

Schopenhauer e o místico

Supervisor: Eduardo Brandão

Pesquisadora: Gleisy Tatiana Picoli

Departamento de Filosofia

FFLCH - USP

1- Resumo

Este projeto de pesquisa pretende investigar o tema do místico no pensamento de Schopenhauer, por meio de sua estética e de sua ética da negação da vontade, com o intuito de destacar que, ao contrário do que muitos pensam, esse tema é crucial para compreendermos a metafísica de Schopenhauer. Quando recuperamos a colocação de Schopenhauer, segundo a qual o intelecto é um mero acidente do nosso ser, um parasita do restante do organismo (Schopenhauer, 2015b, p.243), somos capazes de enxergar o quanto a razão humana tem uma função limitada para o autor. Costumeiramente, a tarefa do intelecto consiste em clarear os motivos à vontade, servindo, assim, basicamente, para fins de autoconservação. No entanto, Schopenhauer admite momentos em que o intelecto consegue se libertar do ímpeto da vontade, como é o caso da estética e da ética da negação da vontade. Esses fenômenos de emancipação do intelecto, misteriosos e inexplicáveis, chegam até nós, conforme defendemos, semelhantemente ao *opus alienum* [obra alheia] dos cristãos. Vale ressaltar que Schopenhauer dá destaque ao tema do místico em várias passagens de suas obras, como, por exemplo, no livro IV d' *O Mundo* (no ápice de sua ética da negação da vontade), no capítulo 48 do segundo tomo d' *O Mundo*, quando o autor indica suplementos místicos à sua filosofia, e em *Sobre a vontade na natureza*, momento em que o autor discorre sobre os benefícios da magia, com fins de cura simpática. A perspectiva que pretendemos desenvolver neste projeto de pesquisa coincide, aliás, com as declarações do próprio autor nos *Manuscritos* sobre a estreita relação de sua filosofia com o misticismo.

Abstract

2-Justificativa

Numa passagem de seu manuscrito póstumo *Foliant II*, Schopenhauer afirma que o misticismo [*Mystik*] é um exímio suplemento à sua filosofia (Schopenhauer, 1966-1975c, p.345). Essa afirmação pode parecer problemática para aqueles que desconsideram qualquer relevância de misticismo em seu pensamento, mas este projeto de pesquisa, por sua vez, procura mostrar que a *Besonnenheit* [clarividência], condição de toda liberdade (seja na estética ou na ética da negação da vontade), deve ser entendida como um fenômeno místico. Em suma, o nosso método de investigação consiste em, primeiramente, mostrar a servidão contínua do intelecto à essência íntima do mundo, bem como a imutabilidade do nosso querer, destacando, desse modo, o aspecto cativo de toda vontade individual; e, em seguida, mostraremos que, embora a emancipação do intelecto na negação da vontade ocorra via conhecimento, sua verdadeira causa é, no fundo, inacessível e inexplicável a nós, por isso, o autor diz que se trata de um acontecimento vindo “de fora”. A originalidade deste projeto de pesquisa advém da leitura não-convencional da filosofia de Schopenhauer, a qual, por encobrir o aspecto místico de seu pensamento, acaba por contradizer a declaração do próprio filósofo de que ele se torna um místico no final do livro IV d’ *O Mundo* (*Id.*, p. 203). A relevância e contribuição de nossa interpretação para os estudos schopenhauerianos podem ser comprovadas sobretudo pelo nosso artigo recentemente publicado na Alemanha, no *Schopenhauer-Jahrbuch*, intitulado “Ich bin nicht Philalethes” (Picoli, 2017), o qual trata o tema da religião e do misticismo na obra schopenhaueriana.

Sobre a vontade cativa

Em sua filosofia, Schopenhauer emprega o termo “vontade” para designar a essência íntima do mundo e como correlato daquilo que Kant entendia como “coisa em si”. Então, considerada nesse sentido, a vontade é completamente livre, não-espacial e atemporal. Entretanto, tão logo essa essência se manifesta no mundo empírico, qualquer ato seu, como tudo o que se encontra neste mundo, passa a ser submetido ao princípio de razão do devir (tempo, espaço e causalidade) – o qual, por ser a forma de toda experiência possível, apresenta validade irrestrita. Sendo assim, todo movimento realizado neste mundo ocorre, necessariamente, segundo o princípio de causalidade,

inclusive os movimentos humanos. Esse pensamento schopenhaueriano torna, pois, todo ato de vontade (ou volição) a consequência necessária de uma causa. A causalidade própria dos seres humanos ocorre através de motivos e, segundo o autor, ela passa pelo médium do conhecimento (logo, pelo intelecto), sem que tal intermediação prejudique, de modo algum, a ação da causa sobre o efeito.

