



ISSN: 2179-3786

DOI: 10.5902/2179378635344

A unidade ética em *O mundo como vontade e como representação* de Schopenhauer

The ethical unity in The world as will and representation of Schopenhauer

Luan Corrêa da Silva

Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Pós-Doutorando (PNPD/CAPES)

E-mail: luanbettiol@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é o de defender a unidade ética em *O mundo como vontade e como representação*. Trata-se da consideração ética da *Besonnenheit*, para além da sua consideração gnosiológica, frequentemente remetida à estética apresentada no terceiro livro do *Mundo*. De acordo com a minha interpretação, a consideração “ética” diz respeito não apenas ao desenvolvimento da ética da compaixão e da ética da negação da vontade, no quarto livro do *Mundo*. O sentido ético do *Mundo* reside, de forma mais ampla, na possibilidade de superação do princípio de razão, e, portanto, da individuação, uma postura que tem consequências éticas já desde a primeira linha da obra magna de Schopenhauer.

Palavras-chave: Unidade ética; *Besonnenheit*; Schopenhauer.

Abstract: The purpose of this article is to defend the ethical unity in *The world as will and representation*. This is the ethical consideration of *Besonnenheit*, in addition to its gnosiological consideration, often referred to the aesthetics presented in the third book of the *World*. According to my interpretation, the "ethical" consideration concerns not only the development of the ethics of compassion and the ethics of denial of will, in the fourth book of the *World*. The ethical sense of the *World* resides more broadly in the possibility of overcoming the principle of reason, and therefore of individuation, a posture that has ethical consequences from the first line of Schopenhauer's masterpiece.

Keywords: Ethical unity; *Besonnenheit*; Schopenhauer.

I

O conceito *Besonnenheit*¹ exerce uma função preponderante na estética de Schopenhauer, desenvolvida na parte de sua filosofia que ele mesmo denominou “metafísica do belo”, em *O mundo como vontade e como representação*². Diferentemente de seu uso mais corriqueiro, a saber, da deliberação

¹ Faço notar, desde já, a dificuldade de compreensão do conceito *Besonnenheit*, uma dificuldade que fica ainda mais latente na sua tradução para a língua portuguesa, pois *Besonnenheit* tanto pode ser traduzido por “discernimento” quanto por “clarividência”, ou “clareza de consciência”. Ver, por exemplo, a nota do tradutor em SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo*, p. 457, nota 5; e também a nota do tradutor em DEBONA et al. *Dogmatismo e antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade*, p. 19.

² Doravante, apenas *Mundo*. Para as referências desta e das outras obras de Schopenhauer, adoto a edição de

racional no sentido prático, a *Besonnenheit* em seu registro estético implica um outro tipo de vivência, na qual o “puro sujeito do conhecimento” (*rein erkennendes Subjekt*) resulta de um excedente de conhecimento (*Ueberschuß der Erkenntniß*) (W I, § 36, p. 219), um anormal excesso de intelecto (*abnormen Uebermaaß des Intellekts*) (W II, Kap. 31, p. 429), uma preponderância (*Uebergewicht*) do conhecer sobre o querer (W I, § 36, pp. 221, 232; W II, Kap. 31, p. 436). Esta condição especial da faculdade de conhecimento permite ao gênio contemplar as Ideias originárias, os arquétipos da realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Neste estado, o gênio é o claro olho cósmico (*klares Weltauge*), aquele que “nos deixa olhar com seus olhos” (W I, § 36, p. 230) em sua condição privilegiada de ser o “espelho límpido da essência do mundo” (W I, § 36, p. 219), essência esta que é tornada visível nas Ideias.

O conhecimento intuitivo proporcionado pela contemplação estética, neste contexto, caracteriza-se pela supressão (*Aufhebung*) da individualidade no sujeito cognoscente, isto é, a supressão do princípio de razão em todas as suas formas (W I, § 36, p. 232). Por isso, o comportamento do gênio não é compatível com a prudência (*Klugheit*) característica da vida prática e moral:

A apreensão sagaz das relações conforme a lei de causalidade e de motivação torna propriamente alguém prudente. O conhecimento do gênio, no entanto, não está orientado para tais relações; por isso um prudente, enquanto for prudente, não é genial, e um gênio, enquanto for gênio, não é prudente (W I, § 36, p. 223).

