

William Massei Junior

Os Limites da Razão em Luther e Schopenhauer

Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada ao departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior.

Banca

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior (orientador)

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva

Prof. Dr. Tristan Torriani

Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso (suplente)

Prof. Dr. Enéias J. Forlin (suplente)

Campinas/2008

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

M383L **Massei Junior, William**
Os limites da razão em Luther e Schopenhauer / William
Massei Junior. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

Orientador: Oswaldo Giacóia Junior.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Lutero, Martinho, 1483-1546. 2. Schopenhauer, Arthur,
1788-186. 3. Ética. 4. Razão. 5. Filosofia alemã. I. Giacóia
Junior, Oswaldo, 1954- II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cn\ifch)

Título em inglês: The limits of reason in Luther and Schopenhauer

Palavras chaves em inglês (keywords) : Ethics
Reason
Philosophy german

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca **Oswaldo Giacóia Junior, Roberto Romano, Tristan**
examinadora: **Torriani**

Data da defesa: 24-09-2008

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

William Massei Junior

Os Limites da Razão em Luther e Schopenhauer

Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada ao departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela comissão julgadora em 24/09/2008.

Banca

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior (orientador)

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva

Prof. Dr. Tristan Torriani

Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso (suplente)

Prof. Dr. Enéias J. Forlin (suplente)



Oswaldo Giacóia Junior
Roberto Romano da Silva
Tristan Torriani

Campinas/2008

200904054

Índice

Resumo.....	pg. 5.
Agradecimentos.....	pg. 6.
Abreviações.....	pg. 7.
Introdução.....	pg. 8.
A Primeira Forma do Princípio de Razão Suficiente.....	pg.12.
A Segunda Forma do Princípio de Razão Suficiente: A Razão nos Limites da Intuição.....	pg.17.
A Razão nos Limites da Vontade.....	pg.26.
A Razão nos Limites da Técnica.....	pg.31.
A Razão nos Limites da Motivação.....	pg.37.
A Razão nos Limites do Mundo.....	pg.45.
“Aquilo que não deveria ser”	pg.49.
“Por um homem o pecado veio ao mundo...”.....	pg.55.
Razão para Luther :Primeiro Aspecto.....	pg.65.
Razão para Luther: Segundo aspecto.....	pg.74.
“Aristóteles, por outro lado, permanece sempre na superfície...”.....	pg.83.
Bibliografia.....	pg.94.

Resumo

O presente trabalho visa apresentar o conceito de razão no pensamento do jovem Schopenhauer e os limites de seu emprego, principalmente no que concerne à ética. Essa discussão menciona Luther e o apresenta como precursor do pensamento schopenhaueriano acerca da razão. Por isso, tratamos também os limites da razão em Luther e vimos de que modo ambos colocam limites semelhantes à mesma.

Abstract

This monograph aims to investigate the concept of reason and her limits in the philosophy of the so-called “young” Schopenhauer, specially in connection with his Ethics. Schopenhauer speaks about Luther as his forerunner when he writes about reason. Therefore, we searched about Luther’s conception of reason and her limits, and perceived how they agree and put similar limits to it.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer ao meu orientador por todo o tempo e por tudo o que fez em meu auxílio, no passado, presente e para o futuro. Algumas vezes minha teimosia impediu que acatasse a todas suas sugestões, e se elas não foram de todo aproveitadas agora, não significa que nunca as tive ou as terei em mente em tudo o que escrevi e escreverei. De certa forma, sinto como se meu percurso intelectual o tivesse sempre como *daimon*, e por isso sempre o terei comigo por toda vida.

Gostaria de agradecer ao Departamento de Pós Graduação em Filosofia, em nome do Rogério, pelo apoio e ajuda em alguns dos momentos mais difíceis.

Agradeço também à CAPES pelo financiamento de dois anos para esse trabalho, assim como à FAPESP pela bolsa de Iniciação Científica que precedeu este estudo.

Gostaria de agradecer em nome dos bons professores que tive, à Unicamp, por tudo o que dela recebi e pelos melhores anos de minha vida.

E por último, mas principalmente, aos melhores pais, William e Maria Aparecida, e à melhor irmã, Ariane, que me acompanham e me apóiam em tudo o que faço e farei, e são parte de tudo o que sinto e penso.

Abreviações

- EN = *Ethica Nicomachea* ed. I. Bywater, Oxford University Press, 1954.
- HN I – V = *Der Handschriftliche Nachlass.* ed. Arthur Hübscher Munique, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1985, 5 vols.
- MVR = *Die Welt als Wille und Vorstellung* (O Mundo como Vontade e Representação) Faksimiledruck der ersten Auflage von 1819 [1818], Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1987.
- PRS = *Über die Vierfache Wurzel des Satzes des Zureichenden Grunde* (Sobre a Quádrupla Raíz do Princípio de Razão Suficiente) von 1847, in *Kleinere Schriften* hrg. Von Ludger Lütkehaus nach den Ausgaben Letzter Hand, Haffmans Verlag, in *Werke in Fünf Bänden*, Band III.
- Römerbrief Luthers Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516), ed. Johannes Ficker, Dieteri'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1923.

I - Introdução

“Luther era um grande homem, um místico, um pensador profundo.”
(Schopenhauer, Gespräche, 243)

Schopenhauer sempre considerou como pressuposto da filosofia uma clara delimitação de seu objetivo, e nessa delimitação, sua distância para com a teologia. Em suas notas sobre um curso de “Filosofia da Religião” de Schleiermacher, escrito em meados de 1812, Schopenhauer escreve que o verdadeiro filósofo nunca deve ser religioso¹, e que a religião e a filosofia seguem caminhos próprios e independentes. Porém, uma leitura dos manuscritos do mesmo período apresenta diversas referências, ora a termos teológicos, associados diretamente com sua filosofia, ora diretamente a teólogos (como Martin Luther ou Jakob Böhme) ou a textos sagrados (como as *Upanishads*, no texto latino de Duperron). Em alguns momentos, quando Schopenhauer escreve pela primeira vez sobre conceitos fundamentais de sua filosofia, como “consciência melhor” e ‘consciência empírica”, utiliza a cristologia adâmica de Paulo em Rom. V 12-21, ou quando desenvolve o conceito de Vontade, se volta sobre um texto sagrado do Oriente, onde é citado um sacrifício original, pelo qual anseiam todos os seres.

Como conciliar duas posições tão antagônicas, a saber, a necessária separação entre filosofia e religião, e ao mesmo tempo, o uso contínuo de figuras teológicas para explicar seu sistema? Não me ocuparei com a complicada relação entre religião e filosofia no pensamento do jovem Schopenhauer, mas precisamente com o uso dos termos teológicos feitos pelo filósofo, especialmente com relação a Luther e, eventualmente, quando necessário, a Paulo na Epístola aos Romanos.

Este trabalho é fruto de uma tentativa de reconstruir a relação entre Schopenhauer e Luther, até o seu uso no par. 70 d’*O Mundo como Vontade e Representação*. Nesse

¹ HN II, pg. 224;

parágrafo, Schopenhauer compara a fé luterana ao “conhecimento” que desempenha papel fundamental em sua ética. Este “conhecimento” revela o caráter do mundo e ao mesmo tempo, é origem de toda bondade e santidade, ou o que ele mesmo denomina por Salvação (Erlösung). Segundo ele, a “Salvação” não é alcançada através das ações comuns, que tem sua origem em motivos que atuam sobre um determinado caráter, e logo, produzem determinada ação, mas através de algo “como que vindo de cima”. Para o filósofo, isso estaria diretamente representado por Luther, ao dizer que as “obras da Lei” não salvam, mas a fé, vinda de Deus².

Os *Manuscritos Póstumos*, especialmente os que antecedem a publicação da primeira edição d’ *O Mundo como Vontade e Representação* (1819), escritos entre 1808 e 1818, são fundamentais para o estudo. Neles, descobrimos não somente como surgiram as referências a Luther, mas ainda um curso diverso para tentar entender essa relação: em *O Mundo como Vontade e Representação* Schopenhauer entende “obras” em Luther, como ações motivadas; nos *Manuscritos*, ele entendeu por muito tempo ‘obras’ por ações derivadas da *razão*. Por isso, vemo-la constantemente comparada à “obra morta da Lei”, ou caracterizada como obra (Werk) ou ferramenta (Werkzeug). Já a ação moral genuína, ou “Salvação”, é entendida por Schopenhauer como derivada da “consciência melhor”, ou o que seria a fé para Luther.

Então, a partir de sua teoria sobre a razão, Schopenhauer faz uso constante de termos teológicos, não raro remetidos ao teólogo alemão. O que me interessou primeiramente foi entender de onde teria vindo a associação entre “razão” e “obras da Lei” para Schopenhauer. Se a razão não pode ser fonte de moral genuína para o jovem filósofo, mas algo que se assemelha “à fé de Luther”, i.e. o que o jovem filósofo denomina “consciência melhor”, não seria melhor entender o que significa a razão para Luther e ver como ela se relaciona com a fé? Ou melhor, não teria Schopenhauer encontrado em Luther a ligação entre a razão e “as obras da Lei”, de maneira que apenas transpôs para seu sistema algo que já encontrara previamente no teólogo alemão, apenas transportando um conceito para o campo de sua filosofia? Curiosamente percebemos que a mesma ligação entre razão e “obras da Lei” já aparecera em Luther, e ainda, percebemos que de certa forma a razão significava para o teólogo algo muito próximo do que significava

² cf. § 70 de *O Mundo como Vontade e Representação* (1819);

para o jovem Schopenhauer: para ambos os autores ela representa a tentativa humana de alcançar o que está além do mundo e suas condições, através unicamente de suas próprias forças. Em Luther, a tentativa humana de ser justo ou salvo por suas próprias obras, independentemente da graça divina. Para o jovem Schopenhauer, a confiança numa faculdade humana para alcançar o que está além de nossa intenção.

Por isso, o objetivo final deste trabalho é, primeiro, analisar o que o jovem Schopenhauer entendia por razão e seus limites, principalmente no campo ético; depois, como se inicia e como é feita a leitura de Luther; terceiro, uma apresentação do que é a razão para Luther, em alguns textos fundamentais, principalmente textos para os quais Schopenhauer deixou indicações de leitura³, e constatar se em há efetivamente uma relação entre “razão” e “obras”, o que será muito explorado por Schopenhauer. Por fim, esperamos discutir o par. 70, i.e. a versão definitiva do diálogo com Luther, esperando ter reconstruído alguns elementos para esclarecê-lo.

Assim, o que se seguirá inicialmente é a apresentação do conceito de razão para o jovem Schopenhauer, melhor, para o filósofo que escreveu os *Manuscritos* entre 1808 e 1818, seguido de um esboço do conceito de razão em Luther. O anexo acerca de Aristóteles foi sugerida por Luther, uma vez que o filósofo grego é constantemente alvo do teólogo em suas críticas à razão. Mas estaria Schopenhauer escrevendo contra Aristóteles também? As menções ao filósofo grego são inúmeras, embora nunca diretamente com relação ao tema tratado, isto é, a Luther e a razão. Schopenhauer se refere a Aristóteles quando comenta a utilidade da razão, e mesmo quando menciona o seu produto, os conceitos. Mas se insiro Luther na discussão sobre razão nos escritos do jovem Schopenhauer, e Luther escreve constantemente contra Aristóteles, por que Schopenhauer não estaria também escrevendo inserido nesta discussão, embora não faça menção direta a ela? Se Luther escreve contra a ação racional e virtude como formulada por Aristóteles, e propõe uma doutrina contra essa formulação, doutrina esta aceita por Schopenhauer, o que impediria Schopenhauer de ser crítico de Aristóteles precisamente onde Luther o contraria? Talvez a ordem mais esperada para a apresentação do tema seja a discussão ética em Aristóteles e como Luther se coloca contra ela. Infelizmente, creio que tratar esse tema com detalhe implica aprofundar na leitura dos escritos de Luther

³ para uma lista desses textos, cf. Malter, pg. 34 (1982);

acerca do filósofo grego, o que não é possível neste momento. Por outro lado, que Schopenhauer se insira nesta discussão não é de todo despropositado. Schopenhauer reconhece a doutrina aristotélica como eminentemente racional, e Aristóteles é constantemente criticado em seus manuscritos. Muito do que Schopenhauer critica no uso dos conceitos para o agir ético se refere a doutrinas aristotélicas, e que Luther lhe apresente os conceitos como “obras”, e com isso remeta a Aristóteles, fornece a sugestão de compreender Schopenhauer, em sua doutrina acerca da razão contraposta ao conhecimento intuitivo, à luz dessa discussão.

O anexo se apresenta então como uma sugestão, ou como o primeiro passo de um caminho a ser seguido.

II. A Primeira Forma do Princípio de Razão Suficiente

No ano de 1847 Schopenhauer revisa um texto que escrevera há mais de trinta anos, lhe adiciona um prefácio, e alega, por um lado, ter alterado pouco do que o jovem escrevera, e por outro, permitido muito do que o velho desaprovava. Para o filósofo, sua tese de doutorado, *Sobre a Quádrupla Raíz do Princípio de Razão Suficiente* (1813), embora sua primeira obra mais extensa até então publicada, permaneceu por anos como prefácio obrigatório à leitura de suas obras posteriores, bem como “fundamento (Unterbau) de todo seu sistema”.⁴

Tampouco apenas no campo teórico esta obra deve ser vista como parte predecessora do desenvolvimento do seu pensamento posterior: a desatenção notada por Schopenhauer para com sua obra não teve início com a publicação de seu *opus magnum*, mas foi também partilhada pelo que o antecedeu. O jovem filósofo escreve e envia sua dissertação em 1813 à Universidade de Jena, onde foi aprovada *in absentia* e *magna cum laude*, provavelmente sem ter sequer sido lida.⁵ Apesar disso, para tornar disponível novamente ao público este texto fundamental, e percebendo sua total ausência do mercado livresco⁶, o filósofo resolve apresentar ao mundo mais uma vez seu escrito.

Com esta obra Schopenhauer inicia o desenvolvimento de temas que serão retomados no primeiro livro de *“O Mundo como Vontade e Representação”*, publicado em 1819, embora conste em sua edição estampado o ano de 1818. O primeiro livro, desta que será sempre considerada sua obra maior, apresenta o que significa ser “representação”(Vorstellung), termo que acompanha parte do título da mesma.

Para Schopenhauer, ser representado é sempre ter por correlato um sujeito do conhecimento.⁷ Sem o último não seria possível pensar o primeiro, assim como sem o objeto, ou representação, não existe qualquer sujeito.⁸

Enquanto os objetos, ou representações, existem em sua multiplicidade e variedade infinita (eles constituem o mundo), ao sujeito do conhecimento não é possível atribuir nem uma ou outra destas características, pois ele não está sujeito às mesmas condições

⁴ PRS (1847) pg. 9 (Prefácio);

⁵ Safranski, R. *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, pg. 163;

⁶ PRS (1847) *idem*;

⁷ MVR (1819) pg. 6;

⁸ *Idem*, pg. 5;

que as torna capazes de serem atribuídas à representação. O sujeito é “o sustentáculo do mundo”⁹, pois apenas existe (da ist) o que existe (ist) para o sujeito¹⁰. Ele não está situado no tempo ou espaço¹¹, logo não lhe pode ser atribuído unidade ou multiplicidade, características que tem sentido apenas neles, mas os pressupõe. Já o objeto, seu correlato necessário, está submetido à essas formas.

Os objetos apenas existem (por que “ser” significa, para Schopenhauer, “ser representado”, i.e. ser objeto para um sujeito¹²) *por que* estão submetidos à determinadas condições. E quais seriam elas? A proposta de Schopenhauer em sua tese de doutorado, o prefácio adequado à sua obra maior, é apresentar quais estas seriam. Percebendo que “ser” é “ser representado”, Schopenhauer se propõe a mostrar de que *formas* um objeto é representado, isto é, como os objetos podem ser conhecidos, que tipos de objetos derivam disso, e que princípios delimitam e determinam que exista um objeto para um sujeito. Ele descobre serem quatro formas (por isso o termo “Quádrupla” do título de seu trabalho) que derivam do e tem como princípio comum o *princípio de razão suficiente*.

O princípio de razão suficiente recebeu diversas formulações ao longo da história do pensamento ocidental. Schopenhauer apresenta algumas destas, explícitas ou não (ele crê que Aristóteles tenha descoberto, porém não tenha formulado de modo preciso), de Aristóteles a Wolf, por isso, para iniciar qualquer apresentação dele, é necessário que o mesmo seja definido de modo preciso. A definição wolfniana lhe parece a mais adequada abrangendo todas as formas do princípio de razão: *nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit* (Nada é sem um fundamento de por que antes seja do que não seja)¹³.

Uma vez que o princípio de razão em suas quatro formas essenciais fundamenta as condições sob as quais existe um objeto para um sujeito, e assim, de todo conhecimento do mundo para nós, ele é em última instância o “fundamento (Grundlage) de toda ciência”¹⁴, isto é, passa a ser tarefa da ciência investigar os objetos na medida em que eles estão submetidos a essa condição fundamental, uma vez que a “ciência não é um mero agregado” de conceitos, mas possui seus conhecimentos (Erkenntnisse) ligados um ao

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Idem*, pg. 6;

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *PRS* (1847) pg. 18;

outro¹⁵. O pronome interrogativo “porque?” (*cur* na formulação latina e *Warum* na de Schopenhauer), presente na definição do princípio de razão, é também o termo que guia todo saber científico, é a “mãe de todas as ciências”¹⁶, por que toda investigação científica, na medida em que busca a razão de alguma coisa, busca o fundamento de sua existência, o qual só pode ser fornecido por estar submetido ao princípio de razão. Por isso determinar com precisão sua validade é também delimitar e legitimar a atividade científica: nada mais, nada menos do que o intento do filósofo ao escrever sua obra.¹⁷

Como o próprio título da obra de Schopenhauer deixa explícito, existem quatro formas do princípio de razão, logo, quatro formas de um objeto ser representação (*Vorstellung*) para um sujeito. A primeira forma do princípio de razão, denominada de o princípio de razão suficiente de mudança (*Satz vom zureichenden Grund des Werdens*), *principium rationis sufficientis fiendi* (ou lei de causalidade), tem como correlato “o mundo real objetivo” e trata das representações cujas formas são dadas pelo sentido interno e externo¹⁸, isto é, espaço e tempo, formas puras da sensibilidade. Por meio dessas formas o “complexo da realidade” surge para um sujeito, mas apenas através da *união* entre elas, por que esta união, de certa forma delimita um e outro: o espaço por si mesmo não conhece mudança (que ocorre através do tempo), e o tempo, por si mesmo, não aceita simultaneidade (permitida pelo espaço), mas apenas sucessão.

“A totalidade das representações que constituem uma experiência surgem (*erscheinen*) assim simultaneamente em ambas as formas, e uma *união interna* de ambas é até mesmo a condição da experiência.”¹⁹

A união entre espaço e tempo é, para Schopenhauer, a causalidade, e esta operação é efetuada pelo entendimento (*Verstand*)²⁰. Ele é, de fato, correlato subjetivo da causalidade²¹. Por isso, os objetos da representação sensível surgem para a consciência por que estão ligados à lei de causalidade: o entendimento opera, assim, incessante e

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *PRS* (1847) pg. 40;

¹⁹ *Idem*, pg. 41;

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

imediatamente, percebendo imediatamente essa relação causal, e também, *por causa e por meio* dela, apresentando o mundo em sua *totalidade* para a intuição. Por isso a intuição do mundo tem algo de “coeso” e interligado: apenas assim consegue o entendimento perceber a realidade, e apenas assim surge um mundo para um sujeito.

O mundo que surge desta forma para o sujeito, aparece sob a forma do princípio de razão suficiente de mudança (des *Werdens*), por que os objetos da representação sensível estão em um constante processo, atuando uns sobre os outros, mudando, surgindo novos estados, os quais são percebidos imediatamente pelo o entendimento²².

Mas se o entendimento intui a relação de causalidade entre *objetos*, como entender que ele liga espaço e tempo e cria a intuição para o *sujeito*? Existiria alguma relação causal entre sujeito e objeto (por que apenas nessa relação opera o entendimento)? Na verdade, a resposta para essa pergunta reside no que seria um dos pontos cruciais do pensamento schopenhaueriano: existe um único objeto que inicia e fundamenta a intuição do mundo, um objeto entre objetos, enquanto contemplado no mundo e portanto, parte dele, porém imediatamente dado à consciência, e este objeto é o *corpo* animal. Embora objeto como os outros, ele é dado imediatamente à consciência através do sentido interno, isto é, apenas através do *tempo*, sendo que, por isso, apenas ele é *objeto imediato*²³ para o sujeito, isto é, um objeto que não se submete à lei de causalidade ligada ao entendimento para ser percebido. Schopenhauer reconhece que chama-lo de objeto é extremamente impróprio²⁴, pois um objeto deve sempre o ser por sua relação com um sujeito e sua sujeição à alguma forma do princípio de razão, mas o filósofo não encontra outra nomenclatura apropriada para designá-lo, como se o seu próprio caráter exclusivo e diferenciado permitisse o nome único e impróprio.

Como o entendimento é correlato da causalidade, e ela existe apenas entre objetos, a intuição do mundo começa a partir da lei de causalidade aplicada ao objeto dado *imediatamente* à consciência do sujeito. Com isto, Schopenhauer consegue fazer com que, por um lado, o sujeito não seja objeto, logo, não esteja submetido à lei de causalidade, e por outro, com que o corpo não seja apenas mais um objeto entre objetos, o que recriaria o problema de determinar o *ponto inicial* de atuação do entendimento. O

²² *Idem*, pg. 54;

²³ *Idem*, pg. 92;

²⁴ *Idem*, pg. 93;

corpo animal então está submetido à lei de causalidade e à totalidade da experiência sensível, assim como é dado ao sujeito sem ser um objeto como os outros. Ele é, assim, o que liga o mundo ao sujeito do conhecimento, a ponte de ligação entre o que percebe o mundo e o mundo que é percebido.

Enquanto objeto entre objetos, o corpo é percebido pelo entendimento e sujeito às mesmas leis que os outros objetos. Porém, enquanto dado imediatamente para o sujeito, ele é percebido por meio de *sensações* (Empfindungen) ou *sensação dos sentidos* (Sinnenempfindung)²⁵ dadas imediatamente à consciência por meio do sentido interno (isto é, do tempo apenas). Elas são *data*, a “matéria tosca”²⁶ que em si “não diz coisa alguma”²⁷, mas aos serem dadas à consciência, são ponto de partida para a intuição do mundo, pois o entendimento liga essas sensações ao que as causaram, e “delas parte para a intuição dos objetos restantes, como *causa* destas sensações”²⁸. Deste modo a intuição do mundo sensível tem início no corpo animal²⁹, assim como a primeira forma do princípio de razão suficiente, a lei de causalidade, tendo o corpo como ponto de partida (Ausgangspunkt), por meio do entendimento constrói o todo do mundo que nos rodeia.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Idem*, pg. 66;

²⁷ *MVR* (1819) pg. 16.

²⁸ *PRS* (1847) pg. 93, grifo meu.

²⁹ *MVR* (1819) pg. 27.