No caso da volição humana, do ponto de vista de Schopenhauer, ela é o produto necessário de dois fatores: a essência de cada um (causa interna) e o motivo (causa externa), o qual incita a causa interna a se manifestar. À causa interna, Schopenhauer denomina, mais precisamente, de caráter, o qual corresponde à vontade do indivíduo (seu querer propriamente dito). Esse caráter é inato e imutável, porque Schopenhauer toma como referência a distinção kantiana de caracteres e assim defende que o caráter empírico de cada um é, no fundo, uma cópia de seu caráter inteligível, o qual está fora do tempo e espaço, por ser entendido pelo autor como um correlato da Ideia platônica. O nosso caráter é então incorruptível, isto é, sempre idêntico e, por conseguinte, a nossa vontade individual permanece sempre a mesma desde o nosso nascimento. Nesse sentido, Schopenhauer escreve: “embora sua ação exponha-se bastante diferentemente em tempos diferentes, seu querer no entanto permanece exatamente o mesmo. *Velle non discitur* [O querer não pode ser ensinado]” (Schopenhauer, 2015a, p.341). No que se refere à causa externa, ela pode ser tanto um motivo concreto (objeto empírico) ou um motivo abstrato (pensamento), já que o último sempre se origina do primeiro (Schopenhauer, 1988f, p.368-369); e, do ponto de vista de Schopenhauer, o motivo é a matéria e ocasião de todo ato de vontade. – Destacamos, porém, que o termo aqui considerado por Schopenhauer não é *Materie*, e sim *Stoff*, pois, em se tratando do conceito de matéria na filosofia schopenhaueriana, Brandão bem observa que: “o primeiro ponto a ser notado, e o mais central, é o jogo entre *Materie* e *Stoff* que, a partir de 1836, marca de maneira decisiva a constituição das representações intuitivas.” (Brandão, 2009, p. 67). No caso da volição, o motivo como *Stoff*, conforme a distinção feita por Brandão, é a matéria dada (ou uma vez dada) na experiência e, portanto, no tempo e espaço.

A função do intelecto na causalidade humana consiste basicamente em clarear os motivos à vontade. A vontade, como essência íntima do mundo, é originariamente cega, irracional e sem consciência: ela é capaz apenas de querer, não de conhecer. O intelecto, por sua vez, conhece, mas não é capaz de querer. Portanto, a vontade só consegue sair de sua cegueira inconsciente por meio do intelecto, que conhece os motivos e os

apresenta a ela. É claro que, para que o intelecto execute adequadamente suas tarefas, ele deve estar em seu estado normal, caso contrário os motivos podem, por exemplo, ficar-lhe escondidos. E, nesse caso, a vontade individual não tem condições de agir conforme a sua natureza, isto é, de acordo com o caráter próprio do indivíduo. Quando, porém, age de acordo com seu próprio ser, Schopenhauer diz que essa pessoa agiu com liberdade intelectual: “então o ser humano é INTELECTUALMENTE LIVRE, ou seja, suas ações são o puro resultado da reação de sua vontade aos motivos que existem no mundo externo a ele” (*Id.*, p.455).

No fundo, com o clareamento dos motivos, o intelecto visa simplesmente cumprir a sua principal função: obedecer às ordens da vontade, fazendo assim com que ela atinja os seus fins. É por isso que Schopenhauer diz, repetidamente, que o intelecto é um mero servo da vontade (Schopenhauer, 2015a, p.177; Schopenhauer, 2015b, p.252, dentre outras), ainda que não deixe de reconhecer a importância do trabalho mútuo entre vontade e intelecto: “a comparação mais notável para a relação entre ambos é a do forte cego que carrega nos ombros o paralítico que vê” (*Id.*, 253). Como a vontade é o elemento primário nos seres humanos – “a vontade é metafísica, o intelecto, físico” (Schopenhauer, 2015b, 243), afirma Schopenhauer, que atribui assim um papel secundário ao intelecto –, é ela que, de fato, decide-se pelo motivo. O intelecto, no entanto, tem a ilusão de que ele pode transformar qualquer motivo em ato, durante o processo de deliberação, pelo simples fato dele mediar a causalidade. Mas, em verdade, o intelecto só toma consciência da decisão da vontade no ato de vontade mesmo, portanto, apenas *a posteriori*, nunca *a priori*.