Como consequência da sua aversão ao princípio de razão, o indivíduo genial muitas vezes está submetido a afetos veementes e paixões irracionais, excessiva sensibilidade, e uma vida nervosa e cerebral, resultantes da sua falta de sobriedade, que enseja o seu parentesco com a loucura (W I, § 36, pp. 223 ss.; W II, Kap. 31, pp. 444 ss.). A *Besonnenheit* enquanto discernimento moral é incompatível, portanto, com a *Besonnenheit* do gênio, compreendida enquanto uma intuição imediata e irrefletida da realidade, um total desapego às relações fenomênicas do mundo.

Segundo Matthias Koßler³, este aparente contrassenso pode ser diluído se atentarmos à doutrina da evolução da faculdade de conhecimento⁴. O seu esforço é

Paul Deussen, cuja paginação pode ser identificada nas marcações laterais das edições brasileiras: SCHOPENHAUER, Arthur. *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1942.

³ Em seu artigo *Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers*, “Sobre o papel do discernimento na estética de Arthur Schopenhauer” (KOBLER, *Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers*, pp. 119–133), artigo publicado no Brasil em 2015 em DEBONA et al. *Dogmatismo e antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade*, pp. 19–35.

⁴ Trata-se da consideração dos distintos graus de objetivação da vontade na natureza, da atuação cega da vontade até a ação iluminada pelo conhecimento, isto é, da causalidade estrita do reino mineral até a ação motivada no ser humano (W I, § 27, pp. 178 ss.). A elevação dos graus de objetivação da vontade, nesta perspectiva, conduz, na natureza, à evolução da faculdade de conhecimento nos animais, em que a faculdade de conhecimento inicialmente está totalmente à serviço da vontade, como simples *méchané*, isto é, mecanismo

o de mostrar como tanto o sentido da responsabilidade moral do conceito – de moderação, autocontrole e ponderação – quanto o seu sentido estético – ligado à passionalidade, descontrole, sensibilidade desmedida e até violência – podem ser compreendidos a partir da evolução da capacidade de conhecimento e, portanto, podem corresponder ao mesmo conceito. A chave de sua interpretação reside em afirmar que ambos registros da *Besonnenheit* são modos de apresentação em graus distintos da capacidade cognitiva humana, que vai da mera formulação dos conceitos abstratos até a consciência plena do sofrimento⁵.

Esta gradação da *Besonnenheit*, para Koßler, pode ser reconhecida em cada registro temático do *Mundo*: na teoria do conhecimento ela consiste na capacidade humana de ter representações independentes da impressão presente, pelos conceitos e pensamentos; na estética, a *Besonnenheit* do gênio o capacita para o conhecimento objetivo das Ideias, a visão que transpassa (*Durchschauung*) o “véu de *māyā*”; na ética, segundo Koßler, a *Besonnenheit* aparece tanto na apreciação dos motivos pelo caráter individual quanto é pressuposta para a negação da vontade de vida (*Wille zum Leben*), por meio da visão do “todo da vida” (*das Ganze des Lebens*). Além disso, também a própria atividade filosófica pode ser compreendida, em Schopenhauer, à luz desse conceito, pois a *Besonnenheit* é condição para pôr-se a questão sobre a essência do mundo⁶.

Margit Ruffing endossa a posição de Koßler, e diz que “examinando bem, no mundo como vontade e representação, estamos sempre lidando com uma teoria do conhecimento”⁷. Utilizando-se do conceito *Besonnenheit*, Ruffing defende que a teoria das Ideias desenvolvida no livro III do *Mundo* pode ser entendida como uma preparação para a ética, do livro IV, no sentido de permitir o autoesquecimento do indivíduo, ainda que transitório, tanto em relação ao traço cognitivo das relações cotidianas de conhecimento quanto em relação à experiência do sofrimento. A *Besonnenheit* estética, de natureza transitória, consistiria em uma etapa, portanto, para a *Besonnenheit* ética, ao proporcionar uma transcendência momentânea em relação à ascese alcançada pela negação da vontade.

