

A figura do asceta em *O mundo como vontade e como representação*

The figure of the ascetic in The World as Will and Representation

Ângela Lima Calou

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Professora do quadro efetivo do Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN)

E-mail: angelacalou@yahoo.com.br

Resumo: O presente texto assume por escopo expor, em linhas gerais, a reflexão schopenhaueriana acerca do ascetismo, de modo a assinalar o lugar dado à figura do asceta no processo de negação da vontade, tendo por base a obra *O mundo como vontade e como representação* (1818). Para tanto, em um primeiro momento, busca-se apresentar a visão trágica do existente segundo Schopenhauer, uma vez que a efetivação de uma existência ascética depende do conhecimento intuitivo da essência da representação. Em um segundo ponto, passa-se à tematização do ascetismo enquanto outra margem que se apresenta à vida como doença – qual seja, aquela que afirma cega ou mesmo conscientemente o querer viver e, portanto, resvala, irrecurável, no sofrimento. Por fim, assinala-se a dificuldade inerente à reflexão sobre o ascetismo como cume da vida ética enquanto processo de negação da vontade.

Palavras-chave: Ascetismo; Sofrimento; Schopenhauer; Negação da vontade.

Abstract: The present text assumes the scope of the Schopenhauer's reflection on asceticism, in order to point out the place given to the figure of the ascetic in the process of denial of the will, based on the work *The world as will and as representation* (1818). In order to do so, at first, we try to present the tragic vision of the existent according to Schopenhauer, since the realization of an ascetic existence depends on the intuitive knowledge of the essence of representation. In a second point, we turn to the thematization of asceticism as another margin that presents itself to life as an illness – that is, one that blindly or even consciously claims to want to live and, therefore, slides, irreducibly, into suffering. Finally, it is pointed out the difficulty inherent to the reflection on asceticism as the summit of the ethical life as a process of denial of the will.

Keywords: Asceticism; Suffering; Schopenhauer; Denial of will.

“Quem se interessa pela vida, se interessa sobretudo pela morte”
(*A montanha mágica*, Thomas Mann)

I

A figura do asceta apresentou-se como um enigma digno de curiosidade nas mais diversas temporalidades, construindo historicamente sua semântica: da *áskésis* grega enquanto disciplina, treino e exercício à conotação cristã medieval dada como renúncia e quietude, austeridade e mortificação. Talvez seja a nossa época sua antípoda mais radical, na medida em que se acirram as forças seculares produtivas que paulatinamente transformaram a experiência das

comunidades de práticas e de linguagem na vivência do indivíduo atomizado das modernas estruturas sociais burguesas. Este indivíduo moderno que oscila entre as duas deformações possíveis de sua subjetividade – o individualismo e a massificação¹ – existe em meio às “argúcias metafísicas” da mercadoria, de modo que suas formas de percepção estética passam a ser formatadas segundo os desígnios do mercado. A resultante é a intensificação do sentimento de insatisfação que, embora já próprio ao existente, ganha aqui reforço da ordem da cultura, cavando nos corações a necessidade radicalizada da busca vertiginosa por prazer e uma certeza irremovível de que a felicidade pode ser positiva, sendo mais que simples “ideia velha”.

Nesse sentido, em nosso tempo, o espanto diante do asceta, do monge, do santo é intensificado em função da hipertrofia de nossa “máquina desejanter”², de maneira que ele nos pareça uma figura folclórica, quase mítica, uma “invenção máxima da literatura fantástica”. Se ultrapassamos, no entanto, a descrença quanto à existência dessa forma de vida, se hagiografias do passado capturam a nossa atenção e santos e monges parecem finalmente ao nosso olhar moderno terem de fato existido ou existirem, o espanto referido às determinações da ascese enuncia-se em outras direções: qual a fonte ou condições primárias do ascetismo? Quem é esse indivíduo que durante a vida interessa-se sobretudo pela morte? Em que se distinguem o homem virtuoso e o asceta? Haveria uma gradação que levaria o indivíduo do primeiro ao segundo estado? Em caso afirmativo, que compleição teria esta passagem ou transformação? Questões como estas encontrarão esteio na tradição filosófica alemã oitocentista, mais propriamente no Livro IV da obra *O mundo como vontade e como representação* (1818), no qual Schopenhauer – este “budista extraviado no Ocidente”³ – dedica-se à investigação da significação ética de nossas ações.