III. A Segunda Forma do Princípio de Razão Suficiente: A Razão nos Limites da Intuição

A segunda forma do princípio de razão suficiente tem como correlato não mais a intuição do mundo, como objeto, tampouco a operação do entendimento, como lei de causalidade. Embora o princípio wolfniano (“Nada é sem um fundamento de por que antes seja do que não seja.”) aqui também tenha sua validade, ele o tem em sentido diverso da primeira forma tratada. Nesta segunda formulação, não são os objetos da intuição sensível, mas os *conceitos* que estão submetidos ao princípio, que não é mais princípio de mudança, mas princípio de razão suficiente de conhecer (Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens), *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Esta segunda classe de objetos partilha de uma característica particular: não são, como os da primeira classe, comuns a todo “corpo animal”³⁰, que possui também entendimento, logo, capacidade de intuir o mundo por meio da lei de causalidade, mas apenas aos seres dotados de *razão*³¹, isto é, apenas ao ser humano. Na verdade, a existência dos conceitos é a causa da diferença gritante entre a vida humana e dos animais, pois os conceitos, produto da razão, são os responsáveis pela linguagem, pela possibilidade de fazer planos e tomar decisões independentemente do momento presente, de viabilizar, por assim dizer, uma vida em três momentos, uma vez que traz a existência humana presente tanto para o futuro quanto para o passado³²; por possibilitar a linguagem, a razão (por meio de seu produto, o conceito) também é responsável pela comunicação do pensamento³³, ou por sua ocultação, e torna possível uma série de empreendimentos, como

“o agir combinado de mais indivíduos, a ação conjunta planejada de muitos milhares, a civilização, o Estado: também a ciência, a retenção

³⁰ *Ibid.*

³¹ Schopenhauer chega a mencionar diversas vezes a sagacidade de alguns animais, que aplicam a lei de causalidade de modo por vezes inesperado, como o elefante que se recusa a atravessar uma ponte, embora tenha atravessado dezenas delas, mas percebe que uma determinada ponte pode não suportar seu peso, ou o cão que hesita pular de uma mesa, por que intui que seu peso possa causar um impacto maior do que poderia suportar, ou a proverbial esperteza das raposas, macacos etc. os quais, mesmo sem experiência prévia ou auxílio da razão, causam espanto por seu comportamento. cf. *MVR* (1819) pg. 34.

³² *MVR* (1819) pg. 51.

³³ *Idem.* pg. 54;

de experiência anterior, a inclusão (Zusammenfassen) do que é comum em um único conceito, a comunicação da verdade, a propagação do erro, o pensar, o poetar, os dogmas e as superstições.”³⁴

Outros empreendimentos mais complexos derivam destes usos básicos, os quais não podem ser creditados a nenhuma outra faculdade humana senão à que os produz. Tarefas mais elaboradas, que exigem a ação conjunta de várias mãos em várias épocas, prescindem da comunicabilidade dos conceitos, de sua capacidade de se tornarem um saber (Wissen) para ser transmitido a outros seres que os possam compreender³⁵.

De fato, alguns mecanismos complexos podem ser entendidos imediatamente, apenas com um olhar do entendimento perspicaz, que reconhece as leis de causa e efeito sem auxílio da razão. Mas o concurso de vários homens para, por exemplo, “a construção de máquinas e prédios”³⁶ requer mais do que a percepção imediata dessas leis.

Também sobre o agir humano os conceitos possuem um emprego distinto. Enquanto os animais “vivem no presente apenas”, entregues à satisfação da necessidade momentânea, agindo por isso sob influencia dos motivos dados imediatamente pelo mundo à sua volta, os seres humanos podem ser determinados por conceitos abstratos, podem ter motivos para sua ação que derivam não apenas do mundo à sua volta, mas tanto de ponderações passadas quanto de resoluções futuras³⁷.

Vimos que os objetos da intuição sensível devem sua existência (para um sujeito) por sua sujeição ao princípio de razão suficiente de mudança, e por isso, tem uma existência condicionada por ele. Também os objetos do mundo do pensamento têm uma existência relativa e dependente de outros conceitos que são seu fundamento, sendo que todos eles estão relacionados sob a forma do princípio de razão, mas aqui, na sua segunda forma, a do conhecimento.

³⁴ *Ibid.* Schopenhauer lembra o famoso texto de Cícero, *De Officiis*, I, II, 11-12: “O homem, porém, uma vez que é partícipe da razão (ratio), pela qual percebe as conseqüências, compara as coisas semelhantes, vê as causas dos acontecimentos e não ignora sua precedência, ou como poderia dizer, sua antecedência, e o que é futuro, junta e prende ao que é presente, vê facilmente o curso de toda sua vida, e prepara o que é necessário para viver. Além disso, a natureza, por força da razão, junta um homem ao outro, tanto para o convívio (societas) de vida quanto para a *conversa*ção (oratio).” Grifo meu.

³⁵ *MVR* (1819) pg. 83.

³⁶ *Idem.* pg. 79.

³⁷ *Idem.* pg. 51.

“Assim a representação abstrata tem sua essência única e exclusivamente em sua relação com outra representação, que é seu princípio de conhecimento (Erkenntnisgrund)”³⁸

Mas os conceitos, e especificadamente a forma do princípio de razão que lhes confere significado, possuem algo único em relação aos outros objetos. Os objetos da representação sensível têm seu fundamento em outros objetos submetidos à mesma forma do princípio de razão. Os conceitos, por outro lado, têm sempre necessariamente um objeto da representação sensível, isto é, de uma outra forma do princípio de razão, logo, de outra classe de objetos, por último fundamento. Por isso, eles possuem como conteúdo, apenas o que foi transmitido inicialmente pela intuição, a partir da qual a razão utiliza as representações fixando-as em palavras, juízos, conclusões, enfim, “o que constitui a teia do nosso mundo do pensamento (Gedankenwelt)”³⁹. Por isso,

“a razão não tem absolutamente qualquer conteúdo *material* mas apenas um *formal*, i.e. a matéria da Lógica, a qual, por isso, contém simples formas e regras para as operações do pensamento.”⁴⁰

Por isso, Schopenhauer crê ser o termo “reflexão”⁴¹ excelentemente aplicado à faculdade racional, pois o conhecimento abstrato é de certa forma um *reflexo* do conhecimento intuitivo. Também por isso, Schopenhauer denomina os conceitos de “representações de representações”⁴², e à razão, faculdade responsável pelos conceitos, credita o autor de “O Mundo...” a posse de um caráter feminino,

“pois ela apenas recebe, não cria. Não por acaso, tanto nas línguas latinas, quanto nas germânicas, [a razão] apresenta-se como feminino

³⁸ *Idem.* pg. 60.

³⁹ *Idem.* pg. 125.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *MVR* (1819) pg. 53.

⁴² *Idem.* pg. 60, pg.107, etc.

(weiblich), e o entendimento, por outro lado, como masculino (männlich).”⁴³

O entendimento deve fornecer o fundamento para o conceito, e por isso, o princípio de conhecer tem por último fundamento uma representação do princípio de mudança. Mas, que uma representação da sensibilidade tenha por fundamento um conceito, ou seja, que seja tentado o caminho inverso e se faça do conceito o fundamento da intuição, isto é impensável para Schopenhauer. A esposa deve permanecer obediente ao seu esposo, e a razão deve sempre receber do entendimento, nunca lhe fornecer algo. Descartes teria incorrido neste erro⁴⁴, fazendo mau uso do princípio de razão de conhecer (Erkennen), isto é, a segunda forma do princípio de razão apresentada por Schopenhauer, junto à primeira forma, o princípio de razão de mundaça (Werden), sendo que um representa as relações que existem entre conceitos, enquanto o outro, entre os objetos da sensibilidade. De acordo com Schopenhauer, Descartes erra quando formula que

“Nulla res existit, de qua non possit quaeri quatenus sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa eius naturae immensitas est causa sive ratio propter quam nulla causa indiget ad existendum.” (Não existe coisa alguma da qual não possa ser perguntado pela causa por que exista. Pois isto pode ser perguntado sobre o próprio Deus, não por que careça de uma causa para que exista, mas por que a própria causa é a imensidão de sua natureza ou a razão pela qual não carece de causa alguma para existir)⁴⁵.

De acordo com Schopenhauer, quando Descartes diz que “Deus existe precisamente por sua grandeza”, o que está implícito nesse juízo é que a *existência* pode derivar do conceito de Deus, e assim, algo que é objeto da *segunda* classe do princípio de razão *se*

⁴³ *Idem*, pg. 125.

⁴⁴ *PRS* (1847) pg. 22.

⁴⁵ *Responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia, axioma I*, citado por Schopenhauer em *PRS* (1847) pg. 22.

torna fundamento para um objeto da *primeira* classe do mesmo princípio, o que é impossível, por que os objetos da primeira classe tem como fundamento também objetos da primeira classe e apenas eles mesmo, e ainda que um conceito possa (ou talvez, deva) ter por fundamento um objeto da experiência, “pois todo mundo da reflexão se baseia no intuitivo enquanto este é seu fundamento de conhecimento”⁴⁶, o inverso não poderia ocorrer.

Também Espinosa teria cometido erro semelhante em *Ética III prop. I demosntr.* quando diz o filósofo que

*“Definitio cujuscunque rei, ipsius essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere.”*⁴⁷ (A definição de qualquer coisa afirma a sua essência e não a nega; ou, estabelece a essência da coisa, mas não a retira. Então assim, enquanto lidamos apenas com a própria coisa, mas não com as causa externas, nada poderemos encontrar na mesma que possa destruí-la.)

De acordo com Schopenhauer, Espinosa teria percebido que, assim como um conceito não pode contradizer a si mesmo, o que respeita o princípio da não contradição, algo no mundo intuitivo não pode conter em si sua própria destruição, ou em outras palavras, se existe verdade lógica para um conceito, também algo no mundo da intuição não poderia conter a causa de sua destruição, como se verdade lógica, isto é, relação entre objetos cuja existência deriva da segunda forma do princípio de razão (princípio de razão de conhecer), implicasse necessidade ontológica, que predomina entre os objetos da intuição sensível, que por sua vez estão submetidos à primeira forma do princípio de razão suficiente (princípio de razão de tornar-se).⁴⁸

A confusão entre o uso das duas formas do princípio de razão é, assim, o não reconhecimento das limitações do conceito (e assim, da razão). A intuição da

⁴⁶ MVR (1819) pg. 60. cf. também pg. 98.

⁴⁷ Citado por Schopenhauer em PRS (1847) pg. 26.

⁴⁸ *Ibid.*

sensibilidade, ao passo que confere sentido a todo mundo do pensamento, também goza de certa primazia para Schopenhauer, mesmo que isso não seja inferido de modo explícito: os conceitos são representações de representações, isto é, tem sua existência apenas enquanto fruto de outro tipo de intuição. Essa limitação *epistemológica*, a primazia da intuição sensível sobre o conhecimento racional, embora aparente e nunca explicitada pelo autor de “O Mundo...”, se torna clara quando discutidas as limitações do conceito, do abstrato, em relação ao intuitivo, desta vez não na esfera epistemológica, mas da vida cotidiana, como se de uma *aparente* primazia resultasse uma *clara* preferência.

Nas situações da vida nas quais são exigidas as ações rápidas, sem intermediação do saber (Wissen), fruto da reflexão, como por exemplo, um jogo de bilhar, o ato de cantar ou a composição de uma canção, são efetuados de modo distinto apenas pela intuição do entendimento, sem intermediação da razão, a qual pode nestes casos ser até um impedimento. O europeu comportado não consegue compreender a destreza que alguns selvagens demonstram no lidar com animais, com a flecha e com as dificuldades que os rodeiam. O selvagem, que pouco utiliza a razão, age por intuição imediata do mundo, na *imediatez* da intuição sensível, “com uma velocidade e segurança que o europeu pensante nunca alcançará.”⁴⁹

Mas não apenas na comparação clássica entre a vida do selvagem inculto e do europeu civilizado se destaca a diferença do uso dos conceitos e da intuição sensível. Também em sociedade, embora os conceitos possam ser de grande utilidade para impedir determinadas condutas, o que comumente se chama de “regras de etiqueta”, há algo de *imediato* tanto no que se diz quanto no que se faz em encontros sociais, como o gracioso na conduta, por exemplo, que exige a ação imediata e não intermediada por conceitos. O conceito tem uma forma que o torna apto para as ciências, algo próprio para “conduzir o que é técnico”⁵⁰, por isso apresenta uma certa inadequação para algumas situações da vida. Neste caso, isto é, quando comparados com o conhecimento intuitivo (que é *imediato*) que algumas situações da vida requerem, eles se parecem com uma figura de mosaico em comparação com um quadro de Denner ou de van der Werft, por que

⁴⁹ MVR (1819) pg. 84.

⁵⁰ *Idem*, pg. 85.

“por mais detalhado que seja o mosaico⁵¹, os limites das pedrinhas ainda permanecem demarcados, e por isso não é possível uma nuance consistente entre uma tinta e outra; assim, os conceitos, com sua fixidez e rígida limitação, por mais que se queira separá-los através de uma determinação mais estrita, serão sempre incapazes de alcançar as modificações delicadas do intuitivo.”⁵²

A semelhança entre os conceitos e as “pedrinhas do mosaico”, ou o caráter de “rigidez” sempre atribuído a eles por Schopenhauer, parece contagiar o ser vivo que os segue em sua conduta, como um camaleão às avessas, isto é, um ser que toma a forma da sua disposição interna. Este ser, “no qual mais aparece a diferença [do homem] com o animal” (e também nisso está sua fixidez) e que é “o desenvolvimento mais perfeito da razão prática”⁵³ é o sábio estóico, a figura humana que procura agir sempre de acordo com as máximas da razão, o ser que representa a rigidez dos conceitos parecendo, de acordo com Schopenhauer, uma marionete (Gliedermann) de madeira⁵⁴ que não sabe para onde ir com sua sabedoria. Como os conceitos, a marionete tem seus membros delimitados e unidos de forma artificial, por meio de juntas de metal que evidenciam os limites dos membros e caracterizam a artificialidade dos movimentos. Por sua vez, os movimentos são determinados por fios, mas, por mais numerosos que sejam as ligações, por maior que seja a quantidade de fios, os movimentos sempre permanecerão artificiais, estampado sua origem estranha e mediada.

Em sua apresentação do sábio estóico, Schopenhauer evidencia não apenas sua figura artificial, e logo, carente de “verdade poética”⁵⁵, mas também o erro implícito em considerar as máximas da razão como fruto genuíno de virtude, o que seria, em última instância, realização plena da sabedoria estóica. Para ele, a ética estóica tem como finalidade a felicidade (Glück) através da paz de espírito (Geistesruhe), subordinando a

⁵¹ O que significa dizer: por mais precisos, detalhados e refinados que sejam os conceitos, ainda assim faltalhes a maleabilidade e prontidão para se adequar à determinadas situações da experiência.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Idem*, pg. 129.

⁵⁴ *Idem*, pg. 136.

⁵⁵ *Ibid.*

virtude a um outro bem, fazendo dela não mais um fim (Zweck), mas um meio. Por isso, a frase “a virtude é o maior bem”⁵⁶ contém em si implicitamente outra frase, expressando que ela é um bem por que traz outro (a felicidade). Sendo assim, a ética estoíca não significa nada além de um “determinado eudaimonismo”⁵⁷, uma espécie de cálculo no qual a conduta virtuosa é moeda de troca por algo mais valioso. A razão então, não pode ser fonte de conduta virtuosa, logo, esta precisa derivar de algo distinto, algo que não é um saber (Wissen), isto é, que não é conceito. Veremos adiante o que pode ser isto que fundamenta a ética, mas não é um conceito.

Sabe-se que os gregos chamavam “bárbaros” os povos que não falavam seu idioma ou partilhavam de sua cultura. Para a consciência (Bewusstsein), tudo o que se lhe apresenta, mas não é um conceito, um saber (Wissen), é agrupado sob o nome de *sentimento* (Gefühl). Os sentimentos são dados imediatamente à consciência e por serem completamente distintos do conhecimento racional (lembramos que a razão é fonte da linguagem), não encontram expressão apropriada em conceitos. Os sentimentos podem ser vários, de amor, amizade, saúde, doença, de percepção de harmonia, de verdade, sentimento estético, etc.⁵⁸ e sua marca distintiva é que eles são essencialmente *intuitivos*, *imediatos*, dos quais somos conscientes mas ainda não são conceitos.⁵⁹ Isto que não é um conceito, que não parte da reflexão⁶⁰ é o que será fundamento da virtude. Então os conceitos são completamente inúteis no que concerne à moralidade? Longe disso. Schopenhauer, retomando o pensamento de Cícero no *De Officiis*, apresenta a utilidade da razão, que faz com que “o que é futuro, junta e prende ao que é presente, vê facilmente o curso de toda sua vida”⁶¹, crê que ela possa ser útil num curso de vida (Wandel) virtuoso, ou mesmo ser ferramenta para a moralidade (como vemos a seguir), porém “ela apenas não é sua fonte.”⁶²

Também a atividade artística genuína delimita a atividade racional. Também aqui ela encontra uma utilidade quando aplicada exclusivamente ao lado *técnico* da expressão genial, quando os conceitos guiam as mãos e intuição do artista como *ferramenta* para a

⁵⁶ *Idem*, pg. 129.

⁵⁷ *Idem*, pg. 136.

⁵⁸ *Idem*, pg. 76-77;

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Idem*, pg. 86;

⁶¹ *De Officiis*, I, II, 11-12. cf. pg. 4 deste trabalho.

⁶² *MVR* (1819) pg. 87.

apresentação de uma Idéia. Para melhor compreender esta limitação da razão e sua relação com o intuitivo tanto na arte quanto na moral, a discussão acerca do princípio de razão em suas formas fará um breve intervalo. A partir deste intervalo, será retomada a apresentação do princípio de razão em suas outras duas formas restantes, enfatizando principalmente a quarta forma.

IV. A Razão nos Limites da Vontade

Deixar de discutir momentaneamente acerca do princípio de razão não significa que devemos deixá-lo de lado para o restante da discussão, mesmo quando ele aparentemente não é mencionado. Vimos acima que o pronome interrogativo “por que?” (Warum) é o signo do princípio de razão em todas as suas formas. De todos os fenômenos, de tudo o que é objeto para um sujeito, é lícito perguntar a causa de sua existência, e esta causa, para ser efetivamente intuída, deve ser apresentada em consideração ao princípio de razão. Apresentar de modo sistemático um corpo de conhecimentos de acordo com o princípio de razão, como vimos acima, é para Schopenhauer o que fundamenta todas as ciências.

As ciências, porém, justamente por seguirem o princípio de razão em suas formas, devem se limitar ao fenômeno, que por sua vez é determinado por ele. Mesmo na busca mais intensa, na pesquisa científica mais acurada e que procure estabelecer os princípios últimos de toda existência, a investigação pode no máximo terminar no princípio de razão, o qual, como forma de toda explicação, não admite explicação alguma. Disto, sempre permanece um “o que”(Was) inexplicável, algo que não pode ser submetido ao princípio de razão por que exige uma apresentação do que está além de seus limites. Quando a investigação se volta para isto que está fora do princípio de razão, as ciências se tornam totalmente inválidas e faz-se necessário outro saber.

Isto que não se submete ao princípio e razão é algo que não pode ser objeto para um sujeito. Schopenhauer, seguindo a lição de Kant,⁶³ postula que isto que não é representável seria a coisa-em-si (Ding an sich), o outro lado da representação, o que está livre das formas da intuição sensível e por isso não pode ser conhecido. O que possa ser a coisa em si não é objeto de investigação científica, pois como vimos, a ciência segue o princípio de razão e ela não está a ele submetido⁶⁴. Então seria possível conhecer o que seja isso além do fenômeno? A resposta schopenhaueriana a esta pergunta seria uma enfática negativa, pois o conhecimento, na forma que tem na intuição (primeira forma do princípio de razão) e por meio da razão (segunda forma) não se aplicam a ele. Por outro

⁶³ *Idem*, pg. 152.

⁶⁴ *Idem*. pg. 165.

lado, se fosse possível de algum modo ter conhecimento disso que não é representação, através de algum modo que não seja ligado ao princípio de razão, isto é, como representação para um sujeito, teríamos também acesso à compreensão do mundo no que (Was) ele é além de representação. Melhor ainda, se existisse algum objeto no mundo, que ao mesmo tempo, enquanto representação se nos apresenta como submetido ao princípio de razão, revelando o lado do mundo que conhecemos através do entendimento, nos apresenta também o mundo enquanto não é representação, e por isso, enquanto não está submetido ao princípio de razão suficiente, este objeto poderia revelar *o que* é o mundo de forma completa. Para Schopenhauer existe tal objeto, um objeto que ao mesmo tempo é submetido ao princípio de razão (como os outros objetos o são), mas que também é dado à consciência de modo diferente, de uma forma não submetida a este princípio. Este objeto é o *corpo* animal.

O corpo animal tem grande importância no pensamento schopenhaueriano. Como vimos acima, ele é um objeto junto a outros objetos quando submetido ao princípio de razão. Por outro lado, suas alterações e movimentos são dados imediatamente à consciência, e partir deles inicia o entendimento a intuição do mundo, uma vez que liga essas alterações a uma causa que remete a algo exterior a ele, aos objetos à nossa volta ao próprio mundo. Enquanto dado imediatamente à consciência, o corpo recebe a denominação “imprópria” de objeto *imediato*.⁶⁵ Essa dupla maneira de se apresentar à consciência corresponde, na verdade, ao duplo ponto modo de consideração do mundo. Que um objeto se apresente como representação, isto o coloca junto aos outros objetos; que ele se coloque como outra coisa além de representação, isto mostra a outra coisa além de representação que podem ser os outros objetos. O corpo animal se torna então

“uma chave que usaremos para a essência de todo fenômeno (Erscheinung) na natureza, e todos os objetos que não são nosso corpo, e por isso são dados à nossa consciência apenas enquanto representação, e não de modo duplo, julgaremos de acordo com a analogia do corpo, e também consideraremos que, assim como por um lado eles são como o corpo totalmente representação, e nisso são lhe

⁶⁵ *Idem.* pg. 148.

similar, por outro lado, quando se coloca de lado sua existência enquanto representação do sujeito, aquilo que então ainda resta deve ser o mesmo, de acordo com a essência interna, que aquilo que chamamos em nós de Vontade.”⁶⁶

A partir das modificações internas do corpo, dadas imediatamente à consciência sem serem, por isso, representação, Schopenhauer mostra que este outro que não é representação, a coisa em si, pode ser chamado por aquilo que é mais imediato ao homem, que “a palavra Vontade caracteriza”⁶⁷. Agora os dois lados do mundo, o que ele é (Vontade e Representação) se torna claro.

“Fenômeno significa representação e nada mais; toda representação, seja de que tipo for, todo *objeto*, é fenômeno. Porém *coisa em si* é apenas a *Vontade*: enquanto tal ela é totalmente não-representação, algo *toto genere* diferente dela; ela é aquilo do qual toda representação, todo objeto é o fenômeno, a visibilidade (*Sichtbarkeit*), a *objetidade* (*Objektivität*). Ela é o mais interno, o cerne de todo indivíduo e ainda assim do todo: ela aparece (*erscheinen*) em toda força cega da natureza: ela também aparece (*erscheinen*) no agir ponderado do homem.”⁶⁸

A Vontade então, como o que não está submetido ao princípio de razão suficiente, é o que representa a essência de todo fenômeno, das forças mais elementares da natureza aos organismos mais completos do mundo vegetal e animal⁶⁹. O que constitui, na verdade, o grande diferencial dentre todos estes fenômenos é que a Vontade se objetiva neles em graus diferentes, originando estruturas cada vez mais complexas em sua formação. Nas forças elementares como gravitação ou magnetismo, a Vontade se torna objeto, mas num grau mais simples de objetivação. No mundo vegetal, nos quais os seres respondem

⁶⁶ *Idem.* pg. 155.

⁶⁷ *Idem.* pg. 147.

⁶⁸ *Idem.* pg. 162.