Segundo minha hipótese, em todos os principais momentos em que a *Besonnenheit* aparece no contexto do *Mundo*, ela já implica, desde o primeiro livro, uma postura ética, e não apenas gnosiológica. Neste sentido, a *Besonnenheit*, enquanto possibilidade de um conhecimento livre do princípio de razão, é um importante fio condutor da obra magna de Schopenhauer, e também a sua finalidade. Se assim o for, um novo sentido para a interpretação desta obra emerge para esclarecer a motivação

de sobrevivência, até atingir o elevado grau de sofisticação em que possibilita a emancipação da vontade, do conhecimento puro estético e na negação da vontade, da santidade e da ascese.

⁵ KOßLER, *Sobre o papel do discernimento [Besonnenheit] na estética de Arthur Schopenhauer*. p. 23.

⁶ Idem, pp. 23 ss.

⁷ Em seu artigo RUFFING, *A relevância ética da contemplação estética*, p. 264.

da sua redação, como também a sua unidade metodológica, pois a busca pela experiência da liberdade deixa de se restringir ao escopo dos livros III e IV, mas atravessa todo o conteúdo do texto. O importante salto filosófico do *Mundo* em relação à *Dissertação* de Schopenhauer, *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente*⁸, reside não apenas em seu traço estritamente metafísico – com o estabelecimento da “vontade” enquanto fundamento último do real –, mas principalmente em seu sentido ético. Com efeito, no *Mundo*, o princípio de razão não é apenas fonte dos conhecimentos relativos e limitados dos animais, mas também, e principalmente, é a origem do egoísmo humano e, portanto, do sofrimento, diante dos quais toda a investida do *Mundo* busca encontrar uma saída.

II

O princípio de razão, cuja máxima poderia ser “nada é sem razão de ser”, ou “tudo o que ocorre possui uma razão suficiente”, consiste no próprio modo de funcionamento do cérebro animal, tradicionalmente chamado de “espírito”, “mente”, “intelecto”, “entendimento” etc. Em sua *Dissertação*, Schopenhauer mostra como as diversas operações de nosso intelecto podem ser reduzidas ao raciocínio fundamento/consequência, manifestado de quatro modos gerais. Assim, o fundamento do “princípio de razão do devir” é a sucessão no tempo e a extensão no espaço, que dão os objetos de nossa experiência empírica. O fundamento do “princípio de razão do ser”, por sua vez, é o uso meramente abstrato dessas formas, e nos oferece os objetos da aritmética e da geometria, respectivamente. Os conceitos são o fundamento por detrás do “princípio de razão do conhecer”, objetos de nosso conhecimento racional em sentido estrito. E, finalmente, a novidade da tese, o “princípio de razão do agir”, que encontra no querer o fundamento do agir. Ao estabelecer o quarto modo de funcionamento do princípio de razão, Schopenhauer já dá um passo em relação à tradição filosófica, no sentido de inverter, na lógica da ação, o primado da razão na conduta humana, pois também nestes a ação é consequência dos motivos, que, apesar de abstratos em relação ao dado empírico mesmo, tem como fundamento um impulso (*Trieb*), a vontade.

O *Mundo*, por sua vez, é dividido em quatro partes. Estas partes, apesar de estarem dispostas de forma sistemática, possuem uma conexão orgânica, em que é possível apreender o todo em cada uma das partes, da mesma forma que as partes estão diluídas no todo, tal como apresenta Schopenhauer a compreensão

⁸ No original *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, doravante apenas *Dissertação*. A expressão alemã *Grund* pode ser vertida para o português pelas expressões “razão” ou “fundamento”. Tradicionalmente traduzida por “razão”, no sentido da “razão de ser”, é importante, porém, ter sempre em mente o seu sentido de “fundamento”, para evitar confusão com a função específica do princípio de razão, da razão *Vernunft*, entendida como a faculdade de conceber conceitos.

hermenêutica de sua própria obra (W I, pp. VII ss.). Assim, o primeiro livro trata da teoria do conhecimento, o segundo, da metafísica da natureza, o terceiro, da estética (ou “metafísica do belo”) e, o quarto, da ética.

