

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SABRINA ANDRADE BARBOSA

**REDEÇÃO E ASCETISMO NO MITO CRISTÃO
SEGUNDO ARTHUR SCHOPENHAUER**

TOLEDO
2021

SABRINA ANDRADE BARBOSA

REDENÇÃO E ASCETISMO NO MITO CRISTÃO
SEGUNDO ARTHUR SCHOPENHAUER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

TOLEDO
2021

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de
Geração Automática da Unioeste.

Andrade Barbosa , Sabrina
REDENÇÃO E ASCETISMO NO MITO CRISTÃO SEGUNDO ARTHUR
SCHOPENHAUER / Sabrina Andrade Barbosa ; orientador Luciano
Carlos Utteich . -- Toledo, 2022.
77 p.

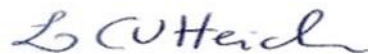
Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) --
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências
Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2022.

1. Metafísica . 2. Arthur Schopenhauer . 3. Negação da
Vontade . 4. Ascetismo . I. Carlos Utteich , Luciano ,
orient. II. Título.

SABRINA ANDRADE BARBOSA

**REDENÇÃO E ASCETISMO NO MITO CRISTÃO
SEGUNDO ARTHUR SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestra em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador- Luciano Carlos Utteich

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo
(UNIOESTE)



Fernando de Sá Moreira

Universidade Federal Fluminense (UFF)



Stefano Busellato

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila)

Toledo, 16 de novembro de 2021

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Sabrina Andrade Barbosa, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 24 de outubro de 2021.

Sabrina Andrade Barbosa

Assinatura

AGRADECIMENTOS

Agradeço de todo coração a minha mãe pelo incentivo dado desde sempre aos meus estudos, aos meus avós pela companhia de todo fim da tarde e pelo zelo.

Ao meu grande amor Gustavo por me mostrar a importância dessa pesquisa e me encorajar a continuar; à minha grande amiga Beatriz pela amizade durante os anos da pesquisa, pelos papos filosóficos e momentos de descontração.

Aos professores Fernando de Sá Moreira e Wilson Frezzatti pela imensa contribuição à pesquisa no Exame de Qualificação, e ao professor Stefano Busellato pela contribuição e incentivo dados desde o TCC. Agradeço também ao professor Luciano Carlos Utteich pelo auxílio e paciência investidos a mim nesses últimos meses de pesquisa.

À minha professora de yoga Carol e à minha psicóloga Yaneisi por estarem sempre prontas para me ouvir e me mostrarem que sou capaz de tudo que quiser.

Aos meus eternos companheiros de quatro patas: Peter, Nicolau, Luna, Merry, Manu, Jolie e Pucca pelos momentos alegres que me proporcionaram nessa jornada.

À todos os professores do PPGFil da Unioeste pela luta diária em defesa da educação, e à Capes por financiar a pesquisa durante toda sua execução.

Amarás ao teu próximo como a ti mesmo
Mateus 22:39

RESUMO

BARBOSA, Sabrina Andrade. Redenção e Ascetismo no Mito Cristão segundo Arthur Schopenhauer, 2021, Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