II

Para Schopenhauer, em oposição ao otimismo neoluminista de seu século, este não é o melhor dos mundos possíveis. Este mundo não é tampouco a realização, no tempo, dos desígnios de uma natureza, no encadeamento de uma história universal que realizaria a paz perpétua através da consciência moral dos homens; menos ainda o campo de desdobramento de uma razão que se autoconhece na história, superando e conservando seus momentos menos determinados. A imagem de um navio negreiro quando ainda em sua primeira juventude não permite a Schopenhauer filiação a estas compreensões lineares do devir que veem na categoria do progresso o destino irrecuável da humanidade e doam ao sofrimento o caráter de processo, de etapa a ser ultrapassada. Para este filósofo, o tempo é uma idealidade e a razão é uma faculdade

¹ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 65.

² DELEUZE, G. & GUATARRI, F. *O Anti-Édipo*, p. 47-8.

³ RIBOT, T. *apud* SALVIANO, J. *O Nihilismo de Schopenhauer*, p. 31.

secundária em lugar de uma entidade que estrutura o real, dando-lhe luz e caminho. Sua função seria a produção de conceitos, a captura do mundo através da linguagem, a produção de representações abstratas acerca das representações intuitivas oferecidas pelo entendimento.

Nesse aspecto, os grandes paradigmas que orientaram a experiência humana no contexto europeu parecem ruir: o *lógos* dos antigos, o deus dos medievais, a razão dos iluministas. Se um princípio racional não estrutura a realidade, o sentido do existente é solapado e todos se veem como Sísifo empurrando aquela pedra – que no mito é redonda mas na vida é quadrada – ou como as Danaides que enchem vaso sem fundo ou como os prisioneiros da Rússia czarista que, na *katorga*, eram obrigados a transportar o mesmo monte de terra da direita para a esquerda durante o dia inteiro, para no dia seguinte tornarem a executar a mesma tarefa (mecanismo apropriado posteriormente pelos representantes da nacional socialista alemã)⁴. As concepções antropológicas ancoradas nessas grandes narrativas dissipam-se com as mesmas, assim um vazio ético é instaurado: sem saber o que é o mundo, não sabemos quem somos, sem saber quem somos não sabemos como devemos agir. Este homem sem pedra de toque sob seus pés, que não se concilia na esfera política, religiosa ou intelectual, fisga a intuição do absurdo. Se a racionalidade é secundária, o que seria o primitivo ao qual se subordina o menos ancestral?

É aqui que Schopenhauer – vanguarda de martelo e dinamite – opera a viragem que abre caminho à filosofia contemporânea e em função da qual poderá dizer: “Minha filosofia é quanto à ética de todas as filosofias europeias o que o Novo Testamento é para o Antigo”⁵. Submete a razão ao querer e a harmonia ao absurdo. Este filósofo dirá que, para além de nossa atividade cognitiva, experimentamos no corpo algo que escapa à esfera da inteligência. A isto dá o nome de Vontade ou querer viver, qual seja:

[...] a soma de todas as forças conscientes e inconscientes que se manifestam no universo. [...] não somente imagem das determinações da vontade humana, mas imagem de toda determinação natural, da qual a vontade humana não é senão um exemplo entre outros⁶.

Por procedimento analógico, estende a experiência do corpo aos demais seres, afirmando que o mundo, enquanto objeto do conhecimento e portanto, representação, é a face fenomênica da Vontade, essência, em si. Sua metafísica é imanente e pessimista: o homem é essencialmente querer e “[...] a base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual conseqüentemente o homem está destinado pelo seu ser” (W I, § 62, p. 402). Toda

⁴FRANK, J. *Dostoiévski: os anos de provação*, p. 225

⁵SCHOPENHAUER *apud* ROGER. A. *Le vocabulaire de Schopenhauer*, p. 40.