⁶⁹ *Idem.* pg. 189.

sempre por estímulo, há um grau maior de objetivação. No mundo animal, no qual já existe a atuação dos *motivos* (veremos isto com mais detalhes quando discutirmos a quarta forma do princípio de razão) a Vontade se objetiva de modo ainda mais complexo, criando para intuição do mundo, e também para manutenção do organismo animal, o entendimento. Para o ser humano, o grau mais alto de objetivação da vontade, o qual também é dotado de entendimento para intuição do mundo, surgiu outra faculdade para a manutenção deste ser, mais complexo e por isso mais necessitado. A ele, além do que partilha com os outros seres, foi dada a razão. Essencialmente, portanto, tanto entendimento quanto a razão existem a serviço (zum Dienst) da Vontade, para que ela se objetive de forma efetiva num determinado organismo e alcance seus fins.

“O conhecimento em geral, tanto racional quanto simplesmente intuitivo, surge originariamente a partir do querer, pertence à essência dos mais altos graus de objetivação, como simples μηχανη, um meio para a manutenção do indivíduo e do tipo, assim como todo órgão do corpo.”⁷⁰

A mesma Vontade que é essência do mundo é também essência do homem, de sua forma, de seus órgãos, de suas faculdades. O entendimento, também a serviço da Vontade, é a função animal de intuição do mundo. Se ele surge no organismo a ela submetido, assim como tudo o que se torna objeto também é, em essência, Vontade, o conhecimento do mundo, o próprio princípio de razão tem uma afinidade estrita com a mesma. Schopenhauer apresenta uma estrutura na qual a Vontade criou mecanismos para intuir um mundo do qual ela mesma é a essência, como se o próprio ato de “intuir”, de perceber, já fosse uma realização de seus objetivos. Sendo assim, quando considerado sob esta perspectiva, o conhecimento racional está duplamente a serviço da mesma: por um lado, por ser a marca distintiva de sua objetivação mais complexa (o ser humano), por outro, por que seus objetos são “representações de representações” (os conceitos). Se todo o “mundo do pensamento”, como vimos acima, tem apenas significado quando se baseia na intuição, a razão não apenas existe a serviço dos objetivos da Vontade, mas

⁷⁰ *Idem.* pg. 221.

ainda assim, tem toda sua atividade baseada no que já está a serviço dela (a intuição do mundo).

Talvez por sua dupla submissão, Schopenhauer nunca credita à razão alguma possibilidade de deixar a servidão ao Querer, o que, por outro lado, ocorre com o *conhecimento intuitivo* no grau mais alto de objetivação da vontade, isto é, no ser humano. Isto não deixa de ser interessante. Embora reconhecidamente útil na moralidade, naquilo que exige o desprendimento do conhecimento de sua escravidão ao querer, a razão mesma sempre permanece ligada a ele. Apesar de marca distintiva do ser humano em relação ao animal, ela mesma pouco pode em atividades nas quais o conhecimento se desprende momentaneamente das cadeias do querer. Ela acompanha o conhecimento intuitivo até seu desenvolvimento mais pleno (no ser humano), mas ela mesma permanece sob as cadeias. Como o prisioneiro do qual se espera sempre a fuga, mas que relata seu plano para que outro o realize, e ele, que parecia ser o que deixaria a cela antes dos demais, não deixa jamais a prisão, mas de certa forma ajudou na realização da fuga de um outro do qual não se esperava a fuga de modo algum, a razão, marca distintiva do homem, permanece sob os desígnios da Vontade, mas o conhecimento intuitivo, também presente nos animais, mas em grau menor, acaba por se libertar apenas neste ser no qual ele vem acompanhado da razão. De que modo isso é possível, veremos a seguir.

V. A Razão nos Limites da Técnica

Como vimos acima, a Vontade se objetiva em diferentes graus, cada vez mais desenvolvidos, até que culmina no ser humano, seu grau mais elevado. Mas esses graus de objetivação, como a própria Vontade⁷¹, não estão submetidos ao princípio de razão suficiente, logo,

“à nenhuma mudança, sempre sendo (seiend) e nunca se tornando (geworden)⁷², enquanto [os objetos submetidos ao princípio de razão] surgem e desaparecem, sempre se tornam (werden) e nunca são (sind).”⁷³

A formulação schopenhauriana remete ao texto platônico que oferece a epígrafe do livro III de “O Mundo como Vontade e Representação”. O texto de Platão pergunta:

“τί τὸ ὄν μὲν αἰὲν, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;”⁷⁴ (o que [é que], embora sempre sendo, não tem origem? E o que [é que], embora sempre surgindo e desaparecendo, na realidade nunca é ?)

À pergunta platônica Schopenhauer responde que isto não é “outra coisa senão as Idéias de Platão”⁷⁵. Assim, para o autor de “O Mundo como Vontade e Representação”,

“(…)a Idéia é apenas a objetividade imediata, e por isso adequada, da coisa em si, que é, porém, a própria *Vontade*, a Vontade na

⁷¹ *Idem*, pg. 166-7;

⁷² Aqui Schopenhauer faz menção ao “princípio de razão de tornar-se” (des Werdens). Os graus de objetivação da Vontade não mudam por que não estão submetidos a este princípio.

⁷³ *Idem*, pg. 188.

⁷⁴ Citado em *MVR* (1819) pg. 242.

⁷⁵ *Idem*. pg. 188.

medida em que ainda não se objetivou, que ainda não se tornou representação.”⁷⁶

Por não estar sujeita ao princípio de razão, a Idéia não pode ser objeto da representação de um sujeito como o são os objetos no mundo. Por outro lado, Schopenhauer acredita que ela pode ser contemplada de algum modo, mesmo que independente deste princípio.

O conhecimento do mundo, como vimos acima, tem início no corpo animal, no momento em que o entendimento liga um efeito imediato dado pelo corpo para a consciência à uma causa. A partir disso, o princípio de razão suficiente na sua primeira forma, de mudança (des Werdens), começa a atuar e surge a intuição do mundo. De que modo então é possível contemplar algo que não esteja submetido de alguma forma ao princípio de razão?

Também vimos que o conhecimento é uma determinação da Vontade,

“um meio (μηχανη) para alcançar seus fins mais complexos (πολυτερεστερα), para manutenção de um ser de múltiplas necessidades.”⁷⁷

Deste modo, o que quer que possa ser este modo de contemplar as Idéias acaba por ser algo que contraria a finalidade original do conhecimento, isto é, ele não mais atua como deveria atuar, de acordo com os fins da Vontade que lhe deu origem, a qual lhe conferiu originariamente a tarefa de aplicar o princípio de razão ao mundo sensível.

Justamente contra essa aparente dificuldade, surge o conhecimento “das Idéias, as formas eternas, a objetividade imediata da Vontade neste grau.”⁷⁸ Em primeiro lugar, Schopenhauer crê ser possível conhecer as Idéias justamente no momento em que o corpo não mais se coloca como ponto de partida (Ausgangspunkt) da intuição do mundo, e por isso, o organismo e principalmente o conhecimento, objetivações da Vontade, se voltam momentaneamente *contra* seu propósito original. Desta liberdade da servidão à Vontade

⁷⁶ *Idem.* pg. 251.

⁷⁷ *Idem.* pg. 253-54;

⁷⁸ *Idem.* pg. 254;

surge um conhecimento “puro”, *intuitivo*, que não mais contempla objetos, mas Idéias. Uma vez que o corpo não participa desta intuição, parte do que caracterizamos como *individualidade* se perde neste momento,

“pois o indivíduo se perdeu nesta intuição (*Anschauung*), mas ele é o sujeito *puro* do conhecimento, sem *Vontade*, sem dor e fora do tempo.”⁷⁹

Se tudo aquilo que mais radicalmente distingue um indivíduo de outro, sua individualidade, se perde neste momento, não faz diferença alguma se alguém que contempla as Idéias é um rei que vive em um palácio ou um miserável que contempla um mundo através de uma pequena fresta da cela de uma prisão. Em qualquer momento em que ocorre a contemplação de Idéias surge como seu correlato o sujeito puro do conhecimento, o qual é correlato das Idéias, assim como na intuição sensível o correlato da representação é o sujeito do conhecimento.

Os objetos submetidos ao princípio de razão suficiente podem ser analisados através da investigação científica, a qual possui sentido apenas quando considerada sob a lógica do princípio de razão. Mas a Idéia, por não estar submetida ao mesmo princípio, não pode ser objeto da ciência. Como o sujeito do mundo intuído através do princípio de razão está para o sujeito puro do conhecimento, e também, do mesmo modo que o objeto que está submetido ao princípio de razão está para Idéia que não está sob nenhuma de suas formas, assim a investigação científica está para a “arte, a obra do gênio”.⁸⁰ Nas ciências, a única norma é o princípio de razão, e o principal índice de sucesso, um entendimento que consegue intuir imediatamente a ligação entre os fenômenos. Nas artes, o que lhes confere sentido é o conhecimento das Idéias, a única prerrogativa, o conhecimento intuitivo, o único objetivo das artes, “a comunicação desse conhecimento.”⁸¹

Quantas são as Idéias, tantas são as artes. A genialidade percebe as Idéias dos fenômenos que existem no mundo, e as representam de acordo com cada Idéia percebida. As Idéias das forças mais elementares da natureza, por exemplo, ao serem contempladas

⁷⁹ *Idem.* pg. 257;

⁸⁰ *Idem.* pg. 265;

⁸¹ *Idem.* pg. 266;

e apresentadas, resultam em obras de arte da arquitetura. No reino vegetal, cujas Idéias são mais complexas, encontra o gênio na arte da jardinagem a apresentação mais clara destas Idéias. No reino animal, as Idéias são expressas na forma da escultura e da pintura. No ser humano, no qual, exclusivamente, as Idéias tem quase um caráter individual⁸², também se distingue por uma apresentação mais complexa e detalhada da Idéia, (não apenas na pintura e escultura, mas também, e de forma mais detalhada por que trata de individualidades, do homem enquanto expressão única em um indivíduo, e não como parte de uma espécie) principalmente na poesia e no drama.

Uma vez que as Idéias não se submetem ao princípio de razão, e que as artes, por isso, são *toto genere* diferentes das ciências, a razão encontra seus limites também no campo artístico. A Idéia está no campo (Gebiet) do conhecimento *intuitivo* (*anschauliche Erkenntniss*), o qual “se contrapõe totalmente ao conhecimento abstrato ou racional em geral, que segue o princípio de razão de conhecer.”⁸³ Ele pode ter muita utilidade na vida prática em determinadas situações, e também nas ciências, mas a consideração do mundo de acordo com a razão (*die vernünfge Betrachtungsart*) é completamente oposta “ao modo de considerar genial (*die geniale Betrachtungsart*), que tem validade e vantagem apenas na arte.”⁸⁴ Por que o produto da razão, o conceito,

“é abstrato, discursivo, totalmente indeterminado dentro de sua esfera, determinado apenas de acordo com seus limites, compreensível e atingível para todo aquele que apenas tenha razão, comunicável através de palavras, sem qualquer outro meio, e deve ser criado absolutamente por sua definição(...)O conceito parece um depósito morto, no qual o que quer que tenhamos colocado permanece realmente ao lado do outro(...)”⁸⁵

⁸² *Idem.* pg. 190;

⁸³ *Idem.* pg. 273.

⁸⁴ *Idem.* pg. 266.

⁸⁵ *Idem.* pg. 338 e pg. 340;

Ele permanece morto na arte, como o cantor ou virtuose que os segue para a execução de uma obra⁸⁶. Como a Idéia está no campo (Gebiet) do conhecimento intuitivo, o conceito pertence ao campo (Gebiet) das ciências.⁸⁷ Assim, o conceito não consegue atingir nada de grandioso nas artes, e deve, no máximo, se *limitar* “simplesmente a conduzir o que é técnico (das Technische) nelas”⁸⁸. Mesmo a poesia e prosa artística, que utilizam os conceitos para apresentar Idéias, obedecem a esse limite: nelas os conceitos são usados como meios para apresentação artística, não como fonte de qualquer obra de gênio. Os (pretensos) artistas que apresentam obras baseadas em conceitos são, para Schopenhauer, apenas imitadores, maneiristas, o rebanho servil que Schopenhauer empresta de Horácio, cujas criações parecem máquinas⁸⁹(pois sua origem “jamais pode conferir vida interna a uma obra”⁹⁰) e não um organismo, um “corpo assimilador e produtivo”. Já as obras de arte que tem sua origem na contemplação de Idéias são

“obras genuínas, porém, que são criadas *imediatamente* a partir da natureza, da vida, e permanecem como elas mesmas, eternamente jovens e continuamente pungentes (urkräftig).”⁹¹

A origem de uma obra de arte determina peremptoriamente sua qualidade. Dos conceitos, dos “depósitos mortos” surgem apenas obras sem vida, como uma máquina ou um mosaico. Da Idéia, que “parece um organismo vivo que se desenvolve, dotado de força de geração (Zeugungskraft), que cria tudo aquilo que não está nela”⁹², surge a obra com a marca do gênio.

Tendo esta diferenciação em mente, entre Idéia e conceito no campo artístico, Schopenhauer se depara no que pode ser um problema maior dessa rígida separação. Como se enquadram as obras de arte, por vezes belas e originais, mas com caráter alegórico, isto é, quando possuem um conceito que subjaz o propósito do artista? Schopenhauer separa esse tipo de obra em duas considerações distintas: primeiro,

⁸⁶ *Idem.* pg. 85.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Idem.* pg. 341.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.* grifo meu.

⁹² *Idem.* pg. 340.

procurando apreciá-la no que ela possa ter de apenas *intuitivo*, ou seja, o que concerne apenas a Idéia apresentada *imediatamente* e perfeitamente⁹³; em seguida, quando considerada com seu propósito original, isto é, apresentar um conceito e com isso conduzir o contemplador (Beschauer) de “uma representação apresentada intuitivamente para uma outra completamente diferente, abstrata, não intuitiva,”⁹⁴ neste caso, ela perde todo o propósito genuinamente artístico e se torna algo outro, mas não arte no sentido schopenhaueriano estrito do termo.

Na arte, como no conhecimento do mundo, os conceitos permanecem sob limites determinados. Para Schopenhauer, embora arte seja de certa forma um desprendimento da vida, da individualidade, para a passagem ao puro sujeito do conhecimento, enquanto o objeto da intuição deixa de estar submetido ao princípio de razão para representar a Idéia, tanto vida quanto arte tem algo em comum: *o conhecimento intuitivo*, que Schopenhauer insiste ser de caráter *mediato*, orgânico, como o organismo vivo. Por outro lado, o conhecimento racional em ambas, como único condutor tanto no percurso da vida quanto no labor da arte, carrega o estigma da artificialidade, a rudeza dos minerais (metáfora do mosaico), a inflexibilidade da máquina, o rigor e rigidez das ciências.

⁹³ *Idem.* pg. 342.

⁹⁴ *Idem.* pg. 343.

VI. A Razão nos Limites da Motivação

Abandonamos momentaneamente a discussão acerca do princípio de razão para considerarmos o outro lado do mundo, o qual não está submetido a este princípio. Vimos que a Vontade não está a ele submetida, assim como sua objetivação, as Idéias platônicas, não o estão⁹⁵. No momento retornaremos à discussão acerca do princípio de razão para a percepção de outra limitação do uso da razão, a qual estava de certa forma já compreendida na crítica schopenhaueriana ao sábio estóico.

Foram apresentadas duas formas do princípio de razão suficiente, a primeira forma no que concerne à intuição e que recebe a denominação de princípio de razão suficiente de mudança (des Werdens), e a segunda forma, que concerne à razão e aos conceitos, o princípio de razão de conhecer (des Erkennens). A terceira forma do princípio de razão, chamada de princípio de razão de ser (des Seins) se refere às formas puras da intuição (espaço e tempo)⁹⁶, as quais fundamentam a geometria e aritmética, mas que não serão tratadas aqui por não ter relação direta com nossa discussão. A quarta forma do princípio de razão, também conhecida por princípio de razão de agir (des Handeln), ou lei de motivação⁹⁷, tem como objeto a vontade⁹⁸, mais precisamente, tem como objeto o “sujeito do querer”, termo que Schopenhauer utiliza em sua dissertação e manuscritos para caracterizar o que está submetido ao princípio de razão nas ações humanas, mas que não pode, em hipótese alguma, ser o sujeito do conhecimento, por que, como vimos acima, este não está submetido ao princípio de razão suficiente.

Para Schopenhauer, sobre o sujeito do querer atua o princípio de razão, mas não como os outros objetos da intuição sensível, por meio do espaço e tempo, mas apenas no sentido interno, isto é, na forma do tempo.⁹⁹

Se na primeira forma do princípio de razão os objetos considerados eram os objetos da intuição sensível, na segunda forma as representações de representações, isto é, os

⁹⁵ *Idem*, pg. 165-66.

⁹⁶ *PRS* (1847) pg. 139.

⁹⁷ *Idem*. pg. 106.

⁹⁸ *Idem*. pg. 151 .i.e. concerne a vontade não como essência do mundo não submetida ao princípio de razão, logo, a nenhuma necessidade, mas à vontade naquilo que Schopenhauer chamará em “O Mundo como Vontade e Representação”(1819) de “caráter empírico”, expressão de um “caráter inteligível”, este sim representando no homem a Vontade, que não está submetida ao princípio de razão suficiente.

⁹⁹ *Idem*. pg. 152.

conceitos, na terceira forma as formas puras da intuição, nesta quarta forma o princípio de razão se refere aos objetos na medida em que atuam sobre o sujeito do querer e geram uma ação específica. Nesta forma a lei de causalidade atua entre o objeto que atua como motivo e a ação gerada a partir dele.

Como a intuição do mundo, esta quarta forma é comum a todo ser que possui entendimento. Nos animais, ela atua a partir da influência dos objetos da intuição disponíveis¹⁰⁰, como um impulso (Impulse)¹⁰¹, fazendo com que eles sejam conduzidos pela impressão do momento¹⁰².

Porém, assim como a razão criou uma segunda classe de objetos, e assim por dizer, uma segunda vida (mundo do pensamento) para o ser humano, a lei de motivação sofre uma modificação singular no homem, uma vez que ele pode, na maioria das vezes, não ser determinado pela impressão do momento, mas por representações não intuitivas, i.e. por representações abstratas.¹⁰³ Do animal para o ser humano a lei de motivação é a mesma, exceto pelos objetos que determinam esse agir: em um é a representação sensível, em outro, as representações de representações. Uma vez que os conceitos determinam seu agir na maioria das vezes,

“o modo de motivação (...) consiste de *pensamentos* e possibilita a escolha (Wahlentscheidung), (i.e. o conflito consciente de motivos), o agir com desígnio, com ponderação, de acordo com planos, máximas, em acordo com outros, etc.”¹⁰⁴

Muitas vezes essa possibilidade de escolha entre mais motivos é entendida como a principal diferença entre o homem e os animais, não por que ela representa a atividade racional diretamente ligada à conduta, o que diferencia o homem dos outros seres, mas por que ela conferiria um caráter de *liberdade*, a qual estaria ausente no mundo animal. Entender deste modo a possibilidade de escolha entre mais motivos do que os fornecidos pela impressão momentânea, como atribuição de alguma liberdade ao ser humano em

¹⁰⁰ *Idem.* pg. 106.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *MVR* (1819) pg. 128.

¹⁰³ *PRS* (1847) pg. 106.

¹⁰⁴ *Ibid.*

decorrência da existência da faculdade racional significa um grande erro para Schopenhauer. Nada mais longe do que a realidade. A possibilidade de escolha entre vários motivos, principalmente entre motivos dados pela razão, apenas evidencia “a possibilidade de um conflito” entre eles, o que torna difícil determinar exatamente que motivo foi preponderante para que surgisse uma determinada ação, criando a ilusão de certa liberdade. Contemplamos os animais em suas ações resultantes da atuação momentânea da intuição, e depois o ser humano, determinado por algum motivo em sua consciência. Um nos parece ligado ao princípio de razão, mas apenas por que o motivo para seu agir está claro aos olhos de quem os contempla em seus movimentos. O outro, pela quantidade de motivos disponibilizados pela razão, assim como por seu ocultamento aos olhos de quem o contempla, parece livre e determinado por si mesmo.¹⁰⁵ Mas as ações humanas, assim como as ações dos animais, estão do mesmo modo submetidas ao princípio de razão suficiente, pois os motivos atuam sobre o caráter empírico do homem (que é objetivação de uma caráter inteligível, que representa a Vontade, e por isso não está submetida ao princípio de razão) e “evocam suas ações com necessidade”.¹⁰⁶ E não é justamente “necessidade” que implica o princípio de razão suficiente em suas formas, isto é, justamente onde as relações entre uma causa e efeito tem seu lugar, ali há necessidade?¹⁰⁷ Por isso, o conflito gerado pela razão ao fornecer diversos motivos não deve ser visto como “independência do princípio de razão, cuja necessidade se estende sobre os homens, assim como sobre todos os outros fenômenos.”¹⁰⁸

Evidentemente é uma grande vantagem para o homem ser determinado além da impressão momentânea. Por outro lado, uma série de preocupações e cuidados inexistentes para os animais, que vivem sob influência do instante presente, surge para o ser racional. Neste contexto, Schopenhauer cita freqüentemente uma frase de Epiteto que menciona o peso do “mundo do pensamento” sobre o comportamento humano.¹⁰⁹ Para Schopenhauer,

¹⁰⁵ *MVR* (1819) pg. 427.

¹⁰⁶ *Idem.* pg. 412.

¹⁰⁷ *PRS* (1847) pg. 110.

¹⁰⁸ *MVR* (1819) pg. 433.

¹⁰⁹ “Não os problemas, mas as opiniões acerca dos problemas preocupam os homens”. In *MVR* (1819) pg. 431.

“Nossa dor, assim como nossa alegria, na maioria das vezes está simplesmente em pensamentos abstratos, e não no presente real; estes são tais que, por vezes, são insuportáveis, geram tormentos, em comparação com os quais todo o sofrimento da animalidade é muito pequeno, uma vez que também, por vezes, não sentimos nossa dor física mais do que eles.”¹¹⁰

Assim, a *motivação racional* carrega consigo as dores das preocupações com o futuro, das ilusões do presente e das frustrações do passado, e a motivação desprovida de contato com a razão, como o é para o restante dos animais, limita seu horizonte ao que lhe toca no instante presente. Para Schopenhauer, a racionalidade como princípio do agir carrega consigo o tom melancólico próprio de uma felicidade ilusória, ilusória por que situada no presente que não existe ainda ou no passado que não é mais presente, e também pouco consolador, da certeza de que a vida racional (como os conceitos são representações de representações) causa dores maiores do que a vida na qual ela se baseia (a intuição sensível).

A despeito disso, alguns sábios do passado propuseram a vida racional como sinônimo de felicidade, e quem melhor incorporou esse ideal, para Schopenhauer, como vimos anteriormente, foi o sábio estóico. Para Schopenhauer, ele é uma figura de madeira, uma marionete, um catálogo de privações: sem vida, sem movimento, sem verdade poética. Ele representa o ideal de conduta da razão, i.e. da razão no sentido *prático*, do agir que

“é conduzido pela razão, na qual os motivos são conceitos abstratos, no qual o determinante não são as representações individuais intuitivas, nem a impressão do momento que conduz o animal(...)”¹¹¹

A idéia de felicidade proposta pelo estoicismo, de acordo com Schopenhauer,¹¹² subordina a virtude para o alcance de outro bem, fazendo com que

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Idem.* pg. 128.

virtude e felicidade andem sempre juntas. Nada mais longe do que pensa o autor de “O Mundo...”. Para ele, virtude e felicidade ou bem estar não são coincidentes, mas a primeira vai em direção completamente oposta à segunda.¹¹³

Mas não apenas em sua consideração acerca da virtude e felicidade erra o sábio estóico. Ele não percebe que a conduta virtuosa, assim como a obra de arte genuína, depende de algo que não é partícipe da razão.