Baseando-se nessa ilusão do intelecto, o indivíduo acredita na liberdade do seu querer e diz: sim, “eu posso fazer o que quero” (Schopenhauer, 1988f, p.374), pretendendo dizer com isso que ele possui o livre-arbítrio da vontade. Schopenhauer, porém, objeta que esse tipo de declaração nada diz acerca da liberdade moral, mas tão somente revela a liberdade física. De modo geral, o conceito de liberdade é entendido por Schopenhauer no sentido negativo: “liberdade” indica a negação de qualquer necessidade, ou a não consequência de um fundamento. Em outras palavras, a liberdade corresponde à absoluta independência de qualquer causa. Na visão schopenhaueriana, a liberdade física é um tipo de liberdade que indica simplesmente a ausência de quaisquer obstáculos materiais, enquanto a liberdade moral diz respeito àquilo que comumente se denominou livre-arbítrio e cujo termo técnico mais adequado seria *liberum arbitrium indifferentiae*, definido pelo autor nas seguintes palavras:

“uma vontade livre seria uma tal que [...] não seria determinada por absolutamente nada – cujas manifestações individuais (atos de vontade) procederiam, portanto, de modo total e absoluto, originalmente de si mesmas –, não seria necessariamente ocasionada por condições anteriores, portanto, não seria também determinada por qualquer coisa, de acordo com uma regra” (Schopenhauer, 1988f, p.366-367).

Da perspectiva schopenhaueriana, o indivíduo, sem dúvidas, é livre para fazer aquilo que quer, entretanto, não é livre para querer o que quer, em virtude de seu caráter inato e imutável: “ele já é o que ele quer”, diz Schopenhauer, “então, do que ele é segue-se necessariamente tudo o que ele faz todas as vezes” (Schopenhauer, 1988f, p.454). Nesse sentido, Giacoia afirma:

“ora, sendo a “coisa em si” a Vontade metafísica, o caráter inteligível seria o ato originário de seu ingresso no domínio da objetivação. Desse modo, considerado do ponto de vista da Vontade, o ser é ato do querer – o que pode ser traduzido como: minha existência, o modo de manifestação de minha essência, é meu ato de vontade, *eu sou o que eu quis.*” (Giacoia, 2007, p.31).

Portanto, a expressão “fazer o que quer” indica, na visão schopenhaueriana, simplesmente agir “conforme à vontade”, enquanto a liberdade moral diz respeito à liberdade do querer e, nesse sentido, caberia a pergunta: podes querer? Sabe-se, porém, que o próprio autor nega essa liberdade do querer e assim refuta a tese do livre-arbítrio. Tal refutação lembra Schopenhauer a posição de Lutero, para quem a vontade é cativa, porque todo arbítrio sempre é subjugado pela influência do pecado: “refiro-me à doutrina de que a VONTADE NÃO É LIVRE, mas está originariamente propensa ao que é mau” (Schopenhauer, 2015a, p.470). Semelhantemente, se considerarmos que, de acordo com a perspectiva schopenhaueriana, cada indivíduo age conforme a sua essência (seu caráter), podemos dizer que, em todas as suas ações, o indivíduo sempre procura satisfazer apenas aos fins egoísticos de sua própria vontade – o que equivale a dizer que ele não é bom, uma vez que ele se opõe aos fins de uma determinada vontade individual (*Id.*, p.419). Noutros termos, do ponto de vista de Schopenhauer, todo ato de vontade é sempre cativo e propenso ao mau.

***Besonnenheit* na estética e ética da negação da vontade**

À primeira vista, a filosofia de Schopenhauer parece nos conduzir a um total determinismo, no qual uma verdadeira liberdade moral só pode ser pensada fora do mundo sensível, mais precisamente, no mundo do em-si, da vontade como essência íntima do mundo. No entanto, Schopenhauer admite exceções ao modo estritamente necessário como ocorrem todos os eventos deste mundo: são os chamados momentos de liberdade, acontecimentos extraordinários que surgem quando o intelecto se liberta da servidão da vontade, rompendo então com a necessidade da relação causal. Tanto a estética de Schopenhauer, quanto a sua ética da negação da vontade são exemplos desses fenômenos capazes de nos proporcionar liberdade.

De acordo com Schopenhauer, a contemplação estética permite-nos fruir a liberdade de maneira fugidia, pois, através dela, conseguimos nos libertar do ímpeto furioso da vontade por, pelo menos, alguns instantes, ou, mais propriamente dizendo, até o momento em que o nosso querer lembra-nos novamente dos nossos fins pessoais e assim afasta-nos da calma da contemplação, a qual, para ocorrer novamente, precisa ser reconquistada. Quando ocorre a contemplação, o corpo torna-se um puro sujeito do conhecimento e então o que passa a ser intuído por ele não é mais um objeto sensível qualquer, mas sim uma Ideia. O artista (ou gênio) é justamente aquele que transforma a Ideia intuída numa obra de arte; e assim como ele se torna livre enquanto intui, quem contempla a sua obra também pode se libertar, dando igualmente um descanso ao intelecto da influência da vontade. Nesse sentido, Schopenhauer escreve:

a genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e de afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas para o serviço da vontade, isto é, deixar de lado o próprio interesse, o próprio querer e os seus fins, com o que a personalidade se ausenta completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho cósmico: tudo isso não por um instante, mas de modo duradouro e com tanta **clarividência** quanto for preciso para reproduzir, numa arte planejada, o que foi apreendido e, como diz Goethe,

“fixar em pensamentos duradouros o que oscila na aparência”.
(Schopenhauer, 2015a, p.214; GP).