⁶ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, p. 21.

vida é sofrimento, pois de um lado há falta, carência (quando o querer encontra obstáculo) e de outro há tédio (quando o querer realizado enfastia-se de si mesmo):

Não conheço absurdidade maior do que a da maioria dos sistemas metafísicos que declaram o mal como algo negativo; enquanto constitui justamente o positivo, o que em si mesmo se torna sensível; pelo contrário o bem, isto é, toda felicidade e satisfação, constitui o negativo, ou seja, a simples supressão do desejo e a eliminação de um tormento. Também coincide com isto que, via de regra, consideramos as alegrias bem abaixo, as dores bem acima das expectativas. Quem deseja comprovar em poucos termos a afirmação de que no mundo o prazer ultrapassa a dor, ou ao menos que se mantém em equilíbrio, que compare a sensação do animal que devora um outro, com a deste outro (P II, p. 276-7).

III

Diante da constatação de que o sofrimento se apresenta como *conditio sine qua non* da existência, Schopenhauer refletirá sobre o modo de como elaborar o conflito de uma essência contraditória, de uma existência sem finalidade, da nulidade de todo esforço humano, da efetividade da dor em seu exclusivo e angustiante sentido físico. A contemplação artística e a vida ética serão, para ele, a possibilidade de mitigação do sofrimento, uma vez que se determinem como momentos de intermitência da centralização do indivíduo fenomênico sobre seus interesses e de sua abertura momentânea à efetivação da condição de sujeito puro do conhecimento, de olho límpido que atravessa o fenômeno e captura a essência. A ascese será vista como a via de maior excelência, cume da vida ética, negação mais ampla da vontade que conduziria a um estado de tenacidade fortalecido.

Perceber que esta essência em conflito que nos encerra no sofrimento é a própria condição humana, injustificável, irrevogável, sem finalidade ou premiação, é romper o caráter ilusório da esfera fenomênica: “O homem a quem é dado perceber o véu de Maya reconhece que ‘a essência das coisas consiste em um perpétuo fluir, em um esforço estéril, em uma contradição íntima e um sofrimento contínuo’, só pode, com efeito, querer cessar a vontade”⁷. Desse modo, para Schopenhauer, o conhecimento intuitivo da essência do mundo – assim como a arte e a ação moral – será a condição primeira da vida ascética:

Para o indivíduo cuja visão transpassa o *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo: vê a si mesmo em todos os lugares simultaneamente, e se retira. – Sua vontade se vira; ele não mais afirma a própria essência espelhada na aparência, mas a nega. O fenômeno no qual isso é revelado é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto como

⁷ MORANO, G. *Schopenhauer pas à pas*, p. 198.

se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual sua aparência é a expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias (W I, § 63, p. 440-1).

O conhecimento imediato da essência do mundo é o ponto de partida não apenas da constituição da vida virtuosa mas também, portanto, da vida do asceta. O asceta é, assim, aquele que opera a negação mais radical da Vontade, dada como a possibilidade mais ampla de uma redenção, estágio último da vida ética, diferente em seu resultado da conciliação paliativa oferecida pela contemplação estética ou pela ação moral. Que significa, porém, esta negação apresentada pelo filósofo como remédio radical? De acordo com Schopenhauer, trata-se da “[...] quebra proposital da vontade, pela recusa do agradável e pela procura do desagradável, o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade tendo em vista a mortificação contínua da vontade” (W I, § 68, p. 454). É neste ponto que a ação fundada na compaixão e a ascese – que possuem o mesmo veio originário – irão se distinguir, pois no reconhecimento da identidade metafísica dos seres resta ainda afirmação da vontade:

Na compaixão se esconde ainda uma secreta afirmação: não mais a afirmação daquela manifestação singular do querer, mas a afirmação do querer universal que se reconhece idêntico sob todas as formas singulares. Porém da bondade à santidade, o efeito muda de natureza: não é mais o amor por todas as coisas que caracteriza o santo, mas [...] a aversão universal. Não por certo uma aversão às formas individuais do querer, uma vez que o princípio de individuação cessou de existir para ele, mas uma aversão pelo querer em si⁸.

Schopenhauer sugere que o sofrimento geral trazido pelo destino apresenta-se como caminho: “[...] podemos assumir que a maioria das pessoas só chega ao mencionado fim por esta via, e que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que produz com mais frequência a completa resignação [...]” (W I, § 68, p. 455). Uma prática voltada à castidade, à pobreza voluntária, à resignação ante todo sofrimento aleatório ou deliberadamente infligido e a mortificação não violenta e súbita do corpo apresenta-se como fenômenos dessa intuição do absurdo e do sofrimento imediatamente sentido. Conforme Jarlee Salviano⁹: “Um significativo contraste é observado neste estado de não querer: a vontade ainda se afirma na existência do corpo, mas ao mesmo tempo se nega na independência do conhecimento em relação a ela, antes legisladora absoluta”.