“para ela [a virtude] o conceito é tão infrutífero quanto o é para a arte, e só deve ser usado como ferramenta (Werkzeug).”¹¹⁴

Fosse a virtude baseada na razão, tivesse a conduta virtuosa como fonte principal os conceitos, significaria, por um lado, que a conduta humana poderia ser descrita e fundamentada perfeitamente por palavras, e o que é mais escandaloso para Schopenhauer, ao ter como base os conceitos, poderia ser *ensinada*, transmitida, aprendida e exercida. Desse modo, o leitor de sua obra maior poderia supor que se tornaria mais virtuoso após ler sua apresentação do quarto livro, ou após ouvir um sermão ou ler um tratado de moral. Não é parte de sua obra uma apresentação da virtude em conceitos? Justamente nesta “apresentação” está o limite da filosofia (de Schopenhauer) e do conceito. Ela busca mostrar o que está disponível (vorhanden) para todos, na forma de sentimento, de modo *concreto*, fazendo uso dele, i.e. do conhecimento *abstrato* da razão.¹¹⁵ Nada mais devemos esperar de seu pensamento, assim como nada mais devemos esperar da atividade racional: o limite de um é o limite do outro.

“Por isso seríamos bem tolos se esperássemos que nosso sistema moral e ética produzisse virtuosos, nobres e santos, assim como se nossa estética [produzisse] um poeta, pintor ou músico.”¹¹⁶

¹¹² cf. pg. 8.

¹¹³ *MVR* (1819) pg. 521.

¹¹⁴ *Idem.* pg. 388.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

Aliás, a menção à arte não é despropositada. Vimos brevemente que a arte se baseia num conhecimento de Idéias, mas não um conhecimento abstrato, tampouco de Idéias como conceitos, mas de um conhecimento *intuitivo*, e as Idéias, enquanto compreendidas no sentido platônico. Também na ética, o grande diferencial é o conhecimento *intuitivo e imediato*¹¹⁷, que justamente por se opor ao abstrato, não se expressa em palavras, mas apenas pelos atos do homem em seu curso de vida, independentemente de dogmas, religiosos ou não, que sempre permanecem na esfera da razão¹¹⁸.

Também é interessante notar, que assim como na arte, o conhecimento intuitivo na ética deixa o jugo imposto pela Vontade, isto é, deixa de estar a serviço da Vontade que lhe deu origem para satisfazer seus objetivos. A sujeição do conhecimento à Vontade faz com que o homem “não se esforce por outro saber (Wissen)” senão a realização de seus desígnios, e seu “pensar (Denken) se ocupa com a escolha dos meios” para a realização dos mesmos.¹¹⁹ Mas no campo da conduta humana também é possível entrever essa libertação do conhecimento do jugo da Querer.¹²⁰

Mas essa libertação tem também suas conseqüências. No campo estético, ela possibilita o gênio e a obra de arte. No campo ético, a virtude. De que modo isso ocorre no campo estético e seu resultado foi mostrado acima. Mas o que faz com que o conhecimento intuitivo se desdobre em virtude ainda deve ser apresentado.

Quando o conhecimento intuitivo se liberta da Vontade no campo estético, os objetos antes submetidos ao princípio de razão, logo, ao espaço, tempo e causalidade, se lhes apresentavam como seus arquétipos eternos, as Idéias de Platão. Estas Idéias são objetividade da Vontade, isto é, a Vontade tornada objeto para um sujeito puro do conhecimento. No campo ético, o conhecimento intuitivo se aprofunda, e não contempla apenas a Vontade enquanto objeto eterno e não submetido ao princípio de razão, mas contempla a *própria* Vontade como ela se apresenta em outros seres. Para Schopenhauer, a virtude ou bondade de coração é sempre um “olhar-através” (Durchschauen) do princípio de razão¹²¹, (ou “véu de Maya”, expressão que o autor de “O Mundo...” usa com

¹¹⁷ *Idem.* pg. 533.

¹¹⁸ *Idem.* pg. 408.

¹¹⁹ *Idem.* pg. 471.

¹²⁰ *Idem.* pg. 472.

¹²¹ *Idem.* pg. 536.

freqüência ao se referir a ele) um momento em que o indivíduo percebe que ele e o outro são a mesma Vontade (embora diferentes por meio do espaço, tempo e causalidade).

“Ser curado dessa ilusão de Maya [i.e. do princípio de razão] e praticar obras de amor é o mesmo (ist Eins). Isto é um sintoma inevitável daquele conhecimento.”¹²²

Este conhecimento pode ir mais adiante, e “da mesma fonte a partir da qual surge toda bondade, amor, virtude e grandeza de alma”¹²³, pode surgir um conhecimento intuitivo tão claro, extremo, que não apenas revela a Vontade que se manifesta em outros indivíduos, mas também “os sofrimentos infinitos de todos os que vivem”¹²⁴ se manifesta para aquele que contempla o mundo. “Para ele não há sofrimento estranho (fremd).”¹²⁵ Quando surge o conhecimento intuitivo em tal intensidade, a Vontade que se manifesta nesse determinado fenômeno acaba por se voltar contra si mesma, já não persegue mais seus objetivos, não procura se manifestar e afirmar a vida através do impulso sexual ou manutenção da existência. Tudo o que se manifestava nesse indivíduo como querer deixa de existir, por que o conhecimento intuitivo “da essência da coisa em si [i.e. da Vontade], se torna quietivo de todo e qualquer querer.”¹²⁶

Se a razão não podia interferir para o surgimento deste “olhar-através” (Durchschauen) do princípio de razão, após o advento desse conhecimento, ela pode menos ainda. Como ela fornece apenas motivos (conceitos), e os motivos atuam sobre o caráter empírico (manifestação de um caráter inteligível que é representação da própria Vontade), no momento em que a Vontade se volta contra si mesma e deixa de querer o que sempre quis, os motivos não possuem mais atuação alguma. Schopenhauer deixa entrever uma relação íntima entre motivação (conceitual) e Vontade, quando diz que “todo conhecimento comunicável pode atuar sobre a Vontade apenas como motivo”¹²⁷. No momento, pois, em que ela cessa de querer, os motivos não mais atuam. Aqui se

¹²² *Idem.* pg. 539.

¹²³ *Idem.* pg. 544.

¹²⁴ *Idem.* pg. 545.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Idem.* pg. 546.

¹²⁷ *Idem.* pg. 531.

pressupõe não apenas a contemplação independente do princípio de razão em sua primeira forma (intuição sensível), por que não mais se contempla o mundo de acordo com espaço, tempo e causalidade, mas a própria Vontade; pressupõe-se também que o vínculo estreito entre motivação (no homem, quase sempre racional) e Vontade se quebra, ou seja, entre motivação e caráter empírico, o que representa em outras palavras, a ruptura com a quarta forma do princípio de razão, a lei de motivação.

VII. A Razão nos Limites do Mundo¹²⁸

Com o advento do conhecimento intuitivo (e a conseqüente afirmação da vontade), os motivos, que no ser humano tem origem racional, perdem toda a validade, “seus efeitos são removidos”¹²⁹. O caráter, manifestação da Vontade no indivíduo “pode ser totalmente suprimido”, o que, segundo Schopenhauer, representa o que a Igreja Cristã chamou de renascimento (Wiedergeburt) e efeito da graça (Gnadenwirkung), o que “não está desprovido de sentido e significado”¹³⁰, pois o conhecimento intuitivo, como a graça, não depende da intencionalidade do indivíduo, mas surge “de repente, como vindo de fora”.¹³¹

Entre a Vontade e o conhecimento que a suprime, entre o caráter (reflexo da Vontade) e o renascimento, Schopenhauer entrevê a doutrina de Rom. V, 12- 21. Quando considerado na Idéia, isto é, no arquétipo eterno, o ser humano é por um lado idêntico a Adão, e por isso partilha de seu pecado, do sofrimento e da morte, isto é, enquanto considerado como objetivação da Vontade; por outro lado, o ser humano é idêntico ao salvador do Cristianismo, enquanto considerado sob o ponto de vista da possibilidade desse conhecimento que leva a Vontade a negar a si mesma¹³², e quando assim, “resgatado dos vínculos do pecado e da morte, i.e. do mundo.”¹³³ Mas o agir humano, enquanto determinado por motivos, logo, ligado à Vontade, sofre a mesma condenação adâmica que a vida humana que não foi modificada pelo conhecimento intuitivo da essência do mundo.

“(…)como nós todos estamos lançados à morte e à perdição através do pecado do primeiro homem, nós todos somos salvos também pela graça e assumpção de nossa culpa imensa pelo mediador

¹²⁸ “(...) nos Evangelhos são usados mundo e mal similarmente, como expressões sinônimas.” *Idem.* pg. 469.

¹²⁹ *Idem.* pg. 579.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Idem.* pg. 580.

¹³² *Idem.* pg. 472-73.

¹³³ *Idem.* pg. 473-74.

divino; e isso sem nosso (do indivíduo) mérito; uma vez que aquilo que parte do agir intencional (determinado através de motivos) do indivíduo, as obras, não pode de modo algum justificar (*rechtfertigen*), (...), justamente por que é *intencional*, pois é um agir (*Tun*) através de motivos, *opus operatum*.”¹³⁴

Os motivos e as ações determinadas por eles permanecem na esfera do mundo, da vida, da Vontade. Isso significa dizer, que embora praticadas com a melhor *intenção*, as ações motivadas nunca “salvam”, isto é, nunca tem origem no conhecimento intuitivo e por isso, a Vontade nunca muda por elas. Para Schopenhauer, Luther já teria percebido isso, ao dizer que as obras (*Werke*, opera) representam “a obediência à Lei enquanto tal, e nunca podem justificar.”¹³⁵ Por outro lado,

“Luther requer (no livro *De libertate christiana*) que após o advento da fé, as boas obras surjam por si mesmas, como sintoma, como frutos dela.”¹³⁶

Assim como o conhecimento intuitivo da essência do mundo e praticar “obras de amor” são o mesmo, e elas são um sintoma desse conhecimento, as “boas obras” seriam um sintoma da fé. Schopenhauer deixa claro que identifica seu conhecimento intuitivo no que significa a fé para Luther, e a motivação e os conceitos, como “obras” e “sujeição à Lei”.

Na identificação entre os conceitos da razão (que atuam como motivação) e as “obras”, Schopenhauer transfere também para os conceitos a condenação (teológica) das ações humanas e do próprio mundo, o qual, no modo de se expressar adotado neste momento, é sinônimo de pecado e morte, e por outro lado, por que é a objetivação da Vontade que também se expressa em nossos desejos e ações, é na filosofia de Schopenhauer “o reino do acaso e do erro”.¹³⁷

¹³⁴ *Idem*. pg. 583.

¹³⁵ *Ibid*.

¹³⁶ *Idem*. pg. 582.

¹³⁷ *Idem*. pg. 466.

O leitor que se deparasse com essa afinidade estreita entre a doutrina de Schopenhauer e a apresentação “cristã, evangélica e genuína” da doutrina da fé e das obras, poderia concluir que Schopenhauer derivou seu pensamento a partir de doutrinas religiosas específicas, que neste caso, teria sua origem numa tradição cristã-evangélico-luterana, como em outros, de algumas correntes de pensamentos indianos. Arthur Hübscher, em um livro extremamente influente sobre o pensamento schopenhaueriano no século XX¹³⁸, não descarta essa possibilidade, mas por outro lado, chama a atenção para o perigo de aproximações demasiado apressadas de doutrinas ocidentais ou orientais com o pensamento schopenhaueriano, mencionando o que fizera Paul Deussen, eminente orientalista e primeiro presidente da Schopenhauer-Gesellschaft, em uma série de ensaios no início do século XX¹³⁹. Parece que o próprio Schopenhauer, talvez em sua constante preocupação com o futuro de sua obra para a posteridade, se preocupou já nos primeiros delineamentos de seus pensamentos com essa aproximação. Talvez por identificar certas semelhanças com o que então pensava, assim como por interesse pessoal, em 1812 começa a freqüentar as preleções de Schleiermacher acerca da “História da Filosofia na Era do Cristianismo”.

Temos um conjunto de anotações desse período, e já nestas notas percebemos o cuidado com que Schopenhauer pretende lidar com o tema. Em um determinado momento, ao lado de uma anotação acerca da afinidade dos temas filosóficos com os temas divinos, ou melhor, que a busca da filosofia se confunde com a busca de Deus, Schopenhauer escreve: “os filósofos devem negar um Deus objetivo, criador, uma inteligência suprema.”¹⁴⁰ Em outro manuscrito, ao lado de uma anotação sobre a convergência entre a filosofia e a religião, escreve Schopenhauer veementemente contra essa asserção¹⁴¹.

Por outro lado, o mesmo jovem que escreve frases irônicas ou peremptórias contra algumas doutrinas de Schleiermacher acerca da filosofia e religião, escreve também que a “religião, obra de gênio, foi dada a todos os tempos e povos: sua salvação”¹⁴². Ela

¹³⁸ Hübscher, Arthur -*Schopenhauer - Denker gegen den Strom*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1973.

¹³⁹ *Idem.* pg. 22

¹⁴⁰ *HN.* II, pg. 224-5;

¹⁴¹ *Idem.*

¹⁴² *HN.* I, pg. 19;

consegue preencher um espaço na consciência humana, uma necessidade de união com algo além do mundo sensível:

““religião é a conexão do mundo aparente (Scheinwelt) com o verdadeiro (o sensível com o supra-sensível), considerada arbitrariamente e figurativamente (bildlich) apresentada.”¹⁴³

Ela apresenta para o entendimento, em seu lado dogmático, a verdade de uma maneira que este possa compreender, isto é, por meio de imagens sensíveis, o que a filosofia pode fazer, porém de outra forma, por meio de conceitos.

Luther teria então mostrado ao apresentar as “obras” como o agir humano que não traz a salvação, o que Schopenhauer acredita ser a sua doutrina sobre a ineficácia dos motivos para o alcance do conhecimento intuitivo. Isto é totalmente congruente com seu pensamento acerca da relação entre filosofia e religião. O que deve intrigar o leitor, na verdade, é o motivo da escolha de Luther, ou a associação entre esta doutrina de Luther e os motivos (fornecidos pela razão). Por que Schopenhauer entendera que Luther poderia fornecer o paralelo religioso exato para sua doutrina acerca da ineficácia dos motivos e da validade do conhecimento intuitivo na ética? O que Luther poderia ter fornecido a Schopenhauer que o tornou o melhor exemplo para seu pensamento neste campo? A primeira tentativa de responder a esta pergunta nos levará aos manuscritos que antecedem a publicação de sua obra maior, com a finalidade de encontrar neles o sentido da referência a Luther, e perceber se já nestes manuscritos se esboçava alguma aproximação entre seu pensamento e as doutrinas do reformador. Num segundo momento, deveremos perguntar se o próprio Luther forneceu os elementos chaves para que Schopenhauer fizesse essa aproximação.

¹⁴³ *HN* I. pg. 20.

VIII. “Aquilo que não deveria ser”¹⁴⁴

Que um historiador da filosofia (e isto é o nome profissional dos que ingressam em uma graduação em filosofia, dado seja por humildade, seja por pleno reconhecimento de suas capacidades) deva se ater ao estudo de um filósofo, de um conceito, ora mostrando a relevância deste no pensamento do autor estudado, ora mostrando a importância do autor estudado na história dos conceitos, parece de todo excluir qualquer consideração das motivações de um filósofo (isto é, do autor estudado), principalmente quando estas escapam ao que é reconhecido como âmbito da filosofia.

Deste modo, imaginar que um poema ou uma tragédia, que muitas vezes são motivações para o pensamento tão genuínas quanto a própria vida, acabam por escapar aos olhos críticos e atentos dos pesquisadores sequeiros por escritos que comprovem sua própria interpretação de um autor. O pesquisador pode considerar, por exemplo, as inúmeras menções schopenhaurianas aos grandes poetas, de Homero a Shakespeare, aos autores sagrados, de Orígenes a Mestre Eckhart, aos grandes artistas, de Raphael a Corregio, como recursos estilísticos usados para embelezar seu sistema de pensamento, citando-os inclusive para embelezar *sua* própria teoria sobre o autor.

Quem parte de tais pressupostos para ler a obra schopenhauriana se depara com alguns poemas que fazem parte de seus manuscritos póstumos, alguns de sua própria autoria, outros traduções de grandes poetas, e fica perplexo, não apenas pelo esforço juvenil do autor em provar seus dotes poéticos, mas com alguns temas recorrentes nestes mesmos poemas. O primeiro poema publicado na edição crítica de Arthur Hübscher dos *Manuscritos Póstumos*¹⁴⁵ é uma tradução literal de um poema de John Milton, “On Time”. Escrita provavelmente entre os anos de 1804 e 1806, a tradução do poema de Milton poderia muito bem ser a epígrafe dos textos schopenhaurianos datados deste período. O poema versa sobre praticamente todos os temas desenvolvidos pelo autor neste período, principalmente no que concerne ao *tempo*, notadamente sua relação com

¹⁴⁴ *HN I*, pg. 73;

¹⁴⁵ *HN I*, pg. 1;

“which is no more than what is false and vain,
And merely mortal dross;
So little is our loss,
So little is thy gain.”¹⁴⁶

O tempo, no poema, acabará por consumir a si mesmo (v.12), inaugurando o momento único e eterno, no qual brilhará apenas o que é verdadeiramente belo, despido de sua “earthly grossness”, junto à verdade, à paz e ao amor (v.14-16), triunfando sobre a acaso¹⁴⁷ e a morte.

O poema que inaugura os manuscritos de juventude indica o tom dos problemas que serão tratados pelos mesmos. Schopenhauer compreende o tempo em termos semelhantes ao poema de Milton, isto é, como signo da existência humana temporal em geral, a qual se dá em um mundo também submetido ao tempo. Isto significa que tanto um como outra estão ligados àquilo que o tempo prescreve às coisas sob seu domínio: corrupção, acaso, erro e morte¹⁴⁸.

Dado que toda a existência humana está entregue e subordinada à temporalidade, Schopenhauer entende que o modo de existir humano se dá através do que ele chama *consciência temporal* (zeitliches Bewusstsein). A existência humana no mundo, ou o mundo mesmo para o ser humano, só existe enquanto parte desta consciência, enquanto temos nossa experiência mediada por sensibilidade, entendimento e razão, todas estas faculdades submetidas à mesma consciência.

O viver humano não se limita, porém, apenas à consciência temporal. Há, de acordo com o filósofo, um mundo outro revelado pelo *sentimento moral* (moralisches Gefühl) que revela uma vivência bem além do “mundo do acaso e do erro”¹⁴⁹. Este outro mundo se apresenta, em formas pouco nítidas, através da tragédia¹⁵⁰ e é objeto de busca da

¹⁴⁶ Milton, John, *On Time*, v. 7-10;

¹⁴⁷ O qual Schopenhauer traduz por “Zufall”, termo que virá sempre vinculado ao tempo em seus manuscritos de juventude.

¹⁴⁸ *HNI*, pg. 14.

¹⁴⁹ *ibid.*

¹⁵⁰ *ibid.*

filosofia. De que forma? A filosofia tem sentido apenas quando caminha para revelar esse outro modo de existir, enquanto partilha algo em comum com o alpinismo: quem segue o caminho em busca da outra consciência e do que ela pode revelar, deixa para trás “o mundo e seus desertos”, “a noite escura”, sobe cada vez mais alto, para o frio e sobre os espinhos, para contemplar sozinho uma vastidão indistinguível deixada para trás, e acima, o céu claro e o brilho do sol¹⁵¹.

Como o mundo sensível possui uma consciência que lhe corresponda, o mundo revelado pela tragédia e buscado pela filosofia também o tem. Schopenhauer entende que esta outra consciência é algo fora do tempo, logo, destacada do mundo, e, por não partilhar de suas características, recebe o epíteto de *consciência melhor* (besseres Bewusstsein).¹⁵²

Destas duas consciências Schopenhauer denomina dois modos de existência, a saber, um *temporal* (zeitlich), correspondente à consciência temporal, e outro *extra-temporal* (ausserzeitlich), correspondente à consciência melhor. Por causa delas

“o homem pode contemplar a si mesmo em todo o momento como um ser sensível (sinnlich), temporal (zeitlich) ou ainda como eterno (ewig).”¹⁵³

Tendo formulado estes modos de existir, o jovem filósofo parte para mostrar o que exatamente caracteriza cada um deles. A pedra de toque de cada postura humana diante do mundo é dada através de suas ações, ou melhor, de suas ações perante o mundo, posturas estas caracterizadas por cada uma das consciências. Como o mundo e o tempo, que o submete, partilham do acaso e do erro, a consciência temporal, quando expressa em ações, se mostra como *vício* ou *maldade*, exemplificados por Schopenhauer, em casos extremos, por Franz Moor, Lady Macbeth e Ricardo III.¹⁵⁴ O filósofo os considera como signos da *afirmação da existência temporal*, como exemplos claros da *negação* da consciência melhor e afirmação “daquilo através do qual este mundo da inanidade

¹⁵¹ *ibid.*

¹⁵² *HN I*, pg. 23.

¹⁵³ *HN I*, pg. 38.

¹⁵⁴ *ibid.*

(Nichtigkeit) surgiu, aquilo que não deveria ser.”¹⁵⁵ A verdadeira virtude é, por outro lado, a *afirmação da existência extra-temporal*, enquanto aquele que renuncia aos prazeres da vida, ao ato sexual (outra grande afirmação da existência temporal¹⁵⁶), o anacoreta, é para o jovem Schopenhauer “um ser extra-temporal, supra-sensível, livre e incondicionalmente bem-aventurado”, alguém que *nega a existência temporal*.¹⁵⁷

Viver para o jovem Schopenhauer é de certa forma se colocar a todo o momento a alternativa de afirmar ou negar a consciência temporal. Como no poema de Milton, o tempo traz consigo a corrupção, o movimento de tudo em direção ao seu próprio fim, à morte. Entretanto, a morte mesmo só representa um grande terror e tem um sentido pleno quando considerada sob o ponto de vista da consciência temporal: o indivíduo a teme por que vê nela o fim de toda existência, a verdadeira aniquilação (Vernichtung)¹⁵⁸. Já para a consciência melhor, ela é apenas um momento de desligamento da outra consciência. A morte, rei do terrores, coroa a existência temporal em tudo o que ela traz consigo, isto é, “todo o mal neste mundo de erro, acidente, maldade e tolice”¹⁵⁹. Sendo assim, quando contemplada do ponto de vista temporal, não é um momento de liberdade, mas de destruição, um temor constante e nunca um fim dos temores. *Sub specie aeternitatis* ela não é mais temor, é libertação. O modo de contemplar a morte já é sinal de que consciência predomina no indivíduo.

Que o temor da morte, que de certa forma representa a maior pena ao indivíduo que vive sob a consciência temporal, esteja tão ligado à própria vida sob o ponto de vista temporal, demonstra para o jovem Schopenhauer que o tempo, a existência humana e a morte estão intimamente ligados e claramente representados pelo “próprio cristianismo e pela Bíblia”, ao dizerem que o pecado original trouxe sofrimento e morte ao mundo.¹⁶⁰ O que seria então, no pensamento schopenhaueriano, o pecado original? Como vimos acima, afirmar a consciência temporal é sinônimo de vício ou maldade. Schopenhauer entende o mito do pecado original como o pecado intrínseco, a pecaminosidade

¹⁵⁵ HN I. pg. 46.

¹⁵⁶ HN I. pg. 52.

¹⁵⁷ HN I. pg. 38.