Schopenhauer caracteriza o gênio como aquele que possui um anormal excesso de intelecto, mais precisamente, o autor afirma que o gênio é aquele que possui 2/3 de intelecto e 1/3 de vontade, enquanto o ser humano normal possui 2/3 de vontade e 1/3 de intelecto; e, desse modo, “o gênio”, escreve Schopenhauer, “consiste em a capacidade de conhecimento ter alcançado um desenvolvimento significativamente mais elevado que o exigido para o SERVIÇO DA VONTADE” (Schopenhauer, 2015b, p.452). Esse conhecimento do qual brota a contemplação estética é, por sua vez, intuitivo, e não abstrato, por conseguinte, a excepcional e momentânea emancipação do serviço da vontade jamais pode ocorrer por força de resolução, mas sim, conforme defendemos, por algo místico que abordaremos adiante.

Uma liberdade mais duradoura do que aquela obtida na estética, nós podemos encontrar na negação da vontade, quando o “ser humano”, escreve Schopenhauer, “reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si mesmo e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento é-lhe estranho” (Schopenhauer, 2015a, p. 439). Através do olhar que transpassa a forma da aparência, o *principium individuationis* (tempo e espaço), o ser humano alcança uma visão distinta do todo da vida, apreendendo a sua essência e assim passa a ver o mundo como um lugar repleto de seres condenados a um sofrimento contínuo. Então, é como se o mundo desaparecesse para ele, pois: “como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da vontade e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente?” (*Ib.*). Com o conhecimento intuitivo do todo, o caráter do indivíduo é autossuprimido e o seu querer é suspenso, assim os motivos param-lhe de fazer efeito. Por conseguinte, ele deixa de agir. Quem adquire tal conhecimento chega, na verdade, num estado de supressão e autonegação da vontade, obtendo assim paz e uma completa calma: essa é, segundo Schopenhauer, a vida do santo ou asceta. Mas essa negação da vontade precisa sempre ser reconquistada, porque a vontade irá se esforçar para novamente arder com toda sua intensidade na aparência.

Segundo Schopenhauer, a emancipação do intelecto, seja na estética ou na ética da negação da vontade, ocorre graças à *Besonnenheit* [clarividência]!. “É a clarividência

da razão”, escreve o autor, “que o habilita [o asceta] a uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente” (*Id.*, p. 468; **GP**). No entanto, embora a razão participe desse acontecimento extraordinário da liberdade, ela mesma não consegue explicá-lo. Trata-se aqui de um ponto bastante espinhoso na filosofia de Schopenhauer, porque toda redenção ocorre pelo conhecimento: o intelecto, ao invés de fornecer um *motivo* para a vontade agir, como de costume, oferece um *quietivo*, e este silencia a vontade. Por outro lado, sabemos que quem sempre se decide pelas coisas deste mundo é a vontade cósmica, ainda que o intelecto tenha a ilusão de que é ele. Quem pode querer ou não querer algo é a vontade, enquanto “o intelecto”, escreve o autor, “nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo, como vimos, insondável” (Schopenhauer, 2015a, p.337). Sendo assim, acreditamos que nos falta a verdadeira causa sobre o que provoca o fenômeno da liberdade, por isso, entendemos essa união provocada pela *Besonnenheit* entre sujeito e vontade de modo místico, semelhante ao efeito da graça dos cristãos, cuja causa é acessível apenas a Deus. O próprio Schopenhauer, aliás, nota a proximidade de sua doutrina com a liberdade cristã:

visto que aquela AUTOSSUPRESSÃO DA VONTADE procede do conhecimento, no entanto todo conhecimento e intelecção como tais são independentes do arbítrio, segue-se que também aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade, não é obtida por força de resolução, mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no ser humano; chega, **em consequência, subitamente e como de fora voando**. Por isso justamente a Igreja denominou esse acontecimento EFEITO DA GRAÇA: contudo, assim como a Igreja o faz depender da aceitação da graça, assim também o efeito do quietivo é em última instância um ato de liberdade da vontade. (*Id.*, p.468; **GP**).