O salto de Schopenhauer, da *Dissertação* para o *Mundo*, é, antes de mais nada, o salto para a metafísica, no sentido de extrapolar a investigação transcendental acerca dos modos de aplicação do princípio de razão para a investigação acerca do próprio fundamento do princípio de razão suficiente, a fonte dos fundamentos. Isto implica, em primeiro lugar, que este fundamento último, anterior à própria capacidade de se encontrar fundamentos, tem de ser “sem fundamento”, pois não pode ter sido fundamentado por aquilo que ele fundamenta (W I, § 20, p. 127). Este fundamento último é encontrado na quarta figura do princípio de razão, do agir, e a vontade deixa de ser apenas o fundamento da ação, mas passa a ser compreendida como fundamento da própria disposição para o conhecer. Neste sentido, o intelecto, que resume as capacidades cognitivas dos animais e humanos, será retratado por Schopenhauer como um indivíduo paralítico dotado de visão, porém montado em um gigante cego; em que o primeiro pensa deter o controle e direção da conduta e conhecimento, quando na verdade está alheio aos caprichos e humores do segundo, que o carrega nos ombros (W II, Kap. 19, p. 233).

No livro I do *Mundo*, Schopenhauer desenvolve a sua teoria do conhecimento que trata do conhecimento submetido ao princípio de razão. Ao dividir o conhecimento em intuitivo e abstrato, Schopenhauer, por um lado, reintegra o ser humano na linha evolutiva do conhecimento, pois a diferença entre a capacidade cognitiva do animal e a do ser humano reside apenas em grau. Como o ser humano, também os animais compartilham do entendimento, faculdade responsável pelas representações intuitivas, as intuições empíricas. Todavia, a gradação mais desenvolvida da faculdade de conhecimento no ser humano distingue-o, não pelo entendimento, mas pela razão, faculdade responsável pela formulação dos conceitos, as representações abstratas (W I, § 3, p. 7). Neste momento, a *Besonnenheit* diz respeito à capacidade de formar conceitos e, por consequência, a capacidade de ponderação:

Lá onde a vontade atingiu o grau mais elevado de sua objetivação e não lhe é mais suficiente o conhecimento do entendimento (do qual o animal é capaz e cujos dados são fornecidos pelos sentidos, dos quais surgem simples intuições ligadas ao presente), um ser complicado, multifacetado, plástico, altamente necessitado e indefeso como é o ser humano teve de ser iluminado por um duplo conhecimento para poder sobreviver; com isso, coube-lhe, por assim dizer, uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo, um reflexo deste: a razão como a faculdade de conceitos abstratos. Com esta surge a clareza de consciência [*Besonnenheit*], contendo panoramas do futuro e do passado, e, em consequência dela, a ponderação [*Ueberlegung*], o cuidado, a habilidade para a ação calculada e independente do presente, por fim a consciência totalmente clara das

próprias decisões voluntárias enquanto tais (W I, § 27, p. 180, inserções minhas).

A possibilidade de formular conceitos universais, ou seja, de fixar em conceitos abstratos as fugidias experiências intuitivas, permite ao ser humano desenvolver linguagem e ciência, que, apesar de ainda determinadas pelos interesses da vontade, já indicam um desprendimento mínimo do intelecto⁹.

Apesar disso, o sentido subjacente a todo primeiro livro está em apontar os limites do conhecimento do mundo submetido ao princípio de razão, incluindo a faculdade racional dos conceitos. O que Schopenhauer desenvolve desde a primeira linha do *Mundo* é uma radical crítica à tradição iluminista e as pretensões absolutizantes da razão humana. “O mundo é minha representação” não é apenas um golpe epistemológico, diz respeito à impossibilidade de apreender conteúdos concretos por meio simplesmente da razão abstrata. Assim também, por consequência, o saber científico, cujo principal instrumento é o princípio de razão, tem sua atividade restrita e sempre encontra nas *qualitas occulta* o limite para a compreensão. Decorre disso uma crítica ferrenha ao antropocentrismo especulativo, que encontra no ser humano, sujeito privilegiado do conhecimento, toda a verdade do mundo¹⁰. Isto é o que Schopenhauer denomina de “egoísmo teórico” (W I, §19, pp. 123 ss.). Egoísmo teórico é, em outras palavras, concentrar no próprio umbigo todo o universo; trata-se da prepotência da razão humana e, com ela, toda a opressão, guerras e todo o sofrimento¹¹.