¹⁵⁸ HN I. pg. 68;

¹⁵⁹ *ibid.*

¹⁶⁰ HN I. pg. 69;

(*Sündhaftigkeit*) inerente ao mundo e à temporalidade¹⁶¹, logo à *toda vida enquanto esta se dá no tempo*.

Mas de que modo essa pecaminosidade se expressa na existência temporal? Schopenhauer entende que ela é na verdade o “erro fundamental”, que representa a tentativa de “querer medir a eternidade através do tempo”, isto é, *querer transformar o tempo em eternidade*. Este erro fundamental, segundo o filósofo, se expressa em duas esferas: no indivíduo, enquanto é representado por uma série de sentimentos, dentre eles o desejo e a hostilidade; na espécie, ele se expressa como impulso sexual (*Geschlechtstrieb*)¹⁶².

Tanto o desejo no indivíduo, quanto o impulso sexual são formas de manutenção da vida, um na esfera individual e outro no âmbito da espécie. Representam assim um esforço pela manutenção da existência temporal, um “querer a existência temporal”¹⁶³. A própria consciência empírica é condicionado pelo tempo¹⁶⁴: a vida e nossos meios de viver nela são, para Schopenhauer, assim, pensadas sempre *no tempo*, e ela, de certa forma, traz em si o anseio pela eternidade, a qual, para o jovem filósofo, deve ser buscado *fora* dela, isto é, fora do tempo, fora do mundo. O impulso sexual é um *erro* enquanto mais uma tentativa de trazer a forma da eternidade para a temporalidade, ele traz a condenação, a pecaminosidade, enquanto persistência na temporalidade, ou talvez, para o jovem Schopenhauer a *maior* persistência¹⁶⁵. Assim também o vício e a maldade são *erros* enquanto expressões da *afirmação* da consciência temporal. Naturalmente, se o mundo surge a partir da consciência empírica para nós (por meio de nossas faculdades) e ela é sinônimo de consciência temporal, ele também só existe no tempo. Nisto encontramos a explicação para a afirmação sempre repetida nos manuscritos de juventude, a saber, de que o mundo é o lugar do acaso, erro, tolice, maldade e miséria¹⁶⁶. O mundo é o lugar comum de afirmação da consciência temporal, do pecado, da maldade, simplesmente por que é fruto da persistência (ou afirmação) no erro de trazer a forma da

¹⁶¹ *HN I*, pg. 68;

¹⁶² *HN I*, pg. 84-5;

¹⁶³ *ibid.*

¹⁶⁴ *HN I*, pg. 67;

¹⁶⁵ *HN I*, pg. 52;

¹⁶⁶ *HN I*, pg. 53;

eternidade para a temporalidade. Em última instância, a própria existência humana é fruto deste erro e existe enquanto *permanência no erro*.

Por isso o anacoreta é um ser livre e bem aventurado (como visto acima), extra-temporal: renunciar a maior afirmação da existência temporal é, para o filósofo, *negação* da mesma, mas não apenas do exercício da sexualidade, mas também da própria vida, dos prazeres e do mundo. Mas renunciar à prática sexual ou prazeres ainda não significa renunciar de todo ao *tempo* (e à vida): Schopenhauer já intui que o último estágio de *renúncia* ou negação da temporalidade é a morte por inanição voluntária, pela qual, em último momento, o indivíduo renuncia à sua própria vida¹⁶⁷.

¹⁶⁷ HNI, pg. 39;

IX. “Por um homem o pecado veio ao mundo...”

Mas, como vimos acima, Schopenhauer percebe certa semelhança entre sua doutrina e a doutrina bíblica como entendida por ele, de que a morte veio ao mundo através do pecado original, o que ele entende como o temor da morte que advém naturalmente ao ser humano enquanto submetido ao *tempo*. Por outro lado, vimos que o *erro* fundamental do agir humano é a tentativa de trazer a forma da eternidade para a temporalidade, ou persistir na existência temporal afirmando-a pelo simples ato de viver ou querer perpetuá-la. Para Schopenhauer não há alternativa enquanto imerso no tempo: a transição para outra forma de existência, para uma vivência da eternidade (por mais estranho que pareça essa formulação), é possível apenas por uma mudança radical. Uma metáfora que Schopenhauer utilizará para caracterizar essa postura é como um corte transversal em um globo, ao invés de percorrer toda sua superfície.

A mudança para ele é a consciência melhor. Em linhas gerais, ainda neste sistema de juventude, a consciência melhor representa para o jovem Schopenhauer um salto para fora do tempo, a contemplação do mundo *sub specie aeternitatis*, o que, por não ser tempo (e talvez por isso, “melhor”), não partilha do acaso e do erro, não é fonte de vício ou maldade, mas de virtude e genialidade¹⁶⁸. (Como uma se distingue de outra, isto é, como a consciência melhor se expressa em virtude e em genialidade, e qual a diferença entre ambas, Schopenhauer não se preocupa em distinguir com precisão. É uma e a mesma consciência que se expressa ora em um, ora em outra, como se ênfase schopenhaueriana pudesse ser reduzida à preocupação fundamental dela *não ser tempo ou parte dele*.)

De fato, Schopenhauer crê na possibilidade humana de ser ambas as consciências. Quando contemplamos a Idéia de Homem, de acordo com o filósofo, ambas as consciências estão colocadas, como dois caminhos possíveis a serem seguidos. De que modo explicar este ponto obscuro? Ora, se a “Bíblia e o Cristianismo” forneceram a doutrina do pecado original para representar a consciência temporal e a morte, Schopenhauer também encontra nas Escrituras um representante da consciência melhor, particularmente mostrado em Rom. V, 12-21:

¹⁶⁸ HNI, pg. 23;

“por meio de um só homem o pecado (ἁμαρτία) entrou no mundo e, pelo pecado(διὰ της ἁμαρτίας), a morte, e assim a morte passou a todos os homens, por que todos pecaram (ἥμαρτον). (...) assim, como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. De modo que pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos.”¹⁶⁹

e em Cor. 1, XV, 56:

“O aguilhão da morte é o pecado e a força do pecado é a Lei. Graças se rendam a Deus, que nos dá a vitória por nosso senhor Jesus Cristo!”¹⁷⁰

Como Schopenhauer entende estas passagens? Antes de partir para sua própria interpretação, devemos observar o que lhe chama atenção particularmente nelas. Em um manuscrito com anotações de estudos bíblicos, datado provavelmente de 1815 e que são, na sua maioria, notas de leitura sobre o Novo Testamento, Schopenhauer escreve para a passagem da Epístola de Paulo aos Romanos: “Através de Adão veio o pecado e a morte ao mundo. Através de Cristo, a reconciliação.” E para a passagem da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios: “Adão e Cristo”.¹⁷¹

Partindo de sua leitura de Paulo, Schopenhauer crê encontrar nas Escrituras a apresentação teológica de seu próprio sistema. Primeiramente identifica nestas passagens menções à cristologia adâmica, em seguida encontra nas mesmas, em Adão, o representante da consciência empírica, da natureza finita, da temporalidade, isto é, da condição humana enquanto limitada pelo *tempo*, e na culpa de Adão, no pecado

¹⁶⁹ Rom. V, 12- 21. trad. *Bíblia de Jerusalém*. Ed. Paulus, 2001.

¹⁷⁰ Cor. 1, XV, 56-7. *idem*. Schopenhauer menciona este trecho em *HN I*. pg. 85;

¹⁷¹ Ambos em *HN II*. pg. 392;

(ἁμαρτία, que também pode significar “erro” tanto no grego clássico quanto no koiné), o *erro* constante, a pecaminosidade (Sündhaftigkeit), que é, para Schopenhauer, inerente à vida e signo da tentativa de trazer a eternidade para o tempo¹⁷², representado principalmente no impulso sexual. Cristo, por outro lado, representa o outro lado da Idéia de Homem, o lado eterno, livre, a salvação da temporalidade, a consciência melhor¹⁷³.

Que ele tenha escolhido especificadamente essa passagem do texto Paulino é por si só extremamente revelador. Em linhas gerais, isto nos leva a pensar se Schopenhauer, quando escreve que “devemos todos [ir] para a luz, para a virtude, para o Espírito Santo, para a consciência melhor: este é o acorde, o eterno tom fundamental da criação”¹⁷⁴, não estaria pensando sob influência da carta Paulina, vendo em toda criação um anseio pela salvação, uma certa teleologia moral¹⁷⁵ no mundo, ou mesmo, quando considera que a criação procura colocar a forma da eternidade no tempo, se isto por si só, não é o indício de que é *inerente* à toda criação o anseio pela eternidade e, assim Schopenhauer teria inserido em seu pensamento uma teoria da salvação “a todo momento sempre-possível”, quando na verdade Adão e Cristo não representam dois momentos distintos na história humana, mas duas consciências *sempre* possíveis a todo ser humano. De qualquer modo, a despeito de qualquer tentativa de entender o filósofo a partir de sua leitura da Carta aos Romanos, também é interessante notar que textos Schopenhauer utiliza para interpretar o texto de Rom. V, 12-21. Logo abaixo de sua interpretação, Schopenhauer cita o texto do artigo “Que a Fé em Cristo Justifica”, da *Apologia Confessionis Augustanae*, de Melancton:

“Pois o evangelho mostra que todos os homens estão sob o pecado, que todos são objeto de ira eterna e de morte, e que oferece remissão dos pecados através de Cristo e a justificação, a qual é recebida pela fé.”¹⁷⁶

¹⁷² HN I. pg. 85;

¹⁷³ HN I. pg 85-6;

¹⁷⁴ HN I. pg. 90;

¹⁷⁵ HN I. pg. 52;

¹⁷⁶ HN I. pg. 85-6. Sigo o texto latino de citado por Schopenhauer.

Outra fonte de interpretação mencionada por Schopenhauer para essa passagem é o texto luterano da *Schmalkaldische Artikel* (1538) no qual Luther faz menção ao texto paulino e o interpreta:

“O pecado veio de um único homem, Adão, por cuja desobediência todos os homens se tornaram pecadores e submetidos á morte e ao diabo. Isso se chama o pecado original (Erbsunde) ou pecado principal (Heubtsunde). (...)Esse pecado original é até mesmo uma ruína (Verdebung) profunda e má (böse)da natureza, que a razão (Vernunft) não conhece, mas deve ser acreditado através da Revelação das Escrituras(...)”¹⁷⁷

O que Schopenhauer depreende de sua leitura paulina por meio de Luther e Melanchton? Primeiramente ele reconhece a condenação intrínseca da natureza humana, o que, como vimos, é representado em seu pensamento como uma condenação à consciência temporal. Mas, (e isto parece nos fornecer uma indicação de como entender a leitura schopenhaueriana), Schopenhauer dirige essa condenação como uma condenação do *agir* humano, isto é, do agir humano enquanto condicionado pela consciência temporal. De que modo se dá essa passagem, isto é, da cristologia adâmica paulina à condenação das ações? Ao que tudo indica, e como parece ser indicado pelo próprio Schopenhauer, seria uma influência destes dois teólogos. Logo após se referir às duas passagens como guias interpretativos, Schopenhauer acrescenta:

“[A] Confissão [de Melanchton] contém todas as passagens da Bíblia e dos Pais da Igreja onde é ensinado como a fé, isto é, o Espírito Santo, abole a morte e o pecado e faz bem aventurado, as obras (Werke), porém, são sempre imperfeitas.”¹⁷⁸

¹⁷⁷ Introdução à 3ª parte, “Sobre o Pecado”, mencionado por Schopenhauer em *HN I* p. 86;

¹⁷⁸ *ibid.*

Rudolf Malter escreve que Schopenhauer, na maioria das vezes que se refere à religião cristã, o faz por meio de lentes luteranas.¹⁷⁹ Embora parta de outros pressupostos e trate de outros problemas, concordo com o autor do artigo, principalmente no que se refere às questões que Schopenhauer privilegia em sua apresentação da “doutrina cristã fundamental”: Schopenhauer, por meio de sua leitura dessas passagens à luz de Luther (e de certa forma, Melanchton) dirige o debate diretamente para a discussão entre “obras da lei” e fé. Também por isso, ele se insere numa longa tradição interpretativa de Paulo, uma tradição com forte influência protestante (luterana), que culminaria no século XX em teólogos como Rudolf Bultmann.¹⁸⁰

Em seus manuscritos de juventude a conseqüência desse encontro com Paulo e sua interpretação a partir de Luther e Melanchton se torna evidente. Schopenhauer começa (já em 1814) a mencionar a doutrina acerca da fé e das obras: “a fé é tanto e as obras sem ela nada são.”¹⁸¹ Como vimos acima, enquanto Schopenhauer pensa a cristologia adâmica em Paulo ele se preocupava especialmente com as duas direções sempre possíveis para a vida do homem, isto é, enquanto consciência empírica ou enquanto consciência melhor. No momento em que, motivado por sua leitura de Luther e Melanchton, pensa essa cristologia adâmica pela perspectiva das “obras” e da “fé”, Schopenhauer se depara com outro problema: não se trata apenas de mostrar dois modos possíveis de contemplar a vida, mas de duas maneiras distintas de *agir* derivadas deles. Schopenhauer se voltará então para o que ele acredita ser o condutor da vida humana em suas ações, a faculdade que distingue os homens dos animais, o que guia as ações dos homens no mundo, e por isso, algo ligado à consciência empírica e determinado por ela, ou seja, a *razão*.

Schopenhauer leu atentamente o diálogo *De Libero Arbitrio* de Santo Agostinho¹⁸² e encontrou neste texto uma teoria sobre o homem e sua relação com outras criaturas. O Livro II do Diálogo contém uma longa discussão do que diferencia os seres no mundo.

¹⁷⁹ Malter, Rudolf *Schopenhauers Verständnis der Theologie Martin Luthers* in “Schopenhauer Jahrbuch” vol. 63, 1982, pg. 30.

¹⁸⁰ Dunn, James D.G. *Romans 1-8* pg. 115 in *Word Biblical Commentary* vol. 38A, Word Books Publishing Dallas, Texas, 1988.

¹⁸¹ *HN I*, pg. 88;

¹⁸² *HN I*, pg. 228;

De acordo com Santo Agostinho existem três coisas¹⁸³: ser (esse), viver (vivere) e entender (intellegere):

“a pedra existe e o animal vive, mas eu não julgo que a pedra viva e o animal entenda. Porém é absolutamente certo que quem entende também existe e vive”.

Assim, como o processo de “entender” necessariamente pressupõe a existência dos outros dois, o ser humano, por ser o único a partilhar dessa capacidade, se sobressai sobre toda a criação.¹⁸⁴O que possibilita que o ser humano partilhe desse processo? Santo Agostinho não tem dúvida em atribuir tal precedência à *razão*, faculdade que falta aos animais:

“Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius”(Vê então, por favor, se consegues encontrar, na natureza do ser humano, alguma coisa mais sublime do que a razão. Trad. Paula Oliveira e Silva)¹⁸⁵:

Para Schopenhauer, além de entendimento e sensibilidade, faculdades tais que partilhamos com os animais, os seres humanos têm uma faculdade que os distingue deles: a *razão*. Em seu uso cotidiano ela é *dux vitae* do homem, permite com que ele contemple sua vida como um todo¹⁸⁶, por isso, tornando-os capazes de viver além do instante presente (diferentemente dos animais)¹⁸⁷, fazendo projeções e planos para o futuro.

¹⁸³ embora algumas traduções optem por utilizar termos como “modos de estar no mundo”, Santo Agostinho utiliza apenas o pronome demonstrativo neutro “haec” no texto latino.

⁴¹ *De Libero Arbitrio*, II, IV, 13; (utilizo a tradução de Paula Oliveira e Silva (Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2001), salvo quando indicado.

⁴² *De Lib. Arb.* II, III, 8;

⁴³ *De Lib. Arb.* II, IV, 13; o texto também pode ser lido “Vê então, por favor, se consegues encontrar na natureza, alguma coisa mais sublime que a razão do ser humano”. Se lido dessa maneira, temos a impressão de que fica mais claro a proeminência do processo de entender (intellegere) sobre os outros (esse et vivere), assim como a proeminência do ser humano sobre o restante da criação por causa da razão.

¹⁸⁶ *HN I*, pg. 43;

¹⁸⁷ *HN I*, pg. 50;

“Ela nos faz capazes de ver e considerar nossa vida, ação e pensamento sempre em ligação(...) a razão nos permite ver nossa vida e nosso agir como numa cadeia contínua (...)”¹⁸⁸

Seu produto principal, o conceito, permite que experiências diversas sejam agrupadas ou isoladas sob uma única representação, e desta, por meio de ligações que a própria razão possibilita, surge a linguagem e o pensamento. Ele fornece máximas universais de conduta que podem, inclusive, ser úteis para o convívio em sociedade, que podem inclusive conduzir uma vida feliz (*glücklich*). Máximas como *nil admirari* ou μηδεν αγαν são excelentes princípios de conduta na vida social, bem como o princípio aristotélico de “seguir em todas as coisas o caminho do meio”. Schopenhauer porém apresenta ressalvas quanto a doutrina aristotélica e as máximas morais (que ele acredita serem fornecidas pela razão) : elas não podem ser seguidas como princípios morais.¹⁸⁹

A Schopenhauer se impõe justamente uma pergunta que contraria os princípios da ética aristotélica¹⁹⁰: “Seria a razão o que há de melhor no homem?”¹⁹¹ Embora tão útil à vida humana, ela ainda está submetida à consciência empírica e tem algo em comum com ela.

“No campo especulativo é fonte de todo erro, uma vez que pretende fornecer duração ao fenômeno passageiro, fazer do tempo eternidade.”¹⁹²

Como a consciência empírica, a razão é sempre “leal ao espírito da temporalidade”¹⁹³, quer dizer, é parte do *erro* fundamental da vida, de trazer a eternidade para o tempo. De que modo ela faz isso no campo prático? A natureza humana sensível tem um lado comum com os animais: a ininterrupta busca pela satisfação de um desejo após o outro, para dessa satisfação partir para um novo desejo. Isso, para Schopenhauer, é parte da

¹⁸⁸ *ibid.*

¹⁸⁹ *HN I.* pg. 81-2;

¹⁹⁰ Sobre a relação com Aristóteles veremos mais adiante.

¹⁹¹ *HN I.* pg. 43;

¹⁹² *ibid.*

¹⁹³ *ibid.*

natureza sensível inserida no tempo.¹⁹⁴ A razão, por sua vez, fornece a idéia transcendental prática de felicidade (Glückseligkeit), isto é, “de um todo que consiste na totalidade dos desejos possíveis e da totalidade de suas satisfações correspondentes.”¹⁹⁵ Esta idéia, porém, cria a ilusão (vorspiegeln) “de completa satisfação no estado da temporalidade (Zeitlichkeit) sem qualquer desejo posterior”¹⁹⁶, e tem como efeito a existência da civilização e do Estado.

A razão, como faculdade distintiva do ser humano, acaba por ser mais um índice de vivência humana no tempo, na medida em que utiliza os conceitos para trazer a eternidade à vida temporal. O que poderia indicar a liberdade humana do tempo, acaba por ser mais uma cadeia à própria temporalidade: que o ser humano se distinga dos animais pela razão, significa apenas que por ela utilizamos correntes mais belas, mas ainda sim, resistentes. *Erra* aquele que se conduz, então, pautado em máximas racionais, acreditando assim ser mais ético, assim como *erra* o que segue máximas racionais para produzir uma obra de arte genuína. Embora os conceitos apresentem, talvez, o que seja semelhante à eternidade para o tempo, eles ainda são partícipes do tempo.

Quem persiste em seguir apenas os conceitos no campo teórico se torna, para Schopenhauer, um filisteu¹⁹⁷, um Polímata, um erudito puro¹⁹⁸. No campo prático, isto é, aquele que age de acordo com as máximas universais de conduta fornecidas pela razão, de acordo com “a Lei morta”¹⁹⁹, é um filisteu ou até mesmo um vilão²⁰⁰.

Como é possível que agir racionalmente possa ser sinônimo de maldade? Schopenhauer pensava que a afirmação da consciência temporal, em casos extremos, poderia culminar no vício, ou mesmo maldade, como no caso de Ricardo III ou Lady Macbeth. Não é o uso da razão uma afirmação da consciência temporal? Ela persiste no erro de trazer a eternidade para a temporalidade, isto é, na pecaminosidade (Sündhaftigkeit) inerente à própria vida. Por seu vínculo com a pecaminosidade

¹⁹⁴ *ibid.*

¹⁹⁵ *HN I.* pg. 44;

¹⁹⁶ *ibid.*

¹⁹⁷ *HN I.* pg. 23;

¹⁹⁸ *HN I.* pg. 43;

¹⁹⁹ *HN I.* pg. 352;

²⁰⁰ *HN I.* pg. 43;

fundamental, ela jamais poderia ser fonte de moralidade. Para o jovem Schopenhauer, “derivar nossa conduta moral a partir da razão é blasfêmia.”²⁰¹

Se na conduta moral ela é quase um sacrilégio, na prática artística, parafraseando um dito de Dr. Johnson, ela se assemelha ao suicídio. Obra de arte alguma, de acordo com Schopenhauer, tem origem em conceitos, assim como nenhuma apresentação conceitual da arte jamais deu origem a algum gênio.

“[A razão] é suficientemente um guia salutar, um condutor. Mas os homens geniais são poucas vezes (ou nunca) racionais (vernunftig), por isso são raramente felizes (glücklich) ou irreprováveis. Mas a fé, não as obras reconciliam.”²⁰²

Apenas algo fora do tempo, algo ligado diretamente com a eternidade, pode levar o homem “além de toda experiência, logo, de toda razão teórica quanto prática”²⁰³. Esse papel Schopenhauer credita à “consciência melhor”(besseres Bewusstsein).

No lugar do que era a razão teórica, isto é, do mero Polímata, a consciência melhor institui a genialidade, a possibilidade de criação artística genuína, e no lugar da razão prática, do filisteu ou do vilão, institui a virtude.²⁰⁴

Por isso apenas a consciência melhor é capaz de conferir bem-aventurança e é equiparada por Schopenhauer à fé, enquanto as obras são representadas pelos conceitos da razão. Kant não teria entendido essa verdade fundamental, e conseqüentemente teria cometido um grave erro em sua ética por não reconhecer²⁰⁵ que a consciência melhor, ou um impulso para o bem (Trieb zum Gute) é origem genuína de moralidade, o que já tinha sido compreendido por

“Luther e os mais antigos doutores da Igreja cristã, na medida em que consideravam que somente a fé faz bem aventurado [seelig] e

²⁰¹ *HN I*, pg. 43;

²⁰² *HN I*, pg. 92;

²⁰³ *HN I*, pg. 23;

²⁰⁴ *ibid.*

²⁰⁵ *HN I*, pg. 147;

não *as opera operata*.”²⁰⁶(...)Como seria possível a *obra* (Werk) da simples razão nos tornar melhores?(...)Não são as *obras* (Werke) que nos fazem bem-aventurados (seelig), mas a *fé* (i.e. a consciência melhor).”²⁰⁷

Vimos que a leitura schopenhaueriana de Rom. V, 12-21 havia sido influenciada pela leitura de Luther e Melanchton, direcionando a interpretação do filósofo para o problema de “fé” e “obras” no texto dos teólogos para sua própria leitura do problema entre consciência temporal e consciência melhor, sendo que Schopenhauer associa as “obras”(Werke, *opera*) à razão humana (que está submetida a consciência temporal) e a “fé” à consciência melhor. Mas por que teria Schopenhauer associado “obras” à razão e seus feitos? Era por que Schopenhauer havia formulado uma doutrina sobre a razão e encontrou uma expressão em Luther para caracterizar seu pensamento, ou haveria, na verdade, uma sugestão do próprio Luther para isso, a saber, que razão e “obras” estão diretamente relacionados? Embora não seja possível encontrar qualquer referencia direta por parte de Schopenhauer para essa sugestão de leitura, isto é, Schopenhauer em momento algum alude a Luther como *fonte* de inspiração para essa associação, que ela apareça subitamente nos manuscritos é por si suficiente para nos interrogarmos se Luther a teria permitido ou sugerido.