Esta pesquisa visa investigar os motivos que levam Schopenhauer, filósofo ateu, a utilizar exemplos cristãos em sua obra. Como podemos ver no *Livro IV d'O Mundo*, a partir do momento que o filósofo passa a tratar da negação da Vontade, constatamos que este cita frequentemente santos cristãos para exemplificar o indivíduo que chegou à supressão de todo querer; exemplos bíblicos também são utilizados pelo autor nos *Suplementos* e em passagens de *Parerga e Paralipomena*. Diante disto, nossa questão central foca em compreender porque Schopenhauer dá ênfase a estes exemplos do mito cristão, de forma que tornam-se essenciais na explicação de como chegar à negação da vontade. Em sua obra principal, *O Mundo como Vontade e como representação*, a Vontade, enquanto coisa em si, porta um caráter cego e insaciável, buscando a reprodução de si mesma, trazendo sofrimento ao mundo visto que, como seu espelho, o mundo segue uma eterna luta de desejos insaciáveis. Para pôr fim a esse infindável sofrimento, o filósofo dá um “primeiro passo” mostrando possibilidades nas quais o indivíduo possa atingir a negação da Vontade através da Estética e da Ética da Compaixão. Porém, estas vias possibilitam apenas um afastamento momentâneo da essência do mundo. Como estas duas vias são capazes apenas de dar ao indivíduo um alívio momentâneo, Schopenhauer encontra uma terceira via capaz de suprimir nossa essência e cessar todo sofrimento: o completo esquecimento do corpo através do ascetismo. Neste ponto encontramos o problema central da nossa pesquisa, pois ao explanar sobre o conceito de ascetismo, vemos em várias passagens bíblicas a demonstração dos exemplos dos santos cristãos com uma vida regrada, negando os desejos do corpo e afastando-se do egoísmo, conseguindo assim, atingir a tranquilidade proporcionada pela supressão da essência do mundo. Deste modo, pretendemos compreender qual o papel do Mito Cristão e dos exemplos para o todo da metafísica de Schopenhauer.

Palavras-chave: Ascetismo; Redenção; Negação da Vontade; Mito Cristão.

ABSTRACT

BARBOSA, Sabrina Andrade. *Redemption and Asceticism in the Christian Myth according to Arthur Schopenhauer*. 2021, Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

This research aims to investigate the reasons why Schopenhauer, an atheist philosopher, uses Christian examples in his work. As we can see in *Book IV of The World*, from the moment the philosopher begins to deal with the negation of the Will, we can see that he frequently cites Christian saints to exemplify the individual who has reached the suppression of all will; Biblical examples are also used by the author in the *Supplements* and in passages from *Parerga and Paralipomena*. Given this, our central question focuses on understanding why Schopenhauer emphasizes these examples from Christian myth, so that they become essential in explaining how to arrive at the negation of the will. In his main work, *The World as Will and Representation*, the Will, as a thing in itself, carries a blind and insatiable character, seeking the reproduction of itself, bringing suffering to the world since, like its mirror, the world follows an eternal struggle of insatiable desires. To put an end to this endless suffering, the philosopher takes a "first step" by showing possibilities in which the individual can reach the negation of the Will through Aesthetics and the Ethics of Compassion. However, these paths make possible only a momentary detachment from the essence of the world. Since these two paths are only capable of giving the individual a momentary relief, Schopenhauer finds a third path capable of suppressing our essence and ceasing all suffering: the complete forgetfulness of the body through asceticism. At this point we find the central problem of our research, because when explaining the concept of asceticism, we see in several biblical passages the demonstration of examples of Christian saints with a regulated life, denying the desires of the body and moving away from selfishness, thus achieving the tranquility provided by the suppression of the essence of the world. In this way, we intend to understand the role of the Christian Myth and examples for the whole of Schopenhauer's metaphysics.

KEY WORDS: Asceticism; Redemption; Negation of the will; Christian Myth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. A METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER: UM PASSO ALÉM DA CRÍTICA.....	14
1.1 Conceção metafísica e concepção crítica da filosofia.....	14
1.2 A Vontade como solução do enigma do mundo e da ética.....	18
1.3 O fundamento do mundo na passagem para a Ética.....	22
2. A ÉTICA E O AVANÇO PARCIAL DA NEGAÇÃO DO MUNDO.....	24
2.1 Vontade e possibilidade de negação do mundo.....	24
2.1.1 Teoria dos graus de objetivação da Vontade.....	27
2.1.2 A objetivação da Vontade no homem.....	30
2.2 Possibilidade da negação da Vontade.....	32
2.2.1 Na Arte.....	33
2.2.2 Através da Compaixão na Ética.....	36
2.2.2.1 <i>Na superação da moralidade fundada por Kant.....</i>	<i>39</i>
2.3 Motivações morais.....	42
2.3.1 O caráter e a moralidade humana.....	44
2.3.2 Caráter Inteligível.....	45
2.3.3 Caráter empírico.....	47
2.3.4 Caráter adquirido.....	49
2.3.5 Liberdade Moral.....	52
3. ASCETISMO E REDENÇÃO DA VONTADE.....	55
3.1 O ascetismo como supressão da vontade.....	55
3.1.1 Os males do mundo e o otimismo no Velho Testamento.....	59
3.2 Os santos como exemplos de ascetas	66
3.2.1 O Mito Cristão demonstrando a metafísica schopenhaueriana através da alegoria.....	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS.....	74