¹ Segundo Koblér “a concepção schopenhaueriana do gênio artístico como puro sujeito do conhecer é estilhaçada [*gesprengt*] através do fato de que a característica específica do artista não é a capacidade para o puro conhecimento (pois tal capacidade ele a partilha com a pessoa comum, mesmo que a possua em grau mais elevado), mas a fantasia, que o coloca na situação de comunicar o puro conhecimento”. (Koblér, 2016, p.245). Nesse sentido, entendemos que, para Koblér, a *Besonnenheit* é algo racional, e não místico, no entanto, concordamos com Barboza, que traduz *Besonnenheit* por clarividência, porque Schopenhauer o emprega principalmente no domínio daquilo que compreende como intuição pura, gênio, mística. (Barboza, 2016, p.240). Caldeira Ramos, por sua vez, prefere traduzir o termo por *discernimento*. (Caldeira Ramos, 2015).

Do nosso ponto de vista, com a expressão “de fora voando” Schopenhauer estaria indicando justamente que se trata de um fenômeno, cuja causa excede o princípio de razão e, por isso, não podemos explicá-lo. Em concordância com a nossa posição, podemos mencionar Barboza, para quem a *Besonnenheit* também é algo místico, pois ele escreve: “*Besonnenheit* não é o discernimento guiado pelo princípio de razão, mas designa o resultado, o surgimento de uma “consciência refletida e abstrata” porém depositária de algo não reflexivo, não racional, a intuição de natureza filosófica” (Barboza, 2016, p.240). Schmidt também fala de uma *unio mystica* entre sujeito e objeto (Ideia) na contemplação estética (Schmidt, 2005, p.19).

Relação entre *Besonnenheit* e razão

Assim como ter fé em Deus, para os cristãos, significa fazer a Sua vontade, isto é, fazer o que é bom e agir com liberdade; para Schopenhauer, com a *Besonnenheit*, o mau é temporariamente eliminado e a liberdade é alcançada². Essa relação entre *Besonnenheit* e razão, do nosso ponto de vista, é semelhante ao famoso conflito entre fé e razão, problematizado pelos pensadores medievais. Para Agostinho, não há propriamente um conflito, pelo contrário, fé e razão são conciliáveis, porém, a razão é subordinada à fé. Sem a razão, o indivíduo jamais compreenderia as verdades da fé. Lutero, por sua vez, repudia a ideia de que a razão humana seria um instrumento valioso para compreender o sobrenatural e, dessa forma, as verdades da fé jamais poderiam ser reveladas pela razão. Na visão luterana, é “tão ridículo quanto pecaminoso cogitar que possamos nutrir a esperança de ‘medir Deus pela razão humana’ e, por essa via, penetrar os mistérios de Sua vontade” (Skinner, 1996, p. 287). Na perspectiva schopenhaueriana, a razão, com seus conceitos, também é incapaz de compreender a solução verdadeira e positiva do enigma do mundo, bem como explicar a própria *Besonnenheit*, pois o inefável (o místico), ao qual somos conduzidos com a negação da vontade, não possui “nada de comunicável”, afirma Schopenhauer, “não há ali senão afirmações que temos

² Como nota Gilson, Crer em Deus (o que se faz pela razão) é algo diferente de “ter fé” Nele: “até os demônios acreditam em Deus, mas não têm fé em Deus, e nós, inversamente, acreditamos em São Paulo, mas não temos fé nele”. (Gilson, 2006, p.69). A fé, portanto, vem com a graça. Para Schopenhauer, agir de modo moralmente bom corresponde ao estado de compaixão, e não de ascetismo, que é caracterizado pela não-ação. Sobre a discussão se a compaixão seria também um estágio de liberdade ou não, eu indico os seguintes trabalhos: Bassoli, 2005; Barboza, 2015; Debona, 2015.

de aceitar” (Schopenhauer, 2015b, p.728). Ali não há comunicação, porque o inefável excede o limite da linguagem. Como explica Schopenhauer,

o ser humano comunica seus pensamentos aos outros mediante a linguagem, ou os oculta por ela. Linguagem que é o primeiro produto e instrumento necessário da razão: por isso, em grego e italiano, linguagem e razão são indicadas com a mesma palavra: ὁ λόγος, *il discorso*. *Vernunft*, razão, vem de *Vernehmen*, entender, que não é sinônimo de *Hören*, ouvir, mas antes significa a interiorização de pensamentos comunicados por palavras. (Schopenhauer, 2015a, p.43).