²⁰⁶ *ibid.*

²⁰⁷ *HN I*, pg. 103, grifo meu;

X- Razão para Luther :Primeiro Aspecto

Quando a serpente tentou o primeiro homem no Paraíso, buscou utilizar o que mais o seduziria, como também aquilo no que ele mais confiaria. Em Gen. III. 1, quando pergunta ao ser humano, e já na forma da pergunta aparece a ingenuidade fingida, se ele não poderia comer de todas as árvores do jardim, Eva se deixa levar por uma cadeia de raciocínios, com premissas implícitas, que a leva a se afastar da Palavra divina e cometer a falta que culminaria no pecado original. Mas como a serpente conseguiu tamanho feito? Em sua pergunta estavam implícitas todas as formas de tentação. A serpente sabia que a primeira coisa a fazer para seduzir o ser humano seria adulá-lo com relação ao seu conhecimento, inteligência e capacidade, e ao mesmo tempo, por em dúvida os mesmos por parte de Deus. Luther procurou entender cada nuance do gesto que culminaria na Queda. Primeiro, a pergunta, que por si só procura ser ingênua, mas atinge o amor próprio humano por ter um limite colocado a si mesmo, como se dissesse implicitamente, “Ora, você não tem o domínio sobre todas as coisas?”. Isso leva o homem a pensar na Palavra de Deus e, através de seu raciocínio, tentar conciliar o que fora dito anteriormente por Ele (O domínio sobre todas as coisas), com a proibição de comer do fruto de uma única árvore. A serpente não queria que o homem comesse o fruto, mas justamente o que antecederia esse ato: ela buscava o momento único e primeiro em que o homem se afastou da Palavra divina, em pensamento, para submetê-la ao silogismo. Em última instância, ela queria que o homem se afastasse, ainda que momentaneamente, da Palavra de Deus, usando para tal meio a *razão*²⁰⁸, que até então era submetida a ela. Para Luther, a Queda não foi primeiramente uma desobediência, mas um afastamento.²⁰⁹

O homem, que vivera anteriormente em vínculo com a Palavra, compreendia Deus, entendia suas obras prontamente e o obedecia com extrema alegria²¹⁰. Também antes da Queda, “comer, beber e procriar poderiam ser um culto agradável a Deus”, assim como “a árvore do conhecimento”, um altar para que o homem adorasse, em todo Shabbat, seu

²⁰⁸ *Vorlesungen über den Genesis* pg. 153 (A. E.) e pg. 119 (W.A.);

²⁰⁹ *idem.* pg. 154 (A.E.) e pg. 116 (W.A.);

²¹⁰ *idem.* pg. 113 (A.E.) e pg. 85, 86 (W.A.);

Criador e Sua criação²¹¹. Mas o afastamento da Palavra de Deus foi também o afastamento do Verbo Criador, que era sinônimo de vida e ordem no universo²¹², o que significa que tudo o que estava antes sob sua égide, perdeu as bênçãos que a Palavra antes oferecia. Por isso, “enquanto Adão se prendia à palavra divina, ele tinha vida e justiça, mas com o distanciamento da Palavra, e logo, com o desprezo do *mandatum* divino, vieram a morte e a injustiça”²¹³. O próprio Verbo divino, comenta Luther, não mais foi ouvido com prazer, mas o homem, sempre que pode, buscou se esconder atrás de moitas e arbustos, fugindo do que antes admirava e precisava. Os animais, que antes eram dóceis e amigáveis, hoje são ferozes e fogem do trato humano. O homem, que poderia viver eternamente com o fruto da árvore da vida, hoje tem uma vida cheia de labuta e sofrimentos.

Com relação ao próprio Adão e suas faculdades, vemos que ele reconhecia imediatamente “a obra de Deus”, como, por exemplo, em Gen. II, 2, quando o Senhor lhe tira uma costela para formar outro ser a ele semelhante. Luther comenta: “Não é um grande intelecto o que entende à primeira vista e reconhece a obra de Deus?”²¹⁴ Nesse momento ele possui uma “razão iluminada” (*ratio illuminata*)²¹⁵ que é acompanhada e submetida à Palavra divina, de maneira que reconhece imediatamente a mão de seu Criador em suas obras. A partir do momento em que a razão se emancipou do Verbo divino, a criação se torna para ele um mistério e, como o exemplo de Gen. II, 2, citado acima, hoje ela segue seus próprios julgamentos,²¹⁶ não podendo compreender como pode uma mulher ser gerada de um homem, se “na natureza, tudo o que há surge do feminino”. O auge da incompreensão da criação é a tentativa dos filósofos de buscarem um início pra o mundo, às vezes formulando teses que são diretamente contrárias as das Escrituras, pois, quando seguem sua própria razão, concluem alguns “absurdos”, como por exemplo, acreditar numa existência eterna do mundo, ou não-existência de Deus. Isso tudo, para Luther, representa o extremo do uso da razão quando dissociada da Palavra divina. Se ela pôde inicialmente buscar julgar por si mesma a Palavra, o que já indica o afastamento de

²¹¹ *idem.* pg. 95 (A.E.) e pg. 75 (W.A.);

²¹² Löfgren, D. *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, pg. 28.

²¹³ *Ibid.* pg 97;

²¹⁴ *ibid.*

²¹⁵ *idem.* pg. 56(A.E.) e pg. 42 (W.A.);

²¹⁶ *idem.* pg. 123 (A.E.) e pg. 92 (W.A.);

Deus, por que se espantar de que ela possa, inclusive, concluir a sua não-existência? Todos esses filósofos foram cegados pela mesma razão que não pode mais crer na Palavra, pela mesma faculdade que não compreende como uma mulher pode surgir de uma costela, um homem surgir da terra ou nascer de uma virgem. Todos foram enganados pela mesma razão que enganou Aristóteles²¹⁷, para a qual as Escrituras soam absurdas, para a qual a Palavra divina é estranha e toda a história da Criação é “um belo e adorável conto de fadas”²¹⁸.

Embora as *Vorlesungen über den Genesis* devam ser lidas com certo cuidado, pois P. Meinhold já demonstrara que muito do que há nelas foram acréscimos de uma geração de teólogos luteranos influenciados por Melancton²¹⁹, a atitude de Luther com relação à razão em escritos publicados em vida já é demonstrada de forma emblemática nos seus comentários.

Na *Preleção acerca da Epistola de Paulo aos Romanos* (1515/1516) escreve Luther que o propósito desta carta é deitar por terra “toda a injustiça e sabedoria própria” e “revelar os pecados e tolice”, que por causa de nossa injustiça, pensamos não existir em nossa natureza²²⁰. Após destruir “nossa justiça e mostrar que Cristo e sua justiça” são necessários, Paulo se ocuparia (após o capítulo XII) em mostrar os deveres do cristão após receber esta justiça. Sendo assim, a quem é endereçada a carta? Luther não hesita em dizer, repetidamente, que é endereçada aos “tolos judeus, gentios e *iustitiarum*”,²²¹ ou melhor, aqueles que acreditam que “fazendo coisas justas (*iusta*) nos tornamos justos” e não o contrário, que seria o correto, “sendo (existendo) justo faz-se coisas justas”²²².

De onde provém este erro? Luther encontra várias explicações, mas todas se voltam, no final, a um fator comum. Dentre as várias causas para esse tipo de consideração das ações justas é a inclinação maligna da vontade humana (*liberum arbitrium*), que “está necessariamente em pecado”²²³ como parte do “velho homem”, submetido à sabedoria da

²¹⁷ Sobre Aristóteles, veremos mais adiante.

²¹⁸ *idem*. pg. 128 (A.E.) e pg. 96 (W.A.);

²¹⁹ cf. Introdução à edição americana, Luther's Works – *Lectures on Genesis* Cap. 1-5, Concórdia Publishing, St. Louis, 1958. cf. Lohse, Bernhard *Martin's Luther Theology: It's historical and Systematic Development*, trad. Roy A. Harrisville, Fortress Press, 1999., pg. 323;

²²⁰ *Vorlesung über den Römerbrief*. pg. 3.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*

²²³ *Römerbrief* pg. 212;

carne “do mesmo modo que a vida da serpente está em sua cabeça.”²²⁴ Por isso, o que quer que parta do homem fora da graça (*extra gratiam*) não possui capacidade alguma de leva-lo a justiça. Luther não poderia negar que o arbítrio humano é livre, mas é sempre livre (*liberum*) enquanto voltado ao que está em seu poder e “inferior a ele”, mas não pode se voltar ao que está acima de si “uma vez que está cativo(*captivum*) do pecado e assim, não pode escolher o bem de acordo com Deus.”²²⁵

É próprio dos orgulhosos (*superbii* é um termo recorrente em sua preleção) não perceber que a natureza humana está submetida ao pecado, “à própria paixão, desejo, concupiscência ou inclinação ao mal e dificuldade [de ir ao encontro] do bem”, e o “que quer que façamos de bem, resta aquela concupiscência pelo mal e ninguém é livre dela, nem mesmo a criança [nascida] de um único dia.”²²⁶ Os orgulhosos crêem produzir para si bens proporcionais ao tamanho de suas obras (*opera*), as quais quanto mais trabalhosas, tanto mais profícuas (perante Deus). Luther responde a esses homens com duas palavras em latim, como se a economia de palavras fosse a antítese perfeita à profusão das obras mencionadas: *Sed frustra*. (Mas em vão!)²²⁷ Por que “não se chega a justiça alguma por obra alguma, por nenhuma sabedoria, esforços, riquezas ou honrarias.”²²⁸

Mas não apenas orgulhosos, judeus, tolos e gentios estão submetidos a esse erro, isto é, de creditar excessivo valor ao agir humano perante Deus independentemente de Sua graça. Os teólogos do tempo de Luther eram também vítimas deste erro. Influenciados por “Aristóteles em sua Ética”, os teólogos escolásticos e contemporâneos de Luther não entenderam a verdadeira teologia, e vincularam os pecados e a justiça apenas às obras (*opera*), “em sua execução ou privação, igualmente.”²²⁹ Mas acerca deste ponto Luther escreve a Spalatin em 9 de outubro de 1516, que “não é como Aristóteles pensa, i.e. nos tornamos justos fazendo coisas justas (a não ser por dissimulação)”²³⁰. O Filósofo teria determinado que a justiça é estabelecida, “purificada a partir das coisas/atos exteriores

²²⁴ *Idem*. pg. 241;

²²⁵ *Idem*. pg. 212;

²²⁶ *Idem*. pg. 107;

²²⁷ *Idem*. pg. 253;

²²⁸ *Idem*. pg. 244;

²²⁹ *Idem*. pg. 108;

²³⁰ *Luthers Briefe*, pg. 2. herausg. von Hans Rucket in *Luthers Werke in Auswahl*, Vol. VI, Berlin, Walter de Gruyter & co. 1955.

(*exterioribus actis*) praticados frequentemente ao máximo”²³¹. Luther não aceita que isso se aplique a compreensão teológica da relação do homem com Deus, por que, se o homem está necessariamente em pecado, suas ações também o estão, independentemente da frequência de sua prática. Luther, a despeito disso, credita algum valor á Ética de Aristóteles, mas sempre confinada à “justiça política”²³², ou seja, enquanto consideramos que a prática de ações justas nos torna melhores (nos *perfecit*) e faz de nosso obrar (*opus*) algo louvável “apenas quando considerado na presença dos homens (*coram hominibus*) e aos nossos próprios olhos, mas não em presença de Deus (*coram Deo*).”²³³

Foi dito acima que Luther apresenta algumas explicações para nossa consideração de nossas obras (*opera*) e (*in*)justiça, e que elas se voltavam a um fator comum. Para ele, a inclinação humana ao pecado é o fator determinante da condenação *ab utero* de nossas ações. Mas o engano não provém de nossa inclinação, mas de como ela age sobre nosso entendimento e causa a “cegueira do espírito ou sabedoria humana inclinada apenas às coisas temporais segundo a *razão*.”²³⁴

No *Comentário à Epístola de Paulo aos Gálatas* (1535), cujo propósito é “discutir e defender a justiça que vem pela fé (*iustitia fidei*) e refutar a Lei e a justiça que vem pelas obras”²³⁵, a razão não compreende a Palavra de Deus, que lhe soa como coisas “impossíveis, falsas, tolas, fracas, absurdas, abomináveis, heréticas e diabólicas”²³⁶. Em sua incompreensão, ela tenta de alguma maneira explicar a Palavra de Deus (Evangelho) a partir de suas próprias premissas, repetindo assim o gesto de separação que culminara na Queda. Por isso os oponentes de Luther não compreendem o Evangelho: eles partem da razão e submetem as Escrituras aos seus conceitos. Para Luther eles não compreendem o “uso teológico” do Evangelho, mas apenas o “uso filosófico”²³⁷, na medida em que aplicam conceitos como “fazer” e “obra” no sentido da razão, i.e. na medida em que a razão pensa que uma obra tem valor quando parte de “uma boa vontade e uma reta razão”²³⁸, quando na verdade o valor de uma ação é fruto da fé²³⁹, e precede toda vontade

²³¹ *Römerbrief* pg. 244;

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.* grifo meu.

²³⁵ *Ad Gálatas* pg. 21 (A. E.) e pg. 64 (W.A.);

²³⁶ *Ad Galatas* pg.227 (A.E.) e pg. 360 (W.A.)

²³⁷ *idem*. Pg. 261-2 (A.E.) e pg. 409-410 (W.A.);

²³⁸ *ibid.*

ou razão. O que Luther chama de compreensão “teológica” de “fazer” e “obra”, é na verdade um convite a considerá-la sob o ponto de vista da doutrina da fé²⁴⁰, que precede toda boa obra e ação. Neste sentido, a razão deve permanecer em limites estritos (que serão discutidos a seguir), e permitir o uso teológico das Escrituras. Assim, os maiores representantes desse uso “errado” das Escrituras são os judeus, o Papa e os sofistas, que mesclam conceitos da razão às Escrituras para submeter a Palavra de Deus ao juízo humano²⁴¹. Nesse sentido, para Luther, os filósofos da Antiguidade sabiam como usar a razão, por que eles a deixavam em seus limites²⁴².

Também no clássico comentário, Luther pensa em “obras” sempre relacionadas intimamente com a razão, quase como termos intercambiáveis²⁴³. As “obras”, que no comentário são sinônimo de busca por nossa própria salvação independentemente de Deus²⁴⁴, permanecem “no reino da razão humana”²⁴⁵, isto é, semelhantes à atividade de construir uma casa, gerir um negócio, uma família, atividades que nada fazem para levar à vida eterna²⁴⁶. No seu esforço por garantir sua salvação, o homem se perde em atividades inúmeras por que desde o início parte do pressuposto errado sobre o que é sinônimo de vida eterna. No seu esforço por obras, pensando com a razão, imagina um deus que se satisfaz com jejuns, preces, penitências (i.e. obras), quando na verdade é esse Deus que salva através da fé, sendo todas essas “obras” infrutíferas. Na verdade, o homem julga mal Deus, não por que lhe falte faculdades para entender o mundo à sua volta, mas por que lhe falta o essencial para a relação com o divino. Na sua carência, age em erro, por que não possui a verdade que revela o que Deus é para ele. Essa verdade é a fé, “o conhecimento correto do coração sobre Deus”(rectam cognitionem cordis de Deo).²⁴⁷ A razão

²³⁹ *idem.*, Pg. 169 (A.E.) e pg. 286-87 (W.A.);

²⁴⁰ *idem.* Pg. 294 (A.E) e pg. 457 (W.A.);

²⁴¹ *ibid.*

²⁴² *ibid.*

²⁴³ *idem.* pg. 88 (A.E.) e pg. 164 (W.A.) : “Ela diz pra si mesma :Eu *fiz* isso, eu não *fiz* aquilo.”

²⁴⁴ *idem.* pg. 184 (A.E.) e pg. 306 (W.A.).

²⁴⁵ *idem.* pg. 173 (W.A.) e pg. 292 (W.A.);

²⁴⁶ *ibid.*

²⁴⁷ *idem.* pg 238 (A.E.) e pg. 376 (W.A.);

“não pode pensar corretamente sobre Deus, somente a fé pode. Um homem pensa corretamente sobre Deus quando ele crê na Palavra divina. Mas quando ele quer julgar ou crer em Deus sem a Palavra, com sua própria razão, ele não tem a verdade de Deus no seu coração, e assim, não pode julga-Lo ou pensar corretamente sobre Ele.”²⁴⁸

Como o homem no Paraíso, que caiu uma vez pela tentação de medir a Palavra por seu próprio julgamento, estamos continuamente sob o risco de que a razão se torne autocrática e julgue a atividade divina de acordo com seus próprios critérios²⁴⁹. Como exemplo disso, Luther cita Sara e Abraão, para os quais seria impossível ter um filho, de acordo com a razão, mas que de acordo com a fé e a Palavra divina era certo. O patriarca teve seu filho, e assim matou um grande inimigo de Deus, venceu uma criatura que nem todo o mundo pode vencer²⁵⁰.

Assim, no cristão a razão cede espaço à fé.²⁵¹ Isso significa que, o que antes era julgado pela razão, agora passa a ser julgado pela fé. Quando Luther pensa nessa nova maneira de considerar os objetos que antes eram da razão, um nova compreensão do mundo, de Deus e das Escrituras surge, como que invertendo o significado anterior conferido a eles.

Também encontramos frequentemente no ‘Comentário aos Gálatas’ (1535) a razão associada à Lei (ou “obras da Lei”). Para Luther, a razão percebe que a Lei é “boa e útil”, mas está permanentemente em risco de outorgar à Lei a função única na existência e salvação do homem. A razão não percebe que a Lei foi instituída pelo Senhor no momento em que Israel mais necessitava dela, mas que a vinda de Cristo marcava o fim do reinado da Lei (cf. Prefácio ao Velho Testamento). Como se não bastasse o desconhecimento do seu fim e abolição, a razão também não percebe que a função primordial da Lei é despertar na consciência humana o pecado, para que o homem, “assustado, cansado e humilhado”, espere pela graça²⁵². Pois a função da Lei

²⁴⁸ *ibid.*

²⁴⁹ Lohse, (1999) pg. 203;

²⁵⁰ *Ad Galatas* p. 227 (A.E.) e pg. 360 (W.A.);

²⁵¹ Gerrish, B.A. *Grace and Reason – A Study in the Theology of Luther*, Oxford University Press, 1962, pg.90;

²⁵² *Idem.* pg. 326 (A.E.) e pg. 505 (W.A.);

“é apenas matar, mas de maneira que Deus ainda possa trazer vida,(...)mas por que o homem é arrogante e supõe ser sábio, justo e bem-aventurado, é necessário que ele seja humilhado pela Lei, de modo que esse monstro, a prerrogativa de justiça, possa ser morto, já que o homem não pode viver sem antes ter morrido.”²⁵³

De fato, Luther identifica diversas funções para a “Lei”. Ela não é somente entendida no sentido mosaico, ou melhor, como lei dada por Deus ao seu povo. Luther, em diversas passagens do “Comentário”²⁵⁴, entende lei no sentido civil, i. e., “o medo da espada e do carrasco”, aplicada aos “criminosos”, pela qual não somos justificados, mas prevenidos de cometer alguma injustiça.²⁵⁵ Outro sentido para a Lei é o “sentido teológico”, que é justamente o descrito acima.²⁵⁶ Novamente vemos que o “sentido teológico” é contrastado com o uso da razão. Novamente o sentido teológico confere o significado “real” para as Escrituras, enquanto a razão trabalha com conceitos impróprios e inaplicáveis à mesma.

Para Luther, o fato da razão não compreender a função primordial da Lei, isto é, de aterrorizar a consciência, mostrar o pecado, a distância do homem e sua salvação, para que o homem assim, desespere de si mesmo e abra espaço para a obra salvífica do Senhor, significa a completa incompreensão do “sentido teológico”. Ela não percebe que a Lei(lex) é a luz (lux)²⁵⁷ que mostra a ira de Deus, o pecado, a morte e o inferno, e que o ser humano é nada, para assim permitir a obra do Senhor, que, com sua voz (Evangelho), crie a partir do vazio. Antes, quando o vazio da Lei ameaça a consciência, a razão busca novas leis e novas obras²⁵⁸, o que por si só impede que Deus crie a partir do nada.

Justamente neste ponto Luther percebe ao que leva essa atitude.

²⁵³ *idem.* Pg. 325(A.E.) e pg. 517 (W.A.);

²⁵⁴ e.g. pg. 308-9 (AE.) e pg. 478-81 (W.A.);

²⁵⁵ *idem.* pg. 308 (A.E.) e pg. 478 (W.A.);

²⁵⁶ Aliás, a todo termo das Escrituras que de certa forma concorda com a doutrina luterana, ou alguma relação tem com ela, é logo atribuído um “sentido teológico”, que claramente diferencia o sentido “original” de um sentido “encontrado por sofistas”.

²⁵⁷ *Idem.* Pg. 313 (A.E.) e pg. 483 (W.A.);

²⁵⁸ *ibid.*

“Eu não precisaria de Deus, mas seria meu próprio deus, merecendo a graça por minhas obras próprias e sendo capaz de me salvar por meu próprio mérito.”²⁵⁹

A primeira criação, que criou o mundo a partir do nada, foi coroada com a criação do homem, que então gozava de todas as prerrogativas de uma estreita relação com seu criador. A Queda, ou o rompimento do homem com a Palavra divina, foi a marca da ruptura dessa relação. A nova tentativa de conciliação entre o homem e Deus é uma “nova criação”²⁶⁰, que tem origem no nada que surge na consciência humana, que permitirá a atuação de Deus. Quando considerada a partir das “Vorlesungen über den Gênesis”, principalmente a explicação de Luther sobre a Queda, a doutrina da Lei adquire um novo sentido, antes de reconciliação, mas que a atitude humana de auto-suficiência, se antes significara uma ruptura, agora significa uma distancia reafirmada.

Siegbert W. Becker, num estudo quase exaustivo sobre a razão em Luther, escreve que “basicamente, o que Luther quer denunciar no seu ataque à razão é o esforço humano para se tornar autônomo.”²⁶¹ Considerando a doutrina da Lei e seu significado teológico, vemos a razão buscando a mesma tendência, na medida em que um esforço para se tornar autônomo, significa, para Luther, um esforço por se distanciar de Deus e impedir uma reconciliação através da fé em Cristo. Por isso, quando temos em perspectiva a interpretação luterana da Queda, e ao mesmo tempo consideramos o significado da razão como descrito por ele, entendemos por que, para o autor do “Comentário”, a incompreensão da Lei afirma uma divisão “eterna e infinita.”²⁶²

²⁵⁹ idem. Pg. 322 (W.A.) e pg. 499-500 (W. A.);

²⁶⁰ tese *Leitmotiv* do trabalho de Löfgren.

²⁶¹ Becker (1999) pg. 118;

²⁶² Ad Gálatas. Pg. 325 (A.E.) e pg. 504 (W.A.)

