriana ou que escreveram detalhadamente sobre ela. Os estudos de Barboza, Maria Lúcia Cacciola, Christopher Janaway e José Thomas Brum foram de extrema importância para elucidação dos movimentos internos do pensamento de Schopenhauer. Tais considerações muitas vezes nos escapam quando ainda não possuímos uma visão geral, mais completa, do percurso argumentativo de um autor.

Mais uma vez o ensaio de Nietzsche - *Schopenhauer como educador* - também foi de grande valia neste contexto. Por mais que nele não encontremos uma discussão filosófica, propriamente dita, com as idéias de Schopenhauer, e sim uma exaltação do caráter do filósofo e da natureza da filosofia, ainda assim o texto é rico e fornece boas reflexões justamente nisto que poderia ser visto como uma falha. O próprio Nietzsche estava ciente de que sua admiração por Schopenhauer era mais pelo caráter do que pela doutrina do filósofo, seus dogmas.

“Você ficaria surpreso se eu confessasse algo que gradualmente surgiu, mas que tem mais ou menos entrado abruptamente em minha consciência: uma discordância com o ensinamento de Schopenhauer? Virtualmente em todas as proposições mais gerais eu não estou de seu lado; quando eu escrevi sobre Schopenhauer eu já havia percebido que havia deixado de lado tudo que era referente ao dogma; para mim o

que importava era o ser humano.” (Carta de Nietzsche a Cosima Wagner, 19 de dezembro de 1876)

A disposição inata que o impulsionava a buscar a verdade das coisas era característica digna de louvor e reverência. A relação de Nietzsche com seu ‘educador’ não é simples e a importância de Schopenhauer em sua criação foi normalmente negligenciada pela história da filosofia. Como aponta Janaway, Schopenhauer assume vários papéis no imaginário e nos textos de Nietzsche, papéis estes que demonstram o impacto da escrita de Schopenhauer no jovem filósofo. Em uma carta endereçada a Deussen, ele afirma:

“Se qualquer um quiser refutar com argumentos Schopenhauer a mim, eu murmuro em seu ouvido: ‘Mas, meu caro, visões do mundo não são criadas e nem destruídas pela lógica’.” (Carta de Nietzsche a Deussen, novembro de 1867)

O texto de Thomas Mann sobre Schopenhauer também forneceu matéria prima à reflexão, principalmente pela força persuasiva viva e rica de sua retórica, que exprime com grandeza e detalhes o pensamento do filósofo.

Além destes textos todos, o conhecimento da *Bhagavad Gita* e das *Upanishads* foi utilizado para uma melhor compreensão do assunto. Sinto-me justificado em usar estes livros, por mais que sejam colocados, normalmente, pelos estudiosos, numa posição excêntrica, pouco estudada e não levada muito a sério. O próprio Schopenhauer, no entanto, transitava com fluidez e admiração pelo vasto terreno da literatura sânscrita. Seu ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, por exemplo, é concluído com uma citação da *Gita*, em concordância com a conclusão apontada pelos seus próprios argumentos.

Nos escritos de Schopenhauer segui a trilha determinada pela minha leitura, que teve início nos *Parerga und Paralipomena*, onde as enunciações sobre a vida, a sabedoria e a salvação conduziram-me ao Livro Segundo do *Mundo como Vontade e Representação*. A necessidade de prescrever a identidade da vontade dentro de um círculo conceitual que abrangesse a totalidade da realidade, em outras palavras, que contivesse em si a chave para o enigma da existência - enigma de tal maneira problemático que a análise do

mundo como representação, regido pela razão, conduzida à exaustão, não é capaz de solucionar; tal necessidade é exposta ali como metafísica. A significação interna de tudo o que percebemos não é esgotada pelo conhecimento que temos do mundo enquanto representação, enquanto objeto que é percebido por um sujeito. O Livro Segundo nos leva à resolução do mistério. Nossa natureza corpórea é o ponto de saída do filósofo honesto, e é nela que Schopenhauer sustenta sua tese de que é sim possível um acesso à coisa-em-si. Em todo este entorno, a reflexão sobre o que a filosofia é, acima de tudo, trouxe consigo a necessidade de compreender o que é a metafísica para Schopenhauer. Voltamos, assim, ao início do problema.

Deste ponto pude seguir adiante rumo ao caminho da ética, no estudo feito no Livro Quarto do *Mundo*, bem como no ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*. Neste sentido, o Segundo Volume do *Mundo* também foi importante para esclarecer pontos ambíguos e trazer à luz da consciência clara e distinta a essência do mundo como vontade, e as conseqüências éticas que tal conhecimento necessariamente deve produzir nas ações do sujeito.

Assim, pelo caminho que foi gradualmente se abrindo, nossa análise irá tornar-se uma investigação sobre (1) o que é a filosofia para Schopenhauer? (2) qual é o papel do filósofo, ou posto de maneira mais ampla, do homem em geral, no cosmos? Como se constitui a natureza humana dentro do mistério e do enigma? (3) quais são as relações possíveis que podemos traçar entre a metafísica e a ética? Como o conhecimento que temos do mundo e de nós mesmos torna-se o fundamento que determina nossas ações e pensamentos?

São estes os três grandes momentos que iremos percorrer nesta investigação. Queremos esclarecer como Schopenhauer entendia o homem, a filosofia e a moral, e quais as relações que tinham um com o outro: como o saber e a noção que temos de nós mesmos interfere em nossas atitudes para com o mundo? De onde nasce o espanto filosófico, a contemplação e a meditação necessárias para uma maior compreensão da realidade?

2. O que é filosofia?

“Os dois principais requisitos para se filosofar são: em primeiro lugar, ter a coragem de não calar nenhuma pergunta; e, em segundo, alcançar consciência clara de tudo o que é auto-evidente, para poder compreendê-lo como um problema”.

Schopenhauer - Parerga e Paralipomena – §117

Schopenhauer foi controverso na relação com as normas acadêmicas de seu tempo. A submissão da filosofia e do pensamento à religião e ao poder do Estado lhe parecia uma situação antinatural – pedir que um gigante calçasse os sapatos de um anão. Tampouco sofreu ele da limitação de seus contemporâneos, como Hegel e Fichte, que chegaram a justificar a injusta relação entre a filosofia e o poder, privilegiando e enaltecendo a posição deste último. Sua atitude antagônica aos padrões limitados do ensino da filosofia fez dele um dos maiores defensores da liberdade filosófica.

O que significa dizer isto ou atribuir tal virtude ao filósofo?

Dentro deste paradigma vemos a liberdade do filósofo como o horizonte de possibilidades no qual a existência torna-se o conteúdo de nosso pensamento, no qual tudo pode e deve ser questionado.

“ . . . o filósofo, no qual o pensamento atingiu tal grau que, negligenciando os fenômenos individuais na existência, se põe, admirado, diante da própria existência, diante dessa poderosa esfinge, e faz dela seu problema.” (PP - §173)

Tal liberdade se manifesta na percepção do mistério, dos limites, do desconhecido, da contingência que pesa sobre toda vida. A crítica ao dogmatismo aqui entra em cena. O filósofo é aquele que questiona e que, justamente por isto, se angustia.

Tal preocupação, no entanto, não é constante à grande parte dos homens, apesar de todos sentirem, de uma forma ou de outra, a dor do mundo.

O filósofo é aquele que, por assim dizer, cultiva tal angústia, que é capaz de conceder a ela o seu gênio, que a ouve pacientemente, tentando extrair significados e interpretações cada vez mais abrangentes, claras e que reflitam o mundo como ele é. A filosofia deve ser capaz de dar conta do mundo. O filósofo é aquele que *“transfere a vida para o conceito”* (MVR, §16). E mais: A filosofia deve permanecer cosmologia e não desbancar numa teologia. Seu problema é o mundo. Ela trata o mundo como algo a ser conhecido. Invocar o conceito de deus para explicar o mundo é trazer algo ainda mais desconhecido para uma coisa que por si só já é bastante problemática.

“Quando partimos de Deus como se ele fosse o dado e o a-ser-explicado, e dizemos portanto: “Deus é o mundo”; então numa certa medida existe uma explicação, ao se reconduzir ignotum a notius: mas trata-se somente de uma explicação de vocabulário. Porém, quando se parte do efetivamente dado, portanto o mundo, e se afirma “o Mundo é Deus”, então se torna claro que com isto não se diz nada, ou ao menos que se explica ignotum per ignotius.” (PP - §69)

Schopenhauer, aos olhos de Nietzsche, *‘foi o primeiro ateu confesso e inexorável entre nós alemães’* (A Gaia Ciência, seção 357).

Nietzsche ainda reconheceu em Schopenhauer os traços característicos do filósofo, ou melhor da Idéia platônica de filósofo, os quais nomeou: desespero de verdade, isolamento e extemporaneidade. Filosofia é o contato com o estranho. Afirma o ‘discípulo’ de Schopenhauer:

“Filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária em gelo e altas montanhas – a procura por tudo o que é estrangeiro e problemático na existência.” (Ecce Homo, §3)

A busca da verdade é inata ao filósofo. O mundo o inquieta. Não se exige dele um aprendizado prévio. Naturalmente o espanto leva-o a questionar o senso comum e as experiências ordinárias. Aquele que se dispõe, no entanto, a investigar a existência se coloca numa posição frágil. Pois, *‘o empenho pela verdade é demasiado excêntrico para que possamos esperar*

que todos, muitos ou alguns tomem parte dele (MVR - Prefácio). Rapidamente descobre que tal questão não é importante à maior parte das pessoas. Seu isolamento nasce da raridade de sua busca. *‘Quem pratica e leva a sério uma coisa que não conduz a vantagens materiais não pode contar com a simpatia dos contemporâneos.’* (MVR - Prefácio)

Outro filósofo de Frankfurt, Max Horkheimer, publicou um texto em 1960, na ocasião do centenário da morte de Schopenhauer, no qual reafirma a pertinência do pensamento de Schopenhauer e sua descrença *‘numa humanidade cujo declínio cultural ele profeticamente considerou mais plausível do que seu progresso.’* Schopenhauer foi um *‘pessimista clarividente’*, cuja obra antecedeu o horror que se manifestou no século XX.

No mesmo texto Horkheimer também diz que *‘de acordo com Schopenhauer a filosofia não estabelece nenhum objetivo prático.’* Ou seja, a filosofia fala através dos tempos, almeja o mundo como um todo e não se dirige apenas às ilusões das gerações que por ora se manifestam neste Terra. E mais, o trabalho de Schopenhauer *‘é tão mal adaptado à educação para eficiência, mesmo eficiência acadêmica. Pois, ele rejeita muitas das idéias medíocres dos empregados da Cultura e da Educação; ele não clama nem por Decisão, nem por Engajamento nem para a Coragem de Ser’.* O filósofo como educador é, paradoxalmente, o grande crítico de toda educação. Schopenhauer citou com freqüência o dito estóico, atribuído a Sêneca, de que não se pode ensinar a virtude, ou mais precisamente: o querer não se ensina – *velle non discitur.*

A solidão, por sua vez, é a condição para que o filósofo possa se aprofundar em si mesmo, descobrir o que seu corpo e percepções tem a lhe dizer, interpretar com tempo, tranqüilidade e sem interrupções o mundo a sua volta. O filósofo é aquele que *“entra ano, sai ano, e de dia e de noite, sentou-se a sós com sua alma em confidencial duelo e diálogo, quem em sua caverna – pode ser um labirinto, mas também uma jazida de ouro – se tornou urso de cavernas ou cavador de tesouro ou vigia de tesouro e dragão”.* (Para além de bem e mal, §289)

Para o verdadeiro filósofo a investigação do real, do verdadeiro, assume grandes proporções; é capaz de denunciar o falso sem se incomodar com as

críticas e perseguições que disto advém; contempla o mundo em sua totalidade e distingue nos diferentes fenômenos seu fundamento comum; olha para o mundo com surpresa, espanto, com um olhar cuidadoso, de quem olha pela primeira vez; realiza a perfeita leitura do individual no universal e vice-versa; sua fala atravessa os limites dos seus contemporâneos e se dirige ao ser humano em geral. Nas palavras de Sêneca:

“Que lhe permita dirigir aos séculos futuros e falar não entre poucos, mas entre todos os homens de todas as nações, tanto os que existem como os que existirão.” (Sêneca - Sobre o Ócio, p. 89)

O desprezo pelas opiniões, dogmas e preconceitos dos contemporâneos deve ser encarado como uma das condições principais para toda grandeza do pensador que se coloca perante o problema da existência. Diz Schopenhauer num tom bastante aristocrático:

“Um grande espírito tem de reconhecer pouco a pouco sua vocação e posição em face da humanidade; conseqüentemente tem de chegar à consciência de que não pertence ao rebanho, mas aos pastores, quero dizer, aos educadores de homens. A partir disso, torna-se claro o seu dever de não limitar sua atuação imediata e segura às poucas pessoas que o acaso aproxima, mas de estendê-la à humanidade, de modo que possa atingir as suas exceções – os excelentes e, portanto, raros.” (FHF – p.31)

Tal pensador não deve deixar de emitir o seu próprio juízo, mesmo quando o mundo inteiro se posiciona como seu inimigo e opositor. Afirma Nietzsche:

“Schopenhauer diz certa vez que o indivíduo sempre faz bem em ficar para trás de sua própria época quando vê que ela está retrocedendo.” (in Sabedoria para Depois de Amanhã – 35/13)

O problema do mundo sempre é novo e fresco para todo sujeito que faz estes questionamentos. Não importa que outros antes já o fizeram. Não importa tampouco que suas respostas sejam positivas ou negativas. É

necessário que o filósofo encare a vida do ponto de vista da eternidade e saiba dar valor a todas as suas errâncias e reflexões, por mais absurdas e despropositadas que possam lhe parecer à primeira vista.

O filósofo, portanto, torna-se alguém que emite juízos sobre as coisas, que agrupa os entes em determinadas categorias, que os distingue em outras mais. Seu caráter é marcado por *viveka*, palavra sânscrita que designa a mente discriminativa, que é capaz de ver as coisas como elas são. Acima de tudo a filosofia é a realização do julgamento essencial sobre a vida e a existência. O filósofo é, nas palavras de Nietzsche, *'o juiz da vida'*. Para julgá-la, no entanto, necessita possuí-la. Deve compreender e abarcar em seu coração *'o céu noturno com suas estrelas até o infinito'*; deve ser muito mais do que um mero erudito, um especialista que conhece o mundo e a vida apenas pelas opiniões alheias, pelas palavras já mastigadas de outros. O verdadeiro filósofo necessita de vida própria para se constituir como tal – *'vida verdadeira, vermelha e sadia'*.

“Pelo menos para si mesmo, ele considerará necessário ser um homem vivo, antes de poder acreditar que pode ser um homem justo.” (Schopenhauer como Educador - §1)

A filosofia deve ser um assunto visceral, deve ser capaz de transformar *'sangue e seivas'*. É somente desta forma que as estranhas e insólitas propostas dos filósofos podem fazer algum sentido efetivo e revolucionário em nossa visão de mundo. Filosofar significa declarar guerra à ilusão e pôr-se em armas na busca da verdade. Ao descobri-la, ou melhor, ao encontrá-la, o filósofo se dá conta que ela mesma, a verdade, é uma arma perigosa. De tempos em tempos, aparece algum homem em quem esta realização se efetiva e ele torna-se parte de um seleto grupo de pensadores auto-suficientes, cujos próprios intelectos iluminam o enigmático caminho da existência. Tais homens são impelidos a irem *'com a faca da verdade ao corpo de tudo'* e, desta forma, são vistos como uma ameaça, provocam medo no rebanho passivo dos que vivem conforme as opiniões alheias.

Quanto ao que seria propriamente a filosofia, em muitos momentos, Schopenhauer fala da capacidade de reconhecer a unidade na diversidade e a diversidade na unidade. Isto requer uma faculdade de discriminação, baseada

na *'investigação mais aprofundada, a abstração mais difícil, a separação do diferente e a unificação do idêntico'* (MVR - §1)

"A filosofia será uma repetição completa, por assim dizer um espelhamento do mundo em conceitos abstratos, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em UM conceito, e separação do diferente em outro." (MVR - §15)

Mais adiante, no §22, lemos:

"Ora, o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, é justamente, como Platão observa, a condição da filosofia."

A investigação do método precede, de fato, o objeto do estudo. Encontramos, de forma bastante conseqüente, tal análise estruturada na *Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente*, publicada muitos anos antes do *Mundo*. As leis da homogeneidade e da especificação são o ponto inicial da argumentação que terá como objetivo entender a causalidade, o princípio de razão, que encontramos no mundo.

Outras passagens semelhantes, que expressam o mesmo conceito, podem ser encontradas em diversos escritos de Schopenhauer. É interessante aqui observar a existência de um questionamento sobre o método, questão que parece acompanhar a filosofia, tal como uma sombra segue um objeto. Questionar o caminho escolhido significa desejar estabelecê-lo sobre formas mais precisas de interpretação. Ainda percorrendo a definição platônica o *Mundo* afirma:

"A capacidade para a filosofia consiste justamente naquilo apontado por Platão, isto é, o conhecimento do uno no múltiplo e do múltiplo no uno. Em conseqüência, a filosofia será uma soma de juízos bastante universais, cujo fundamento de conhecimento é imediatamente o mundo mesmo em sua completude, sem nada excluir; portanto, tudo o que se encontra na consciência humana." (MVR - §15)

A filosofia como ciência dos primeiros princípios, da investigação mais ampla e profunda, do questionamento radical que abarca todos os entes possíveis, por colocar antes de tudo a pergunta sobre o ser, à qual todas as reflexões se submetem, se manifesta como uma persistente inquietação e insatisfação com o mundo. Perguntar o sentido primordial dos fenômenos é a tarefa do filósofo e este não pode ir além do mundo.

“A filosofia é também o saber mais universal, cujos primeiros princípios não podem ser derivados de outro mais universal. O princípio de contradição estabelece apenas a concordância entre os conceitos, sem, no entanto, fornecer conceitos. O princípio de razão explica as ligações dos fenômenos, não os fenômenos mesmos. Portanto, a filosofia não pode daí partir em busca de uma causa efficiens ou de uma causa finalis do mundo inteiro. A minha filosofia, ao menos, de modo algum investiga DE ONDE veio o mundo e PARA QUE existe. O por que esta aqui subordinado ao quê, pois o primeiro já pertence ao mundo e surge exclusivamente mediante a forma dos fenômenos, o princípio de razão, e só assim possui significação e validade.” (MVR - §15)

Como atividade racional ligada ao trabalho do gênio e devendo ser, conseqüentemente, uma manifestação artística, que apreende o real, que o traduz em conceitos, a filosofia carrega em si suas próprias limitações.

“A filosofia tem de ser uma expressão in abstracto da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes. Todavia, para não se perder numa multidão de juízos particulares, ela tem de se servir da abstração e pensar todo particular, e suas diferenças, no universal. Eis por que ela, em parte separa, em parte une, e assim vê de modo sumário toda a diversidade do mundo em geral conforme o seu

ser, e a transmite como saber em poucos conceitos abstratos”. (MVR - §15)

A filosofia, na concepção schopenhaueriana, acaba por realizar uma síntese, talvez ignorada por seus críticos, mas possível de ser reconhecida em seus próprios termos por todo leitor imparcial e atento aos seus desenvolvimentos. Na afirmação de um método, que por sua simplicidade pode afastar as mentes que teimam em duvidar das coisas simples; e também em sua recusa em qualquer ‘além’, em toda tentativa de estabelecer um saber positivo sobre o que não nos é dado pelas representações, às quais para serem verdadeiras devem sempre ter um fundo intuitivo, devem nascer da experiência do mundo; no reconhecimento do idealismo como condição primária, como ponto de partida de toda sensibilidade, percepção e reflexão; por tudo isto devemos entender que o pensamento de Schopenhauer ocupa um papel central na história da filosofia, um ponto de mudança e transformação. Nas palavras de Horkheimer:

“As conquistas filosóficas revolucionárias de Schopenhauer se sustentam, acima de tudo, no fato de que confrontando o puro empirismo ele se afirmou no dualismo original que havia sido o tema básico da filosofia européia até Kant, mas que, ainda assim, ele não divinizou o mundo-em-si, a essência real . . . esta é a convicção filosófica e ao mesmo tempo a função da filosofia com a qual Schopenhauer rompeu. O mais elevado, o mais real, o ser metafísico ao qual os filósofos haviam direcionado seus olhares, não é simultaneamente o bem. Graus de realidade não são graus de perfeição. Observar o infinito positivo, o incondicionado, não ensina aos homens como devem agir; é impossível se referir à autoridade do ser quando se quer um guia para um curso decente de ação.” (Schopenhauer Today - p.27)

3. O Mistério do Mundo

“Se o enigma do universo pudesse ser formulado em palavras, penso que essas palavras estariam na obra dele (Schopenhauer)”.