No fundo, o que a razão humana faz é refletir algo proveniente do conhecimento intuitivo, tornando-o algo completamente outro, a saber: um reflexo abstrato do intuitivo, o qual, por sua vez, não tem as formas do conhecimento intuitivo³. Sendo assim, podemos dizer que o conteúdo da linguagem são os conceitos (representações abstratas de representações intuitivas), por isso, apenas o que existe na intuição empírica, o que também inclui as relações nascidas no tempo e no espaço, torna-se objeto do pensamento, logo, da linguagem. Portanto, do ponto de vista schopenhaueriano, a linguagem só consegue dizer algo sobre aquilo que se encontra (ou já se encontrou alguma vez) no mundo sensível. É nesse sentido que Cacciola diz que na filosofia de Schopenhauer não há qualquer pretensão de que a razão representativa esgote o conhecimento do Mundo (Cacciola, 2017, p.51). Indo além do mundo sensível, não há mais intuição empírica, nem linguagem, o que resta, segundo Schopenhauer, é apenas misticismo, definido pelo autor nas seguintes palavras: “todo direcionamento para uma interiorização daquilo que nem a intuição, nem o conceito, portanto, nenhum conhecimento claro, em geral, alcança” (Schopenhauer, 1966-1975c, p. 203). É por isso que Schopenhauer não pode dizer o que está além da negação da vontade, como ele mesmo nota na passagem abaixo:

a minha doutrina, quando chega ao seu ponto culminante, assume um caráter NEGATIVO, portanto, é concluída com uma negação. A saber, **ela não pode falar** aqui senão daquilo que é negado, suprimido: quanto às vantagens obtidas e conservadas, ela é obrigada a descrever (na conclusão do quarto

³ De outro modo, Soliva Soria diz: “a função da razão não é a de produzir um conhecimento novo, mas ligar os conhecimentos dados pelo entendimento, esclarecê-los e comunicá-los” (Soliva Soria, 2015, p.101).

livro) como nada, e pode apenas acrescentar o consolo, de que é tão somente um nada relativo, não absoluto. (Schopenhauer, 2015b, p.729; GP).

Segundo Schopenhauer, a filosofia não pode prosseguir com o seu discurso, depois da negação da vontade, para assim não fazer uso de intuições intelectuais (em vez de intuições empíricas) e tentar dizer o que não pode ser dito. Para evitar que um filósofo incorra num erro desse tipo, Schopenhauer separa os âmbitos da filosofia e do misticismo; mas, de modo algum, essa separação indica que Schopenhauer tenha menosprezado o último. Pelo contrário, Schopenhauer conclui a sua filosofia com uma negação (permanecendo assim no âmbito da filosofia), sem deixar, porém, de indicar suplementos místicos, como, por exemplo, os *Upanishads* e os poemas do sufismo (*Id. Ib.*), bem como refere-se à compaixão como “misticismo prático” (Schopenhauer, 1988g, p.221) – fatos que claramente descartam a hipótese de desprezo ao misticismo por parte do autor. Além disso, como vimos, a estética schopenhaueriana e sua ética da negação da vontade são fenômenos místicos, da nossa perspectiva, visto que não temos uma explicação para a causa e aparecimento repentino da *Besonnenheit*.

Assim como Lutero não negava a fé e o sobrenatural, pelo fato da razão não poder alcançá-los; Schopenhauer – seguido por Wittgenstein, que diz: “há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico” (Wittgenstein, 2017, p.261) – também não nega o místico, antes, coloca-o como ponto fulcral de sua doutrina, ainda que a razão não consiga explicá-lo. Daí a importância de uma pesquisa que destaque o tema do místico na filosofia de Schopenhauer, amparada por uma originalidade que pode ser evidenciada sobretudo pela contraposição à leitura tradicional que não atribui a devida relevância ao tema em questão.

3- Objetivos

Este projeto de pesquisa tem por objetivo principal analisar a relação da filosofia de Schopenhauer com o misticismo, com o intuito de destacar a indispensabilidade do místico no pensamento do autor, mais precisamente, em sua estética e ética da negação da vontade.

4- Metodologia, disseminação e avaliação

A metodologia prevista para a execução desta pesquisa consiste em: (i) leitura e análise argumentativa de textos da bibliografia primária e secundária, referentes ao tema

proposto; (ii) elaboração de relatórios com resultados das leituras; (iii) discussão dos relatórios com o orientador, em reuniões **semanais/ quinzenais/ mensais?**; (iv) apresentação dos resultados parciais da pesquisa em Colóquios, Seminários ou Eventos de pós-graduação; (v) elaboração de um artigo final, com refinamento dos resultados parciais obtidos ao longo da pesquisa.