⁸ MORANO, G. *Schopenhauer pas à pas*, p. 199.

⁹ SALVIANO, J. *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*, p. 48-49.

Para Guillaume Morano¹⁰, trata-se de uma inversão do epicurismo. Enquanto o sábio epicurista vai dos prazeres duvidosos àqueles conforme a natureza, o sábio schopenhaueriano encaminha-se à fuga de qualquer modo de fruição. O combate é, então, contra a manifestação objetiva da vontade: o corpo, este dado ineliminável contra o qual a rebelião do asceta enseja forças. É possível aproximar esta compreensão schopenhaueriana – guardadas as diferenças, obviamente – com o diálogo *Fédon*, de seu mestre Platão. Para este, o corpo é visto como o grande obstáculo à “purificação”, ao conhecimento eidético, em função justamente do aspecto corruptível da dimensão sensível. Embora em Schopenhauer a experiência do corpo seja justamente o que nos permite conhecer o em si do mundo, em relação ao asceta o corpo torna-se obstáculo, entrave enquanto aceno concreto da permanência da manifestação empírica da Vontade. Se filosofar é preparar-se para morrer, como quer Sócrates no diálogo *Fédon*, filósofo e asceta identificam-se nalguma medida à revelia da particularidade de suas vias.

Pode-se dizer, portanto, que “[...] toda satisfação dos nossos desejos advinda do mundo assemelha-se à esmola que mantém hoje o mendigo vivo, porém prolonga amanhã a sua fome; a resignação, ao contrário, assemelha-se à fortuna herdada: livra o herdeiro para sempre de todos os cuidados” (W I, § 68, p. 452). Enquanto houver corpo haverá, pois, a necessidade do combate, uma vez que este é manifestação objetiva da Vontade, ele não permite que a sua ultrapassagem se cristalice:

[...] a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Pois visto que o corpo é a vontade mesma apenas na forma da objetividade, ou como aparência no mundo como representação; segue-se que enquanto o corpo viver, toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade e constantemente esforça-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade (W I, § 68, p. 454).

A negação da vontade dada na ascese conduziria à serenidade, à paz imperturbável e à calma profunda, uma vez que o asceta veja com indiferença todo o infortúnio, ou mesmo, com alguma alegria, na medida em que o infortúnio ratifica a justeza de seu procedimento. Para Schopenhauer, a filosofia tem em vista “[...] repetir abstratamente de maneira distinta e universal, por conceitos toda a natureza íntima do mundo e assim depositá-la como imagem refletida nos conceitos permanentes” (W I, § 68, p. 445), de modo que a descrição daquele que se resigna no esforço de negação da Vontade é “meramente abstrata, geral e, por conseguinte, fria” (W I, § 68, p. 445). Nesse sentido, esta viragem exige, segundo o filósofo nascido em Danzig, o conhecimento através da experiência, no interior da qual é possível apreender a forma como a Vontade se manifesta em nós nos elementos da dor e do prazer.

¹⁰ MORANO, G. *Schopenhauer pas à pas*, p. 200.

Para Schopenhauer, nos preceitos dos santos, é possível encontrar os rastros de negação da vontade: a paciência, a candura, a frugalidade da alimentação, a resignação ante a ofensa, a impossibilidade de responder o ódio com seu igual, a resistência ao impulso sexual. Estas seriam as fontes de reconhecimento do processo de negação da vontade: “[...] Uma tal pessoa que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais a pode angustiar [...]” (W I, § 68, p. 453).