No livro II do *Mundo*, Schopenhauer opera o que podemos chamar de “conclusão analógica”¹². Trata-se da ampliação da constatação singular da vontade como fundamento da ação do corpo para todo o cosmo. Assim, da mesma forma que constato em minha autoconsciência (*Selbstbewußtsein*) que cada movimento do meu corpo é, ao mesmo tempo, interna e externamente, movimento de minha vontade, ao observar o comportamento da natureza posso, de modo analógico-indutivo, concluir a vontade como essência dos outros corpos, da natureza e, portanto, do mundo.

A constatação imediata da identidade da vontade com o corpo, que Schopenhauer chama de “milagre por excelência” (W I, § 18, p. 121), não recebe esta denominação em vão. O raciocínio envolvido extrapola o âmbito normal de atuação

⁹ Como sustenta Koßler (KOßLER, *Sobre o papel do discernimento [Besonnenheit] na estética de Arthur Schopenhauer*, p. 21ss.).

¹⁰ Por “antropocentrismo especulativo” compreendo a postura do investigador que resume a possibilidade de compreensão do mundo a partir das categorias e conceitos os quais ele tem acesso ou interesse, ignorando a possibilidade de outros modos de compreensão que não lhe são igualmente claros ou interessantes.

¹¹ Este, ademais, parece ser o aspecto de maior influência do pensamento de Kant, a saber, o da crítica. Ao estabelecer as bases do conhecimento, Schopenhauer não está simplesmente negando a importância da razão no conhecimento e vida humanos, mas sim delimitando o seu âmbito de atuação para que seja possível investigar outras bases, a partir das quais outras experiências ou vivências possam ser compreendidas – mais que explicadas –, notadamente o sentido metafísico do mundo.

¹² Desenvolvida em W I, § 18, pp. 118 ss.

do raciocínio dedutivo, no entrecruzamento entre o que Schopenhauer chama de “sujeito do conhecer” e “sujeito do querer”. Esta constatação efetuada na autoconsciência evidencia o duplo aspecto do corpo e, por extensão, do mundo: como vontade e como representação. Todavia, a conclusão analógica, embora mostre problemas do ponto de vista estrito do raciocínio, é possibilitada por uma espécie de excedente ou ampliação da atividade racional, em sentido estrito (*Vernunft*), ao que o filósofo chama de “clarividência filosófica” (*philosophische Besonnenheit*), no início do primeiro livro (W I, § 1, p. 3).

Com ela, a razão, cujo único papel é encontrar os universais da experiência plural e fixá-los em conceitos abstratos, consegue dar o salto no abismo e apreender, remetendo-se para além dos conceitos determinados – ainda que se utilizando deles –, o todo da experiência. Por este motivo, a filosofia pode, usando conceitos, remeter a um âmbito de sentido fora dos conceitos, isto é, fora de sua significação determinativa, ou explicativa, aproximando-se da realidade concreta, a experiência mesma, como ocorre com o conceito de “vontade” (*Wille*), que diz mais em suas manifestações do que em qualquer definição geral. Também aqui, a motivação de Schopenhauer é apontar para uma experiência que supera o uso normal do princípio de razão e indicar para um outro sentido da experiência. Mas o passo revela um sentido ético mais profundo. Se a individuação, resultado da aplicação daquele princípio, é a causa (em sentido amplo) da diferença matemática – os pontos múltiplos em um plano cartesiano, por exemplo –, ela é a causa também do individualismo, no sentido em que Hobbes descrevia a sociedade no estado de natureza, uma “guerra de todos contra todos”, na qual “o homem é o lobo do homem”. Superar o que chamamos de individualismo é resgatar um sentido de natureza comum, não apenas entre indivíduos sociais humanos, mas com toda a natureza circundante.