Jorge Luis Borges em Ensaio Autobiográfico

A verdadeira filosofia nasce da inquietação, do espanto em relação ao mundo. O universo e nossa existência são um problema que o filósofo é capaz de perceber e cuja resolução pretende efetivar. *“Para a filosofia tudo é desconhecido e estranho”* (MVR - §15). A ‘disposição filosófica’ consiste justamente nesta capacidade de olhar além dos limites da percepção e indagar sobre as possibilidades do que existe. O mundo é um enigma, pois não conhecemos o real significado de nossas percepções.

“A filosofia tem como peculiaridade o fato de nada nela ser tomado como pressuposto, mas tudo lhe é em igual medida estranho e problemático, não apenas as relações dos fenômenos, mas também eles mesmos, sim, o próprio princípio de razão, ao qual todas as outras ciências se contentam em remeter todas as coisas. Na filosofia, nada seria ganho com tal remissão, já que cada membro de uma série é tão estranho para ela quanto os demais”. (MVR - §15)

Não compreendemos a essência interna do que se mostra a nós. Permanecemos, na maior parte do tempo, completamente alheios ao que os sentidos nos apresentam, captando apenas a superfície mais externa, a representação. Além disto, da quantidade total de informações que chegam até nós, somos capazes de assimilar e tomar consciência apenas daquelas que chamam nossa atenção, em termos schopenhauerianos, que estimulam nossa vontade. Não sabemos quem somos, de onde viemos, o que devemos fazer ou como devemos agir durante o curto período de tempo que temos em nossas mãos. A grande parte de nossas vidas ainda transcorre na ignorância cotidiana,

com a qual percorremos os caminhos da subsistência, e esta, por ameaçar-nos constantemente com a carência, a dor, o desconforto e até mesmo a morte, é levada muito a sério, cansando o espírito, fazendo com que a indagação sobre o sentido da existência não se manifeste com força e arrebatamento. Diz Schopenhauer:

“Trata-se de um erro tão grande quanto comum considerar que os fenômenos mais corriqueiros, universais e simples seriam os mais bem compreendidos por nós. Antes, são apenas os fenômenos com os quais mais nos familiarizamos e acerca dos quais, no entanto, somos mais freqüentemente ignorantes. É tão inexplicável que uma pedra caia em direção à terra, quanto o é que um animal se movimenta.” (MVR - §24)

É certo que em momentos determinados todos são forçados a encarar o mistério, o abismo, o nada, ou seja, nossa própria ignorância do mundo e de nós mesmos, mas, em geral, estamos alienados desta questão. Quando a morte e o sofrimento estão presentes tornamo-nos sóbrios, graves e profundos. Somos capazes de atos nobres, divagações, deixamos tudo de lado e oferecemos à filosofia um pouco de atenção concentrada. Mas, logo voltamos à consciência despreocupada do dia a dia. Quando de alguma forma há uma reflexão constante, um espanto persistente, uma profunda inquietação do espírito, reconhecemos, então, o caráter filosófico. De fato, nossa posição no mundo não é em nada segura e o conhecimento que temos sobre estes três fatores da equação – mundo, eu e representação (percepção, conhecimento) – é, em geral, baseado em crenças e dogmas distorcidos.

A capacidade de perceber o mundo e a existência ela mesma como um problema é indício de uma natureza filosófica. Nos suplementos do *Mundo Como Vontade e Como Representação*, no capítulo intitulado *Sobre a necessidade humana da metafísica*, lemos:

“Quanto mais baixo for o nível intelectual de um homem, menos enigmática e misteriosa é a existência para ele; pelo contrário, todas as coisas, como elas são e o que elas são, lhe parecem estar de acordo.”

Não nos preocupamos com a filosofia, talvez, porque não queremos fazer estas perguntas, não desejamos transformar a aparente concretude do mundo, do real, numa substância onírica, sem realidade e sem propósito. Os fatos, no entanto, são os seguintes:

“No espaço infinito incontáveis esferas luminosas, em volta das quais orbitam algumas dezenas de outras menores que são iluminadas, quentes no núcleo e cobertas por uma crosta dura e fria; nesta crosta uma fina película produziu seres vivos e conscientes: isto é a verdade empírica, o real, o mundo.” (WWR II – c.1)

A fragilidade de tal situação, a contingência na qual nossa existência parece despreocupadamente pender, faz com que o espanto do filósofo ganhe tons de cinza - existe um certo lamento, uma frustração, um medo em tal espanto. Existe um abismo sobre o qual não podemos passar indiferentes.

“Pois se existe algo desejável neste mundo, tão desejável que até mesmo o tolo e estúpido rebanho em seus momentos mais reflexivos valorizaria mais do que prata e ouro, é que um raio de luz caia na obscuridade de nossa existência, e que ganhemos alguma informação sobre esta nossa vida enigmática, onde nada está claro além de sua miséria e vaidade.” (WWR II – c.17)

Em termos mais simples: *‘o mundo é uma máquina cujo objetivo nós não vemos.’* Alguns aspectos do mundo reforçam sua natureza enigmática – o tempo e o espaço infinitos, bem como a cadeia causal cujo início nos é inconcebível. O homem contempla o infinito e não encontra respostas. Sua mente é tomada por uma sensação vertiginosa.

É exatamente desta forma que a mitologia hindu, qualificada por Schopenhauer como extremamente transparente, explica a posição humana no universo. Falando do primeiro ser vivo, o demiurgo *Brahma*, os Vedas contam sua origem por meio de uma narrativa que reflete perfeitamente nossa situação. *Brahma* é também chamado de *svayam-bhu*, que quer dizer

‘autógeno’, que nasce sem pai e mãe, que simplesmente aparece, se manifesta por si próprio. Brahma nasce em uma gigantesca flor de lótus, cujos limites ele tampouco é capaz de avistar. Perplexo com esta situação ele tenta descer pelo caule do lótus, mas o abismo é profundo e o caminho não chega a lugar nenhum. Com medo Brahma retorna à sua morada, as pétalas da flor, senta-se e volta-se para dentro em meditação. Apenas pelo ‘sentido interno’ ele torna-se capaz de compreender a verdade sobre sua existência. Investigando os sentidos e o mundo do tempo e espaço, o mundo dos fenômenos, Brahma encontrou apenas ilusão, mais perguntas sem respostas, e nenhum esclarecimento sobre a coisa-em-si, sobre si-próprio.

O naturalismo, o materialismo, assim como toda tentativa de explicar o mundo a partir dos objetos, pressupondo um mundo independente do sujeito, esbarram nos limites a priori do nosso intelecto, nas formas de todo conhecer – tempo, espaço e causalidade. O mérito de Kant, reconhecido por Schopenhauer, foi ter descoberto que isto tudo reside no sujeito, são leis que condicionam toda experiência e que são válidas apenas no âmbito dos fenômenos. Não levar isto em consideração e tentar explicar o mundo como se fosse possível concebê-lo desprovido de tais leis é a ingenuidade de todo realismo. Toda física, porém, necessita de uma metafísica.

“Mesmo se um homem viajasse por todos os planetas de todas as estrelas fixas, ele não teria ainda dado sequer um passo na metafísica.” (WWR II, p.177)

A metafísica nasce da perplexidade perante a vida, tem origem no estranhamento, na dúvida e na inquietação oriunda das transformações incessantes de um mundo sobre o qual não se pode afirmar que é ou não é. O conhecimento da física está ainda inteiramente no âmbito da representação, é um saber limitado e condicionado pelo tempo e espaço, pela causalidade e pela divisão fundamental entre sujeito e objeto.

“O que as ciências pressupõem como fundamento e limite de suas explanações é justamente o verdadeiro problema da filosofia, que, conseqüentemente, principia lá onde as ciências se detêm”. (MVR - §15)

Tradicionalmente buscou-se resolver o problema do mundo invocando um outro mundo, sob os desígnios das divindades, um mundo além do mundo real, e mesmo na filosofia, com o pretexto de crítica, foram instauradas barreiras à investigação direta do mundo. Kant e sua definição de metafísica como ciência dos conceitos puros do entendimento deve ser lembrada nesta comparação. Schopenhauer criticou duramente tal procedimento, mostrando sua arbitrariedade e limites. O mundo é um enigma. A razão não pode desvendar o enigma por suas próprias leis internas, mas depende da experiência intuitiva que temos no dia-a-dia. A tentativa de isolar a razão e transformá-la num critério absoluto de verdade nos conduz a aporias, becos sem saída e pensamentos viciados que não se ligam à realidade. A inversão total do estatuto racional, de uma consagrada tradição, acontece nas páginas de Schopenhauer. A razão é instrumento da vontade, e seu uso deve estar submetido à intuição. Pensando na definição de metafísica posta por Kant, que restringe a razão ao seu próprio universo, alheio a experiência dos sentidos, do mundo, Schopenhauer escreveu o seguinte em sua *Crítica a Filosofia Kantiana*:

“O mundo e nossa própria existência apresentam-se a nós necessariamente como um enigma; ora, sem mais, é admitido que a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo, mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele (pois este é o significado de ‘para além da possibilidade de toda experiência’); e que, daquela solução, teria de ser excluído tudo o que de alguma maneira pudéssemos conhecer de modo IMEDIATO (pois este é o significado de experiência possível, tanto interna quanto externa) . . . enquanto isto não é provado, não temos razão alguma para estancar a nós mesmo a mais rica de todas as fontes de conhecimento, a experiência interna e externa, e operar unicamente com formas vazias de conteúdo. Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a

experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento.” (CFK - p.538)

É desta forma, marcando com vigor as diferenças entre Kant, a tradição e ele próprio, que Schopenhauer realiza, com simplicidade e efetividade, uma verdadeira revolução dos conceitos filosóficos. Metafísica passa a significar o estudo do que o mundo é além de ser representação, daquilo que subsiste nas transformações incessantes da matéria, o que está escondido sob o manto de *maya*. De modo algum, no entanto, temos uma desculpa para ultrapassar os limites da experiência, falar de algo que esteja além da natureza. Tudo o que temos é o mundo, e o mundo é minha representação. Não há saída. Afirma Schopenhauer que a filosofia deve permanecer cosmologia e jamais desbancar numa teologia.

“A filosofia é essencialmente sabedoria do mundo; seu problema é o mundo. Apenas com isto ela tem que lidar, e ela deixa os deuses em paz; mas, em troca disto, espera que eles a deixem em paz também.” (WWR II - p.187)

A metafísica deve buscar seu fundamento naquilo que nos é dado diretamente. É justo crer que há uma saída do labirinto, uma resolução do enigma. Tal possibilidade, talvez a mais radical de todas, proporciona uma espécie de síntese entre os fenômenos, as experiências que temos através do corpo, e a coisa-em-si, aquilo que sustenta a existência de tais fenômenos, uma acomodação dos termos cuja elucidação torna possível toda metafísica. A coisa-em-si, portanto, não está para fora do mundo. Se o mundo é a totalidade do real, ela tem que estar no mundo. Ela é contraparte da representação. O impulso à metafísica é, no entanto, compulsório a todos os seres racionais. Com a entrada em cena da capacidade de criarmos representações abstratas, capacidade esta que é única dos seres humanos e que é nossa distinção em relação aos animais, tem-se a noção do passado e do futuro, e, pela primeira vez na natureza um ente se confronta conscientemente com a morte. Schopenhauer afirma que o homem é um *animal metaphysicum* por causa deste conhecimento. Apenas aquele que toma sua existência como uma certeza irrefutável, que não se espanta com o mundo onírico em que vivemos,

é capaz de nem sequer ouvir a voz da metafísica. Em termos schopenhauerianos, como um animal, seu intelecto permanece completamente servil à sua vontade, não há um deslocamento entre eles. O filósofo, no entanto, age e sente diferentemente. Afirma Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*:

“Todo homem com o pendor do espírito filosófico tem mesmo o pressentimento de que, sob esta realidade na qual vivemos e existimos, há uma segunda, escondida, toda diversa, que é também aparência. E Schopenhauer reconhecia a marca da aptidão filosófica neste dom de perceber, algumas vezes, os homens e as coisas como simples fantasmas ou sonhos. Como o filósofo a respeito da realidade da existência, assim se comporta, a respeito da realidade do sonho, o homem capaz de emoção artística”.

Vida desperta e sonho são experiências da realidade. O investigador não despreza um em detrimento do outro. O conceito de filosofia e metafísica que nascem de todo este movimento de restituição da vida real, do mundo, do corpo e das experiências intuitivas será marcado por uma ruptura radical com toda uma tradição que insistia em falar sobre coisas às quais nossa razão não pode ter acesso, ou que emprestava a esta outra realidade conceitos e expressões advindos da experiência desta realidade empírica. A filosofia torna-se imanente, a metafísica tratará do cosmos e nada mais.

4. A Metafísica Imanente e a Herança Kantiana

“Por isso, a solução do enigma do mundo só é possível através do entrelaçamento adequado e executado no ponto certo (rechten Punkt) da experiência externa com a interna e pela ligação que daí decorre dessas duas fontes de conhecimento tão heterogêneas”.

Schopenhauer - Crítica da Filosofia Kantiana

A análise sobre o conceito de filosofia para Schopenhauer nos leva a investigar de que maneira alguns elementos do mundo e certas perspectivas de olhar adquirem uma importância metafísica, um valor epistemológico que nunca havia sido reconhecido anteriormente pela tradição. Em Schopenhauer temos uma metafísica imanente que se coloca nas coisas do mundo, cujo papel central não é o de divagar sobre a *‘terra celeste dos cucos’*, mas sim, sobre aquilo que se descortina a nós na vida cotidiana. O objetivo da filosofia é desvendar o enigma de nossa existência, compreender os fundamentos do real através das ferramentas que temos disponíveis: a experiência intuitiva e a abstração racional.

Schopenhauer nos propõe uma *metafísica sem céu*, cujo objetivo é a resolução do enigma existencial. A interdição kantiana ao projeto metafísico tradicional abriu caminhos a novas interpretações sobre os fenômenos que percebemos em nossa existência. A existência, ela mesma, passou a se tornar o objeto principal da análise filosófica. É neste contexto que o idealismo alemão, na figura de Schopenhauer, realiza uma grande transformação nos conceitos pelos quais o fazer filosófico opera. Schopenhauer traz a filosofia ao mundo – explicá-lo é sua única tarefa.

A metafísica deixa de ser, na perspectiva de Schopenhauer, uma disciplina inútil, que discute coisas sobre as quais não podemos ter um conhecimento efetivo, e assume seu caráter primordial, ao qual homem algum pode ser indiferente. O projeto metafísico passa a ter o objetivo de desvendar o

enigma de nossa existência. Fazer metafísica é compreender a realidade deste mundo misterioso no qual nos encontramos.

Se anteriormente, durante a escolástica, a filosofia poderia ser subserviente às premissas teológicas, na época dos modernos vemos uma tentativa de se livrar das amarras da fé e dar um caráter de verdade à experiência humana – aceitar que podemos ter um conhecimento da realidade pela correta aplicação da razão, e que, conseqüentemente, não precisamos apelar à idéia de um deus e de uma vontade divina para explicar o mundo e as ações humanas. Poderíamos afirmar que a ética possui, dentro da compreensão da teologia, um fim metafísico, se entendermos metafísico como aquilo que transcende a experiência. Numa conversa metafísica estamos, portanto, falando sobre aquilo que não conhecemos – que está além da experiência – e não podemos sequer pensar a respeito, aquilo sobre o qual não temos representações intuitivas, obtidas diretamente do mundo, apenas abstratas e carentes de conteúdo, pois não são oriundas da intuição, são formas vazias. É justamente na aceitação deste conceito de metafísica que Schopenhauer reconhece o *proton pseudos*, o primeiro erro, o passo em falso de todos os metafísicos tradicionais. Mesmo em Kant este erro aparece como premissa inicial de toda filosofia. Lemos nos *Prolegômenos*:

“A fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser hauridos da experiência, nem interna nem externa.”

Isto significa, para Schopenhauer, entender a metafísica como uma ciência inútil. Contrariamente à tradição filosófica, que se prendia a uma explicação etimológica do termo *metafísica* e se baseava nisto para indicar a aceitação de crenças duvidosas da religião, ou de conceitos incertos e inexplicáveis da razão, Schopenhauer, em concordância com todo o seu sistema, expurgou desta disciplina todo absurdo e inutilidade, estes que eram, até anteriormente, seus próprios critérios de verdade e de direcionamento.

Há nos textos de Schopenhauer a compreensão de que existem dois caminhos para satisfazer o impulso metafísico do homem. Para aqueles que são capazes de pensar por si próprios existe a filosofia, para os demais, que

preferem crer nos dogmas alheios a investigar por si próprios a verdade, existem as religiões. Estas são metafísicas populares, que indicam, através de suas fábulas e mitos, uma ordem diferente da que encontramos no mundo, um sentido distinto do que vemos nos fenômenos, uma ordem de coisas-em-si, um mundo de milagres que contradiz a racionalidade e a necessidade causal dos fenômenos.

Observando a transitoriedade das coisas do mundo, que são objetos de nossa experiência, buscou-se sustentar a necessidade deste mundo na existência de algo eterno e imutável, o princípio de tudo. O deus bíblico serve a este propósito, bem como o absoluto hegeliano ou o incondicionado do próprio Kant. O que todos eles pecam, segundo Schopenhauer, é na petição de princípio com a qual desenvolvem seu raciocínio. Schopenhauer busca apontar o primeiro erro, a partir do qual todo o percurso pretendido se perde. Precisamos reconhecer o limite do mundo como o limite de nossa experiência. Não sabemos do que falamos quando nos pronunciamos sobre coisas das quais nosso intelecto não é capaz de conceber. Como nas histórias dos lógicos hindus, em que somos continuamente forçados a reconhecer os limites do entendimento e da razão através de símiles e metáforas, somos confrontados com um problema, o qual nossa mente não consegue compreender plenamente. Em sânscrito: *kupa-manduka-nyaya* - a lógica do sapo no poço. Certa vez, um sapo que habitava um poço recebeu a visita de um corvo que narrou a ele sua experiência do oceano. Curioso de saber a grandeza deste corpo de água, o sapo indagou: 'Quão maior do que o meu poço é este oceano do qual você fala? Cinco vezes? Dez vezes? Cem vezes?'. O corvo riu da limitação de seu amigo e levou-o para experimentar diretamente o oceano.

O que temos acesso é a realidade ela mesma, que está aí, dada desde o princípio. Por si só ela já é um problema, suas causas e fundamentos não estão aparentes. O que podemos afirmar é, por um lado, a efemeridade de todos os objetos, e, o traço característico da filosofia moderna, a sustentação e a definição de tudo a partir do reconhecimento do sujeito. O cogito cartesiano é o início desta nova perspectiva que é a base do idealismo de Schopenhauer. O mundo é representação do sujeito. O horizonte infinito, o céu estrelado, bem como todas as demais grandezas que podemos ou não medir, existem apenas

na cabeça de quem as percebe. Melhor dizendo, *‘em primeira instância tudo isto é apenas um fenômeno cerebral’*.

Apesar disto, a metafísica tradicional pretendeu se ocupar, como afirma Kant, com aquilo que está além da experiência, com as estruturas, não dos fenômenos, das representações, mas da coisa-em-si, daquilo que é e subsiste por trás da impermanência e do sonho que é este mundo que chamamos de real. Kant, no entanto, torna impossível qualquer acesso à coisa-em-si e toma como fundamento filosófico a restrição ao mundo dos fenômenos. Diz ele, de forma paradoxal, que não temos acesso ao *numenon*, mas que tampouco podemos estabelecer uma ética, uma metafísica, com base nos fenômenos.

A moral kantiana é acusada por Schopenhauer de desonestidade intelectual. Se no plano teórico não podemos chegar ao íntimo das coisas, do mundo, no plano prático da moral, das ações humanas, tampouco podemos estabelecer um fundamento que pretenda transpor a ponte entre o sujeito e o mundo. O imperativo categórico é baseado na moral teológica tanto na forma como no conteúdo. A sustentação da crença em Deus, no entanto, foi posta abaixo pela análise crítica feita anteriormente. Sendo assim, Kant deveria ter fundamentado sua moral de forma distinta.

Schopenhauer é visto pela história da filosofia como um pensador que, partindo de Kant, estabeleceu seu próprio caminho reflexivo, executando, de certa forma, um parricídio intelectual: teria matado seu mestre, Kant, contrapondo-se a suas argumentações e conclusões. Isto não é, de modo algum, uma acusação que cabe somente a ele. A filosofia, diferentemente de uma religião, exige uma conquista de sentido, de compreensão, sempre única, sempre nova, que cumpre ser refeita, repetida, re-conquistada. Na *Introdução a Metafísica* Martin Heidegger afirma:

“Quando ouvimos falar de discípulos, seguidores, como numa escola de filosofia, por exemplo, isto significa que a natureza do questionamento filosófico esta mal compreendida”.