INTRODUÇÃO

Kant, Platão e os *Upanishads* foram os três pilares que deram condições para a filosofia de Arthur Schopenhauer se constituir como um modelo próprio. Ainda que o próprio autor não tenha jamais esquecido de enaltecê-los e fazer referência a eles, contudo, em seu pensamento metafísico Schopenhauer baseou seu ponto de partida preferencialmente na diferença entre os conceitos advindos da filosofia de Immanuel Kant: *noumeno* e fenômeno. Por sua vez, também concede à *Teoria das Ideias* de Platão um papel decisivo, em sua vinculação com a distinção kantiana acima. Apesar disso, nosso filósofo afirmou ainda que o cerne de sua doutrina estava presente e por isso podia ser encontrada já nas religiões orientais, tais como o bramismo e o budismo, existentes há milhares de anos.

Tendo isso em vista, que sentido faria para Schopenhauer voltar seu olhar ainda para as religiões mais recentes que ganharam expressão no mundo ocidental, como o Cristianismo e o Judaísmo? A menos que essas religiões pudessem explicitar algum fenômeno que não teria ocorrido com as anteriores, parece que não haveria qualquer sentido em remontar a elas. No sentido de que encontrará um certo grau de familiaridade de seu pensamento filosófico (sua filosofia) com as lições presentes no Cristianismo, mais especificamente, no conteúdo do Novo Testamento e nos personagens históricos que encarnaram as lições trazidas nele, lições de mortificação, de ascetismo e de autonegação da Vontade, Schopenhauer irá apontar ao caráter subaproveitado e inutilizado, pelas demais concepções filosóficas, desses exemplos reais e concretos de ascetismo e negação da Vontade, encontrado nas figuras de São Francisco de Assis, de Jesus, etc.

Durante a exposição da teoria de negação da Vontade, que encerra seu pensamento, o filósofo passou a se servir de citações bíblicas e de usar de exemplos de santos cristãos a fim de confirmar – a partir dessa religião recente – o que havia despertado tanto fervor pelo pensamento cristão, como uma doutrina que sob esse aspecto manteve todo o merecimento para se tornar ainda conhecida e prestigiada.

Assim, a presente investigação pretende se deter na importância desses elementos para o pensamento schopenhaueriano, visando contrapor os limites de sua concepção metafísica e os limites intuitivos dos ensinamentos deixados pelos santos cristãos.

É certo que iniciaremos pela explanação da teoria do conhecimento e da metafísica de Schopenhauer, como teorias que se completam e formam a base de todo seu pensamento. Assim, para o primeiro capítulo voltamos nossa atenção aos primeiros elementos da obra de Schopenhauer, que apresentam as suas principais influências, visando a partir disso conduzir à crítica dele aos limites que encontrou nos autores que o antecederam.