Para dar sentido à pluralidade dos seres e espécies da natureza, Schopenhauer recorre ao expediente platônico das Ideias arquetípicas, na passagem do livro II para o livro III. Estas Ideias seriam, segundo Schopenhauer, o correspondente inteligível das espécies da natureza, suas manifestações empíricas. Por “inteligível” Schopenhauer compreende o conhecimento puro, independente das relações inerentes ao princípio de razão. Trata-se da possibilidade real do conhecimento daquilo que Kant dava por impossível, o conhecimento da coisa em si, embora este ainda não seja um conhecimento “adequado”, mas ainda condicionado por uma relação cognitiva fundante, ou constituinte, a de sujeito/objeto. No conhecimento puro das Ideias, em Schopenhauer, as Ideias, espelho imagético primeiro da vontade, são apreendidas por uma intuição pura, isto é, livre do espaço, tempo e da causalidade, formas que resumem a atividade do princípio de razão no *Mundo*. Neste momento, estamos em um outro registro de conhecimento que extrapola o uso do princípio de razão.

Se na clarividência filosófica, o “milagre”, a razão extrapola o seu uso da terceira figura, do princípio de razão do conhecer, caracterizado pela busca da apreensão da totalidade da experiência por meio de conceitos; aqui, no conhecimento de Ideias, é o conhecimento intuitivo, relativo à primeira figura, do princípio de razão do devir, que é extrapolado. O conhecimento puro, proporcionado pela experiência estética, caracteriza-se, assim, por ser de um tipo intuitivo, mas não como o é a intuição empírica, imbuída do espaço, tempo e causalidade. A intuição estética, diferentemente, é dita “livre” das formas do conhecimento empírico relativas ao princípio de razão como um todo, e, por isso, proporciona uma experiência que é, já de um ponto de vista transcendental, ou subjetivo, extraordinária. Por se tratar de um tipo de visão especial, a contemplação estética da natureza e das artes consiste no que Schopenhauer chama de “clarividência estética”¹³, “límpido espelho cósmico do mundo”. E por ser extraordinária, a *Besonnenheit* é uma genialidade:

A genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e de afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas para serviço da vontade, isto é, deixar de lado o próprio interesse, o próprio querer e os seus fins, com o que a personalidade se ausenta completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho cósmico: tudo isso não por um instante, mas de modo duradouro e com tanta clarividência [*Besonnenheit*] quanto for preciso para reproduzir, numa arte planejada, o que foi apreendido e, como diz Goethe, “fixar em pensamentos duradouros o que oscila na aparência” (W I, § 36, p. 218, inserção minha).

Neste segundo registro da teoria do conhecimento schopenhaueriana, a saber, do conhecimento livre do princípio de razão, este incremento da atividade intuitiva, a fazer perder de vista o objeto empírico em favor de uma contemplação “desinteressada” da Ideia, representa a possibilidade da experiência de um grau de liberdade. Por meio da apreensão estética do belo, o sujeito torna-se puro sujeito do conhecimento, pois liberta-se da “servidão da vontade que se manifesta no indivíduo”. Essa servidão, expressão que nos remete à quarta parte da *Ética* de Espinosa, é a condição de afirmação da carência e do desejo, que impõem uma condição de sofrimento inexorável à vida, já que “para cada desejo satisfeito, dez novos esperam pela resolução” (Idem, § 58, p. 376). A experiência com a beleza proporciona, assim, a supressão, ou superação (*Aufhebung*), do *principium individuationis*¹⁴ pela via epistemológica, do conhecimento das Ideias, mas a sua principal consequência, em vistas da filosofia do *Mundo*, é ética: a fuga do sofrimento, o momento de calma do oceano depois de uma tempestade.

¹³ Apesar de não cunhar exatamente esta expressão, Schopenhauer remete-se à clarividência do gênio em W II, Kap. 31, p. 435: “o gênio é clarividente”.

¹⁴ Como às vezes Schopenhauer prefere chamar o princípio de razão.

A relevância da estética para a ética reside precisamente se consideramos o traço ético da experiência estética, a saber, a de ser um aperitivo para a negação da vontade. No final do livro III, Schopenhauer marca a passagem da estética para a ética com a imagem de Santa Cecília, de Rafael, simbolizando a passagem do jogo da arte para o sério da ética. Nesta pintura, Santa Cecília segura um órgão portátil, ocioso, como os outros instrumentos que estão aos seus pés. Ela olha para cima e observa o canto dos anjos, demonstrando a insatisfação com o prazer ocasional da música mundana, o que parece remeter a um âmbito que o jogo estético não consegue atingir.