Desta maneira, a filiação de Schopenhauer ao kantismo deve ser entendida como um desenvolvimento das premissas postas por Kant em suas

críticas, já que o próprio Schopenhauer se considerava o verdadeiro herdeiro filosófico de Kant, como podemos averiguar na seguinte citação:

“Em todo caso, não reconheço que tenha acontecido algo na filosofia, entre ele (Kant) e mim; por conseguinte, ligo-me imediatamente a ele”.

Embora a devoção de Schopenhauer a Kant fosse, sem dúvida, bastante sensível, cumpre ressaltar, no entanto, que não existe nisto um compromisso de fidelidade intelectual. A crítica schopenhaueriana a Kant é vigorosa e presente em todos os âmbitos filosóficos que percorre. Em geral Schopenhauer louva o gênio de Kant, que privou-nos do conforto do dogmatismo e da aceitação crédula do realismo, mostrando-nos que existem certas estruturas inatas ao nosso intelecto que impedem o acesso às coisas elas mesmas. A revolução de Kant na filosofia é tão grande que era considerada por Schopenhauer o grande marco da modernidade. Kant, apesar de tudo, trouxe a filosofia ao mundo. Como podemos ler nos *Fragmentos para a História da Filosofia*:

“Já que eu mesmo sou kantiano, quero aqui assinalar minha relação com ele com uma palavra: Kant ensina que nada podemos saber além da experiência e de sua possibilidade. Admito isso, afirmando todavia que a própria experiência no seu todo é passível de uma interpretação que tentei dar, decifrando-a como um escrito, não porém como os filósofos anteriores que se incumbiram de ir além dela apenas por meio de suas formas, o que o próprio Kant mostrou ser proibido.” (FHF – p.32)

Procurando se eximir de um criticismo vazio, de uma malignidade ingrata, e, ao mesmo tempo, desculpando-se por sua retórica direta e livre de devaneios, Schopenhauer escreveu o seguinte, no início de sua *Crítica a Filosofia Kantiana*:

"Eis porque neste apêndice tenho de realmente proceder polemicamente contra Kant e, em verdade, com seriedade e com todo empenho: pois somente assim pode ocorrer que o

erro, aderido à doutrina de Kant, seja removido, e a verdade dela brilhe tanto mais clara e se mantenha tanto mais firme. Por isso não se deve esperar que minha veneração por Kant, decerto profundamente sentida, também se estenda às suas fraquezas e erros, e por conseguinte eu não deva descobri-los, senão com a mais cautelosa indulgência; mas com isso minha exposição, através de evasivas, se tornaria fraca e desbotada ... por isso, nesta polêmica aqui travada contra Kant, tenho em vista tão somente as suas falhas e fraquezas; posto-me com hostilidade diante delas, conduzindo uma guerra impiedosa de exterminação, tendo sempre o cuidado de não os encobrir indulgentemente, mas antes de os pôr na luz mais clara, para assim tanto mais seguramente os aniquilar." (Crítica da Filosofia Kantiana - p. 526)

O principal feito de Kant, afirma Schopenhauer, foi a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, *‘com base na demonstração que entre as coisas e nós sempre ainda está o intelecto, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas’*. Com tal distinção surge o germe do idealismo, que, já sendo anunciado em Locke e Berkeley, é distinguido com mais vigor e detalhes nas críticas kantianas. A percepção de que todo nosso conhecimento do mundo é uma imagem que temos dele, que nossa essência é distinta de nosso fenômeno, que somos os observadores, os sujeitos, e que é somente em relação a este que um objeto faz sentido e pode existir – tudo isto são traços marcantes de uma posição idealista. Afirma Schopenhauer:

“O verdadeiro filósofo deve ser, pois, idealista; deve sê-lo para ser simplesmente honesto.” (S.F.M. XXXV)

O idealismo de Schopenhauer, no entanto, não parte puramente do sujeito, mas sim, da relação que o sujeito tem com os objetos. Parte, portanto, da representação. O reconhecimento de que todo nosso conhecimento do mundo é representacional, ou seja, de que não conhecemos um sol ou uma terra, mas sim, um olho que vê o sol e uma mão que toca a terra, cria em nós uma visão mais madura e apropriada da realidade. Schopenhauer compara tal

insight com uma operação de catarata, que restitui a vista aos olhos doentes. No parágrafo 1 do Mundo ele afirma que o sujeito que tem tal compreensão adquire uma *‘clarividência filosófica’*.

Distintamente de seus contemporâneos e antecessores pós-kantianos, Schopenhauer não concebia um caminho para a decifração de nossa enigmática existência que não fosse o da representação. Se tomarmos a via do sujeito, da pura consciência distinta das intuições, esbarramos no limite de nossas próprias estruturas de percepções do mundo, pois, a consciência é sempre consciência de alguma coisa. A percepção dos anjos, *‘cabeças de querubins aladas’*, que não têm apetites e vontades, pois não possuem um corpo, é apenas uma abstração, uma imagem metafórica. O verdadeiro filósofo, vale dizer, o filósofo honesto, não deve negar aquilo que é conhecido com mais clareza em favor de conceitos que não dizem nada, conceitos vazios, que não se conectam a nenhuma intuição sensível. Por outro lado, o trajeto que enfatiza os objetos, o mundo como representação, i.e. o mundo dos fenômenos, termina na incapacidade de se explicar o sujeito através de uma suposta objetividade, pois esta sempre é o conteúdo de uma percepção subjetiva. Desta maneira, o estudo da representação, da relação que existe entre estas duas partes antagônicas da existência – sujeito e objeto – é parte central e essencial do idealismo de Schopenhauer.

Schopenhauer afirma que esta verdade expressa por Kant, em termos conceituais e filosóficos, é a mesma que subjaz na base dos diálogos de Platão e nos poemas dos antigos indianos, os textos sagrados dos vedas. No sétimo livro da *República* temos, em essência, nas palavras de Schopenhauer, a seguinte tese:

“Este mundo que aparece aos sentidos não possui nenhum verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir, ele é, e também não é; sua apreensão não é tanto um conhecimento mas uma ilusão.” (CFK, p.528)

Já entre os hindus os upanishads e puranas nos apresentam a doutrina de maya, que afirma, novamente nas palavras de Schopenhauer, o seguinte:

“A obra de maya é apresentada justamente como este mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, comparável a ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é, ou não é.” (CFK, p.528)

Kant apresentou a mesma visão, mas usou para isto uma análise criteriosa de nossas faculdades de conhecimento, trazendo à consciência a ‘fantasmagoria do mundo objetivo’ com clareza e discernimento filosóficos. As visões platônicas e hindus nasceram de uma profunda intuição da essência do mundo, enquanto que a kantiana parte do estudo, da crítica de nosso intelecto e das formas pelas quais apreendemos a realidade. Contra o Realismo, a noção de que as leis dos fenômenos possuem uma existência objetiva absoluta, sendo estas *veritates aeternae*, independentes do sujeito que as percebe, Schopenhauer diz o seguinte:

“Ficou, portanto, reservado a Kant auxiliar a visão idealista fundamental a obter domínio na Europa, pelo menos em filosofia, visão essa que é de toda a Ásia não islamizada e, em essência, até mesmo de sua religião. Portanto, antes de Kant estávamos NO tempo, agora, o tempo está em nós.” (CFK, p.534)

Sendo as leis dos fenômenos aplicáveis apenas aos fenômenos, e não à coisa-em-si, em outras palavras, já que os princípios pelos quais entendemos a realidade não explicam a realidade ela mesma, Schopenhauer diz que o segundo grande mérito da filosofia de Kant é expor, de maneira inegável, que a ética e a significação moral da ação humana, são *‘completamente diferentes, e não dependentes, das leis dos fenômenos, nem explanáveis segundo estas, mas como algo que toca imediatamente a coisa-em-si’*.

Outra conquista foi a *‘completa demolição da filosofia escolástica’*, da teologia especulativa e da psicologia racional. Schopenhauer entende que a teologia e o dogmatismo teriam estendido seus braços até a época cartesiana,

e que o nascimento da modernidade, de uma nova era de investigações livres e independentes, não teria acontecido senão com Kant. Se não temos acesso à coisa em si, e tudo o que podemos conhecer é o mundo dos fenômenos, não temos como falar de Deus ou pretender alcançar um conhecimento sobre sua natureza, que normalmente é entendida como transcendente a este mundo fenomênico, senão de forma negativa.

O próprio argumento ontológico para a existência de Deus baseia-se numa premissa falha. A idéia de perfeição advém da relação que temos com o mundo. Algo é perfeito enquanto está de acordo com um conceito previamente dado. A perfeição em si é um termo vazio.

“Pois, ‘ser perfeito’ nada mais quer dizer senão ‘corresponder a algum conceito pressuposto e dado’ . . . por conseguinte o conceito de perfeição, quando usado absolutamente e in abstracto, é uma palavra vazia de pensamento, como também o é a conversa sobre o ‘ser perfeitíssimo.’” (CFK, p.534)

Em uma de suas correspondências, vemos o sarcasmo schopenhaueriano afirmando que a coisa-em-si se encontra aqui, perante nós e também dentro de nós:

“É desta forma, por exemplo, que inutilmente eu lhe disse para não procurar a coisa-em-si em Wolkenkukksheim, a cidade dos cucos nas nuvens onde reside o deus dos judeus, mas sim nas coisas deste baixo mundo, e por conseguinte na mesa sobre a qual você escreve, e na cadeira sob seu muito digno . . . pois o que é a coisa-em-si além desta relação (do sujeito e objeto) eu jamais lhe disse, porque sobre isto eu nada sei . . . e por fim eu lhe desejo uma boa viagem a Wolkenkukksheim! Saudações ao velho judeu de minha parte e de Kant, ele nos conhece!” (Carta a Frauenstaedt de 21 de agosto de 1852)

Um segundo argumento utilizado por Schopenhauer em sua polêmica contra Kant, se baseia na crítica a forma de exposição utilizada por este em seus escritos. Como qualidades kantianas, Schopenhauer reconhece a '*secura brilhante*' de suas reflexões, e a '*especificidade autêntica e sólida de uma força de pensamento inteiramente incomum*'. Estas virtudes capacitaram Kant a desenvolver análises difíceis e de aprofundá-las demarcando os limites de seus conceitos de maneira extraordinária. No entanto, o kantismo possui, em letra, pouca distinção e, acima de tudo, obscuridade. Como prova disto Schopenhauer afirma que Kant carece da simplicidade dos gregos, '*a grandiosa simplicidade antiga, a ingenuidade, candeur*.' A filosofia de Kant possui semelhanças com as simetrias das igrejas góticas. É aí que Schopenhauer vê a repetição desnecessária e incessante de conceitos que não se iluminam, mas que, ao contrário, roubam luz uns dos outros. Das categorias kantianas do entendimento Schopenhauer aceita apenas a causalidade, sendo as demais conseqüências do exagerado senso de simetria de seu autor.

A moral em Kant, por sua vez, é entendida através de conceitos emprestados do direito - lei, dever e obrigação. Assim como sua metafísica, que sobrevoa a experiência, e que justamente por isso, para Schopenhauer, carece de significação, a ética kantiana pretende apresentar diretrizes universais para a ação humana, nascidas de um suposto entendimento metafísico, mas que são completamente relativas e incapazes de abranger a universalidade por ela pretendida.

O amplo e confortável encosto da moral kantiana, que como veremos adiante é criticada por ser uma metamorfose da moral teológica, traz uma ilusão de honradez e dignidade baseadas em imperativos e leis morais. Schopenhauer, no entanto, afirma que todos aqueles que estão acostumados à obediência cega e ao dogmatismo '*só abandonarão o seu antigo lugar de descanso quando perceberem a funda cavidade do solo sobre a qual estão colocados*' (SFM, p.17).

Kant, apesar de não ter atingido seu objetivo na ética, foi capaz de '*purificá-la de todo eudaimonismo*'. Nesta visão temos a virtude como apenas um meio para a obtenção de um outro fim, a saber, a felicidade. Isto dentro das

premissas aceitas por Kant, e também por Schopenhauer, é inadmissível, visto que a ação genuinamente moral é aquela que não pode estar atrelada a promessa da recompensa e ao medo do castigo. A ética dos antigos, com a exceção de Platão, era essencialmente eudaimonista. A virtude era o caminho para a felicidade e a *ataraxia*. Nesta concepção a força de uma ação moral esta em sua capacidade de aproximar o indivíduo de um ideal de felicidade.

O vazio da ética kantiana, no entanto, já se mostra desde sua proposição inicial que, como em sua metafísica, constitui igualmente uma *petitio principii*:

“Numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça.”

Schopenhauer, indignado com tal afirmação, diz o seguinte:

“Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece? O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível? Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do que é dado, portanto com o que é, com o entendimento realmente, para chegarem ao seu entendimento, e que eles aí tem muito que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje. A redação da ética, numa forma imperativa, como doutrina de deveres, e o julgar o valor ou o não-valor das ações humanas como cumprimento ou violação de deveres provêm, junto com o dever, inegavelmente só da moral teológica e, logo, do Decálogo.” (SFM, p.28)

Em Schopenhauer a coisa-em-si recebe o nome de Vontade, e as representações, os fenômenos, são objetivações da Vontade. Como sendo o que existe de mais essencial é ela que estará por trás das decifrações do

mundo conduzidas pela metafísica, pela ética e pela estética schopenhauerianas. Desta forma observamos o completo antagonismo que existe entre a psicologia racional e o pensamento de Schopenhauer. Para tal psicologia a razão é o que temos de mais essencial, e a volição uma mera consequência posterior. Assim, bastaria ao homem utilizar de forma apropriada sua razão para que todas as verdades do mundo se esclareçam, e ele possa escolher os objetos de sua volição. O bem e o mal existiriam como coisas objetivas, o *summum bonum*, e é nosso dever querermos o bem. O contrário disto é a tese de Schopenhauer. A vontade é o que temos de mais primordial. O sujeito não deseja algo que racionalmente considera bom, mas este algo é bom apenas por ser objeto de seu desejo. O querer precede toda consciência racional; este querer é, como Schopenhauer diz, a resposta para a charada de nossa existência.

5. O Pensamento Único

“Quase nenhum sistema filosófico é tão simples e composto de tão poucos elementos como o meu, podendo, por isso, ser facilmente visto e apreendido com um olhar. Isso repousa em última análise na plena unidade e consonância de seus pensamentos fundamentais e é um indício favorável de sua verdade, já que está ligada à simplicidade.”

*Schopenhauer - Fragmentos para
a História da Filosofia - §14*

Ao analisarmos a dupla concepção do mundo em Schopenhauer, primeiro como representação, como fenômeno, aquilo que se mostra, e em segundo lugar como vontade, sua essência última, seu núcleo-duro, a coisa-em-si, nos deparamos com uma série de questionamentos possíveis, que surgem tanto de uma leitura ainda superficial dos textos, como da inerente dificuldade provocada pela problematização feita pelo autor.

Procuramos mostrar que, contra as críticas do irracionalismo e incoerência, o pensamento de Schopenhauer já estava claramente estruturado e apresentava nos seus textos, como o próprio autor diz, a exposição de um pensamento único que, por mais que esteja dividido com fins didáticos, permanece coerente e mostra uma profunda conexão entre suas partes. A idéia de sistema, conforme entendida pelos estóicos, também poderia ser aplicada aqui. Um todo orgânico cujas partes mantêm uma relação íntima entre si, onde uma parte apóia e sustenta outra, enquanto é em si mesma apoiada e sustentada pelas demais.

Devemos compreender esta questão e procurar um esclarecimento sobre o que o filósofo pretendeu transmitir; qual é o ‘pensamento único’ (*der einzige Gedanke*) que ele queria enunciar? A questão do pensamento único é pertinente. Schopenhauer afirma:

“Todas as minhas teorias são trespassadas por um pensamento principal que eu aplico em forma de chave a todos os fenômenos do mundo”. (SFM - XXI)

Logo no início do prefácio à primeira edição do *Mundo*, Schopenhauer explica que seu objetivo é a comunicação deste pensamento único e que não encontrou nenhuma forma mais abreviada de fazê-lo do que escrever todo o livro. Em nenhum momento ele resume de forma conclusiva este pensamento em uma ou duas frases. Alguns estudiosos dão sugestões do que seria este raciocínio cuja transmissão era o intuito da obra de Schopenhauer. Um dos seus comentadores, Rudolf Malter, sugeriu que este seria a idéia de que ‘*o mundo é o auto-conhecimento da vontade*’, expressão que aparece no parágrafo final do livro. Para alguém não familiarizado com a leitura e a terminologia schopenhaueriana a frase aparenta uma desconexão e exige muitos esclarecimentos para que possa de fato transmitir alguma coisa. Uma outra forma, um pouco mais complexa e desenvolvida, é proposta por John Atwell:

“Este duplo mundo (i.e., o mundo como vontade e como representação) é o esforço da vontade por tornar-se consciente de si própria para que, desta forma, percebendo com horror sua contraditória natureza interna, possa anular-se e por conseguinte também sua auto-afirmação, e assim alcançar a salvação”.

Aqui outros aspectos, tais como a conflitante natureza interna da vontade, sua negação através da tomada de consciência e sua função soteriológica já aparecem em cena. Podemos também seguir uma direção distinta. A importância de termos em mente este pensamento, de sermos capazes de abranger com um só olhar a imensidão de um raciocínio metafísico que visa explicar o mundo, é válida, pois, a partir desta compreensão todo o resto vai se acomodando.

O pensamento único é o eixo sobre o qual toda a filosofia se desenvolve, cresce como um ser orgânico, como obra do gênio que contempla as Idéias eternas nos fenômenos passageiros do mundo. Schopenhauer pretendia unir

metafísica e ética numa coisa só. Na literatura dos vedas encontramos uma frase que foi tomada por Schopenhauer como a expressão mais concisa, clara e determinada de sua própria filosofia. Nas upanishads, apêndices filosóficos dos vedas na forma de diálogos, encontramos a afirmação – *tat tvam asi* – conhecida de todo leitor de Schopenhauer, que literalmente pode ser traduzida como ‘tu és isto’. *Tat* em sânscrito é um pronome demonstrativo, como *that* do inglês. *Tvam*, pronome pessoal da segunda pessoa do singular. E *asi* é o verbo ser, conjugado de acordo. Nesta seção dos Vedas, intitulada *jnana-kanda*, encontramos narrativas sobre o conhecimento do eu, do sujeito, daquilo que podemos ser além do fenômeno temporal delimitado por um número fixo de anos. Como no oráculo de Delfos, a questão principal exige maturidade, calma e reflexão para ser compreendida, também nas upanishads o conhecimento do eu é desvendado para a alma madura, que conquistou o egoísmo e o desejo. Schopenhauer afirma:

*‘Os leitores de minha ética sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no Veda e Vedanta pela fórmula mística erigida *tat tvam asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, denominando-se então o *Maha-vakya*, o grande verbo.’ (PP - §115)*

Para compreendermos isto e chegarmos a conclusão que pretendo demonstrar, a saber, que o pensamento único é a visão da unidade de todas as coisas em oposição a multiplicidade dos fenômenos, que dispõe os seres uns contra os outros, precisamos investigar alguns termos em sânscrito sem os quais o entendimento de *tat tvam asi* fica incompleto e inadequado. Temos na filosofia dos hindus a palavra *atman* que indica o sujeito, aquele que tem representações, o observador. *Atman* é o eu imperecível. Schopenhauer, ciente das implicações metafísicas deste nome, chamava seu cachorro de *atma*. O pronome *tvam* esta indicando o *atma*. No caso, o eu. Outro termo importante da equação é *tat*. Isto que esta sendo apontado aparece em sânscrito como o *brahman*, outra palavra também utilizada com frequência pelo filósofo. *Brahman* expressa a idéia da totalidade. Um todo vital e orgânico que esta em constante expansão. Não confundir com *Brahma*, a primeira

personificação deste absoluto impessoal. Tudo o que existe é brahman, é manifestação deste todo. O mahavakya, a grande fala, afirma a identidade entre *atman* e *brahman*. O eu e o mundo são uma coisa só. Aquilo que percebemos e aquele que percebe são a mesma substância. A ética schopenhaueriana, bem como sua metafísica, compartilham desta premissa, que é também a conclusão para onde apontam.

A verdade totalmente teórica, da qual todo o meu escrito nada mais é do que o desenvolvimento – a saber, que a vontade, a realidade em si oculta sob cada fenômeno, considerada em si mesma, é independente das formas fenomenais e, portanto, da multiplicidade . . . essa verdade, não vejo melhor expressão a lhe ser dada, do ponto de vista prático, do que a fórmula do veda de que já falei – tat tvam asi”. (SFM - LXXVI)

6. O idealismo de Schopenhauer

“O mundo que chega aos nossos sentidos não possui um ser de verdade. Ele não é mais do que um vir-a-ser incessante, indiferente ao ser ou ao não-ser. A percepção é menos um conhecimento e mais uma ilusão”.