IV

A compreensão da ascese como auge da vida ética e negação bem-sucedida da Vontade apresenta, no entanto, algumas dificuldades reconhecidas pelo próprio Schopenhauer em carta a seu discípulo Frauenstädt: “Em tal fenômeno a Vontade se nega, como isto se dá eu não sei, pois não tenho o dever de resolver todos os enigmas do universo”¹¹. A um só tempo, Schopenhauer dirá que a supressão da Vontade na vida santa ou ascética é o momento mais importante de sua exposição bem como que este, o momento mais fundamental, não pode ser capturado pelo conhecimento abstrato da razão e, portanto, intimamente determinado em sua descrição filosófica. Outra dificuldade – também reconhecida pelo próprio filósofo no fato de se abster de mencionar, em seus dois ensaios sobre a moral, qualquer palavra acerca do ascetismo – é que a ética exigiria uma dimensão de intersubjetividade, de ligação. Jarlee Salviano¹² assinala que para Schopenhauer, em *Sobre o fundamento da moral*, é explícita a compreensão de que o significado moral de uma ação só pode se localizar em sua relação com o outro. Desse modo, como o asceta pode ser visto enquanto auge da vida ética uma vez que recita ao mundo o verso de Baudelaire no poema “A uma passante”: “De ti já me fui, de mim já fugiste”.

Pode-se pensar ainda: não seria um paradoxo insinuar que o sofrimento salva do sofrimento? Schopenhauer assevera a nulidade de nossos esforços e a odiosidade desse mundo em função da necessidade dos sofrimentos que o destino há de nos reservar, mas acaba por elogiar no asceta o papel propedêutico de cada infortúnio, como se o sofrimento fosse terrível quando empreendido aleatoriamente pelas coisas da vida, mas não o fosse em igual medida quando procurado por aquele que atravessou a “superfície convencional da aparência”. Quando o asceta jejua, pratica a castidade severa, alimenta-se frugalmente não estaria justamente afirmando a vida no que ela é de mais essencial: dor e desconforto? Não estaria procurando o que sem esforço já encontraria na rotina mais ordinária? Parece que para Schopenhauer o sofrimento é menos sofrimento a depender da força que sobre nós o empreende. O

¹¹ SCHOPENHAUER, A. *apud* SALVIANO, J. *O Niilismo de Schopenhauer*, p. 91.

¹² SALVIANO, J. *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*, p. 28.

asceta sai do mundo através de uma soma de processos significados na dor e no sofrimento porque constatou que o mundo é uma soma de processos significados na dor e no sofrimento?

Até que ponto uma filosofia que não admite um princípio inteligível ordenador não estaria recaindo na mais tradicional filosofia idealista que condena o querer, o sensível, o corpo recém-admitido por ela mesma na história do pensamento? Será que teria realizado o que rebate em Kant no que concerne à filosofia prática deste último: deixar entrar pela saída o que expulsa pela entrada? Schopenhauer aconselha que escapemos ao mundo fenomênico tido como ilusório e enganador em função da positividade da dor e da negatividade do prazer, associando, assim, verdade à eternidade, operando, pois, uma imanentização monista do dualismo transcendente platônico. Seria então possível concluir que “por diversos meios chega-se a um mesmo fim”? – tomando de empréstimo a pergunta-título de um ensaio de Montaigne – isto é, que, em última instância asceta e egoísta, chegam à mesma experiência (o sofrimento) à revelia da variedade metodológica que lhes cabe e da interpretação que àquele atribuem?

Nietzsche, em *Genealogia da moral* (1887), empreenderá severa crítica a esta perspectiva, inquirindo como seria possível que a vontade deixe de ser vontade. Por fim, lembramos a descrição de Schopenhauer da negação da vontade da ascese: “um remédio radical e único para a doença”. Se Schopenhauer acredita na plenitude do asceta em seu combate contra a natureza, por que se utiliza da palavra “remédio” ao invés da palavra “cura”?

Referências bibliográficas

BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Tradução: Ivo Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos de provação, 1850-1859*. São Paulo: Edusp, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução: Luis Sérgio Repa e Ródnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

MORANO, Guillaume. *Schopenhauer pas à pas*. Paris: Ellipses, 2010.

ROGER, Alain. *Le vocabulaire de Schopenhauer*. Paris: Ellipses Édition, 1999.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. 2 ed. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1994.

SALVIANO, Jarlee. *O Niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001. (Dissertação de mestrado).

SALVIANO, Jarlee. *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: Edusp, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*: III parte; Crítica da filosofia kantiana; Parerga e Paralipomena, capítulos V, VIII, XII, XIV. Tradução Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Cacciola. (Os Pensadores, 5). São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução: Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*. Tradução: Jair Barboza. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2015.

Recebido: 23/09/18

Received: 09/23/18

Aprovado: 29/11/18

Approved: 11/29/18