A imagem alude à experiência da resignação do santo no estado de negação da vontade, desenvolvido no final do livro IV, para quem qualquer vivência minimamente remetida no âmbito fenomênico perde o sentido, diante do estado de graça e beatitude ao qual o resignado se encontra. Importa-nos, porém, atentar para o componente ascético comum entre essas duas experiências¹⁵. Embora na estética este componente seja transitório, no estado de contemplação desinteressada, o elevado grau de clarividência, *Besonnenheit*, permite uma apreensão do todo, por imagens, que se conecta com a apreensão racional e plena do “todo da vida”:

A possibilidade de a liberdade exteriorizar a si mesma é a grande vantagem do ser humano, ausente no animal, porque a condição dela é a clarividência da razão, que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida [*das Ganze des Lebens*], livre da impressão do presente. O animal está destituído de qualquer possibilidade de liberdade, assim como da possibilidade de uma real decisão eletiva com clarividência segundo um prévio e completo conflito de motivos, os quais para esse fim têm de ser representações abstratas. Por conseguinte, exatamente com a mesma necessidade com que a pedra cai para a terra, é que o lobo faminto crava os dentes na carne da presa, sem a possibilidade de conhecer que ele é tanto o caçador quanto a caça. NECESSIDADE é o REINO DA NATUREZA; LIBERDADE é o REINO DA GRAÇA (W I, § 68, p. 478, inserção minha).

Aqui, fala-se de alguém que em sentido ético se tornou genial (W I, § 68, p. 468), aquele para quem um caso vale por mil, para quem o sofrimento de um indivíduo, localizado espaço-temporalmente, é apreendido como essencial e universal, consciência essa que conduz à resignação. No âmbito da vida ascética, a *Besonnenheit* possibilita a viragem da consciência, que deixa de buscar a sua atividade afirmativa, mas agora torna-se um “quietivo” do querer (*Quietiv*) (W I, § 54, pp. 336; § 68, p. 448) e manifesta-se na contradição do corpo. A contradição operada pela viragem na consciência, da *Besonnenheit* ética, consiste em que o corpo, manifestação da potência

¹⁵ Refiro-me a um sentido amplo do termo. Em sentido estrito, para Schopenhauer, a ascese é “a 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. 463).

afirmativa da vontade, em todos os níveis (incluindo o cognitivo), agora volta-se contra si mesmo e deixa de se afirmar.

Segundo Schopenhauer, “a vontade não pode ser suprimida por nada, senão pelo conhecimento” (W I, § 69, p. 474). A *Besonnenheit* ética, neste contexto, assemelha-se tanto à estética quanto à filosófica, ambas expressões de um grau de conhecimento que se dirige nesta direção. Em relação à *Besonnenheit* filosófica, também a ética é uma clarividência da razão (*Vernunft*), todavia esta extrapola completamente o princípio de razão, como uma porta que se abre para o abismo. O “todo da vida” aqui não é mais apreendido meramente do ponto de vista do conceito abstrato, mas é vivido em toda a sua concretude. Na estética, pensar de não se tratar de uma clarividência da razão, mas sim da intuição, o todo da vida é, antes, apresentado, exposto em imagens intuitivas na forma das Ideias platônicas.

Ora, à medida que aumenta a distinção de consciência em infinitas gradações, entra em cena de modo paulatino a clarividência, chegando aos poucos até o ponto em que, por vezes, embora raramente e de novo em muitos diversos graus de distinção, um relâmpago como que corta a cabeça com um “o que é tudo isso?” ou “COMO tudo isso foi realmente feito?”. A primeira questão, caso alcance elevada clareza e contínua perseverança, faz o filósofo, e a outra, em iguais condições, faz o artista ou poeta (W II, Kap. 31, pp. 435 ss.).

Ao que poderíamos completar com a questão “como libertar-se disso?”, da ética¹⁶.