*Schopenhauer – Mundo Como Vontade
e Como Representação – p.524*

O combustível da filosofia do *Mundo* é o reconhecimento da representação. O mundo, a totalidade de coisas que existem ou podem existir de fato, na realidade física e orgânica, ou no mais abstrato e sutil dos pensamentos, não é mais do que uma imagem na mente que percebe a infinita diversidade dos fenômenos. O mundo é, pois, representação, intuição de quem intui, necessitando assim de um sujeito que possui a representação e de um objeto que a constitui. O mundo está para sempre condenado a divisão entre sujeito e objeto. Estes dois existem apenas na relação que têm um com o outro. O idealismo é a compreensão de que a primazia de toda percepção está no sujeito, em sua mente, no mundo ideal, e não nos objetos, no mundo real. Sempre partimos de nós mesmos. Nunca dos objetos. Propor a existência dos objetos independente do sujeito é a pretensão universal do senso comum, mas, para o filósofo que alcançou a compreensão idealista o quadro se inverte. Podemos, de alguma maneira, conceber o mundo, os objetos, sem um sujeito? Não esbarramos sempre em nós mesmos, os sujeitos, visto que toda pressuposição tem origem na representação? A verdade é que não somos capazes de conceber um mundo sem um sujeito, não podemos escapar da representação.

O entusiasmo do jovem Schopenhauer por esta descoberta, atribuída a Kant, levou-o a compará-la com uma operação de catarata num olho doente: sua visão das coisas foi restabelecida e alcançou uma maturidade espiritual, abandonando a infância crédula do realismo, que acredita cegamente nos objetos, mesmo sem a presença do sujeito. Schopenhauer faz a releitura da

distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, transformados, respectivamente, em representação e vontade.

Sendo assim, podemos perguntar o que irá este olho, curado da catarata metafísica que o afligia, ver, que antes não conseguia de forma alguma perceber? Ganhará a percepção inicial da preeminência do sujeito sobre o objeto, e o conhecimento da natureza fugaz de um mundo onírico, que como vimos acima, é marcado pela transitoriedade, pelas transformações incessantes, por um vazio substancial imposto pelas condições da representação – tempo, espaço e causalidade.

É correto, portanto, afirmar que o ponto de partida para o desenvolvimento das demais noções e conceitos do pensamento único de Schopenhauer se sustenta nesta compreensão e ela exige dois termos para se realizar – sujeito e objeto. Em Schopenhauer temos a síntese entre o idealismo transcendental e o empirismo concreto. A consciência precisa sempre de um conteúdo, de um objeto que a preencha, sobre o qual pode moldar-se. Nesta fronteira entre sujeito e objeto, ou seja, na representação, na ação de um sobre o outro, temos o nosso primeiro passo filosófico. A ênfase é na fronteira em si, no que não é inteiramente sujeito nem objeto. Surge aqui, entre outras coisas, a importância do corpo humano como objeto imediato, aquele objeto específico dentre infinitos outros ao qual o sujeito está intimamente conectado, que é, na verdade, seu reflexo, vontade objetivada. Mas o corpo será interrogado mais adiante. Voltemos à representação por enquanto.

O 'divino Platão' também é invocado para dar o seu testemunho em favor desta visão. O questionamento platônico indica o espanto e o mistério de onde nasce a filosofia:

“O que é aquilo que é eternamente e não nasce? E o que é aquilo que nasce e perece, mas em verdade nunca é?”

Schopenhauer logo no início do Mundo, no §3, após mostrar que a mais simples de todas as formas do princípio de razão, a saber o tempo, é a que provoca talvez o maior incômodo, a que mais perturba, mas, que no fundo, é também a iniciadora de toda filosofia, afirma que o tempo tem como forma básica a sucessão.

“Cada momento só existe na medida em que aniquila o precedente, seu pai, para por sua vez ser de novo rapidamente aniquilado; assim como passado e futuro (independentes das conseqüências de seu conteúdo) são tão nulos quanto qualquer sonho, o presente, entretanto, é somente o limite sem extensão e contínuo entre ambos”. (MVR - §3)

Na incessante torrente do tempo o ser não permanece estável. O devir é a condição de tudo o que se manifesta no mundo. Sendo assim, aponta Schopenhauer, o que apreendemos pela análise do princípio de razão é a visão de que tudo o que existe dentro do espaço, tempo e causalidade, ou seja, todos os fenômenos possíveis, possuem uma existência relativa. O *principium individuationis*, como lemos mais adiante no Mundo, é o que condiciona o olhar do sujeito, que apesar de ser uno e indiviso, se manifesta em múltiplos indivíduos.

“Trata-se de MAYA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente”. (MVR - §3)

O véu de *maya*, nesta primeira aparição no texto schopenhaueriano, é a compreensão da ilusão e da falta de estrutura ontológica dos entes todos, que permanecem em constante transformação. Se fosse possível observar ‘o todo da vida’ veríamos a permanência do ser, que se espalha pelo tempo e espaço, em contraste com a impermanência do indivíduo. Mas isto seria justamente ver através de *maya*. Mais adiante o mundo como sonho, a percepção onírica de toda realidade, é comparado ao símile dos vedas. Diz Schopenhauer, no §5, que todo conhecimento do mundo efetivo é *maya*, é um sonho.

Schopenhauer faz uma leitura correta e precisa do termo. É claro que existem outros significados possíveis. A compreensão schopenhaueriana é bastante similar àquela que encontramos no *Advaita Vedanta*, o vedanta não-dualista de Shankara (788-822). Para ele *maya* é *avidya*, ignorância, é não

reconhecer a verdade sobre o mundo (*brahman*) e o sujeito (*atman*). Em outras acepções *maya* é entendida como energia (*prakrti* ou *shakti*) e o próprio mundo o seu palco onde o eterno deleite da criação acontece.

Uma análise etimológica da palavra também pode nos ajudar a compreender melhor a abrangência do conceito de *maya*. Ma é o imperativo negativo. *Ya* ocupa o papel de um pronome demonstrativo. ‘Isto não!’ poderia ser uma tradução literal de *maya*. Isto que observamos e chamamos de real, na verdade é outra coisa. Em termos kantianos: Isto que você chama de coisa-em-si é apenas fenômeno.

A relação entre o conhecimento verdadeiro que temos do mundo, a metafísica, e nossas ações, a ética, também percorre a reflexão sobre *maya*. A negação da vontade, do egoísmo, sintoma da mais alta virtude, nasce, tem origem na mesma fonte da qual todas as assim chamadas boas qualidades emanam. O conhecimento da identidade única da vontade, que se manifesta na multiplicidade praticamente infinita do mundo real, e, que, mesmo se expandindo em tal diversidade jamais perde seu caráter singular, pois sua identidade não existe em oposição à multiplicidade, mas sim na negação da própria relação entre o uno e o múltiplo, bem como dos itens que compõe tal relação – tal conhecimento é a condição do aparecimento de atos que exigem nossa admiração, que conduzem a mente à tranquilidade e à auto-satisfação.

Schopenhauer no §66 afirma que se um homem é capaz de observar a realidade através do véu de *maya*, os aparatos cognitivos que nos separam do todo, que garantem nossa existência individual – *principium individuationis* – verá a unidade de sua essência íntima com o coração do universo. Também na *Bhagavad Gita*, o diálogo filosófico entre *Krishna* e *Arjuna*, a descrição do homem sábio – *panditah* – se dá pela afirmação de sua visão equânime. Por trás da aparência diversa dos entes, ele vê a unidade da essência de todos os fenômenos. Diz o texto sagrado:

“Os sábios, em virtude do conhecimento, vêem igualmente um *brahmana*, uma vaca, um elefante, um cão, bem como um comedor de cães.” (5.18)

“Aqueles cujas mentes estão estabelecidas na equanimidade de todos os seres, já conquistaram, nesta vida, as condições da existência – nascimento e morte. Eles são puros como o brahman, pois estão situados no brahman (brahmani te sthitah)”. (5.19)

Qualifica-se aqui o homem virtuoso (*saddhu*), o homem santo, com o adjetivo *nir-dosham*, que significa, literalmente, sem falhas, sem máculas. O que seriam estas possíveis falhas, manchas de caráter, das quais o sábio, ou, melhor dizendo, o puro sujeito do conhecimento, é livre? Schopenhauer concorda mais uma vez com a versão dos indianos. O egoísmo que move a todos é o pecado original. Sua afirmação é a causa de todos os males e de todo sofrimento. O homem santo é aquele que conquistou a si próprio. Que é livre da vaidade do ego. É livre da ilusão. O homem mau não reconhece a si mesmo no universo, enquanto que a ausência de tal distinção é a característica do homem que se libertou do véu de *maya*, que vê através da ilusão.

Maya aparece na literatura hindu como energia ilusória da divindade suprema, o *brahman*, que encobre nos seres o conhecimento do que eles realmente são, criando, assim, falsas designações, falsas identidades. O símile do ator é utilizado vezes e mais vezes para expressar tal ensinamento. Nossa vida cotidiana é tal qual a experiência de um ator que passa a se identificar plenamente com suas personagens, deixando a lembrança de quem ele é realmente se perder na memória. Sofre e alegra-se com as perdas e ganhos de suas personagens. Da mesma forma nossa vida oscila entre a lamentação e a alegria de acordo com as experiências que executamos no mundo com nossas identidades temporárias. Atuamos como professores, pais, mães, irmãos, empregados, empregadores, inteligentes, néscios e nos identificamos com todos estes papéis. *Maya* é perder de vista sua identidade primordial.

Na *Brhad-aranyaka-upanishad* encontramos uma bela descrição desta discussão que estamos aqui desenvolvendo, cujo conteúdo lembra muito a teoria do sujeito em Schopenhauer.

“Em verdade, aonde existe dualidade (dvaita) lá um vê o outro, um cheira o outro, um degusta do outro, um escuta o outro,

um pensa sobre o outro, um encosta no outro, um conhece o outro.

Mas aonde tudo tornou-se o Atman – então como e quem alguém vai ver alguma coisa? Como e quem sentirá os cheiros? Como e quem sentirá os gostos? Com quem e de que maneira irá conversar? Como irá escutar? E pensar? E encostar? E como e quem será objeto do conhecimento? Como ele adquirirá o conhecimento dele através do qual tudo se torna conhecido?

Este atman, este sujeito, não é isto e nem isto (neti neti). Ele é incomensurável, pois não pode ser visto em sua totalidade; é indestrutível, não se prende a nada, não é afligido por nada, não é ferido por nada – como e de que maneira pode alguém conhecer o conhecedor?” (Bṛhad-aranyaka Upanishad – c.15)

O sujeito alcança, em Schopenhauer, alturas consideráveis no seu estatuto. Não estamos aqui perante o sintoma da consciência individual apenas, mas sim, analisando um princípio cuja natureza é inteiramente distinta do objeto e da matéria que constitui este objeto. Não temos autorização para nomear este princípio com o termo ‘alma’, como o fez a psicologia racional. Este é um problema que não deve ser trazido para a presente discussão. O conhecimento a respeito de um deus, de uma alma e de tudo aquilo que está além da experiência sofreu interdições pelas críticas kantianas. O sujeito que Schopenhauer está apontando aqui é a condição de toda experiência, é aquele que recebe todas as percepções. Não é uma alma, um espírito ou qualquer outra coisa do gênero.

Ao mesmo tempo em que Schopenhauer possui um materialismo bastante radical em suas premissas e conclusões, que atribui a manifestação da consciência a uma gênese biológica, que afirma ser o cérebro a representação do entendimento, da mente, é, ainda assim, essencialmente idealista, não pode conceber o mundo sem a percepção do sujeito. Se o sujeito perecer o mundo objetivo deve também sofrer as mesmas consequências.

Quem é o sujeito então?

“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, pois tudo o que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto do conhecimento”. (MVR - §2)

Este sujeito deve sempre ser pensado como universal, estando além do objeto, não por ser de outra categoria, um ente superior, mas por ser constituído de outra natureza. Sujeito somos nós, que escrevemos e lemos estas palavras, que temos representações. O meio de aquisição de todo conhecimento para o sujeito é o corpo. Sem ele não teríamos contato com os objetos e não seríamos capazes de receber material algum para a criação de conceitos. Uma imagem presente nos vedas, muito comum nas upanishads, e que deve certamente ter sido lido por Schopenhauer, compara o corpo com uma carruagem puxada por cinco fortes cavalos (os sentidos), presos por uma poderosa rédea (a mente) e submetidos às mãos de um habilidoso cocheiro (o intelecto), que conduz, por sua vez, um ilustre passageiro (o sujeito). O corpo é da natureza dos objetos, mas a consciência é da natureza do sujeito. Os objetos são sempre múltiplos, o sujeito é sempre singular e indiviso. Schopenhauer também traduz com este sentido o atman dos hindus, expresso da seguinte forma nos textos do vedanta:

“Ele nunca é visto, mas é o que vê. Ele nunca é ouvido, mas é o que ouve. Ele nunca é percebido, mas é o que percebe. Ele nunca é pensado, mas é o que pensa. Não há outro que vê além dele. Não há outro que ouve além dele. Não há outro que percebe além dele. Não outro que pensa além dele. Ele é você mesmo, o controlador interno, o imortal”. (Brhad-aranyaka III.7.23)

Esta perspectiva está de acordo com a filosofia de Schopenhauer e foi sempre muito elogiada por ele, como podemos ler no seu ensaio sobre a morte, presente no volume II do Mundo:

“O brahmanismo e o budismo ensinam o homem a se considerar como o próprio ser originário, o brahman, ao qual todo nascer e perecer é em essência estranho”.

O nascimento e a morte fazem parte dos fenômenos, dos objetos, das representações. O sujeito jamais sofre qualquer dano com a morte. A multiplicidade dos fenômenos, por sua vez, se assenta sobre a unidade do sujeito. É seguindo as várias conclusões deste pensamento que Schopenhauer irá desenvolver sua ética da negação da vontade individual, ligada ao fenômeno do corpo individual, bem como sua filosofia da consolação, que tratará de eliminar nosso pesar e lamentação perante a morte. O *Mundo* traz a lembrança de que esta não é uma verdade nova. O cogito cartesiano, o ceticismo de Berkeley, o incisivo raciocínio de Kant, bem como a sabedoria dos antigos sábios da Índia, já apontavam nesta direção.

O sujeito, em Schopenhauer, é aquele que percebe os objetos, o observador - *drashtuh* - aquele que vê. É aquele que conhece sempre que há algum tipo de conhecimento, mas que jamais é conhecido, nem por ele mesmo, nem pelos outros.

O olho cósmico é uma imagem que ilustra bem este conceito. É o olho que tudo vê, mas que não consegue se enxergar de maneira alguma. Interessante notar a quantidade de verbos e expressões utilizadas nos textos do vedanta que indicam uma ligação entre o estado de iluminação e o ato da visão.

Drastuh – aquele que vê

Darshana – perspectiva, visão

sama darshanah – visão equânime

Yah pashyati sah pashyati – aquele que vê (deste jeito), vê (as coisas como elas são)

A percepção de si próprio, o sujeito, o auto-conhecimento, é adquirido através de *pratyaksha* - experiência direta em primeira mão. Ver para crer. Mas como isso é possível? Como poderá o olho ver a si mesmo? Antes de tudo é necessário lembrar que o sujeito não é o ego, a persona.

O sujeito se encontra conectado a um corpo, e, sob um ponto de vista aparente, tem sua manifestação determinada e condicionada inteiramente por este corpo. O corpo, no entanto, é um veículo apenas, uma máquina complexa e sofisticada que é o meio através do qual o sujeito, que é atemporal e não limitado tampouco pelo espaço e pela causalidade, pode interagir com o mundo material, ou seja, o mundo do tempo, espaço e da matéria. O corpo, por sua vez, conduz o sujeito ao mundo exterior. Os sentidos, afirmam as upanishads, direcionam a consciência para 'fora', para o mundo real. Através do yoga, da meditação e da reflexão deve-se trazer a consciência para 'dentro', para si próprio.

Aqui poderia surgir uma outra pergunta, crucial certamente, mas ainda ingênua: por que existe este mundo onde tudo é sucessão (tempo), tudo está disposto no espaço e tudo interage com tudo? Esta é uma questão cuja resposta não encontramos. Tudo o que experimentamos está condicionado por estes três fatores. A realidade por trás destes condicionamentos é expressa pela filosofia com o termo coisa-em-si, e pela religião como Deus. Ambas apontam para um limite que o homem sábio tem que percorrer, e do qual somente pode se falar negativamente.

Neti neti – é a expressão dos pensadores do vedanta. 'Isto não! E aquilo também não! O estado de libertação, o conhecimento positivo sobre a coisa-em-si não pode ser enunciado por nós que estamos no cativeiro da representação. 'Cheios de vontade' nossa percepção do mundo é sempre dominada por um fim, um objetivo, uma meta. Queremos satisfazer a vontade, nós mesmos, em tudo o que fazemos. Ao apontar o possível mundo daquilo que está além dos fenômenos o sábio se utiliza de uma negativa; o santo de uma metáfora.

O sujeito, o atman, é o limite. Descobrimo-nos, encontrando a verdade sobre seu fenômeno, o filósofo também conhece o núcleo do universo, o coração da natureza. O mundo como sonho, no entanto, a vertigem própria da existência, permanece.

Diz Jorge Luis Borges:

*“Revivi a tremenda conjectura
de Schopenhauer e de Berkeley*

*que afirma que o mundo
é uma atividade da mente,
um sonho das almas,
sem base nem propósito nem volume.
E como as idéias
não são eternas como o mármore
mas imortais como um bosque ou um rio”.*

Uma das conseqüências da compreensão de que o mundo é minha representação, pressuposto inicial do idealismo schopenhaueriano, é a dependência de todos os objetos (fenômenos) ao sujeito. Todas as experiências que podemos ter se sustentam no eixo central da subjetividade. Logo, a experiência em questão é indiferente ao sujeito; posso estar vendo uma montanha com os meus olhos, lembrando de sua forma com minha memória ou sonhando com sua imagem. Em todas as situações o sujeito, o que percebe, é o centro da circunferência empírica. Um efeito perturbador deste pensamento é a igualdade, traçada por Schopenhauer, entre a vida desperta e a vida onírica. A compreensão inicial do idealismo nos leva, portanto, a deixar de lado toda distinção radical entre o sono e a vigília, posto que, tanto numa experiência como na outra, o sujeito é o alicerce central de tudo o que é percebido.

A questão não é nova e Schopenhauer não pretendeu em momento algum ser seu iniciador. Afirma ele no §5 do Mundo:

“Aqui, de fato, é trazido bastante próximo de nós o parentesco íntimo entre vida e sonho. Não queremos nos envergonhar em admiti-lo, após ele ter sido reconhecido e expresso por muitos espíritos magnânimos.”

Os grandes espíritos mencionados por Schopenhauer são os sábios hindus, Platão, Shakespeare, Kant, Calderón e Hobbes. Em seus escritos a desconfiança sobre o estado de vigília aparece legitimada pela reflexão metafísica. Os *vedas* afirmam que o mundo é *maya*, ilusão, que nossa percepção da realidade é limitada pelos sentidos e pela mente. Estamos

dormindo para a realidade maior do universo. Shakespeare é trazido para atestar a realidade onírica de toda percepção.

“We are such stuff as dreams are made of.”

Não podemos, de modo algum, afirmar a distinção radical entre o sonho e a vigília, pois, tudo o que temos nesta comparação é a lembrança do sonho feita durante o despertar. A realidade do sonho é pertinente. Ela indica a possibilidade de que a verdadeira percepção das coisas, a percepção mais ampla e madura da realidade, seja diferente. A questão do sonho é, portanto, condição para se refletir seriamente sobre a existência em geral. Se tomamos a existência como objeto de análise, se perguntamos efetivamente ‘o que é isto?’, ‘quem sou eu?’, ‘o que faço neste mundo?’, ‘o que é este mundo?’, se fazemos estas perguntas, não apenas com a fala, mas com o sangue e o coração, então estaremos aptos a compreender o peso do argumento que nos diz que talvez tudo isto que percebemos e vivemos não seja mais concreto do que um vapor, uma imagem, um sonho. Não seria toda a vida um sonho? Há um critério seguro para distinguir o sonho da realidade, os fantasmas dos objetos reais?

Talvez estejamos sonhando de fato.

Nas meditações cartesianas isto já aparece como argumento cético. Schopenhauer, de modo bastante perturbador, afirma:

“Do mesmo modo que no sonho nós mesmos nos colocamos em todas as pessoas que aparecem, assim também na vigília, embora não seja tão fácil de ver”. (SFM, p.219)

A temporariedade do mundo fala em favor de sua natureza ilusória. Na *Bhagavad Gita* encontramos o real indicado pela palavra *sat*. O irreal é *asat*. O real é aquilo que não sofre mudanças, que permanece sempre o mesmo, que é sem início e, conseqüentemente, sem fim. Tudo aquilo que nasce e perece é denominado irreal, falso, ilusório, pois esta sempre em transformação, nunca é, sempre está vindo a ser. O mundo que o homem comum chama de real, este que percebemos pelos sentidos, é, na verdade, na compreensão dos vedas,

um sonho, uma miragem, um vapor, uma sombra. Estes símiles aparecem constantemente na literatura sânscrita.