XI. Razão para Luther: Segundo aspecto

Embora todas as críticas que a razão sofre por parte de Luther, embora sua incapacidade de compreender as Escrituras, bem como sua compreensão limitada do uso da Lei, que deveria ser meio de aproximação com Deus, mas que, como dito acima, através da razão, se torna mais um índice de distancia entre o Criador e a criatura, Luther encontra algumas vantagens únicas presentes nela. Ele nunca escreveu um texto que sistematizasse o uso da razão, assim, o estudioso precisa buscar ao longo dos volumes da edição de Weimar referências à faculdade humana, para não correr o risco de caracterizar unilateralmente o que, na obra de Luther, não aceita qualificações unilaterais. De fato, alguns autores que se concentraram no estudo do conceito de “razão” em Luther, perceberam que em sua obra se espalham ora elogios, ora duras críticas à faculdade humana. Siegbert W. Becker²⁶³ inicia seu livro reunindo vários elogios e críticas, como que para mostrar a ambivalência do conceito para Luther. Brian A. Gerrish nota “uma estranha atitude ambivalente, ora acumulando elogios exagerados, ora dura desaprovação”²⁶⁴ por parte do autor do “Comentário aos Gálatas”. Como consequência dessa ambivalência, encontramos freqüentemente críticos de Luther que lhe atribuem uma atitude anti-racionalista. Bernhard Lohse, autor de um vasto estudo sobre o conceito de razão em Luther, acredita que o posicionamento dos críticos, quando lhe atribuem um anti-racionalismo, é devido à leitura parcial, tanto no pouco diversificada, quanto partindo de pressupostos próprios²⁶⁵. Baseados somente nos “Comentários”, como mostrado acima, a razão acumula apenas incompreensão e ousadia, quando se antepõe entre o homem e Deus. Mas, outras obras de Luther mostram que a razão não é somente fonte de infortúnios. Por exemplo, no “Debate Acerca do Homem” (1536), obra quase contemporânea do grande “Comentário à Epístola de Paulo aos Gálatas” (1535), encontramos uma outra caracterização da razão, diversa da encontrada no “Comentário”:

²⁶³ Becker (1999) pg. 2;

²⁶⁴ Gerrish (1962) pg. 4;

²⁶⁵ Lohse (1958) pg. 93;

“4.E certamente é verdade que a razão é o que há de mais importante e elevado, sendo, em comparação com as outras coisas desta vida, a melhor e algo divino.5. Ela é mentora e inventora de todas as artes, das ciências médicas, da jurisprudência e de qualquer sabedoria, poder, virtude e glória que os homens possuem nesta vida.6. Por isso convém que ela deva ser chamada de diferença essencial pela qual o homem se distingue dos animais e das outras coisas.7. A Escritura Sagrada também a constitui senhora sobre a terra, as aves, os peixes, o gado, ao dizer: “Dominai”[Gn.1.28].8 Isto é, que ela seja o sol e uma espécie de divindade destinada a administrar estas coisas nesta vida.”²⁶⁶

O que fica claro logo no início das teses, é que Luther delimita claramente a razão como algo “divino”, em comparação às coisas desta vida, i.e. que ela é uma criação divina e tem sua beleza e utilidade. Já em 1509, em suas anotações para um exemplar do texto *De vera Religione* de Santo Agostinho, Luther definia a maravilha da razão, que nos diferencia dos outros animais, e nos define como *rationales*²⁶⁷, já que ela é para Luther “a capacidade humana de entender e julgar”²⁶⁸. Dentro de sua esfera de atuação, ela é um guia, um sol, para o homem em tudo o que se relaciona com sua vida terrena. Se por um lado a distinção entre homens e animais surgiu para Luther em uma leitura do texto de Santo Agostinho, David Löfgren acredita que sua delimitação ao uso terreno teria surgido no texto *De votis monasticis iudicium* (1521), quando Luther condena o claustro dos monges, que seria uma atitude anti-natural, anti-racional²⁶⁹. Neste texto teria ficado explícito, pela primeira vez, que a razão, quando considerada a partir de assuntos terrenos, deve ser vista como autoridade última e nunca ser colocada em dúvida²⁷⁰.

A partir disso, a razão se torna para Luther ferramenta indispensável para a conduta humana, índice de seu domínio sobre a terra.²⁷¹ Ela é vista por Luther como o que é mais excelente no homem, principalmente quando Paulo fala em “carne”(Gal. III. 3) A razão

²⁶⁶ *Disputatio de Homine* (1536), trad. Johannes Friedrich Hasenack, in. *Obras Seleccionadas de Lutero*, Vol. III, Ed. Sinodal, São Leopoldo, 1992;

²⁶⁷ citado por Lohse (1958), pg. 22;

²⁶⁸ Lohse (1958) pg. 56;

²⁶⁹ Löfgren (1960) pg. 74-5;

²⁷⁰ Lohse (1958) pg. 120;

²⁷¹ Lohse (1999) pg.244;

está escondida no texto paulino: “tudo o que é bom e excelente no homem é chamado por Paulo de ‘carne’, isto é, a mais alta sabedoria da razão e a justiça da Lei”²⁷².

Todas as atividades mais excelentes da vida humana são reunidas por Luther, no “Comentário à Epístola de Paulo aos Gálatas”, sob a égide do “reino da razão humana”²⁷³: a instituição de leis civis, a gestão de um negócio, o estabelecimento de uma família, a construção de uma casa, etc.²⁷⁴ Neste sentido, a razão estabelece o diferencial entre a vida humana e animal.

Ainda no campo da teologia, como vimos acima, a razão busca estabelecer seu domínio. Mas Luther foi claro: ela deve se restringir às atividades terrenas²⁷⁵. A compreensão teológica da Escritura não pode se basear no juízo da razão que estabelece o domínio do homem sobre a terra. A razão, como identificou Bernhard Lohse, busca sempre autocracia, deseja sempre julgar Deus pelos seus próprios critérios²⁷⁶. Nisso ela desvirtua a relação entre o humano e o divino, na medida em que antes representa o homem em seu esforço próprio de ir em busca do Criador, a permitir que o Criador se aproxime da criatura²⁷⁷. Esse é um grande erro para Luther, que se apresenta mais claramente quando se pretende aplicar conceitos da filosofia à teologia. Como vimos acima, existem duas compreensões possíveis para os termos “obra” e “fazer”: ou o sentido teológico (o de Luther) ou o filosófico (dos seus oponentes). O erro de se aplicar conceitos da filosofia em assuntos teológicos é o mesmo erro de buscar se aproximar de Deus por meio da razão, por exemplo, com relação à Lei. Quando a Lei cria o espaço vazio, mostrando ao pecador que ele é nada, para a nova criação divina, a razão busca preencher com *obras* e autonomia humana, o que deveria ser apenas ação divina. Essa mesma atitude está presente no uso de conceitos da razão na teologia. A teologia (ou sentido teológico) busca uma compreensão própria da relação entre Deus e o homem, diferente da relação entre os próprios homens, quando suas obras são julgadas pela razão. Essa relação entre teologia e filosofia, razão e fé na aproximação com Deus, fica mais clara ainda quando se percebe que Luther chama os filósofos gregos de “luz da natureza”,

²⁷² *Ad Gálatas*, pg. 216 (A.E.) e pg. 347-8 (W.A.);

²⁷³ *idem.* pg. 173-74 (A.E.) e pg. 292-94 (W.A.);

²⁷⁴ *ibid.*

²⁷⁵ *ibid.*

²⁷⁶ Lohse (1999) pg. 203;

²⁷⁷ Gerrish (1962) pg. 103;

o mesmo termo que usa para designar a razão.²⁷⁸ Também nesse sentido a apreciação luterana da filosofia é semelhante à sua apreciação da razão: ambas são muito úteis e importantes, mas apenas quando restritas em seus próprios campos, isto é, quando se restringem à vida humana no mundo. Por isso os filósofos da antiguidade são elogiados por Luther: eles souberam permanecer em seus limites, sem se imiscuir com o divino, buscando o que é melhor “com relação ao corpo e a carne”.²⁷⁹ Já o Papa cometeu tolices ao misturar conceitos de “obra” e “fazer”, como entendidos pela razão humana no mundo, com o uso teológico da Escritura.²⁸⁰

Vimos que a razão representa, em geral, uma atitude autônoma humana perante Deus. Mas, se a razão é uma criatura de Deus, como o homem, e se o homem está num mundo que aguarda a redenção junto a ele, não poderia estar a razão também incluída nessa redenção? Não teria ela também uma utilidade e uma função, quando o homem restabelecer sua relação primordial com o Criador? Enfim, ela precisa estar sempre em oposição com a fé, e nunca ser de alguma utilidade para o homem em sua reaproximação com Deus? Luther contrapõe muitas vezes, como vimos, a razão à revelação e à fé, restringindo uma ao “reino da terra” e as outras ao “reino do céu”. Mas deve-se notar que isto sempre ocorre quando a razão humana assume uma postura autônoma, independentemente de outros meios buscando se aproximar de Deus. Mas o primeiro homem tinha uma razão, e ainda uma relação estreita com o Criador: Luther diz que Adão tinha uma “razão iluminada” (*ratio illuminata*)²⁸¹. O que significa essa *ratio illuminata*?

Se a razão é útil nesta vida e para tudo que o homem possa precisar fazer nela, ela também pode ser útil para a vida do homem que tem uma relação estreita para com seu Criador. O problema da razão é sua tentativa perene de autonomia, o que foi justamente a Queda do primeiro homem. Mas antes disto ela servia a Deus como todas as outras faculdades e ações²⁸² humanas. Neste sentido a razão pode ser de grande utilidade ao homem, desde que se resigne à Palavra divina (no caso do primeiro homem), ou à fé (no caso do cristão). No caso do cristão, “ela é iluminada e capacitada de um novo

²⁷⁸ Gerrish (1962) pg. 33;

²⁷⁹ *Ad Gálatas* pg. 261-62 (A.E.) e pg. 410-12 (W.A.);

²⁸⁰ *ibid.*

²⁸¹ *Vorlesungen über den Genesis* pg. 56-57 (A.E.) e pg. 42-43 (W.A.);

²⁸² *ibid.*

conhecimento que se submete ao serviço da fé.”²⁸³ Esse “novo conhecimento” representa uma mudança completa na sua maneira de se aproximar de Deus e das Escrituras: se antes a razão não compreendia a Palavra e Cristo, após ser “iluminada pela fé”, ela passa a compreender as Escrituras, começando então, para Luther, “a verdadeira vida especulativa”, isto é, a compreensão teológica da mensagem divina, para depois levar “à verdadeira vida ativa”, isto é, às obras que se seguem após o advento da fé.²⁸⁴ “A razão precisa primeiro ser iluminada pela fé antes de gerar obras.”²⁸⁵

Por isso, uma leitura de Luther que busque compreender o conceito de razão, deve afastar a tendência de ler apenas um anti-racionalismo, ou um elogio desmedido, e deve ter em vista o “uso teológico” da razão, que de certa forma a submete e a torna muito útil na vida humana após o advento da fé.²⁸⁶

Mas deve-se notar, no que se refere a nossa discussão, que Luther associa constantemente a razão às “obras”, à atitude humana em busca de auto-suficiência em sua relação com Deus e a pretensão terrena de gerar boas obras a partir apenas da faculdade racional. Curiosamente Schopenhauer associa a razão (sendo que possui sua própria consideração acerca dela) com o agir humano limitado, isto é, com o agir que não conduz para o que ele entende ser a salvação. Além disso, Schopenhauer, como o faz Luther, associa a razão à “obras”, ao *agir* humano condenado *ab utero*, tanto em seus escritos de juventude, quando pensa na oposição entre consciência melhor e consciência empírica, quanto em seu pensamento maduro, quando pensa na oposição entre considerações que se submetem ou não ao princípio de razão. Se para Luther a razão deve permanecer no que diz respeito ao mundo e às atividades humanas nele, para Schopenhauer a razão fornece conceitos, úteis para quase todo o empreendimento humano no mundo e em sociedade. Se para Luther a razão tem um vínculo estreito com a existência do homem na terra, para Schopenhauer ela está, em seus manuscritos de juventude, vinculada à consciência empírica, através da qual se apresenta o mundo para nós, e para o filósofo já em sua

²⁸³ Lohse (1958) pg. 54;

²⁸⁴ *Ad Gálatas*, pg. 287 (A.E.) e pg. 447-48 (W.A.); cf. Lohse (1958) pg. 114;

²⁸⁵ *idem*. pg. 267-68 (A.E.) e pg. 418 (W.A.);

²⁸⁶ Becker (1999) pg. 90;

formulação madura, está duplamente ligada ao que apresenta o mundo para nós, seja intuitivo (através do princípio de razão em sua primeira forma, que deve ser fundamento para o conceito) seja do pensamento (Gedankenwelt), mundo que existe apenas para o ser humano (através da segunda forma do princípio de razão), seja na vida ativa, na qual a razão oferece os conceitos como motivação para as ações, e nesse caso, de certa forma ligada ao princípio de razão em sua quarta forma, i.e. a lei de motivação. Mesmo nas referências de Schopenhauer a Luther, encontramos (o que por si só é revelador e não uma simples menção estilística) tanto nos manuscritos de juventude, quanto em sua obra maior, a associação entre a fé para Luther e a consciência melhor²⁸⁷, ou entre a fé luterana e o conhecimento intuitivo. Isto chamou a atenção de alguns comentadores que se voltaram sobre a relação entre os dois autores, mais notadamente Rudolf Malter, que explicitara justamente nessas menções a fé em Luther como o ponto principal onde ambos os autores se tocam: no que concerne à salvação humana, à compreensão das Escrituras, às boas obras genuínas, à arte, à virtude, à negação do mundo e da existência, enfim, o que é mais importante para ambos os autores, é a firme crença de que o que realmente importa independe dos desígnios e esforços humanos, e depende de algo que transcende o mundo, os homens, a vida²⁸⁸. Porém, se Schopenhauer concorda com Luther neste sentido, por que não perguntar se Schopenhauer se aproxima também no que não está ligado a esse conhecimento intuitivo (que representaria a fé em Luther), isto é, no que se refere ao agir que não surgiu da fé, mas, em Luther, reunido sob o conjunto de atitudes que ele caracteriza como “obras”, e em Schopenhauer, quando entende que o termo “obras” significa em determinado momento o agir racional (quando a razão está ligada ao tempo) e em outro (em “O Mundo como Vontade e Representação”) o agir determinado por motivos (que para Schopenhauer, são em sua maioria racionais) e ao princípio de razão suficiente, apesar de nenhuma referência explícita por parte do autor de “O Mundo...” no que se refere à essa doutrina? Tomemos novamente o texto já citado e presente em seus manuscritos:

²⁸⁷ HNI, pg. 103;

²⁸⁸ Malter, Rudolf *Schopenhauers Verständnis der Theologie Martin Luthers* in “Schopenhauer Jahrbuch” vol. 63, 1982.

“Luther e os mais antigos doutores da Igreja cristã, na medida em que consideravam que somente a fé faz bem aventurado [seelig] e não as *opera operata*.”²⁸⁹(...)Como seria possível a *obra* (Werk) da simples razão nos tornar melhores?(...) Não são as *obras* (Werke) que nos fazem bem-aventurados (seelig), mas a *fé* (i.e. a consciência melhor).”²⁹⁰

O texto fundamental de Rudolf Malter enfatiza principalmente o último aspecto dessa relação, isto é, no que diz respeito à fé e o conhecimento intuitivo (e aqui, à consciência melhor). Que seja o mesmo exemplo de Luther ora em um momento, ora em outro, não é de se admirar. Vimos que a consciência melhor e o conhecimento intuitivo tem caráter muito semelhante. Tanto um quanto outro são fontes genuínas de arte e virtude, e se *opõem* aos conceitos (frutos da razão) no campo artístico e ético, o que levou alguns comentadores a pensarem que o conhecimento intuitivo fosse um desenvolvimento posterior da consciência melhor²⁹¹. Mas quando Schopenhauer pergunta se é possível “a *obra* da simples razão nos tornar melhores”, além de ser uma referência indireta a Luther, é uma menção ao seu pensamento, porém, em seguida, quando menciona que “as obras [não] nos fazem bem aventurados” é uma referência clara ao reformador.

Alguns textos exemplares de Luther, principalmente um texto que Schopenhauer sabidamente leu, “O Comentário à Epístola de Paulo aos Gálatas (1545)”, mostram que o próprio Luther encontrava uma relação estrita entre a razão (faculdade humana por excelência) e as “obras”. Schopenhauer não pode ter ignorado essa estreita afinidade, algo que fica claro não apenas nos manuscritos de juventude, mas também por que o autor de “O Mundo...” persiste em associar, indiretamente, as obras e a razão quando menciona a motivação humana através da quarta forma do princípio de razão suficiente, como na passagem citada acima:

“uma vez que aquilo que parte do agir intencional (determinado através de motivos) do indivíduo, as obras, não pode de modo

²⁸⁹ *ibid.*

²⁹⁰ *HN I*, pg. 103, grifo meu;

²⁹¹ cf. Cacciola, M. L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, EDUSP, São Paulo, 1994.

algum justificar (*rechtfertigen*), (...), justamente por que é *intencional*, pois é um agir (*Tun*) através de motivos, *opus operatum*.”²⁹²

Quando consideramos o que Schopenhauer disse ser a relação entre filosofia e teologia, a saber, que ambas apresentam o mundo e suas tramas fundamentais, sendo que a primeira o faz em conceitos e a segunda através de imagens para o entendimento, percebemos que Luther não apenas ofereceu, em imagens, isto é, como “obras” o que Schopenhauer entende por conceitos, mas apresentou já em seus comentários a condenação teológica da razão que aparece novamente em Schopenhauer. Neste sentido, a filosofia não percorre um caminho totalmente independente na sua apresentação do mundo, e a teologia também não apresenta apenas o que é imagético: a razão enquanto faculdade distintiva humana, em ambos os campos, se torna ponto de partida para cada tipo de especulação.

A afinidade do pensamento schopenhaueriano de juventude com sua leitura de Luther, principalmente no que se refere ao agir humano, não se limita ao que é mais importante, isto é, fé para um, e conhecimento intuitivo (e consciência melhor) para outro, mas também por que Luther oferece a condenação teológica da razão, algo que Schopenhauer nunca abandonou, embora tenha revestido com as formas de seu pensamento. Como dito acima, o próprio Schopenhauer parece ter tomado precauções para qualquer tipo de aproximação tentadora de sua doutrina com alguma forma de dogma religioso. Respeitando esse limite, ainda assim, a *escolha* de Luther e a persistência na condenação da razão, ao igualá-la às obras, e percebendo que o próprio Luther fizera isso, pode não apenas indicar a leitura schopenhaueriana do reformador, mas ainda fornecer uma tentativa de aproximação poucas vezes feita, isto é, se aproximar de Schopenhauer a partir de suas escolhas *teológicas* para explicitar seu sistema. Não foi ele quem propôs que a filosofia e a teologia apresentavam o mesmo, porém cada uma em sua própria forma? Então por que não se voltar para a teologia (no caso, um aspecto da teologia luterana) para entender melhor o que ocorre em sua filosofia? Por que não considerar que, no caso de Schopenhauer, pode valer menos a influência direta do que a

²⁹² MVR (1819), pg. 583.

consideração de suas escolhas? Ou melhor, se a apresentação filosófica e a teológica, de acordo com Schopenhauer, apresentam o mesmo, cada uma em sua linguagem, por que não ter ambas diante dos olhos? Não pode a condenação *teológica* da razão (Luther) fornecer elementos para entender a condenação *filosófica* (Schopenhauer) da mesma?

Anexo – “Aristóteles, por outro lado, permanece sempre na superfície...”²⁹³

Sendo que para Aristóteles, todo ofício (τέχνη) e toda ciência (μέθοδος) visa algum bem (ἀγαθόν), as ações humanas também possuem um fim (τέλος), e, se o mesmo existir de tal modo que possa ser desejado por si mesmo, submetendo outras ações a ele, quaisquer que sejam, para o seu alcance, este bem será, para o filósofo, o bem supremo (ταγαθόν καὶ τό ἄριστον).²⁹⁴

Considerando que possa existir, de algum modo, esse bem supremo, crê-se que o seu conhecimento possa ser muito útil, por que os homens não mais hesitariam antes de agir, mas teriam, como arqueiros que possuem alvo certo para atingir, uma meta para suas ações, o que o filósofo chama de encontrar “o necessário” (τό δέον).

Como atividade que subordina todas as ações da vida humana ao seu objetivo, a busca do sumo bem deve ter por ciência (ἐπιστήμη) uma tal que também subordine todas as outras, uma ciência que determine a qualidade e quantidade apropriada de saber para um indivíduo, no estado (πόλις), e para as cidades (ἐν ταῖς πόλεσι), logo, deve ser a ciência política (πολιτική).²⁹⁵ E por que a mesma subordina o bem de todas as ciências ao seu próprio, ela deve ter por fim (τέλος) o bem humano (πανθρωπινον ἀγαθόν).²⁹⁶

Mas o que poderia ser exatamente este bem almejado pela ciência política? Muitos sábios concordam e concordaram, diz o filósofo, que nada mais pode ser senão a felicidade (εὐδαιμονία), a qual abrange o bem viver (εὖ ζῆν) e o bem fazer (εὖ πράττειν)²⁹⁷, e é bem absoluto por que “escolhemos [a felicidade] sempre por si mesma (δι’ αὐτήν) e nunca como meio para outra coisa (δι’ ἄλλο), e mesmo o prazer, honra ou inteligência, embora aparentemente escolhidos por si mesmos, são desejados por causa dela, e por nos fazer pensar que, tendo posse dos mesmos, seremos felizes.”²⁹⁸ Ele também deve ser, por que último (τελείον ἀγαθόν), auto-suficiente (αὐταρκές)²⁹⁹, isto é, deve conferir ao seu possuidor a auto-suficiência decorrente da ausência de necessidade de

²⁹³ HNI, pg. 12;

²⁹⁴ EN, 1094a, 1-22 ;

²⁹⁵ EN, 1094a, 27-8;

²⁹⁶ EN, 1094b, 7;

²⁹⁷ EN, 1095a, 18-20;

²⁹⁸ EN, 1097a 34- b 5;

²⁹⁹ EN, 1097b 14;

qualquer outro bem³⁰⁰(o que é justamente oferecido pela felicidade, por que sua posse implica a satisfação plena da busca de outros fins), e não auto-suficiência entendida como fator que possibilite a vida isolada (μονώτης), por que, como foi dito, a ciência política, como ciência do sumo bem, se refere ao homem no estado (πόλις), e o próprio homem é algo político por natureza (φύσει πολιτικόν ὁ ἄνθρωπος)³⁰¹, “percebendo sua verdadeira natureza ou personalidade na πόλις”³⁰², em suas relações com “parentes, descendentes, esposa, amigos e cidadãos (πολιτῶν) em geral.”³⁰³

Uma vez determinado o que seja o bem humano e estabelecido sua natureza (auto-suficiência), a próxima tarefa do filósofo é, para Aristóteles, determinar exatamente onde encontra-lo. O “bem” pode ser encontrado em diversas atividades, tanto em sua execução como a finalidade pela qual ela é desempenhada. O “flautista ou o escultor e todo artesão” possuem uma função (ἔργον) a partir da qual são ditos bons, a qual visa algum bem (ἀγαθόν) e a qual pode ser aplicado o “bem” (τὸ εὖ) na execução. Mas o homem não terá uma função (ἔργον) pela qual possa ser dito bom, que visa algum bem e à sua execução possa ser aplicado o “bem” (τὸ εὖ), assim como o “olho, os pés e as mãos” possuem a sua?³⁰⁴

Classificando os diversos modos de existência, Aristóteles acredita que o homem não pode se distinguir apenas pelas funções da nutrição (θρεπτική) ou crescimento (αὐξητική), que também é comum às plantas, determinando meramente o viver (τὸ ζῆν). Tampouco poderia se distinguir pela função perceptiva (αἰσθητική), por que esta é também comum aos animais. “Resta então a vida prática da parte racional (τοῦ λόγου) do homem”³⁰⁵.