III

A *Besonnenheit* enquanto condição de possibilidade para a liberdade, uma condição transcendental – para usar de um jargão kantiano –, antes de figurar como mera propedêutica para a ética, é, por outro lado, o fio condutor da proposta de Schopenhauer, seu tema nuclear. Com esse fio condutor, compreendemos por que o “egoísmo teórico” identificado no livro I sugere uma postura ética do conhecimento, da mesma forma que a “conclusão analógica” operada no livro II sugere uma postura ética em relação à ciência e à filosofia, pois resgata uma unidade do cosmo, a despeito da pluralidade dos seres. No livro III, a “clarividência estética”, possibilitada pelo conhecimento puro da intuição estética, oferece um aperitivo para a liberdade, entendida como libertação da servidão da vontade individualizada. E no livro IV, além da compaixão, que motiva os indivíduos a agirem conforme a unidade de sua espécie,

¹⁶ Faltaria, ainda, considerar a conexão entre a *Besonnenheit* e a ética em “sentido estrito”, a ética da compaixão. No sentido de minha argumentação, em resumo, pode-se dizer que a compaixão consiste em um grau da *Besonnenheit* na ética, na medida em que proporciona o transpassamento do véu de *māyā* na vida prática. Remeto-me, para uma análise mais detida, a KOBLER, *Schopenhauers Philosophie als Erfahrung des Charakters*, pp. 91-110.

ao superarem a individuação, encontramos a ascese, fenômeno ético que possibilita a negação total da vontade, a partir da “clarividência ética”, a saber, da consciência do sofrimento do *Mundo* em uma perspectiva ampliada.

Neste sentido, é já no registro de uma ética que Schopenhauer desenvolve sua teoria do conhecimento, sua filosofia da natureza e sua estética. Proposta análoga a de Espinosa, cuja obra principal recebe o nome homólogo “Ética”. Também por esta razão, Schopenhauer recomenda a leitura de sua obra magna “pelo menos duas vezes”, pois o sentido ético profundo de seu pensamento raramente é compreendido em uma primeira leitura (W I, p. VIII). A obra “O mundo como vontade e como representação”, parafraseando o título da obra de Espinosa, talvez também pudesse se intitular “Ética”, neste sentido mais profundo ora mencionado. Assim, os quatro livros do *Mundo* consistiriam de quatro aspectos, ou pontos de vista, de uma mesma ética, seja do ponto de vista do conhecimento (livros I e III), seja do ponto de vista da vontade, sua afirmação ou negação (livros II e IV). Cada um desses pontos de vista expressaria em seu contexto específico a possibilidade de superação do princípio de razão, a possibilidade da liberdade.

Referências bibliográficas

KOBLER, Matthias. “Schopenhauers Philosophie als Erfahrung des Charakters”. In: BIRNBACHER, D.; LORENZ, A.; MIODONSKI, L. (Hrsg.). *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer Symposium 2000*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, pp. 91-110.

KOBLER, Matthias. *Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers*. In: 83. Schopenhauer-Jahrbuch (Würzburg) 2002, pp. 119–133.

KOBLER, Matthias. “Sobre o papel do discernimento [*Besonnenheit*] na estética de Arthur Schopenhauer”. In: DEBONA, Vilmar; FONSECA, Eduardo Ribeiro; HULSHOF, Monique; MATTOS, Fernando Costa; RAMOS, Flamarion Caldeira. (Orgs.). *Dogmatismo e antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade. Uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola*. Curitiba: Editora UFPR, 2015, pp. 19-35.

RUFFING, Margit. *A relevância ética da contemplação estética*. Ethic@ - Florianópolis, vol. 11, n. 2, julho de 2012, pp. 263-271.

RUFFING, Margit. *Die ethische Relevanz der ästhetischen Kontemplation*. ethic@ - Florianópolis, vol. 11, n. 2, julho de 2012, pp. 253-262.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1942.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß*. Ed. Arthur Hübscher Munique, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1985, 5 vols.

SCHOPENHAUER, Arthur. *La Cuadruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. Tradução para o espanhol de Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: El Ateneo Editorial, 1950.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Belo*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, 1º tomo*; Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Recebido: 23/10/18

Received: 10/23/18

Aprovado: 05/11/18

Approved: 11/05/18