Em um importante poema da tradição vedanta encontramos alguns ensinamentos centrais da filosofia indiana que aparecem também, de alguma forma, nas páginas de Schopenhauer. Os versos ao deus *Shiva* são devotados à sua forma como *Dakshinamurti*, o grande mestre que liberta os devotos da ignorância. Sobre a percepção do sonho o poema diz o seguinte:

“Assim como no sonho, vendo dentro do próprio indivíduo um mundo como uma cidade vista no espelho, assim também tudo está no atma e é visto como se fosse externo, devido a maya. No momento da realização ele vê claramente o eu livre de dualidade.”

O mundo como representação, fenômeno que se estende pelo tempo e espaço, marcado pela princípio de causalidade, e a primazia do sujeito em toda percepção, a pedra fundamental do idealismo, são descritos da seguinte forma:

“Assim como o broto dentro da semente, este universo antes da criação estava em estado não-manifesto. Criada por maya, uma grande variedade é produzida dentro do espaço-tempo. Assim como um mágico desdobra uma criação, assim também faz o grande mestre, à sua vontade.”

“Assim como um pote com cinco aberturas e uma lâmpada com uma forte luz em seu interior, da mesma forma a luz da consciência, através das cinco aberturas dos órgãos de percepção, ilumina os objetos externos, produzindo a noção de que ‘eu conheço’. Brilhando aquela luz (a consciência), todo o universo brilha.”

O conhecimento da unidade fundamental de tudo o que existe, reconhecido por Schopenhauer como a causa de toda ação genuinamente moral, permanece encoberto pelo princípio de ilusão, maya, o *principium individuationis*. Diz o poema:

“O Ser, sob a ilusão de maya, vê em si mesmo a criação com as diferenças de causa e efeito, diferenças de chefe e empregado, mestre e discípulo, pai e filho, tanto no estado de sonho como no acordado. A criação, que é fenômeno, brilha devido ao brilho do atma, que é consciência e existência pura. Aquele mestre faz com que seus discípulos qualificados tenham o conhecimento direto de que ‘aquele é você’ – tat tvam asi – através das palavras dos vedas. Devido a esse conhecimento direto um novo retorno ou nascimento neste oceano de transformações não ocorrerá.”

7. A valorização do corpo

“O corpo criador criou o espírito como mão de sua vontade”.

Nietzsche - Assim Falou Zaratustra

Quer estejamos sonhando ou despertos toda percepção advém de nossa individualidade e esta, por sua vez, é característica de nossa natureza corpórea. Como vimos acima toda percepção é percepção do sujeito. Este percebe objetos. Juntos temos o intrincado processo nomeado de representação, que é exclusivo dos seres animais. Sem o corpo, ponto de partida para toda experiência, não há nada.

Distintamente de outros pensadores, onde encontramos comumente um tom de desprezo à vida física e natural das coisas, Schopenhauer concebeu o problema do mundo em sua totalidade, ou seja, jamais esqueceu que temos um corpo, que sentimos dor e prazer por meio do corpo e que é apenas por este caminho que temos acesso a realidade. Negar o corpo, se recusar a investigá-lo, ou rebaixá-lo a uma categoria epistemológica nula, é fechar a porta que leva à única saída possível de nosso enigma. O investigador, o filósofo, está *enraizado* no mundo e se encontra neste como um indivíduo e como um ser corpóreo. Todo nosso conhecimento é condicionado e se apresenta a nós pelo corpo. Além disto, como afirma Nietzsche, Schopenhauer reconheceu que a resposta de Empédocles é verdadeira – chamamos de ‘bom’ o que gostamos, que nos dá prazer, e de ‘mau’ aquilo que temos aversão, que nos causa dor ou desconforto. A verdade lacônica do §1 do Mundo pode aqui ser lembrada: ‘*o mundo é minha vontade*’. Isto significa dizer que minha vontade, minha *philia* e meu *neikos*, meu apego e aversão, condicionam minha visão de mundo, minha percepção do real. Não somos, para usar a expressão schopenhaueriana, ‘*cabeças aladas de anjos*’ - puro intelecto, razão pura que critica e ajuíza o real – somos seres volitivos e a vontade e o corpo são uma coisa só.

No §18 do *Mundo* o corpo aparece como a solução do problema referente ao limite do mundo como representação, ou seja, o mundo

fenomênico. A divisão fundamental prescrita para toda experiência, a saber, a divisão entre sujeito e objeto, traz como consequência o conhecimento de que todos os objetos que são percebidos pelo sujeito somente entram em sua tela mental através do corpo. Schopenhauer utiliza o termo 'enraizado'. Isto é significativo. Esta expressão mais uma vez reforça a conexão da filosofia schopenhaueriana com a natureza. O enraizamento do sujeito no mundo é manifestação de sua realidade física comum a tudo o que ele percebe. Há muito de planta, animal e mineral naquilo que somos. Schopenhauer sabia disto. O valor especial que este deu ao mundo natural e a observação atenta deste mundo comprova esta nossa análise. A contemplação da natureza traz ao filósofo a clareza de que em todos os fenômenos do universo uma mesma realidade se manifesta, tanto em forma como conteúdo. As estruturas radicais que compõem o macrocosmo são as mesmas do microcosmo. A idéia de enraizado nos remete a uma rede de veias, dutos e canais através dos quais a vontade se manifesta, se expande e se objetiva com cada vez maior alcance. A corporeidade filosófica de Schopenhauer deve ser percebida até mesmo na sua utilização de conceitos, imagens e problemas da biologia, a filosofia natural.

Alguns preferem negar o corpo, incriminá-lo, acusá-lo de falsidade e enganação, falar de uma razão pura, intelecto não contaminado pela sensibilidade e pelas paixões. A negação do mundo sensorial, no entanto, não nos conduz a nada além das representações abstratas e este modo de proceder consiste ainda numa inversão do sentido natural das coisas, pois, novamente, convém lembrar que *'o investigador esta enraizado no mundo'*, e deve reconhecer, antes de tudo, sua dependência em relação ao corpo. Assim, o que conhecemos do mundo é o que nossos olhos humanos nos mostram, o que nosso cérebro é capaz de perceber. Não conhecemos um sol em si, uma terra em si, *'mas sempre um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra.'*

A filosofia, com Schopenhauer, se dirige também ao corpo, pois, reconhecendo sua primazia é capaz de mexer com nosso sangue, alterar nossa respiração. Fala com nossa origem fisiológica. Seu pressuposto inicial, reconhecido por Nietzsche: que o sujeito, para que a vivencie nesta perspectiva, *'seja um homem vigoroso e inteiro no sofrer e desejar'*. (SCE –

§3). O corpo é, portanto, não apenas importante, mas constitui o eixo central de toda experiência possível, bem como do pensamento único que visa explicar o mundo. Todo conhecimento que chega a nós, tem origem no corpo e na relação que este corpo tem com os outros corpos.

Num primeiro momento, “*para o puro sujeito do conhecimento este corpo é uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos*”.(MVR - §18). Todo conhecimento, no entanto, significa representação. As representações são intuitivas, se tem origem no contato dos sentidos com os objetos dos sentidos. As representações são abstratas quando existem ao receberem material das representações intuitivas. Os conceitos racionais são desta categoria. O corpo é, portanto, a condição de todo conhecimento. O corpo individual do sujeito é chamado de *objeto imediato*, pois apesar da percepção que temos do corpo ser tal qual a que temos dos demais objetos, este objeto específico, o corpo, nos é dado imediatamente e é somente através dele, por sua intermediação, que podemos de alguma forma chegar aos demais objetos, chamados, portanto, de *objetos mediatos*.

O corpo é objeto imediato, pois ‘*são as sensações dos sentidos do corpo que nos trazem os dados para a aplicação absolutamente primeira da lei da causalidade, de onde nasce a intuição desta classe de objetos.*’ (RQPR - §22) O corpo é material, como tal responde as qualidades primordiais da matéria – causa e efeito (wirken). A capacidade de reconhecermos a causalidade no mundo, nas coisas, é devido a causalidade da qual o corpo já é constituído, e que é somente pela experiência do corpo que podemos construir a experiência do mundo, em outras palavras, é por intermédio do objeto imediato que chegamos aos objetos mediatos. O corpo é, da perspectiva da representação, o ponto de partida para todo conhecimento. Ele é ‘*o intermediário para a intuição de todos os demais objetos.*’

Apesar disto, lemos no *Mundo* que é apenas com relutância que podemos declarar o corpo apenas como representação do sujeito. É interessante notar a ressalva que o próprio filósofo faz à expressão ‘objeto imediato’, por ele mesmo dada. Afirma ele que é somente de forma pouco apropriada que podemos utilizá-la, pois não percebemos o corpo como algo objetivo, mas sim, como algo subjetivo, como sensações. Ele pode sim ser

conhecido objetivamente, pois o olho vê os braços, as pernas, o abdômen; a mão encosta nos cabelos, nos pés e no rosto. Construimos assim a imagem do corpo da mesma forma que de qualquer outro objeto. Existe, entretanto, esta outra forma de entendermos nosso corpo, uma outra leitura que também é possível.

‘Para o sujeito do conhecimento, que aparece como um indivíduo apenas pela sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras inteiramente distintas. Ele é objeto de uma percepção intelectual como representação, como um objeto entre outros objetos, e passível às leis de tais objetos. Mas também de uma maneira bem diversa, a saber, àquilo que é conhecido imediatamente por todos e é denominado pela palavra vontade. Todo verdadeiro ato de sua vontade é também, simultânea e inevitavelmente, um movimento de seu corpo; ele não pode de fato querer o ato sem ao mesmo tempo estar consciente de que ele aparece como um movimento do corpo.’ (MVR - §24)

O caminho de Schopenhauer para nos conduzir a noção de vontade inicia pela análise do corpo. A lei da causalidade, o princípio de razão suficiente, apenas nos apresenta o COMO das coisas, a maneira pela qual as estruturas do mundo se organizam e se dispõem.

A ambigüidade permanece, no entanto, pois temos um conhecimento duplo do nosso corpo. Embora isto possa, de certa forma, prejudicar a tese de Schopenhauer, tal perigo não ocorre, pois seu valor epistemológico consiste justamente nesta via de mão dupla.

“. . . é desta forma que ganhamos informação sobre o corpo ele mesmo, sobre suas ações e movimentos que seguem os motivos, e também em relação ao sofrimento advindo das impressões externas, em uma palavra, sobre o que ele não é como representação, mas como algo superior a

isto, sobre o que ele é nele mesmo. Nós não possuímos tal informação imediata sobre a natureza, a ação e o sofrimento de nenhum outro objeto.” (MVR - §19)

Mais uma vez o objeto imediato é o ponto de partida do investigador. O idealismo de Schopenhauer se baseia nesta compreensão. O mundo, a totalidade dos entes, existe apenas como uma imagem em nossa mente. É isto o que podemos afirmar com certeza. A aceitação do corpo não significa tampouco, uma desculpa para afirmar o irracionalismo. Pelo contrário, o que temos em nossas mãos é a honesta aceitação dos limites da razão.

A questão do corpo surge no momento de um impasse. Os limites de nosso conhecimento estabelecem as fronteiras do mundo como representação. Observando o sol, as estrelas e os animais, construímos conceitos e a partir destes surge a linguagem para expressá-los e entendê-los, torná-los claros e precisos. A investigação do mundo como representação, no entanto, não é capaz de dar conta de todo o problema. A ciência, ou seja, a perspectiva que considera apenas as explicações do âmbito da representação, não consegue, tampouco, dar um sentido a tudo aquilo que é objeto de nossa percepção. Sabemos que percebemos algo, mas somos incapazes, no entanto, de responder o que é este algo que percebemos. Como se constitui, qual é o seu fundamento? A representação nos apresenta apenas a conexão de causa e efeito, e assim, prosseguimos rumo ao infinito, pois todo efeito nos leva a uma causa, que é, por sua vez, efeito de outra causa anterior.

“O que nos impulsiona a fazer tais questionamentos é que não estamos satisfeitos em saber que temos representações, que elas são de tais e tais formas, e que estão conectadas de acordo com esta ou aquela lei, cuja expressão geral é sempre o princípio de razão suficiente. Nós queremos saber o significado destas representações; estamos perguntando se este mundo não é nada mais do que representações”. (MVR – §17)

É justamente aqui que Schopenhauer realiza o salto, *‘a transição, dada como impossível, por Kant, entre o fenômeno e a coisa-em-si’*. O corpo torna-se essencial neste movimento. O binômio kantiano fenômeno/coisa-em-si aparece na filosofia de Schopenhauer como representação/vontade. Realmente não podemos transcender o mundo fenomênico e pretender um conhecimento efetivo daquilo que está além de todo ponto de vista do indivíduo, ir além do véu de maya, que impede a percepção do universal, do real, daquilo que transcende tempo, espaço e linguagem – que ultrapassa o *principium individuationis*. Kant seguiu o árido e confuso caminho das representações abstratas.

‘Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo reside no fato de ele partir do conhecimento mediato, refletido, enquanto eu, ao contrário, parto do conhecimento imediato, intuitivo. Kant é comparável a uma pessoa que mede a altura de uma torre pela sua sombra; eu, porém, assemelho-me a alguém que aplica a mensuração diretamente à torre. Por isso a filosofia é para ele uma ciência A PARTIR de conceitos, para mim uma ciência EM conceitos hauridos do conhecimento intuitivo – a única fonte de toda evidência -, apreendidos e fixados em conceitos universais. Ele salta por cima deste mundo todo que nos cerca, intuitivo, multifacetado, rico de significação, e atém-se às formas do pensamento abstrato.’ (CFK – p.567)

O corpo surge como portador de uma esperança. A capacidade de aprofundar a experiência do corpo, ou seja, o desenvolvimento do poder intuitivo, será o emblema do gênio. Através deste caminho uma saída torna-se possível.

“Existem de fato duas maneiras opostas de se tornar consciente de sua própria existência: em primeiro lugar, numa intuição empírica, como se apresenta do exterior, como um entre milhares de milhões . . . em segundo, afundando-se em seu próprio interior, adquirindo a consciência de que se constitui o todo no todo e o único ser efetivamente real, a se

contemplar adicionalmente nos outros e no dado exterior como num espelho.” (MVR - §26)

Os dois trajetos de acesso ao corpo nos conduzem a percepções distintas. Na primeira delas o corpo é uma representação, objeto de nossa percepção intuitiva. Olhamos nosso corpo, encostamos nele, somos conscientes de sua existência da mesma forma que temos conhecimento de tudo aquilo que nos rodeia. Nesta perspectiva, que podemos chamar de exterior, pois nela o corpo é vivenciado ‘de fora’, da perspectiva do observador, do sujeito, há uma limitação ao nosso conhecimento. Assim como não somos capazes de conhecer o que os objetos são além da relação que têm com nossa percepção, em outras palavras não conhecemos sua essência íntima, seu âmago, mas apenas sua aparência, seu mostrar-se, seu fenômeno; da mesma forma, o corpo permaneceria sendo um enigma se não houvesse uma segunda alternativa aberta ao sujeito do conhecimento, um caminho que o conduzisse ‘para dentro’. Tal rota de acesso ao interior do corpo existe e é percebida automaticamente por todo ser corporificado.

“Meu corpo é o único objeto do qual não conheço apenas UM lado, o da representação, mas também o outro que se chama VONTADE”. (MVR - §24)

É por causa dela que o corpo adquire uma significação mais profunda do que a de qualquer outro objeto. O reconhecimento desta verdade é o início da educação filosófica, do ‘esclarecimento filosófico’, ela é o fundamento do idealismo schopenhaueriano. O papel do corpo na epistemologia do filósofo não deve ser subestimado. Sua importância é central e ele é um dos protagonistas.

“Nós, diferentemente, que aqui intentamos não etiologia, mas filosofia, isto é, não conhecimento relativo mas incondicionado da essência do mundo, escolhemos o caminho oposto e partimos Daquilo que nos é de imediato conhecido da maneira mais completa e plenamente confiável, daquilo que nos é mais próximo, para então, compreendermos o que é

distante, unilateral e mediato. A partir do fenômeno mais poderoso, significativo e distinto queremos compreender os fenômenos mais débeis e menos complexos. Excetuando-se meu corpo, é-me conhecido de todas as coisas apenas UM lado, o da representação: a essência íntima delas permanece trancada, um enigma profundo, mesmo que eu conheça todas as causas das quais se seguem suas mudanças”. (MVR - §24)

A corporeidade da filosofia de Schopenhauer ainda produziu certamente ecos na concepção de Nietzsche do corpo como a grande razão – a noção de que o cérebro, o intelecto, é apenas uma víscera do coração.

“O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. “Eu” – dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu.” (Assim Falou Zaratustra, p.52 – Dos desprezadores do corpo)

Podemos, a partir deste ponto, desenvolver mais profundamente o papel da vontade no universo da filosofia de Schopenhauer. O filósofo da vontade deve ser lembrado como um dos poucos, e talvez o primeiro, a colocar tanta ênfase em tudo aquilo que há de irracional e inconsciente em nossa vida. Invertendo, além do mais, toda uma tradição que via na razão e no pensamento lógico, matemático, a essência do homem, sua alma. Schopenhauer, também neste ponto, rompe com o consenso da maioria e abre novas possibilidades, com maiores liberdades e também responsabilidades, para os filósofos que sentem, no corpo, a necessidade de investigar o mundo e o real.

9 . O Porta-voz da Volição

“Tanto quanto os primeiros raios da aurora e os intensos raios do meio-dia têm o mesmo nome de luz do sol, assim também cada um dos aqui mencionados casos tem de levar o nome de VONTADE, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo dos fenômenos”.

Mundo Como Vontade e Como Representação - §23

Apesar de anunciada desde o início do *Mundo*, é somente no Segundo Livro que a vontade é desmascarada e revelada. Nos doze parágrafos que se seguem, a vontade é identificada com a coisa-em-si, seus movimentos são explicados e sua natureza contraditória, seu conflito consigo mesma é estabelecido pela análise de suas infinitas gradações.

Algumas perguntas pertinentes seriam: Por que a vontade é denominada a contraparte do mundo como representação, por que a escolha desta palavra? Por que temos que aceitar o outro lado do mundo como um apetite cego e eternamente voraz? O que esta palavra pode trazer de novo que já não tenha sido apresentado anteriormente pela tradição filosófica? Podemos almejar conhecer esta vontade, o que vale dizer, podemos conhecer a coisa-em-si, aquilo que está além das formas relativas e condicionadas dos fenômenos, do mundo como representação?

Schopenhauer vai chamar este princípio unitário de acordo com suas características presentes no mundo como representação. Tudo é manifestação de uma vontade. Como ele chega à idéia de vontade, de onde surge esta palavra mágica que pretende resolver de uma vez o problema do indizível, de como nomear a coisa-em-si? Ela já aparece no §1 do *Mundo* como uma verdade que se chega através de um exercício mais difícil e de maior abstração do que aquela referente à representação do mundo, pois o mundo como representação é o aspecto do mundo que é objeto da ciência, que segue regras claras e distintas, que é sujeito ao princípio de razão suficiente, o qual

afirma que nada existe sem um fundamento, sem uma causa – não há efeito sem causa. A vontade, no entanto, requer uma outra aproximação:

“Apenas uma investigação mais aprofundada, a abstração mais difícil, a separação do diferente e a unificação do idêntico podem nos conduzir: tal verdade, que tem de ser deveras séria e grave para cada um, quando não terrível, é que cada um pode e precisa dizer: o mundo é minha vontade”.
(MVR - §1)

O querer, a vontade, é um princípio geral de esforço em direção a algo ou algum lugar, mas em nenhum momento devemos confundir ou embutir um tipo de racionalidade consciente neste processo. O sujeito não deseja algo que racionalmente considera bom, mas este algo é bom apenas por ser objeto de seu desejo. O querer precede toda consciência racional; e este querer é, como Schopenhauer diz, a resposta para a charada. Se partirmos do espanto filosófico em direção a uma elucidação, um esclarecimento que tem como intenção declarada solucionar e eliminar tal espanto, a única solução possível, quando encontrada, tem que dar conta de todos os fenômenos. Deve explicar tudo o que experimentamos no mundo. Deve solucionar o enigma do mundo.