Definido pelo filósofo em que consiste a função (ἔργον) própria do ser humano, resta definir de que modo ela visa alcançar algum bem, em sua realização, do mesmo modo que dizemos que um artesão ou flautista é bom na execução da sua própria.

³⁰⁰ EN, 1097b 15;

³⁰¹ EN, 1097b 11;

³⁰² Stewart, J. A. *Commentary*, 1892, pg. 94;

³⁰³ EN, 1097b 9-11;

³⁰⁴ EN, 1097b 24-5;

³⁰⁵ EN, 1098a 3-4; para este trecho de difícil interpretação sigo a sugestão de tradução de H. Rackham para sua edição.cf. Rackham (1994) pg.31;

Quando dizemos que um flautista é bom em sua função, isto é, a executa “bem” (εὖ), visando algum bem (ἀγαθόν), concordamos que ele age de acordo com a excelência (ἀρετὴ) própria à sua atividade. Definido que o homem por si mesmo também possui uma função própria, que está em sua parte racional, Aristóteles postula também uma excelência (ἀρετὴ) própria à essa atividade, esta por sua vez ligada ao exercício de sua parte racional. Assim, se um artesão ou flautista é bom de acordo com sua excelência (ἀρετὴ) e atividade própria, o homem deve ser qualificado como bom em sua função (ἔργον) e atingindo seu bem (que foi definido acima como a felicidade) quando sua parte racional é utilizada de acordo com a excelência (ἀρετὴ): “o bem humano é a atividade da alma de acordo com a excelência”(τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετῆν)³⁰⁶. Deve-se notar que Aristóteles enfatiza o termo “atividade” (ἐνέργεια) em seu enunciado, por que tanto a posse (κτήσις) e o uso (χρήσις) de um bem, quanto a disposição (ἔξις) e a atividade (ἐνέργεια) em muito diferem com relação à excelência (ἀρετὴ)³⁰⁷: para o filósofo pode não advir bem algum da mera disposição, como acontece com quem dorme ou permanece inoperante³⁰⁸(ἐξηρηγηκότι). Caso contrário o que ocorre com a atividade.

“Assim como nas Olimpíadas não são coroados os mais belos ou mais fortes, mas os que competem (pois [alguns] dos que competem, vencem), do mesmo modo, os que agem corretamente ganham os prêmios da vida.”³⁰⁹

Mas, considerando que o bem humano está relacionado à uma certa atividade na alma, como dito acima, de que modo a alma se relaciona, de acordo com suas partes, com a razão, ou melhor, a qual atividade da alma corresponde sua atividade racional, de acordo com a excelência? A pergunta não é de todo despropositada: não podemos esquecer que toda a ciência do bem último do homem é política, como dito acima, e a investigação acerca das excelências (ἀρετῶν) é de primeira importância para o verdadeiro

³⁰⁶ EN, 1098a 16-7;

³⁰⁷ EN, 1098b 31-2;

³⁰⁸ Sigo a sugestão de tradução apontada por Stewart (1882), pg.127;

³⁰⁹ EN, 1099a 3-7;

homem político (ὁ κατὰ ἀλήθειαν πολιτικός) por que, por meio do conhecimento e aplicação desta ciência, ele almeja “fazer os cidadãos melhores e obedientes à lei”³¹⁰, o que só é possível, se ele conhecer como se comporta a alma (πῶς περὶ τὰ ψυχῆς), e sua relação com a razão, do mesmo modo que fazem os conhecedores de outras partes do corpo.³¹¹

Aristóteles procura seguir “a opinião mais aceita”, isto é, que a alma pode ser dividida em duas partes, uma irracional (ἄλογον) e outra capaz de razão (λόγον ἔχον)³¹². A parte irracional da alma é comum a todos os seres vivos, e de natureza vegetal (φυτικῶ), isto é, referente à alimentação e ao crescimento³¹³, sendo por isso “excelência comum e não especificamente humana”. Há também uma outra parte (φύσις)³¹⁴ na parte irracional da alma, que de algum modo “toma parte na razão (λόγος),”³¹⁵ e será discutida a seguir.

Quando dizemos que um homem é continente (ἐγκρατής) ou licencioso (ἀκρατής) mostramos que existe um princípio que “contraria e combate a razão”, sendo que no continente a obedece, e no segundo dela diverge. Sendo um princípio que combate ou obedece à razão, ele não é pertencente à parte da alma “capaz de razão”, mas sim a irracional, sendo que, não dela apenas, mas de uma sua parte que, por sua vez, é capaz de tomar parte de algum modo na razão. Essa parte da alma é justamente o que o filósofo denomina parte apetitiva (ἐπιθυμητικόν). Por causa dela faz sentido o uso dos termos continente e licencioso: quando a razão tem domínio sobre a parte apetitiva, dizemos ser continente, ἐγκρατής, por que o adjetivo, no idioma grego, significa primeiramente a qualidade de quem tem domínio ou poder sobre algo, sendo que o seu antônimo, ἀκρατής, significa exatamente o contrário, i.e., alguém que não possui poder ou domínio, representando assim a ausência de capacidade da razão de dominar a parte apetitiva da alma.

Determinamos a parte apetitiva como parte da porção irracional da alma. Do mesmo modo que a parte irracional se divide em duas, uma parte em si mesma, e outra passível

³¹⁰ EN, 1102a 7-10;

³¹¹ EN, 1102a 18-21;

³¹² EN, 1102a 28;

³¹³ EN, 1102a 32-3;

³¹⁴ Stewart (1882) sugere como possíveis significados para φύσις (que em geral é traduzido por “natureza”), o termo δύναμις (que significa geralmente “potência” ou “capacidade”) ou μέρος (parte).

³¹⁵ EN, 1102b 13-4;

de sofrer interferência da razão, a porção “capaz de razão” da alma também se divide em duas partes, sendo uma em si mesma, e outra que toma parte na razão: a primeira, sua porção racional “soberanamente e em si mesma” (κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ), e a segunda parte da alma, que é “como algo pronto para ouvir o pai.”³¹⁶

Da parte irracional, que possui uma porção irracional em si e outra participante da razão, assim como da parte “capaz de razão”, tanto em si mesma como participante da razão, percebemos que não são duas partes distintas da alma que se subdividem em quatro partes diferentes, mas duas partes distintas que possuem um caráter em si, e um caráter comum (uma porção que toma parte na razão, mas que a combate). A parte irracional da alma, em si mesma, não concerne ao filósofo, por que, como foi dito acima, ela é comum às plantas e não possui excelência (ἀρετὴ) propriamente humana. A parte da alma “capaz de razão”, em si mesma, não é objeto de estudos no momento, por que suas excelências são intelectuais (διανοητικὰ ἀρετὰ). Por outro lado, a parte da alma que de algum modo sofre interferência da razão, que é partilhada tanto pela parte irracional quanto pela “capaz de razão”, é de extrema importância para a discussão, por que do resultado do conflito ente a parte apetitiva da alma e da razão é que os homens são determinados continentemente ou licenciosos, assim como o mesmo conflito confere sentido às exortações e pedidos.³¹⁷ À esta parte da alma corresponde as chamadas excelências/virtudes práticas (ἠθικὰ ἀρετὰ), diretamente ligadas ao caráter (ἦθος) humano e objeto de estudo do filósofo.

Uma vez determinado que o bem humano é a felicidade, e que a mesma é alcançada na atividade da alma que sofre interferência da razão, resta saber de que natureza é a conduta derivada desta mesma atividade. Justamente por se referir à conduta humana, a excelência/virtude ética recebe o adjetivo “ἠθικὴ”, por que derivaria de “ἔθος” (costume), “com uma pequena alteração.”³¹⁸ Disto surge a primeira distinção desta excelência/virtude : não podem ser atribuídas à natureza, porque

“nenhuma das coisas que são por natureza (φύσει) podem ser acostumadas (ἐθίζεσθαι) de modo diferente (ἄλλως), por exemplo, a

³¹⁶ EN, 1103a 3;

³¹⁷ EN, 1102b 35 - 1103a 1;

³¹⁸ EN, 1103a 17-8;

pedra que se move para baixo não poderia se acostumar a mover para cima, nem a chama [acostumar-se a mover] para baixo, nem coisa alguma das coisas que são constituídas diferentemente por natureza, poderiam ser acostumadas diferentemente do que são.”³¹⁹

Mesmo as funções humanas atribuídas à natureza, como ver e ouvir, que são conferidas ao homem naturalmente, não podem oferecer uma objeção sólida para o filósofo, baseado no fato de que só ouvimos depois de fazer uso audição, ou o mesmo com relação à visão, como se os sentidos se acostumassem à sua função. Para Aristóteles o erro dessa conclusão reside na incompreensão do fato de todas as faculdades relegadas ao homem naturalmente surgirem primeiro como potencia/capacidade (δύναμις), para posteriormente se desenvolverem em atividade (ἐνέργεια). Por isso, a audição não se desenvolve por termos ouvidos, ou a visão por termos contemplado, mas, sendo faculdades conferidas por natureza, primeiro as recebemos para depois fazermos uso delas³²⁰.

Se não atribuídas à natureza, conclui-se que só podem ser adquiridas ao longo da vida. De fato,

“adquirimos as excelências/virtudes [éticas] atuando (ἐνεργήσαντες) primeiramente, assim como o que acontece com as outras artes (τέχναι), pois é necessário que os aprendizes as executem e executando-as aprendemos, como os que constroem casas se tornam construtores, e os que tocam cítara, citaristas; assim, então, fazendo coisas justas (δίκαια πράττοντες), nos tornamos justos (δίκαιοι), coisas sóbrias, sóbrios, coisas corajosas, corajosos.”³²¹

³¹⁹ *EN*, 1103a 18- 23;

³²⁰ *EN*, 1103a 26-31;

³²¹ *EN*, 1103a 31 – b 2;

Da prática constante de ações justas ou corajosas, tornamo-nos justos ou corajosos por que nos acostumamos a tais ações (ἐθιζόμενοι)³²², de modo que o que antes era agir (πράττειν) e costume (ἔθος) passa a ser disposição ou estado de caráter (ἕξις). Disto provém a importância de atentarmos para nossas atividades (ἐνέργεια), por que dependendo de sua natureza, assim se tornará nossas disposições ou estado de caráter. Por isso também, “não é de pouca importância acostumar-se (ἐθίζεσθαι) de tal ou tal modo, mas [é] muito[importante], melhor e [é] tudo.”³²³

A educação correta ou a boa instituição política encontram nestes princípios expostos o seu fundamento. A primeira deve acostumar desde jovens os homens aos bons hábitos de conduta, enquanto a segunda instrui os bons legisladores a criarem boas leis, acostumando os homens à conduta civil apropriada.³²⁴

Definido como são adquiridas as virtudes éticas, Aristóteles busca um fundamento para as mesmas, um princípio pelo qual, se seguido, conduzirá à ações que, quando praticadas, serão consideradas boas. O princípio que o filósofo encontra é de “agir de acordo com a reta razão” (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν)³²⁵, embora explicitará posteriormente o significado deste enunciado.

A partir do que foi dito anteriormente, a busca pelo sumo bem, a conduta excelente/virtuosa e o princípio que determina a “função” do ser humano aparecem indissoluvelmente ligados. Na função (ἔργον) humana única, isto é, o exercício de sua faculdade de razão, encontramos o fim da ciência política e do homem, a felicidade, mas esta apenas enquanto atividade (ἐνέργεια) desta faculdade em conformidade com a excelência/virtude, e não mera posse, por que, como Aristóteles disse, dos que competem, alguns ganham o prêmio. A excelência/virtude, por outro lado, está na conduta de acordo com “a reta razão”. Concluímos então que o bem último, humano, está na conduta da parte da alma capaz de razão, quando ela age de acordo com “a reta razão”. Dois princípios nos são importantes na explicação aristotélica: primeiro, *que a razão* (λόγος) *fundamente o último bem do ser humano, assim como sua conduta apropriada*, que, se seguida, conduz a disposições; segundo, e derivando de certa forma do primeiro, a

³²² EN, 1103b 15-6;

³²³ EN, 1103b 22-5;

³²⁴ EN, 1103b 13-4;

³²⁵ EN, 1103b 32;

importância da “ἐνέργεια”(atividade) enquanto fator determinante para a posse do último bem (felicidade), quanto para a transformação de ato em disposição na conduta humana (disso resulta a possibilidade de as virtudes éticas possam ser ensinadas, aprendidas e praticadas). Da e na “atividade” está a felicidade, assim como a excelência/virtude, mas isso apenas se ligada de algum modo à razão. Por outro lado, a razão sozinha nada pode, por que por meio da atividade em ligação a ela encontramos o bem último, bem como só adquirimos disposições éticas a partir do momento em que a atividade entra em cena com a conduta que tem a razão por princípio.

Para Luther, Aristóteles representa exemplarmente a “doutrina das obras”³²⁶, isto é, a crença de que a virtude possa surgir a partir das ações (racionais)³²⁷. O grande erro da teologia de seu tempo (e também da Igreja, judeus, orgulhosos, etc.) foi ter pensado de acordo com o Filósofo, o mesmo que, “de acordo com a tradição humana, enganou nossos teólogos.”³²⁸ A tradição humana de que Aristóteles se vale é ditada principalmente pela “cegueira da mente humana e a partir dos assuntos tratados apenas de acordo com a razão”³²⁹. De acordo com esta tradição, a justiça (como outras virtudes) seria produzida pela frequência da prática³³⁰ de determinadas ações, logo, a prática frequente de ações justas nos fariam justos, de ações boas, bons. Mas Luther contraria esse princípio e espera uma mudança radical no indivíduo antes que possa produzir ações valorosas. “Não é fazendo (operando) coisas justas que nos tornamos justos, mas sendo (essendo) justos fazemos coisas justas.”³³¹ O primeiro passo para a aceitação da verdadeira justiça é, segundo Luther, aceitar que somos pecadores, que a natureza humana está desviada e que nada podemos por nós mesmos, isto é, justamente o *contrário* do que propõe a “justiça das obras”³³². Mas não basta apenas descrever no efeito do agir humano. A descrença nas obras deve ser fruto de algo maior, de algo que ultrapasse as próprias crenças em si

³²⁶ Römerbrief. pg. 14.

³²⁷ *Idem*, pg. 192.

³²⁸ *Idem*, pg. 178.

³²⁹ *Idem*, pg. 244.

³³⁰ Não é isso um ataque à “ἐνέργεια”(atividade) aristotélica, no que diz respeito à prática de uma virtude para sua aquisição?

³³¹ *Idem*, pg. 91.

³³² *Idem*, pg. 103.

mesmo, de certa forma tornar-se vazio de todo pensamento próprio, de toda certeza terrena, de toda prerrogativa humana³³³.

“Pois os que são justos de verdade, não apenas gemem e imploram a graça divina (por que percebem que têm uma vontade inclinada ao mal, e por isso, pecado perante Deus), mas por que percebem o quanto nunca poderão ver plenamente quão *profundamente* (profunde) sua vontade é má. Por isso, crêem sempre ser pecadores, assim como é infinita a *profundidade* (profunditas) do mal da vontade.”³³⁴

Luther evoca a “profundidade”, ou o advérbio “profundamente”, como que preparando o leitor para um ensinamento que acompanha toda sua crítica à doutrina das obras: Deus pode apenas criar no *vazio*, aqui, na profundidade do abismo da alma humana, ou o que Luther chama carinhosamente de “nosso abismo”(abyssam nostram), que são as “trevas”, cuja face apenas Ele pode contemplar³³⁵.

A referência ao livro de Gênesis é clara. Mas Luther não se contenta apenas com as trevas que antecederam à luz. O vazio da alma humana é o que será preenchido pela ação divina. “Deus não preenche nada que não esteja vazio (vacuum), nem constrói senão o que não foi construído (inconstructum).”³³⁶Essa nova criação, a ação *imediata* de Deus na consciência, o fim de toda obra (de pensamentos à ações humanas), é o que é requerido por Luther para que surjam as boas obras. Fundamental para isso é que o homem, ao deixar suas concepções e pensamentos próprios, se torne *outro*³³⁷, e desacredite nos ditames da razão que sempre se colocam entre Criador e criatura.

Aristóteles é o filósofo mais mencionado por Luther em sua crítica à razão.³³⁸Obviamente não pode ser descartada toda tradição escolástica que separam estes dois autores e, principalmente, a influência que esta tradição teve em sua formação.

³³³ *Idem.* pg. 203.

³³⁴ *Idem.* pg. 73-5, grifo meu.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ *Idem.* pg. 58.

³³⁷ *Idem.* pg. 203.

³³⁸ cf. Gerrish (1962);

Independente disto, Luther direciona seus ataques diretamente contra o filósofo grego e em linhas gerais, ataca suas doutrinas éticas centrais e mais difundidas. A equação operada por Luther, de aproximar a ética aristotélica da crença nas *obras* não pode ser ignorada por qualquer leitor um pouco mais versado em suas obras.

Que as ações virtuosas derivem da razão, isto por si é suficiente para inquietar Schopenhauer. Ele concede a Aristóteles a possibilidade de que a prática racional traga felicidade (*Glückseligkeit*), mas este é o limite do agir racional, o melhor que ele pode fornecer. O bem último, (e aqui Schopenhauer empresta um termo usado frequentemente em âmbito teológico) a bem-aventurança (*Seligkeit*) está *além* da razão. Por isso Schopenhauer associa constantemente razão à felicidade (*Glückseligkeit*), embora rechace veementemente a possibilidade de associá-la à bem-aventurança (*Seeligkeit*).

Os princípios ditados pela razão (máximas de conduta) como *nil admirari* ou μηδεν αγαν são para Schopenhauer princípios úteis em sociedade, na vida comum, assim como os princípios éticos aristotélicos³³⁹. Certamente Schopenhauer não diria que Aristóteles errou na medida em que propôs uma ética baseada na razão que tivesse como fim último a felicidade: é justamente a felicidade que é buscada pelas máximas fornecidas pela razão. Também Schopenhauer não criticaria o âmbito da ciência ética proposto por Aristóteles: enquanto ciência ética baseada na razão, ela tem por finalidade o bem no Estado (*πόλις*), e para Schopenhauer, o bem em sociedade. Sua crítica certamente se direcionaria contra a concepção de um bem *último* do homem (e de fato, ele critica a concepção de um *summum bonum*) derivado da conduta racional, bem como da insistência aristotélica na atividade ou prática de um ato para *aquisição* de uma virtude. Para Schopenhauer os conceitos, produtos da razão, são eficazes justamente para a transmissão de conhecimentos, mas nesse caso, de saberes (*Wissen*), enquanto a virtude e a arte são frutos do conhecimento (*Erkenntnis*) puro, que nada partilha com o racional. Por isso é praticamente impossível que surja um virtuoso a partir de uma manual de ética, assim como um artista a partir da leitura dos tratados estéticos de Aristóteles. A ação racional *por si mesma* não possui valor ético algum para Schopenhauer, e seu valor,

³³⁹ HNI, pg. 81-2.

enquanto capaz de ser comunicada, tem uma afinidade clara com os conceitos, o que a torna ainda mais distante do que representa a genuína virtude para o autor de “O Mundo...”

Digno de nota é que Schopenhauer raras vezes credita algum erro ao filósofo grego, mas sempre lhe impõe a alcunha de “superficial”³⁴⁰, principalmente quando comparado a Platão. Aristóteles formularia, por vezes, princípios cuja “vacuidade salta aos olhos”³⁴¹, ao contrário de Platão que, para Schopenhauer, sempre está em busca do divino.³⁴²

³⁴⁰ *Idem.* pg. 12;

³⁴¹ *Idem.* pg. 34;

³⁴² *Ibid.*

Bibliografia

- Cicero, M. Tullius - De Officiis, ed. M. Winterbottom, Oxford University Press, (Oxford Classical Texts) 1994.
- Schopenhauer, Arthur – Kleinere Schriften hrg. Von Ludger Lütkehaus nach den Ausgaben Letzter Hand, Haffmans Verlag, in Werke in Fünf Bänden, Band III.
- Althaus, Paul *The Theology of Martin Luther*, Augsburg Fortress Publishers, 1966.
- Aristoteles *Ethica Nicomachea* ed. I. Bywater, Oxford University Press, 1954.
- Bizer, Ernst *Fides ex auditu: Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchener Verlag, 1966.
- Becker, Sieberg, W. *Foolishness of God: The Place of Reason in the Theology of Martin Luther*. Northwestern Publishing House, 1999.
- Brann, Henry W. *Schopenhauer und das Judentum*, Bouvier Verlag, Bonn, 1975.
- Cacciola, Maria Lúcia M. e O. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado, USP, 1981.
- _____ *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, EDUSP, São Paulo, 1994.
- Dietz, Walter “*Servum arbitrium - Zur Konzeption der Willensunfreiheit bei Luther, Schopenhauer und Kierkegaard*”, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, pg. 181-194, Walter de Gruyter, 2000.
- Gardiner, P. *Schopenhauer*. Harmondsworth, Nova York, Penguin Books, 1963.
- Gerrish, B.A. *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, Oxford University Press, 1962
- Günther, Heinrich *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer* Frankfurt am Main - Bern – New York, Peter Lang 1989.

- Hübscher, Arthur *Denker gegen den Strom : Schopenhauer Gestern – Heute – Morgen*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1973.

- Koßler, Matthias “Grenzbestimmungen der Vernunft bei Luther und Schopenhauer” in *Schopenhauer Jahrbuch*, vol. 78, pg. 11-29, 1997.

- _____ *Empirische Ethik und christliche Moral : Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*, Königshausen & Newman, 1999.

- Löfgren, David *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, Göttingen: V.& R. 1960.

- Lohse, Bernhard *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers* Göttingen: V.& R. 1958.

- _____ *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development* trd. Roy A. Harrisville, Augsburg Fortress Publishers, 1999.

- Luther, Martin *Luther's Works: Lectures on Genesis/Chapters 1-5*. trd. Jaroslav Pelikan, Concordia Publishing House, 1958.

- _____ *Luther's Works: Lectures on Galatians: Chapters 1-4*. trd. Jaroslav Pelikan, Concordia Publishing House, 1962.

- _____ *Luther's Works: Lectures on Galatians: Chapters 5-6*. trd. Jaroslav Pelikan, Concordia Publishing House, 1962.

- _____ *Luthers Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516)*, ed. Johannes Ficker, Dieteri'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1923.

- _____ *Luthers Werke in Auswahl*, 8 vol. Berlin, ed. Hans Rückt, Walter de gruyer & co. 1955.

- Malter, Rudolf “Schopenhauers Verständnis der Theologie Martin Luthers”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, vol. 63, pg. 22- 53, 1982.

- _____ “Willens Verneinung und Glaube – Schopenhauers Erlösungslehre Vor dem Hintergrund der Lutherschen Theologie” in *Im Netz der Begriffe – Religionsphilosophische Analysen* Hrsg. Linus Haurer/ Eckhard Nordhofen pg. 47 -58, 1994.

- _____ *Das reformatorische Denken und die Philosophie : Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik*, Bouvier Verlag 1980.

- Maurer, Wilhelm *Von der Freiheit eines Christenmenschen : Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationschriften (1520/21)* Göttingen, V. & R., 1949.

- McKim, Donald K.(ed.) *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge University Press, 2003.

- Schopenhauer, Arthur *Der Handschriftliche Nachlass*. ed. Arthur Hübscher Munique, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1985, 5 vols.

- _____ *Die Welt als Wille und Vorstellung* (O Mundo como Vontade e Representação) Faksimiledruck der ersten Auflage von 1819 [1818], Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1987.

- Stewart, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vols.Oxford at the Clarendon Press, 1892.