5- Plano de trabalho e cronograma

Primeiro ano: a primeira etapa de nossa pesquisa pretende investigar o conceito de liberdade na filosofia de Schopenhauer, com o intuito de analisar fundamentalmente os seguintes pontos: i) o caráter estritamente necessário de todas as volições humanas; ii) principais características do caráter humano, associadas à imutabilidade do nosso querer; iii) as três motivações fundamentais das ações humanas, com especial atenção ao egoísmo essencial do ser humano; iv) tipos de liberdade na filosofia schopenhaueriana, com destaque à liberdade moral; v) a estética como um fenômeno de liberdade; vi) a possibilidade da compaixão ser ou não um grau de liberdade; vii) a liberdade na ética da negação da vontade. Bibliografia fundamental de Schopenhauer: *Preisschrift Über die Freiheit des Willens*, tomo I e II d' *O mundo como vontade e como representação*, *Sobre o fundamento da moral*, tomo II de *Parerga und Paralipomena* e *Metafísica do Belo*.

Segundo ano: na segunda etapa de nossa pesquisa, examinaremos a relação entre a doutrina da graça de Agostinho e Lutero e a ética da negação da vontade de Schopenhauer, com foco para os seguintes pontos: i) semelhanças e divergências entre as posições de Agostinho e Lutero no tocante à liberdade moral; ii) relação entre fé e razão nos pensamentos de Agostinho e Lutero; iii) a graça como *opus alienum* na doutrina luterana; iv) relação entre *Besonnenheit der Vernunft* e razão na filosofia de Schopenhauer; v) os diferentes aspectos da razão na obra schopenhaueriana, com destaque para a razão mística. Bibliografia fundamental de Schopenhauer: tomo I e II d' *O mundo como vontade e como representação*, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, *Crítica da filosofia kantiana* e *Sobre a vontade na natureza*. Bibliografia fundamental de outros autores: *A Bíblia de Jerusalém*, *A Graça (I): O espírito e a letra*. *A natureza e a graça*. *A graça de Cristo e o pecado original* (de Agostinho) e *Da liberdade do cristão* (de Lutero).

Terceiro ano: a terceira etapa de nossa pesquisa pretende investigar a relação entre a filosofia de Schopenhauer e o misticismo. Para tanto, analisaremos os seguintes pontos: i) definição de misticismo na obra schopenhaueriana; ii) análise de trechos que nos revelam uma conexão entre o misticismo e a filosofia de Schopenhauer; iii) diferenças entre um filósofo e um místico na obra schopenhaueriana; iv) relação entre a linguagem e o místico no pensamento schopenhaueriano; v) o místico no pensamento de Wittgenstein. Bibliografia fundamental de Schopenhauer: tomo I e II d' *O mundo como vontade e como representação*, tomo I de *Parerga und Paralipomena*, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* e *Gesammelte Briefe*. Bibliografia fundamental de Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Além da bibliografia fundamental, nosso plano de trabalho conta também com a bibliografia secundária, descrita abaixo, referente ao tema da nossa pesquisa.

6-Bibliografia Primária

A Bíblia de Jerusalém. Tradutor (Romanos, Gálatas, Filemon): Calisto Vendrame. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

AGOSTINHO. *A Graça (I): O espírito e a letra. A natureza e a graça. A graça de Cristo e o pecado original*. Tradução de Augustinho Belmonte. 1 ed. São Paulo: editora Paulus, 1999.

_____. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 1 ed. São Paulo: editora Paulus, 1995.

LUTERO, M. *Da liberdade do cristão: prefácios à Bíblia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo, SP: Editora da UNESP, 1998.

SCHOPENHAUER, A. *Frühe Manuskripte (1804-1818)*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975a. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.

_____. *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975b. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.

_____. *Berliner Manuskripte (1818-1830)*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975c. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.

_____. *Die Manuskriptbücher der Jahre (1830-1852)*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975d. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.

_____. *Letzte Manuskripte*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975e. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.

_____. *Randschriften zu Büchern*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975f. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Arthur Schopenhauers werke in fünf Bänden*. Zürich: Haffmans, 1988a. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Arthur Schopenhauers werke in fünf Bänden*. Zürich: Haffmans, 1988b. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.

_____. *Parerga und Paralipomena I*. Zürich: Haffmans, 1988c. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.

_____. *Parerga und Paralipomena II*. Zürich: Haffmans, 1988d. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.

_____. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Zürich: Haffmans, 1988e. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.

_____. *Preisschrift Über die Freiheit des Willens*. Zürich: Haffmans, 1988f. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.

_____. *Preisschrift Über die Grundlage der Moral*. Zürich: Haffmans, 1988g. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.

_____. *O mundo como vontade e como representação*, tomo I, 2ª. edição. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015a.

_____. *O mundo como vontade e como representação*, tomo II, 1ª. edição. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.

_____. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, tomo I, 2ª. edição. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Gesammelte Briefe*. Edição de Arthur Hübscher, Bonn: editora, 1978.