“Tal decifração do mundo com referência ao que aparece nele deve receber sua confirmação de si próprio através de uma concordância na qual ela posiciona os variados fenômenos do mundo um com o outro”. (WWR II, p.184)

A vontade é descoberta pelo filósofo no interior de sua própria subjetividade. Ele observa que existe um mundo ‘exterior’, objeto de sua percepção, um mundo que é sempre representação, sempre uma perspectiva que se descortina ao sujeito, ao olho que vê. Por outro lado, também reconhece, ao olhar para dentro, sua identidade com o corpo – o objeto imediato. O corpo é, por sua vez, vontade objetivada. A identidade entre o corpo e a vontade é um fato que pode ser conhecido de muitas maneiras, tanto pelas reações fisiológicas do corpo às emoções e demais movimentos da vontade, quanto pela calma reflexão do sujeito que pode perceber em si a relação entre corpo e vontade. O corpo é a vontade objetivada, é o aparecer da

vontade no palco das representações. Devemos nos ater ainda a uma investigação mais detalhada da vontade individual, conforme a experimentamos em nós mesmos. A vontade é a coisa-em-si, e, portanto, num primeiro momento, não temos acesso a ela diretamente, pois a coisa-em-si é, por definição, aquilo que está por trás dos fenômenos, mas apenas aos seus atos individuais, dentro do tempo e do espaço, isto é, através de sua objetivação, o corpo. Se eu digo corpo antes da vontade, ou vontade antes do corpo, estou apenas tratando termos idênticos *a posteriori* ou *a priori*.

“ . . . podemos dizer que a vontade é conhecimento a priori do corpo, e o corpo é conhecimento a posteriori da vontade”. (MVR - §18)

A palavra vontade (*wille*) não é arbitrária ou aleatória e tampouco poderia ser substituída por qualidade, força, caráter ou algum outro termo qualquer. No §22 Schopenhauer distingue claramente o que a vontade traz em si e que não é comunicável por qualquer outra palavra. Em termos gerais o conhecimento da vontade é algo que não é produto de silogismos, inferências ou que aponta a direções incertas; é, pelo contrário, algo conhecido absoluta e imediatamente. A palavra força, por sua vez, provém do mundo objetivo, dos fenômenos e das representações e trabalha diretamente com a idéia de causa. Mas, como vimos, Schopenhauer deseja delinear os limites do mundo, estabelecer o que pertence aos fenômenos e o que pode, por ventura, pertencer à coisa-em-si, pois o mundo é, por um lado, inteiramente representação e, por outro, inteiramente outra coisa, vontade. A auto-consciência de cada um estabelece a vontade como um conhecimento imediato e que não tem origem fora do sujeito, na representação:

“O conceito de vontade é, dentre todos os conceitos possíveis, o único que tem sua origem não no fenômeno, não na mera representação da percepção, mas que vêm de dentro e provém da consciência mais imediata de cada um”. (MVR - §22)

Ao falarmos de força, portanto, estamos ainda no terreno do mundo como representação. Nos parágrafos seguintes do Livro II, Schopenhauer vai estabelecer a presença da vontade em todos os fenômenos do mundo. Sendo o ser humano parte do mundo, um microcosmos análogo ao macrocosmos, a descoberta da vontade como sua essência pode ser transferida ao mundo como um todo e à todas as coisas que nele se encontram. Enquanto as demais filosofias talvez tivessem submetido o conceito de vontade ao conceito de força, Schopenhauer propõe exatamente o oposto: quer que toda força natural seja concebida como vontade, sugere que utilizemos a mesma 'chave' interpretativa através da qual descobrimos nossa essência última, o reconhecimento imediato de nossa natureza interior como vontade, e apliquemos esta mesma chave para o entendimento da natureza interior, agora não do sujeito, mas do mundo:

“Todos descobrem ser esta vontade, na qual consiste a natureza interior do mundo, e também descobrem-se como o sujeito do conhecimento, cuja representação é o mundo inteiro; e este mundo existe apenas em referência à consciência do sujeito do conhecimento que é o seu suporte necessário. Portanto, todos são, neste duplo olhar, o mundo inteiro em si, o microcosmos; e encontra estes dois aspectos inteiros e completos em si. E aquilo que ele reconhece como seu ser interior também preenche o ser interior do mundo inteiro, o macrocosmos. Assim, o mundo todo, bem como o homem, é inteiramente vontade e inteiramente representação, e além disto não existe mais nada”. (MVR - §29)

Mas como conhecer com mais detalhes a natureza da vontade? Podemos pensar o problema da seguinte maneira: visto que reconheço que tenho percepções do mundo, que recebo dados para imagens serem formadas, sons, cheiros, gostos e que crio conceitos a partir disto tudo, em outras palavras, que tenho representações; e que eu sou aquele que conhece as representações, o suporte do mundo, aquele sobre o qual toda percepção do mundo se apóia; e que também, além disto tudo, conheço minha essência

como sendo um eterno querer, anterior à razão, que é apenas uma serva deste querer, desta vontade; reconhecendo tudo isto, qual seria o passo adiante para tentar compreender a natureza interna desta vontade, seu mecanismo de funcionamento? Se ela é a coisa-em-si podemos conhecê-la ou estamos definitivamente condenados ao princípio de razão suficiente das representações? Ou, em outras palavras, conhecemos a vontade ou apenas o fenômeno da vontade?

Em nenhum momento Schopenhauer afirma que a questão se resolve por completo, justamente por se tratar de um questionamento metafísico, que pretende conhecer o que está além das limitações do intelecto e dos sentidos. O que conhecemos é apenas o fenômeno da vontade, a ponta do iceberg. Todo conhecimento, por sua vez, é representação. O que sabemos sobre a vontade, portanto, está condicionado pelo véu de maya da representação. Conhecemos a vontade em seus fenômenos, ou seja, no mundo e em nós mesmos.

“Não há uma parte pequena dela na pedra, uma maior no homem, pois a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição. Mais e menos concernem tão-somente ao fenômeno, isto é, à visibilidade, à objetivação: esta possui um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta, sim, o aparecimento da Vontade na visibilidade, sua objetivação, possui tantas infinitas gradações como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo”. (MVR - §25)

O argumento analógico de Schopenhauer – a expansão de sua conclusão sobre a coisa-em-si - se sustenta na identificação da vontade com o corpo. Tal percepção está dada e aberta a todo aquele que for capaz de observar atentamente seu fenômeno, que possua um alto poder de conhecimento intuitivo. Como diz o filósofo, *‘o homem carrega os supremos segredos fundamentais dentro de si próprio, e este fato é acessível a ele da maneira mais imediata. Apenas aqui, portanto, ele pode ter esperanças de*

encontrar a chave para o enigma do mundo, e obter uma indicação que o conduza à natureza interna de todas as coisas". (WWR II, p.179)

Os filósofos, em geral, tendem a complicar as coisas. Perdem-se em brigas conceituais, em discussões abstratas e se esquecem de que o verdadeiro problema do mundo é o mundo ele mesmo, não o mundo construído na cabeça de cada um por dogmas e sistemas de pensamento que não se conectam ao mundo. Como diz o poeta:

"Quem está ao sol e fecha os olhos, começa a não saber o que é o sol e a pensar muitas cousas cheias de calor. Mas abre os olhos e vê o sol, e já não pode pensar em nada, porque a luz do sol vale mais que os pensamentos de todos os filósofos e de todos os poetas".(Alberto Caeiro, p.207)

O trabalho filosófico proposto por Schopenhauer passa por este importante reconhecimento. Todos os conceitos que criamos devem se ligar à realidade das coisas. Precisamos 'abrir os olhos' e reconhecer os conceitos nas coisas. A metafísica imanente traz a filosofia à vida. O filósofo, enraizado em um corpo, olha espantado para os fenômenos, para ele próprio, e busca uma solução para o enigma. Tal resposta, como vimos, deve ser capaz de resolver o enigma, senão deve ser descartada como incompleta e imatura. Ela deve *'espalhar uma luz uniforme sobre todos os fenômenos do mundo, e trazer mesmos os mais heterogêneos em harmonia, para que assim a contradição possa ser removida mesmo entre os mais contrastantes.'* (WWR II, p.184)

O ateísmo radical de Schopenhauer não é nada mais do que isto. Deus, o Absoluto, o Criador, a 'terra celeste dos cucos', tudo isto são verdades em *sensu allegorico*, são mitos que expressam a ordem das coisas-em-si, a ordem apontada por Schopenhauer como vontade, mas que, para os que estão no caminho da filosofia, ou seja, que almejam chegar no limite de todo conhecimento possível, nos limites da própria linguagem e da razão, deve ser indicada necessariamente com um termo negativo – o nirvana ou o nada. O que está além do fenômeno da vontade, a vontade ela mesma, só pode ser conhecida atravessando a fronteira deste nada. Mas almejar falar sobre o nada é perigoso. O silêncio se impõe aqui como imperativo filosófico. O homem que

pensa deve estar atento aos limites do próprio pensamento. A conclusão do Mundo Como Vontade e Como Representação se faz nestes termos:

“Nós, no entanto, postados firmemente no ponto de vista da filosofia, temos aqui de nos contentar com o conhecimento negativo, satisfeitos por ter alcançado o último marco-limite do conhecimento positivo . . . Diante de nós queda-se apenas o nada.” (MVR – p.518)

Até chegarmos em tal fronteira, no entanto, temos um longo caminho a percorrer e muitas coisas para conhecer, nomear e trazer à consciência. A vontade se impõe como fundamento de tudo e o reconhecimento da vontade em si e no mundo pode explicar as contradições e a desarmonia essencial presente no universo, caracterizada pela dor e sofrimento, que de tão abundantes fazem com que a não existência seja muitas vezes preferida e almejada como um justo descanso. A vida é fenômeno da vontade. Diz Guimarães Rosa, num tom bastante schopenhaueriano:

“Não era a vida? Sobre informes, cegas massas, uma película de beleza se realizara, e tremia por gozá-la a matéria ávida, a vida. Uma vontade de viver”.(Buriti / Corpo de Baile)

10. O Abismo do Mundo

“Anaximandro descobre o caráter contraditório do nosso mundo: por suas qualidades o mundo se destrói”.

Nietzsche – Sabedoria para depois de amanhã

Existem certas reflexões que se mostram melhor não sendo ditas, permanecendo ocultas. Elas, numa espécie de absorção orgânica, são assimiladas pelo sujeito e interiorizadas em sua concepção de mundo de forma silenciosa, pouco ostensiva. Outras, no entanto, num caráter de exigência, necessitam de uma verbalização. Precisam ser disponibilizadas aos ouvidos. Fazem-se completas apenas após saírem do domínio do intelecto e cruzarem o limite entre o pensamento e sua emissão sonora. Colocam-se, sem o mínimo de embaraço, no centro das atenções.

Pode-se pensar, num primeiro momento, que a filosofia se situa melhor na categoria de tais práticas quietas e essencialmente contemplativas, mas, numa análise mais acurada, observamos que, na verdade, suas questões e provocações são, por excelência, barulhentas, desconcertantes e instigantes em todas as fases de seu desenvolvimento. Talvez a *sofia* seja silenciosa, mas não a *filosofia*. O choque com o senso comum, o contraste que dela advém e as transformações por ela iniciadas são tão espalhafatosas e dignas de espanto, quanto o onanismo público de Diógenes, que em plena ágora satisfazia seus apetites, enquanto conclamava seus concidadãos a analisarem com mais profundidade a realidade última das coisas.

O próprio Epicteto (séc. I d.C.), importante representante do estoicismo tardio, diz que

“. . . quando os homens estão doentes e o médico dá à eles nenhuma prescrição, estes se irritam e presumem que este médico deles já desistiu. E por que um homem não se sentiria deste mesmo jeito com o filósofo, e concluiria que este deles já perdeu a esperança de trazer um estado mental saudável, se ele já não

dísseste mais nada que fosse de qualquer utilidade?” (Epictetus – Stobaeus, III. 4, 93)

Para o estoicismo esta preocupação era uma constante e, desta forma, os questionamentos que fazem parte de suas análises não a perdem de vista em nenhum momento. A filosofia tem um propósito. Seria a afirmação da mesma verdade defendida por Schopenhauer séculos mais tarde ao dizer:

‘Verdades físicas podem possuir muita significação exterior; porém carecem da interior. Esta é prerrogativa das verdades intelectuais e morais, a ter como tema os graus mais elevados da objetivação da vontade; enquanto aquelas têm os mais inferiores.’
(PP - X)

Isto equivale a dizer que a parte essencial do estudo filosófico é a ética, pela qual adquirimos o conhecimento do bem, do mal e de todas suas derivações, cujo objetivo é a obtenção de uma vida moral. Distintamente dos estóicos, Schopenhauer condena a idéia de que a virtude é um caminho para a felicidade, ou a noção de que todos devem aspirar a ela. Nem por um momento, de acordo com Schopenhauer, deveríamos nutrir tais pensamentos.

“Existe apenas um erro inato, e este é a noção de que existimos para sermos felizes. Ele é inato em nós, pois coincide com a própria existência, e todo nosso ser é apenas sua paráfrase, nosso corpo é, na verdade, seu monograma. Nós não somos mais do que a vontade de viver, e a satisfação sucessiva de todas as nossas vontades é o que temos em mente através do conceito de felicidade”. (WWR II, p.634)

O mundo existe para ser superado, conhecido em seus fundamentos. A charada do universo pode e deve ser resolvida. A solução do enigma, não é, no entanto, condição de uma vida feliz. Pelo contrário, a ignorância, na maioria das vezes, por manter o intelecto no estrito serviço da vontade, faz com que a dor e o sofrimento da vida sejam minimizados. O homem que sabe mais, também é o que sofre mais. A ética é o caminho da ação virtuosa, que expressa o conhecimento da essência do mundo. As demais áreas de estudo

da filosofia precisam, por sua vez, apresentar explicações que sustentem a visão de mundo defendida pela ética. Uma interligação entre todas as áreas do saber se faz necessária.

Depois de compreendermos o mundo como representação, imagem na percepção de um olho que vê, um cérebro que sente; e vemos igualmente que a essência deste mundo é a vontade, o apetite sem fim, sem fundamento e sem razão, que constitui o núcleo de todas as coisas, chegamos por fim a reflexão ética sobre o mundo.

O mundo como vontade mostra-se em luzes pouco atrativas e o tom principal de toda atividade volitiva é o sofrimento. Vontade é falta, carência, necessidade de algo. Se tudo o que existe é a vontade – do sujeito que percebe os fenômenos, aos objetos que são por ele percebidos – o indivíduo que não reconhece a igualdade de sua essência íntima com o restante da natureza permanece na ilusão natural que cobre a consciência de todos os seres – o egoísmo e sua afirmação. Se este é capaz de reconhecer a totalidade do universo como vontade, idêntica e presente em tudo, então não será com horror que verá a vontade cravando os dentes em sua própria carne? Não lhe causará ânsia e desespero o espetáculo, para usar a expressão de Thomas Mann, de *'auto-esmigalhamento'* da vontade, em profunda discórdia consigo mesma?

Precisamos nos salvar do mundo. Esta é uma das principais conclusões apresentadas no *Mundo Como Vontade e Como Representação*. Tudo o que conhecemos e temos acesso é este mundo que, apesar de todo nosso apego e boas intenções, demonstra claramente que a felicidade individual ou qualquer realização moral e ética, não deve ser considerada como seu objetivo último. Pelo contrário, a existência é um enigma cuja natureza essencial não é o deleite e a satisfação, mas sim a carência, a fragilidade, a dor e o sofrimento. Isto está estampado e gravado no mundo como um todo. A história dos indivíduos e das nações, bem como toda vida animal, demonstra explicitamente a abundância destas condições, em grande contraste com a raridade de toda felicidade e paz verdadeiras. O mundo é algo a ser superado.

Não que isto indique a crença dogmática num outro mundo, longe disto, mas a filosofia tem como objetivo a explicação dos fenômenos. A aceitação do

dogma otimista - do 'melhor dos mundos possíveis' - que afirma a bondade de um deus criador, a perfeição de sua obra, e o direito à felicidade a todo homem, não explica coisa alguma, deixando, ao invés disto, inúmeros problemas sem solução.

O pessimismo de Schopenhauer é o reconhecimento das condições de sofrimento infinito às quais estamos submetidos. A filosofia indiana, em todas as suas vertentes, concorda com esta perspectiva. O mundo como *samsara* - ciclo infinito do desejo e da insatisfação - é qualificado como: *asasvatam* – perecível; *duhkha-alayam* – local de dor; *asat* – irreal; *anityam* – temporário.

Tanto os budistas, como os hindus e jainistas concordam no reconhecimento da natureza ilusória de toda percepção - *maya* - a vida como um sonho. Este sonho é marcado pela impermanência de todas as coisas, pela sucessão interminável no tempo e pela multiplicidade infinita dos entes no espaço. Tudo o que existe no tempo e espaço está submetido à transformação. Entre os seres vivos, o nascimento, a doença, a velhice e a morte se encarregam de manter este mesmo processo em andamento, e assim, a ilusão persiste, para o espanto de todos. Sempre há uma nova geração e o frescor da juventude continua existindo, como se não houvesse nenhuma transitoriedade.

O ser humano pode, afirmam os sábios da Índia, interromper de maneira definitiva o sofrimento que permeia a existência. *Moksha*, o estado de libertação, é, antes de tudo, a perspectiva de onde se avista a totalidade das coisas, dos entes, e o fundamento metafísico sobre o qual elas todas se assentam. Ao adquirir este conhecimento o homem se liberta. Existem duas vias para este fim. Uma baseia-se na percepção subjetiva, a partir da qual cada um se reconhece como o centro do mundo, o vértice da natureza; a outra, vê todos os seres objetivamente - o fluxo dos indivíduos como indiferente à plenitude da natureza. De uma maneira ou de outra pode se chegar no mesmo fim - *moksha*.

Schopenhauer afirma que toda multiplicidade tem origem no tempo e no espaço e, somente neles e a partir deles pode ser concebida. A vontade em si, sendo alheia ao tempo e espaço, que têm domínio apenas no âmbito das representações, deve, conseqüentemente, ser uma, completamente estranha ao *principium individuationis*. No entanto, suas objetivações, sua participação

no mundo dos fenômenos, ou seja, seu tornar-se visível, segue à risca os princípios e regras que regem este mundo, e, portanto, a pluralidade do fenômeno da vontade é uma necessidade que, todavia, não afeta sua unidade transcendental. As objetivações da vontade são múltiplas. A simples percepção da pluralidade dos fenômenos traz à consciência a constatação do conflito entre estes fenômenos, pois a subsistência de cada um depende da habilidade em manter-se pelo maior período de tempo dentro do espaço. Ora, vemos que se todos os seres querem manifestar-se na realidade, querem manter sua existência, a disputa entre eles torna-se natural e uma consequência das próprias premissas do mundo como representação. Explicitando tal verdade devemos reconhecer que este mundo é um local *'de seres eternamente carentes que subsistem por um período de tempo apenas devorando-se uns aos outros, passam sua existência em ansiedade e necessidade e, freqüentemente, sofrem terríveis aflições até que caem finalmente nos braços da morte'*.

O conflito é inevitável, pois todos os indivíduos buscam a mesma coisa – a efetividade, a vida. As gradações da vontade objetivadas em fenômenos competem entre si neste movimento incessante e sem fim – a roda de Ixion, para os gregos, ou a do samsara para os hindus. O mundo existe como um complexo jogo marcado pelo tempo, espaço e causalidade, condições essenciais para o movimento, possuindo na roda, na circunferência, no círculo, seu símbolo apropriado. Diz Schopenhauer:

“Sempre e por toda parte o círculo é o autêntico símbolo da natureza, porque ele é o esquema do retorno. Este é de fato a forma mais geral da natureza, que ela adota em tudo, desde o curso das estrelas até a morte e nascimento dos seres orgânicos, e apenas por meio do qual, na torrente incessante do tempo e de seu conteúdo, torna-se possível uma existência permanente, isto é, uma natureza”. (MM, p.84)

Não devemos minimizar a observação da natureza em Schopenhauer. Este participou de aulas de anatomia e ciências ao mesmo tempo em que freqüentava as palestras de Schulze, que foi quem iniciou o jovem filósofo nos

escritos de Kant e Platão. A natureza apresenta a voz da verdade e, como Schopenhauer parece crer com uma força bastante singular, esta não mente jamais. Ela é clara e explícita no que tem a dizer. Apenas sua fala segue o estilo dos oráculos – é lacônica e não desperdiça palavras. A contemplação da natureza, a aproximação necessária entre o filósofo e a vida, é condição para se encontrar a resposta do enigma, o papel central da vontade no esquema geral das coisas. No mundo animal vemos as vontades individuais brigando pela vida e devorando-se umas às outras. Entre as plantas também observamos o mesmo princípio de competição pela luz e pelos nutrientes da terra. As forças químicas e físicas também seguem o mesmo padrão – uma compete com a outra num constante cabo de guerra. Retornando a Empédocles, Schopenhauer reafirma as aproximações entre suas reflexões e as verdades encontradas pelo antigo filósofo:

“Para ele (Empédocles) não é o intelecto (nous) o encarregado da ordenação das coisas, mas a Vontade (philia kai neikos) . . . Empédocles é um homem íntegro, e um aperçu mais profundo e verdadeiro está no fundamento de sua philia kai neikos. Já na natureza inorgânica vemos os elementos procurarem-se ou se afastarem mutuamente, unirem-se e se separarem de acordo com as leis das afinidades eletivas. Aqueles que mostram a mais forte tendência para unirem-se quimicamente, mas que só podem liberar-se no estado líquido, entram na mais decisiva oposição elétrica quando em contato com um outro no estado sólido. Separam-se então em polaridades opostas e hostis, para depois de novo se procurarem e se abraçarem. E essa oposição de pólos que em geral aparece em toda a natureza, nas mais diversas formas, que outra coisa é senão uma sempre renovada discórdia, à qual se segue uma reconciliação ardentemente desejada? Assim philia kai neikos estão presentes por toda parte, surgindo uma ou outra só de acordo com as circunstâncias.” (FHF – p.24)

A humanidade não apresenta um espetáculo distinto – apenas mais sofisticado e desenvolvido, mas essencialmente o mesmo. A vontade nos une a todos.