Para o segundo capítulo delimitamos o tema da moralidade como o primeiro domínio e a primeira tentativa tematizada pelo pensamento schopenhaueriano, com vistas a estabelecer o ascetismo e alcançar, pela negação da Vontade de vida, a redenção, como independência completa tanto do mundo como representação quanto do mundo como vontade. Aqui a negação da Vontade de vida se exprime como negação da essência. Enquanto Schopenhauer investe na perspectiva de uma ética da compaixão, pela qual visa superar o caráter abstrato da fundamentação moral kantiana, por sua vez, ele elucida que a teoria do caráter humano, em seus três distintos tipos (que se entrelaçam nos modos e proporções mais diversas segundo sejam o número dos seres humanos) aponta para o modo como experiência externa e interna se entrelaçam na perspectiva do mundo, numa constante e indeterminada oscilação entre a pretensão de liberdade (ser livre) e a impossibilidade de ela ser alcançada, seja na esfera do númeno, seja na esfera do fenômeno. Visto que a mudança de percepção do mundo só ocorre se o indivíduo deixa de conhecer o mundo de modo abstrato (pela razão), passando a admitir um conhecimento intuitivo, com isso ele começa a ver o mundo desde outra perspectiva. Como um tipo de afastamento do mundo, essa mudança de visão possibilita identificar o ser humano para além do *principium individuationes*, que o possibilita a perceber a unidade do mundo. Desse modo, o sujeito passa a reconhecer intuitivamente o mundo desde dois modos: de modo estético, a partir do conhecimento das Ideias, e de modo moral, através de ações compassivas.

No terceiro capítulo do texto tematizamos a passagem da perspectiva da moral (fundamentação da moralidade) para o domínio da Religião e do Mito Cristão. Por mito Cristão definimos o conjunto de Teoria e argumentos que Schopenhauer considera pertencerem ao “verdadeiro cristianismo”, como o Mito do Pecado original e outras características que fazem o cristianismo ser considerado Pessimista pelo filósofo.

Na medida em que, para Schopenhauer, a perspectiva moral conseguiu mostrar só parcial e imperfeitamente o alcance da redenção, ele investiga na perspectiva da Religião o modo mais efetivo para ilustrar o alcance da mortificação da vontade, da ascese e da redenção. Segundo ele, o Cristianismo deixou muitos exemplos de indivíduos (a servirem de modelo) que alcançaram essa meta, mas que foram mantidos subaproveitados pelos modelos filosóficos.

Assim, para Schopenhauer, o elemento da autonegação da vontade é o que permite identificar a semelhança de sua metafísica com a concepção do Cristianismo: a negação da vontade, que foi abundantemente ilustrada no Novo Testamento, pode aproximar os dois modelos, dispensando, por isso, ao pensamento schopenhaueriano que tivesse de ir buscar sua familiaridade exclusivamente nas religiões muito mais antigas.

O exemplo dos santos cristãos vem ilustrar com perfeição o rompimento do *principium individuationes*, que mantém os seres humanos atados à experiência fenomênica. Assim, a busca pelas experiências dos monges e santos cristãos ilustra que o que era obstáculo quase intransponível aos demais seres humanos, o de superar o caráter humano, foi alcançado pela ascese e pela negação total da Vontade nos santos e nas figuras ilustres da religião. Por isso, o terceiro capítulo investiga o modo pelo qual Schopenhauer se serve desses exemplos, deixando nisto um evidente contraste com o ateísmo professado por seu pensamento teórico-metafísico.

1. A METAFÍSICA DE SCHOPENHUAER: UM PASSO ALÉM DA CRÍTICA

Ficou reservado a Kant auxiliar a visão idealista fundamental a obter o domínio na Europa, pelo menos em filosofia, visão essa que é a de toda a Ásia não islamizada e, em essência, até mesmo da sua religião (SCHOPENHAUER, 2005, p. 534)

Neste primeiro capítulo introduzimos a relação entre as concepções de metafísica em Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) e Immanuel Kant (1724-1804) com vistas a explicitar, a partir da influência do pensamento do último sobre o primeiro, o passo que ele efetua além do modelo de pensamento crítico kantiano. Esse passo além se refere a um conjunto de temas, entre os quais importam, para nossa dissertação, os discursos moral e teológico. Nesse sentido será destacado adiante o quanto a crítica schopenhaueriana à Teologia kantiana, passando primeiramente pela sua expressão ética, serve de condutor para o tema do Mito Cristão, nas noções de redenção e ascetismo, como saída proposta pela concepção de metafísica em Schopenhauer, em contraste com todas as abordagens e autores por ele criticados.