_____. *Der Briefwechsel*. In: Schopenhauer im kontext III. InfoSoftWare - Berlin 2008.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique L. dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

Bibliografia Secundária.

BARBOZA, J. In: Koßler, M. “O puro sujeito do conhecer e a arte”. Tradução de Jair Barboza. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 7, Nº 1 - 1º semestre de 2016, pp.224-245.

_____. *Negação da vontade e significação moral do mundo em Schopenhauer*. Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo, Fortaleza, vol. I, pp.177-190, 2015.

_____. *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. “Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer”. *VERITAS*, Porto Alegre, v. 50 n. 1 Março 2005; p. 127-135.

_____. *Schopenhauer*. Série passo-a-passo, 16. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Schopenhauer. A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1ª. edição, 1997.

_____. “Schopenhauer: die Erscheinung, das Phänomen”. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 5, Nº 1 - 1º semestre de 2014; pp. 03-08.

BASSOLI, S. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, departamento de filosofia. Universidade Estadual de Campinas, 2005.

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2005.

_____. “A presença de Nietzsche no percurso intelectual de Horkheimer”. *Cadernos de Filosofia Alemã*. v. 22; n. 2, pp.39-48.

CACCIOLA, M. L. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*. Tese de mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981.

_____. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994.

_____. “O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer”. *Cadernos de Filosofia Alemã*. jul.-dez. 2017; pp. 49-61.

CALDEIRA RAMOS, F. In: Koßler, M. “Sobre o papel do discernimento [*Besonnenheit*] na estética de Arthur Schopenhauer”. In: Eduardo Ribeiro da Fonseca, Fernando Costa Mattos, Flamarion Caldeira Ramos [et al.] (Org.). *Dogmatismo e antidogmatismo: Filosofia Crítica, Vontade e Liberdade. Uma homenagem a Maria Lúcia Mello Oliveira e Cacciola*. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

_____. *A “miragem” do absoluto: Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.

DEBONA, V. “A Grande e a Pequena Ética de Schopenhauer”. *ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.14, n.1, p.36-56, Jul. 2015.

_____. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, departamento de filosofia. Universidade de São Paulo, 2013.

_____. *As formas da razão no pensamento de Schopenhauer e a possibilidade de uma razão ético-mística*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2008.

EVANS, G. R. *Augustine on evil*. Cambridge University Press, New York, 1994.

GIACIOIA, O. “Livre-arbítrio e responsabilidade”. *Filosofia Unisinos*, 8(1): p.22-32, jan/abr 2007.

_____. “Princípio de individuação e originação interdependente: Schopenhauer e o buddhismo - um diálogo Ocidente-Oriente”. In: *Buddhismo e filosofia em diálogo*. Florentino Neto, A.; Giacoia, O. (Orgs). Campinas: Editora PHI, 2014; pp.93-114.

_____. “Ser e sentido: o paradoxo do sofrimento”. *Revista Voluntatis: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 7, Nº 2. 2º semestre de 2016; pp. 04-26.

_____. “Teses sobre a Ordenação Ética do Mundo e sua Transvaloração”. *ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, 2012; pp. 129 – 144.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

KOBLER, M. “O puro sujeito do conhecer e a arte”. Tradução de Jair Barboza. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 7, Nº 1 - 1º semestre de 2016, pp.224-245.

_____. ““A vida é apenas um espelho” – o conceito crítico de vida em Schopenhauer”. Tradução de Fabrício Coelho. *ethic@*– Florianópolis, v. 11, n. 2, julho de 2012; pp. 17-30.

_____. “Schopenhauers Ethik zwischen Christentum und Empirie. Ihre Beziehung zu Augustinus und Luther”. In: *Für einen realen Humanismus. Festschrift zum 75. 172 Geburtstag von Alfred Schmidt* (Hrsg. W. Jordan / M. Jeske). Frankfurt am Main 2006; pp. 115-127.

MALTER, R. Arthur Schopenhauer: *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1991.

MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.

PICOLI, G. T. “Ich bin nicht Philalethes”. In: 98. *Schopenhauer-Jahrbuch*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017; pp.129-144.

SCHMIDT, A. “Wesen, Ort und Funktion der Kunst in der Philosophie Schopenhauers”. In: Baum, Günther/ Birnbacher, Dieter (Hg.): *Schopenhauer und die Künste*. Göttingen, 2005; pp.11-55.

SKINNER, Q. *Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOLIVA SORIA, A. C. “Sobre o querer com e sem conhecimento: um estudo preliminar acerca da culpa e da inocência na constituição dos corpos orgânicos”. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. Vol. 6, Nº 2. 2º semestre de 2015, pp. 97-110.