“De acordo com isso nós também podemos instantaneamente simpatizar ou antipatizar com cada ser humano que chega perto de nós: a disposição para ambos já existe e espera pelas circunstâncias . . . do mesmo modo também o cão desconhecido que se aproxima de nós está instantaneamente pronto para acionar o registro amigável ou hostil e passar facilmente do latir e rosnar para o abanar o rabo, e vice-versa.”

O fenômeno individual e múltiplo da vontade una e indivisível é marcado pelo conflito, pela guerra de todos contra todos. Os graus mais elevados de objetivação da vontade demonstram o maior grau de individualidade, sendo o homem o ápice desta escala. Toda filosofia de Schopenhauer é uma tentativa de reconhecer um sentido, um princípio, uma verdade na multiplicidade do mundo, que confronta os seres individuais em incessantes conflitos. O indivíduo é aquele que se opõe aos outros. A individualidade está presente no mundo todo, diluída em diferentes graus. O homem personifica esta gradação em seu mais alto estado. Sendo assim, cada um traz no rosto a singularidade do caráter, que se desenvolve no decorrer de uma vida.

“No homem a individualidade irrompe poderosamente, cada um possui seu próprio caráter”. (MVR - §23)

O conflito, no entanto, percorre todas as esferas das ações, pensamentos e criações humanas. Confundidos por ilusões que nos mostram tais e tais motivos como determinantes em nossas atividades, não reconhecemos de pronto a força e a rigidez daquilo que antecede a consciência clara e distinta que achamos possuir e com a qual tentamos pautar nossas ações. Por trás de tudo está um ímpeto cego, baseado na afetividade, a vontade:

“O que está no fundamento comum da philia kai neikos é por fim, certamente, a grande oposição originária entre a unidade

de todos os entes em relação ao seu ser em si e sua total diferença nos fenômenos, como aquela que tem por forma o princípio de individuação.” (FHF – p.25)

Através da possibilidade de se chegar a um auto-conhecimento, a vontade, objetivada em seu mais alto grau na forma humana, pode ao reconhecer a igualdade de sua essência íntima com o mundo trabalhar em direção à negação de seu fenômeno individual. O que significa isto? Todos seguem os ditames da vontade. O intelecto, que serve de instrumento da vontade, trabalha para sua satisfação. Quando o sujeito adquire auto-consciência percebe estes dois pólos distintos e opostos presentes em si.

De um lado a vontade, que tem como foco os genitais, e do outro o intelecto, objetivado no cérebro. Pela força da auto-consciência, pode-se abrir gradualmente exceções na tirania da vontade sobre o intelecto. Em alguns momentos este pode se ver livre da vontade e aí surge então o verdadeiro estado objetivo de percepção, no qual a relação do sujeito com o mundo não mais é determinada pela vontade, mas pelo conhecimento. Aparece aqui o puro sujeito do conhecimento. Este sujeito, no entanto, adquirindo clara e perfeita consciência de si e de todos os fenômenos, percebe que não há uma diferença radical entre o homem e as coisas na natureza, que esta é, na verdade, uma diferença apenas em grau. Em outras palavras – *tat tvam asi*. Como pode tal homem continuar afirmando sua existência em detrimento dos demais seres? Como pode ele ser violento ou cruel, quando compreende, na verdade, que todos são ele próprio? A virtude é uma consequência desta compreensão, e isto não necessariamente, nos conduz à uma *eudaimonia*. Pelo contrário, pode-se, inicialmente, haver uma queda a estados depressivos, causados pelo horror de ver a vontade mordendo sua própria carne, de ver a ignorância dos seres que, passando por cima de sua natureza essencial, justificam a exploração, o abuso, a crueldade e a morte de outros.

É fácil de perceber que o pessimismo em Schopenhauer não é um simples ornamento de sua filosofia, um corolário adjacente que serve para ilustrar com tons melancólicos uma profunda tristeza e insatisfação com a vida. Não. Como o próprio Schopenhauer diz, o pessimismo é consequência do mundo. Ainda nas verdades de Empédocles, ele afirma:

“É porém, antes de tudo, digno de nota entre as doutrinas de Empédocles seu decidido pessimismo. Reconheceu plenamente a miséria de nossa existência, e o mundo é para ele, do mesmo modo que para os verdadeiros cristãos, um vale de lágrimas. Já o compara, como mais tarde Platão, com uma caverna escura na qual fomos encarcerados. Vê na nossa existência terrena um estado de banimento e miséria em que o corpo é o cárcere da alma. Essas almas já se encontraram por uma vez em um estado infinitamente feliz e caíram, por sua própria culpa e seus pecados, na presente degradação, na qual cada vez mais se emaranham em condutas pecaminosas, caindo no círculo da metempsicose; em contrapartida, por meio da virtude e pureza de costumes, da qual faz parte também a abstinência de alimentos animais, e por meio da renúncia aos gozos e desejos terrenos poderiam de novo alcançar o estado de outrora. Portanto, a mesma sabedoria originária que constitui o pensamento fundamental do brahmanismo e do budismo e também do verdadeiro cristianismo (no qual não devemos incluir o judaico-protestantismo otimista) foi também trazida à consciência por este grego antigo.” (FHF – p.26)

É daqui que advém o pessimismo atribuído a Schopenhauer, sua constante e persistente crítica de um mundo marcado pelo sofrimento, pela carência e pela dor. Como explica Janaway:

‘O pessimismo de Schopenhauer esta intimamente conectado com sua noção de vontade. Não existe um bem absoluto porque o bem existe apenas em relação com alguma manifestação do querer presente em algum lugar do mundo dos fenômenos. O desejo nunca pode cessar no universo e tampouco pode se saciar. Ele não tem objetivo último ou propósito; e ele expõe o individuo a um sofrimento que não é redimido por nenhum benefício positivo. Schopenhauer parece acreditar que a pura existência do sofrimento invalida todas as coisas: por causa

disto 'não temos que estar contente, mas sim arrependidos pela existência do mundo'. No final do Segundo Livro, seguindo a dica de que não podemos simplesmente ser o eu transcendental que tem representações de objetos, e que nossa essência é a vontade, descemos a um quadro perturbador de um mundo que é vontade, se manifestando em milhões de indivíduos, e através deles infligindo em si um sofrimento irremediável e sem sentido'. (Janaway, Christopher in The Cambridge Companion to Schopenhauer, p. 9)

Thomas Mann também descreve o pessimismo schopenhaueriano como consequência de sua metafísica da vontade.

“Todos os compêndios nos ensinam que Schopenhauer foi, em primeiro lugar o filósofo da vontade, e, em segundo lugar, o do pessimismo. Mas, não há primeiro nem segundo; as duas coisas não são mais do que uma: ele foi a segunda porque foi a outra e ao mesmo tempo . . . a vontade é em si mesma uma infelicidade fundamental: é insatisfação, esforço em vista de algo, inteligência, sede ardente, cobiça, desejo, sofrimento, e um mundo da vontade outra coisa não pode ser senão o mundo do sofrimento.” (Thomas Mann no ensaio sobre Schopenhauer, p.21)

O poeta William Blake, ainda que não tenha jamais sido citado por Schopenhauer, compartilha da visão schopenhaueriana do conflito essencial da existência. No *Casamento do Céu e do Inferno* lemos:

*“Rintras ruge e sacode suas chamas pelo ar carregado;
nuvens famintas sobre o abismo pendem . . .
sem contrários não há progressão.
A atração e a repulsão, a razão e a energia,
o amor e o ódio são necessários à existência humana . . .
quem quer que tente reconciliá-los procura destruir a existência.”*

Schopenhauer assume, de certa forma, este papel. A negação da vontade, símbolo máximo de sua ética, é a condição da dissolução do mundo.

Representa a aniquilação do samsara. A existência, para Schopenhauer, é uma expiação, uma condição da qual não deveríamos nos alegrar, mas sim nos arrepender. Prova disto é o sofrimento sem fim e inevitável que pende sobre nossas cabeças. O mundo da vontade é necessariamente o mundo do sofrimento. Vontade é carência. Sua promessa de satisfação exige o espaço e o tempo como condições de movimento, pois a falta condicionada pelo querer nos impulsiona à ação.

Uma citação de Hannah Arendt cabe aqui para demonstrar negativamente o papel da vontade no universo do pensamento. Intelecto e vontade não são compatíveis e a relação de um com o outro é, em geral, pautada por uma tensão constante, da qual a vontade quase sempre emerge vitoriosa.

“Ao pensar pertence a aquiescência, e no horizonte do querer o homem que pensa deve dizer de uma maneira apenas paradoxal: ‘eu quero o não-querer’, pois é apenas ao ‘atravessá-lo’, apenas se ‘nos desabituaamos do querer’, que podemos ‘nos deixar abrir a essência buscada do pensar que não é um querer.’”
(Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios*, p. 230)

Ao desmascarar a ilusão do mundo, ao mostrá-lo como vontade cega e irracional, sem apelar a nenhum deus, ou qualquer outro conceito que não se conecte ao mundo ele próprio, Schopenhauer redime a filosofia de suas proposições caricatas. Coloca as coisas na perspectiva correta do conhecimento, que, paradoxalmente, consegue se ver, ainda que temporariamente, livre do jugo da vontade e que observa o mundo com imparcialidade, neutralidade, sem apego ou aversão. Com a retórica do artista, que junta os conceitos como o pintor junta cores, ou o músico ritmo e melodia, Schopenhauer reafirma a filosofia como arte e sua meta como a iluminação, a clarividência filosófica. Uma esperança no meio de tanta dor e desilusão se manifesta.

“Quando esse homem, ao mesmo tempo espírito que ajuíza e grande escritor, fala do sofrimento do mundo em geral, fala também do teu e do meu sofrimento, e nos regozijamos por

nos sentirmos vingados pelo verbo grandioso.” (Thomas Mann no ensaio sobre Schopenhauer, p.28)

Ao desmascarar o mundo como vontade, Schopenhauer cria, paradoxalmente, um caminho de esperança. A destruição de todos os valores, de toda moral antiga baseada em imperativos categóricos, mandamentos, dogmatismos racionais e religiosos, e em demais ilusões semelhantes, abre caminho para que o sujeito possa se reconhecer despido de toda herança social e histórica, através das quais se via constituído até então. Se o mundo é realmente o inferno e o que une um ser ao outro é o sofrimento, a compaixão torna-se o fundamento de toda ação genuinamente moral. Com isto em mente, Horkheimer afirma que Schopenhauer *‘é o filósofo para os tempos modernos.’*

Com o tremendo impacto dos horrores da guerra ainda vivos e presentes, ele diz:

“A doutrina da vontade cega como uma força eterna retira do mundo o dourado e traiçoeiro brilho que tinha sido dado pelas velhas metafísicas. Em profundo contraste com o positivismo, ela anuncia o negativo e o preserva no pensamento, expondo assim o motivo à solidariedade compartilhado pelos homens e todos os seres: o seu abandono . . . existem poucas idéias das quais o mundo necessita tanto quanto as de Schopenhauer – idéias que, perante um profundo desespero, porque elas o confrontam, conhecem a esperança mais do que qualquer outras.”
(Schopenhauer Today, p.33)

O que caracteriza a perspectiva filosófica de Schopenhauer? O que é a clarividência, o discernimento que capacita o filósofo a afirmar um conhecimento positivo da coisa-em-si, da essência do universo?

O olhar profundo com o qual avista o mundo e si-mesmo lhe abre horizontes que estão fechados para todos aqueles incapazes de tal profundidade. A contemplação, que na filosofia de Schopenhauer é o olhar desinteressado e desapegado ao mundo, acontece naturalmente quando o sujeito reconhece em si o pólo volitivo, a vontade, que é o fundamento e base de seu fenômeno, e o intelecto, mero instrumento da vontade dominadora.

Após tal reconhecimento, quando o intelecto se torna capaz de suplantar a tirania da vontade, a relação do sujeito com o mundo torna-se objetiva. Não olhará para as coisas apenas com a intenção de satisfazer sua vontade, não criará um mundo de acordo com seus apetites, sempre partindo em busca de objetos que prometam satisfação dos sentidos e afastamento da dor e da insegurança. Para o leão, o mundo é pleno de zebras e gazelas. Para o pingüim, cheio de peixes e gelo. A capacidade racional, no homem, torna-o apto a reconhecer esta duplicidade entre vontade e intelecto em seu próprio fenômeno. De um lado a vontade, cega e irracional, de outro o intelecto, que é uma função do cérebro e que existe, fundamentalmente, para iluminar o caminho da vontade. O animal possui intelecto, mas não é capaz de criar conceitos, ele não tem representações abstratas, sendo livre, de acordo com Schopenhauer, da dissimulação, presente em todos os homens.

Através da faculdade racional o homem pode desenvolver a contemplação, o olhar desprovido de egoísmo e vontade. Tal contemplação é imprescindível para a clarividência filosófica, indicada por Schopenhauer logo no §1 do Mundo. A verdade de que *‘o mundo é minha representação’* aparece apenas ao homem capaz de trazer tal pensamento *‘à consciência refletida e abstrata. Então nele aparece a clarividência filosófica’*. A contemplação, por sua vez, exige calma e tranqüilidade. O olhar profundo revela ao sujeito sua essência como vontade. Tal revelação se dá no reconhecimento da identidade entre corpo e vontade, e no enraizamento do sujeito no corpo. Ao direcionar este mesmo olhar atento ao mundo, aos fenômenos, o filósofo, que já reconhece-os como representação, tem que ser capaz de dizer o que eles são, além de serem representação. Meu corpo é um objeto, uma representação. No entanto, desta representação um conhecimento duplo me é dado. Sei, ou melhor, sinto, que o corpo também é vontade. Por analogia a essência íntima de todos os demais fenômenos é revelada igualmente como vontade.

O filósofo descobre o mundo e a coisa-em-si ao ganhar auto-consciência, destruindo assim a separação radical entre sujeito e objeto. O homem é o grau mais alto de objetivação da vontade que conhecemos. Ele é a própria natureza, consciente de si, que pode se observar, pela primeira vez, com espanto, e talvez, horror e alegria. Se seu núcleo duro, seu ponto

primordial é a vontade, é justo também conceder o mesmo estatuto aos demais fenômenos que representam graus inferiores de objetivação da mesma vontade. Até mesmo os elementos materiais de um fenômeno e outro são os mesmos. Terra, água, fogo, ar e éter constituem o corpo no qual o sujeito se enraíza, bem como todos os demais corpos que são por ele percebidos.

Na filosofia indiana o termo *a-dvaita* indica a unidade suprema de toda realidade. *A* é um prefixo de negação; *dvaita*, a dualidade. Não são dois, não são múltiplos, mas é uma coisa só, não-dual, que percebe e é percebida, que come e é devorada, que encosta e é tocada. A verdade do não-dualismo é auto-evidente, assim como a verdade básica do idealismo. O sujeito deve ‘*abrir os olhos*’ e reconhecê-la.

A filosofia de Schopenhauer ganha, desta forma, uma abrangência e uma envergadura que muitos dos sistemas filosóficos tradicionais ignoraram, e que as religiões ocidentais conscientemente desprezaram. A ética da compaixão, baseada no reconhecimento desta unidade, coloca sob sua proteção não apenas os homens, mas também os animais e toda a natureza. O mundo torna-se uma coisa só e a relação do homem com os demais seres vivos ganha graus de intimidade desconhecidos até então. Ciente de tudo isto Schopenhauer ainda afirmou:

“Porque a moralidade cristã deixa de fora os animais, estes são prontamente banidos das morais filosóficas; eles são meras ‘coisas’, apenas meios para todos os tipos de fins. Podem, portanto, serem usados para viviseção, caçadas, corridas, touradas e podem ser açoitados à morte enquanto se esforçam carregando pesados fardos de pedras. Que a vergonha recaia em tal moralidade que é digna de párias e que não consegue reconhecer a essência eterna que existe em todos os seres vivos e que brilha adiante com perscrutável significância de todos os olhos que vêem o sol!” (SFM, p175)

Apêndice:

Schopenhauer, desertor do ocidente

Uma introdução aos termos filosóficos em sânscrito encontrados no *Mundo como Vontade e como Representação*

A conexão de Schopenhauer com as escolas filosóficas ligadas aos Vedas, milenares escrituras sânscritas, é um dado irrefutável, seja pelas numerosas citações em seus escritos, seja pela influência que os conceitos ontológicos e metafísicos dos sábios védicos podem ter produzido em seu próprio sistema filosófico.

O eco que Schopenhauer ouviu dos Vedas lhe deu a garantia de que suas conclusões estavam bem apoiadas e tinham o respaldo de mais de 5.000 anos de metafísica para lhe confortar.

As primeiras traduções dos textos védicos, tais como as *Upanishads*, a *Bhagavad Gita*, o *Vishnu Purana*, entre outros, para as línguas ocidentais, foram recebidas com muita satisfação por ele, que utilizou muitos termos sânscritos para expressar suas reflexões.

No parágrafo 115 de *Parerga e Paralipomena*, ele diz o seguinte:

*"Os leitores de minha ética sabem que, para mim, o fundamento da moral repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no veda e vedanta pela fórmula mística *tat twam asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, denominando-se então o *Mahavakya*, o grande verbo".*

Mais adiante, no mesmo parágrafo, encontramos-lo exaltando, com grande entusiasmo, a doutrina religiosa dos *brahmanas* em oposição à pobreza metafísica das religiões tradicionais do ocidente, citando um terceiro:

"Monsieur, c'est la vraie religion!"

Nos suplementos ao *Mundo Como Vontade e Como Representação* também encontramos um Schopenhauer contente, sem saber como esconder sua alegria diante da metafísica indiana:

“Assim, parece que, nas eras iniciais da atual superfície da terra, as coisas eram diferentes, e aqueles que estavam consideravelmente mais próximos do que nós do início da raça humana e da fonte original da natureza orgânica, também possuíam tanto uma maior energia da faculdade intuitiva de conhecimento, quanto uma disposição mais genuína da mente. Eles eram assim capazes de uma compreensão mais pura e direta da essência interna da natureza, e estavam, portanto, numa posição adequada para satisfazer a necessidade metafísica de maneira mais completa. Desta forma surgiram naqueles primitivos ancestrais dos brahmanas, os rishis, os conceitos quase sobre-humanos gravados nos Upanishads dos vedas.” (WWR II, p.162)

Outro forte ponto de ligação entre eles é a doutrina do sofrimento do mundo. Nos Vedas encontramos muitas afirmações que indicam que a compreensão correta acerca da realidade deste mundo se baseia em sua temporariedade (*asasvatam*) e em sua condição como um local de inúmeras misérias (*duhkalayam*). Esta é a compreensão *a priori* que devemos ter sobre o mundo para não alimentarmos falsas esperanças e ilusões quanto a este. Todos os seres nascem confusos e iludidos pelo prazer e pela dor. São forçados a envelhecer, adoecer e morrer. Seus planos são frustrados pela natureza material, seus apegos arrancados e seus medos, muitas vezes realizados. Isto não é um motivo de lamentação para um sábio, mas o é apenas para os tolos, que se identificam com a matéria e suas transformações. Este mundo é o *samsara*, o ciclo de nascimentos e mortes.

Schopenhauer prescreve uma ética de resignação e profunda sobriedade nos tratos com o mundo e as outras pessoas. O sofrimento é inevitável. Pode ser causado por nosso corpo e mente, por outros seres vivos, ou por fenômenos naturais que estão além de nosso poder.

“Pois o mundo constitui o inferno, e os homens formam em parte os atormentados, e noutra, os demônios.” (PP - §156)

Reconhecendo tal característica e vivenciando-a, a pessoa pode iniciar a busca pela filosofia. Enquanto está enamorada das ilusões dos fenômenos tal empreitada torna-se escusa e distante. O papel da filosofia é conduzir os homens à mais perfeita saúde do espírito – disto pode advir algum tipo de felicidade, mas é mais um alívio da dor do que uma satisfação positiva. Somente aquele que esta a par do funcionamento da ‘máquina do mundo’ pode chegar a tal objetivo e não aquele que, até mesmo conscientemente, busca se enganar e ser enganado com a falsa propaganda de uma felicidade real no mundo do sofrimento. Seu conselho final quanto a isto é:

“Para a paciência na vida e para suportar serenamente os males e os homens, nada pode ser mais útil do que uma recordação budista deste tipo: “Isto é o samsara; o mundo do prazer e do desejo, e portanto, do nascimento, da doença, da velhice e da morte; é o mundo que não deveria ser. E isto aqui é a população do samsara. O que melhor podeis esperar”. Quero prescrever a cada um que repita isto quatro vezes por dia, conscientemente.” (PP – 156)

A introdução da edição francesa de 1984 do ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, escrita por Alan Roger, qualifica Schopenhauer como o primeiro filósofo indo-europeu da história. Sua familiaridade e, ao mesmo tempo, explícita exaltação dos textos sânscritos por vezes nos confundem. Aparentemente seu contato com a Índia aconteceu pela influência de orientalistas que freqüentavam os encontros literários de Johana Schopenhauer, durante a década de 1810, em Weimar.

Schopenhauer reconheceu imediatamente uma verdade nestes textos e soube ver o quanto eles são condizentes com o idealismo, já proposto e indicado por Platão e Kant no ocidente, e reinterpretado por ele próprio.

É também necessário ressaltar que o primeiro contato de Schopenhauer com o oriente foi através do hinduísmo numa versão em latim das upanishads.

Estes são os textos que melhor traduzem o espírito filosófico da antiga Índia. Neles encontramos características importantes do pensamento hindu, tais como o reconhecimento da transitoriedade do mundo e o conseqüente ciclo de reencarnações ao qual estamos submetidos – *samsara*; a visão pessimista que qualifica o *samsara* negativamente, um local de limitações e sofrimentos, sendo que devemos aspirar, portanto, a libertação deste mundo miserável – *moksha*; também aprendemos que a causa do cativo é o desejo – *kama* – a vontade que nunca é inteiramente satisfeita; a compreensão de que o mundo é percepção de um sujeito – *atman* – que é por essência distinto dos objetos; que toda a multiplicidade fenomênica é manifestação de uma realidade única – *brahman* - transcendente e imanente ao mesmo tempo, que é a verdadeira substância, em relação a qual nosso mundo de percepções individuais é um mero reflexo, um sonho, uma ilusão – *maya*.

Estas e outras características do pensamento védico estão presentes no Schopenhauer de 30 anos de idade, que escreveu o *Mundo*. Posteriormente uma maior quantidade de traduções dos textos budistas confirmaram suas conclusões éticas iniciais que apontavam na direção da negação da vontade como fundamento de toda ação moral genuína.

É claro que Schopenhauer não era um especialista no assunto. Sua principal dedicação não era a Índia e a invocação dos testemunhos orientais serve, normalmente, em seus textos, para mostrar o quanto nossa própria civilização ocidental se afastou do ideal de verdade e sabedoria de nossos ancestrais. Schopenhauer torna-se, assim, um ‘desertor do ocidente’. Como prova disto encontramos citações que exaltam a visão idealista, que existe no ocidente apenas na compreensão filosófica de alguns poucos, e que, no oriente é presente até mesmo nas perspectivas religiosas do povo não muçulmano (não cristão e não judeu tampouco).

Às vezes se afirma que Schopenhauer distorce ou interpreta de forma muito subjetiva as afirmações védicas, acentuando por vezes o que é mais tênue, ou apagando os contornos do que é mais bem definido. Se tentarmos dirimir esta questão apelando às interpretações dos Vedas de dentro da tradição indiana, tais como as de Shankara ou Ramanuja, iremos certamente encontrar material para afirmar a concordância do *Mundo* com as premissas da

literatura filosófica hindu. Acredito, no entanto, que seria mais eficaz simplesmente negarmos a questão, pois ela contradiz qualidades inerentes ao pensamento presente nestes textos. A primeira delas é sua maleabilidade de sentidos, de conceitos e interpretações. Os indianos não tiveram filosofias, mas sim *darshanas*, maneiras de enxergar a realidade, perspectivas, cada uma válida por sua própria autoridade. A tradição védica sempre foi, portanto, de abrangência, liberdade e não-dogmatismo, o que levou o poeta mexicano Octavio Paz a comparar a filosofia hindu com uma '*jibóia metafísica*', capaz de assimilar e digerir conceitos e interpretações estrangeiras.

Sob este ponto de vista, Schopenhauer apenas afirma uma visão possível dos vedas, feita no entusiasmo das primeiras descobertas literárias dos europeus na Índia nos séculos 18 e 19.

“No desenvolvimento de minha própria filosofia, os escritos de Kant, tanto quanto os livros sagrados dos hindus e Platão, foram, após o espetáculo vivo da natureza, meus mais preciosos inspiradores.” (SFM 521 – p.XXVII)

É no mínimo irônico que atualmente tantos pretensos estudiosos da filosofia não se dispõem a considerar o pensamento dos Vedas como suficientemente qualificado para explicar o mundo, o homem e suas relações. A visão estreita e preconceituosa de tais pensadores denota claramente que seus objetivos não são a filosofia e o conhecimento da verdade. Os Vedas conseguem, de forma brilhante, harmonizar a aridez do conhecimento com o júbilo da poesia, os vôos da metafísica com os mergulhos do empirismo, a frieza da razão com o calor dos sentimentos. Schopenhauer considerou que os ensinamentos védicos um dia seriam a causa de uma grande revolução intelectual, assim como na Renascença a redescoberta dos textos gregos e latinos impulsionou toda uma mudança na maneira de ver o mundo do povo ocidental. Certamente seus trabalhos serão ainda muito estudados e contribuirão para uma maior compreensão do papel dos Vedas na transformação da sociedade moderna.

Termos em sânscrito encontrados no Mundo Como Vontade e Como Representação:

Atman – É o sujeito, aquele que tem representações. O mundo existe para a percepção do atman. Normalmente é traduzido como alma, espírito, consciência, sujeito. A palavra também indica o corpo, a mente e o próprio eu. Na visão védica o atman, que se estende por toda a criação, estando presente em tudo, é o mesmo, indiviso e não-dual. Assim como o sujeito schopenhaueriano o atman é indivisível, além do tempo e espaço e presente inteiramente em todo lugar. Os textos indianos afirmam que desta identidade primordial que nos constitui podemos pronunciar apenas três coisas, três qualidades essenciais – *sat*, *cit*, *ananda*. O ser, a realidade que existe por trás do tornar-se, do vir-a-ser, é real, pois é eterno, ou melhor, esta além do tempo, do nascer e perecer. Criação e destruição são características dos fenômenos da vontade. O tempo existe apenas em relação a tais fenômenos. O sujeito, aquele que percebe os fenômenos, é livre do tempo. É, portanto, *sat* – real, verdadeiro, eterno, presente. *Cit* indica precisamente que ele é o sujeito. Ele vê coisas. Encosta nelas. Pensa sobre elas. É consciente de alguma coisa. *Ananda* indica sua natureza infinita, que não está limitada pela mente, pelo corpo ou pelas percepções. Sendo assim, infinitamente vasta, não conhece tristeza e lamentação, é, portanto, bem aventurada.

Bhagavad Gita – Talvez o texto em sânscrito mais amplamente conhecido no ocidente, a Gita faz parte do grande épico da Índia, o Mahabharata, um texto de formação da identidade cultural e religiosa do povo hindu. Bharata é o nome da Índia. No 16º capítulo do livro encontramos o diálogo entre o deus Krishna e o príncipe Arjuna, onde, entre outras coisas, aparece uma das discussões mais importantes de toda literatura sobre o yoga, o samsara e demais premissas da filosofia indiana.

Brahman - Da raiz verbal *-bhr*, que significa crescer, expandir. O brahman é a totalidade da existência, aquela que temos experiência bem como a que não podemos nem conceber. Tudo é o brahman, tudo é parte deste todo. O termo é central na filosofia vedanta e dá a idéia de movimento dinâmico e constante através do qual o mundo, em perpétua transformação, adquire uma consistência ontológica. Convém lembrar também a identidade entre brahman e atman, entre o universo e o sujeito, conclusão e fundamento de toda ética dos vedas.

Brahma – É a função criadora que existe no universo, no brahman. Sua personificação é o deus criador, o demiurgo védico, de 4 cabeças, que conhece todas as direções e cria a diversidade do mundo. Sua montaria é um cisne branco – hamsa. Sua contraparte feminina, sua consorte, Sarasvati – a deusa da sabedoria, das artes e da criatividade. Sem ela Brahma é incapaz de criar.

Maya – A negação da vontade, do egoísmo, sintoma da mais alta virtude, nasce, tem origem na mesma fonte da qual todas as assim chamadas boas qualidades emanam. O conhecimento da identidade única da vontade, que se manifesta na multiplicidade praticamente infinita do mundo real, e, que, mesmo se expandindo em tal diversidade jamais perde seu caráter singular, pois sua identidade não existe em oposição à multiplicidade, mas sim na negação da própria relação entre o uno e o múltiplo, bem como dos itens que compõe tal relação – tal conhecimento é a condição do aparecimento de atos que exigem nossa admiração, que conduzem a mente à tranquilidade e à auto-satisfação.

Schopenhauer traz neste momento mais uma expressão dos Vedas para ilustrar seu próprio pensamento. Diz ele que se um homem é capaz de observar a realidade através do véu de maya, os aparatos cognitivos que nos separam do Todo, que garantem nossa existência individual – *principium individuationis* – verá a unidade de sua essência íntima com o coração do universo.

Moksha – Liberdade do cativo da mente e libertação do ciclo de renascimentos. Seu oposto é bandhana, o cativo do desejo e da vontade. O termo aparece em Schopenhauer como salvação de um mundo marcado pela dor e pelo sofrimento. Na filosofia vedanta é a meta última da vida e deve ser honrada por todo homem.

Nirvana – Extinção, dissolução, libertação. Sobre o que está além do samsara não podemos falar a não ser negativamente, afirmando o que ele não é. De maneira coerente, o termo é negativo. Nir é o prefixo de negação e vana indica a diversidade do mundo material. O termo aparece tanto no budismo como nos textos hindus indicando o estado de existência além do sofrimento e dos condicionamentos da mente. Nirvana e moksha se equivalem. Este último significando simplesmente libertação, e é o objetivo expresso do yoga, do vedanta e todas as demais escolas filosóficas da Índia.

Puranas – Categoria literária dos vedas onde encontramos muitas das principais referências aos mitos hindus. Temos 18 puranas principais. A palavra significa literalmente velho, antigo, arcaico. As narrativas sobre os deuses, reis, sábios e santos normalmente são encontradas nestes textos. Schopenhauer teve acesso às traduções do Vishnu purana e do Padma purana.

Samsara – É o ciclo de nascimentos e mortes. Roda eterna do desejo e do sofrimento à qual todos os seres estão presos. Schopenhauer compara a roda do samsara com a roda de Ixion. Curiosamente ambos estados de prisão e cativo envolvem o conceito de movimento e apontam para o ideal de imobilidade da negação da vontade.

Sannyasi – O ideal de renúncia ao mundo de maya, o universo onírico de representações, aparece com o nome ‘negação da vontade’ em Schopenhauer e no imaginário hindu na figura do sannyasi, monge renunciante que deixa de lado todo envolvimento com família, dinheiro e propriedade. É, também, a quarta fase da vida na qual o sujeito abandona todo envolvimento com a ilusão e se dedica exclusivamente à meditação e purificação da mente.

Shiva – Deidade que personifica as energias destrutivas do mundo, Shiva é representado montado em seu touro branco, Nandi, cercado de animais, duendes, gnomos e demônios, com longos cabelos desgrenhados e uma guirlanda de crânios humanos. Shiva também simboliza a consciência ou o princípio vital. Sua consorte é chamada de Shakti – energia – a matéria do universo.

Tat tvam asi – Este é um dos chamados mahavakyas – máximas da filosofia dos upanishads que expressam a igualdade que existe entre atman e brahman, entre o sujeito e o universo inteiro. *‘Tu és isto. Tu és brahman, o absoluto, a totalidade do que existe. Tu não és a personalidade e o corpo que habitas. Tu não és fenômeno. Tu és coisa-em-si.’* A identidade única da vontade, além da individualidade do principium individuationis, é a expressão precisa desta afirmação dos sábios védicos. Schopenhauer a reconheceu claramente.

Upanishad – Upanishad possui a raiz ligada ao latim sub, indicando abaixo de. Ni é um prefixo que traz a idéia de aproximação, como near do inglês. E shad é a raiz verbal de sentar-se. Upanishad, portanto, significa sentar-se abaixo e próximo de um professor, de alguém que tem um conhecimento a transmitir. É o gênero filosófico da literatura sânscrita. Os mais antigos datam de 3000 atrás. Existem 108 principais e o formato de todas é essencialmente o mesmo. Um upanishad é um diálogo entre alunos e professores sobre a natureza última do

ser, do mundo, da vida e da morte. Schopenhauer teve acesso aos upanishads numa tradução feita do persa ao latim, pelo estudioso francês Anquetil Duperron em 1741.

Vedas – Em sânscrito significa conhecimento. É o vasto corpo literário que é base do hinduísmo. Seus textos mais antigos são os samhitas – Rg, Sama, Yajur e Atharva. Schopenhauer considerava de extrema importância o contato, em sua época, ainda inicial, com a literatura sânscrita. Diz ele no prefácio do Mundo:

“Mas se, além disso, iniciou-se no pensamento dos VEDAS (cujo acesso permitido pelo Upanixade, aos meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores, pois penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV), se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer. Não lhe soará, como a muitos, estranho ou mesmo hostil.”

Vedanta – Literalmente, ‘o fim dos vedas’. Uma referência ao objetivo último de todos os rituais e cerimônias - o conhecimento de si próprio. É o nome de uma das 6 escolas ortodoxas da filosofia indiana, os chamados darshanas. O sábio que responde por sua autoria foi Vyasa, cujos pensamentos são citados por Schopenhauer já no §1 do Mundo, para corroborar a compreensão inicial do idealismo, ponto de partida de toda filosofia autêntica. O vedanta, como escola filosófica, ainda existe nos dias de hoje em cerca de dez subdivisões, chamadas de parampara – correntes discipulares. Destacamos duas escolas importantes: o não-dualismo de Shankara, chamado de Adaita Vedanta, e o dualismo de Madhva, Dvaita

Vedanta. As discordâncias destes sistemas em geral se encontram nas conclusões que tiram de suas premissas comuns.

Vishnu / Krishna - A energia de manutenção da vida, do cosmos aparece em Vishnu e seus inúmeros avatares, manifestações. Duas delas são mais conhecidas e representam o ideal religioso de milhões de hindus – Krishna e Rama. Vishnu é cultuado pelas diferentes seitas vaishnavas que o representam com quatro braços, portando os símbolos divinos – o lótus, a massa, o búzio e a cakra. Juntos, Brahma, Vishnu e Shiva forma a tri-murti, as três formas básicas do Brahman, da natureza – criação, preservação e destruição. É na Bhagavad-Gita que Krishna instrui Arjuna na ciência do yoga e do auto-conhecimento.

OU PNEK'HAT

(ID EST, SECRETUM TEGENDUM):

OPUS IPSA IN INDIA RARISSIMUM,

Continens antiquam et arcanam, seu THEOLOGICAM
et PHILOSOPHICAM, doctrinam, è quatuor sacris
INDORUM Libris, RAK BEID, DJEDJR BEID,
SAM BEID, ATHRBAN BEID, excerptam;

*Ad verbum, è Persico idiomate, Samskreticis vocabulis intermixto,
in Latinum conversum; Dissertationibus et Annotationibus,
difficiliora explanantibus, illustratum:*

STUDIO ET OPERA

ANQUETIL DUPERRON,

INDICOPLEUSTÆ,

R. Inscript. et human. litter. Academiae olim Pensionar. et Directoris.

Quisquis Deum intelligit, Deus fit.

OU PNEK'HAT IV, MANDEK. T. I, p. 394.

TOMUS I.

Capa interna das Upanishads, exemplar pertencente a Schopenhauer escrito em latim e traduzida do persa por Anquetil Duperron em 1801.

maschghoul laet, quemadmodum *ak*
adkitech magnus est; is super omnem r
et rex regum efficitur; tandiu dum in
semper felix (*salvus*) et lætus est; cū
in omnes mundos victoriam obtinet
Hic omnis mundus *Brahm* est; è
Brahm est (*existit*), et in *Brahm* de
Quicumque hoc modo ut scivit
tranquillâ), *maschghoul* fit (*medita*
rum purorum est, et volitiones (

“Este mundo inteiro é Brahman.”

deioutai mag
; et ille *deioutai* magnus, hæc omnia est
ose ille *âtma* est; et is rectus (*verus*); e
nes, # id est, ille *âtma* tu es. Hoc sena
) *mahabak* dicunt; id est, vocabu
um. *Mahavakya*, *le grand mot*. Lanj
gne veneratione! cum me iterum (ve
li. Ô pur

Mahavakya – a grande fala, o grande verbo. O reconhecimento da unidade essencial de tudo o que existe. Tu és este atman, brahman! Sublinhado e escrito pelo próprio filósofo em seu livro.

(*Explicatio præcipuorum*
quæ in OUPNEK

O_{UM} : ~~Deus~~¹. *Brahm*,
et *Pranou* etiam nomen ipsu
(*clausa, finita*) faciens secre
Brahm : ~~creator~~.

O ateísmo de Schopenhauer aparece até mesmo nos detalhes conceituais e teóricos com os quais desenvolveu sua filosofia radicalmente oposta a toda explicação teológica da realidade. Aqui ele refuta a noção de Brahman como o deus criador *ex nihil*, e se contrapõe ao próprio tradutor, Anquetil Duperron, que não viu nenhum problema nisto.

BIBLIOGRAFIA:

OBRAS DE SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation*, Volume 1. Translation: E.F.J. Payne. New York, Dover, 1969

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation*, Volume 2. Translation: E.F.J. Payne. New York, Dover, 1969

----- *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo, Unesp, 2005

----- *Parerga e Paralipomena*. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lucia Cacciola. São Paulo, Abril Cultural, 1980 – Os Pensadores

----- *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp. 2003.

----- *Sobre a Filosofia Universitária*. Trad. Maria Lucia Cacciola e Marcio Suzuki. São Paulo: Polis, 1991

----- *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995

----- *Sobre a Visão e as Cores*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003

----- *La Cuadruple Raiz Del Principio de Razon Suficiente*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Ares: Libreria El Ateneo, 1950

OBRAS SOBRE SCHOPENHAUER E BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ADORNO, Theodor W. *Mínima Moralia – reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo, Ed. Ática, 1993

BARBOZA, Jair. *Infinitude Subjetiva e Estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005

----- *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003

----- *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Ed. Moderna, 1997

BRUM, José Thomas. *O pessimismo e suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1998

BERLIN, Isaiah. *The roots of Romanticism*. London: Pimlico, 2000

CACCIOLA, Maria Lucia. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994

JANAWAY, Christopher. *Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer, a Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petropolis: Ed. Vozes, 2005

----- *Schopenhauer*, Éditions de l'Herne. Paris: 1997

BONNET, Christian e SALEM, Jean. *La Raison Dévoilée, etudes schopenhaueriennes*. Paris: J. Vrin, 2005

MANN, Thomas. *Schopenhauer*. Adel des Geistes. Oldenburg, Fischer, 1967

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, Philosophe de l'absurd*. Paris: PUF, 1989

- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, Biografia de uma Tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001
- *Schopenhauer y los Años Salvajes de La Filosofía*. Trad. José Planells Puchades. Madrid: Alianza Editorial, 1991
- SANS, Edouard. *Schopenhauer*. Paris: PUF, 1990
- VECCHIOTTI, Icilio. *Schopenhauer*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986
- SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Trad. Millôr Fernandes. L&PM Editores: Porto Alegre, 1996
- MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico, de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006
- MASCARO, Juan. *The Upanishads*. London: Penguin Books, 1965
- PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. *Bhagavad Gita Como Ele É*. São Paulo: BBT, 1995
- RUDNYTSKY, Peter L. *Freud e Édipo*. Trad. Maria Clara Cescatto. Coleção Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002
- VIDYAMANDIR. *Cânticos e Versos*. Centro de Estudos Vidya Mandir, Rio de Janeiro, 1997
- HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*. (originalmente publicado em: *Zur Kritik der instrumentelen Vernunft*, 1974)

Versão final aprovada pelo Orientador em 05/04/2010