1.1 Concepção metafísica e concepção crítica da filosofia

A importância, para Schopenhauer, de contrastar sua concepção de metafísica à concepção ainda só crítica da metafísica kantiana, é visível. Como observa Cacciola (1994, p. 8-17): “Schopenhauer se declara o verdadeiro discípulo de Kant. [...] [e] apesar de reconhecer a genialidade de Kant, Schopenhauer se propõe a corrigir sua rota [...] que teria conduzido a filosofia para o terreno do dogmatismo, alvo do próprio projeto crítico”.¹ Uma tal influência

¹ Segundo Cacciola, “O fio condutor da crítica de Schopenhauer é a dedução das categorias a partir dos juízos da Lógica transcendental. A sua objeção à dedução liga-se às críticas ao predomínio do abstrato sobre o intuitivo [i], ao caráter sistemático da filosofia de Kant [ii], e à concepção racional da moral kantiana [iii]”. (CACCIOLA, 1994, p. 08-17). Na Crítica da Filosofia kantiana, do Apêndice ao Mundo como Vontade e Representação, Schopenhauer diz: “Por isso, nesta polêmica aqui travada contra Kant, tenho em vista tão-somente as suas falhas e fraquezas; posto-me com hostilidade diante delas, conduzindo uma guerra impiedosa de exterminação, tendo sempre o cuidado de não os encobrir [...], mas antes de os pôr na luz mais clara, para

ele manifesta no *Apêndice ao O Mundo como vontade e como representação*, intitulado *Crítica da filosofia kantiana*. Nesse apêndice concede o quanto o pensamento de Kant foi importante para o desenvolvimento de sua própria concepção de filosofia. Disse ele:

Minha linha de pensamento, por mais diferente que seja no seu conteúdo da [linha de pensamento] kantiana, fica inteiramente sob a influência dela, a pressupõe necessariamente, parte dela, e confesso que o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant (ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados dos hindus e à impressão de Platão) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 525).

Não obstante uma tão positiva concessão, Schopenhauer complementa:

[...] Neste apêndice tenho realmente de proceder polemicamente contra Kant [...], pois somente assim pode ocorrer que o erro, aderido à doutrina de Kant, seja removido, e a verdade dela brilhe tanto mais clara e se mantenha mais firme (SCHOPENHAUER, 2005, p. 525).

Relativamente a essa *verdade*, Schopenhauer tematiza o que chamou de o maior mérito de Kant, dizendo: “O maior mérito de Kant é a distinção entre Fenômeno e Coisa-em-si ...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526), isto é, uma distinção assentada “na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o Intelecto, pelo qual elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526).

Assim como Arquimedes solicitara, para mover o mundo, *uma alavanca e um ponto de apoio*, na perspectiva de Schopenhauer o tema da incognoscibilidade da coisa em si é o acicate e ponto de apoio para desenvolver sua concepção filosófica, para trazer a vontade (*Wille*) como primeira em relação ao intelecto (*Verstand*), como a alavanca na projeção de outra disposição das noções de fenômeno e coisa em si (númeno).

Apesar de reconhecer antecedentes na distinção entre fenômeno e coisa em si – como Locke, Platão e a doutrina dos Vedas –, para ele foi o modo kantiano de expor essa distinção que tornou possível conceber essa “índole onírica do mundo inteiro” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 528), isto é, ela tornou

assim tanto mais seguramente os aniquilar. Estou consciente [...] que aqui não cometi uma injustiça nem uma ingratidão contra Kant”. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 525-526)

visível “a fantasmagoria do mundo objetivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 529).

Assim, complementa Schopenhauer:

Toda a filosofia ocidental precedente, indizivelmente desconjuntada em face da [filosofia] kantiana, desconheceu aquela verdade e justamente por isso sempre discursou, propriamente dizendo, como se fosse em sonhos. Kant foi o primeiro que subitamente a despertou de seu sonho (SCHOPENHAUER, 2005, p. 529).

Nesse ponto de apoio, Kant demonstrou, pela doutrina da incognoscibilidade da coisa em si, que

as leis a regerem com inexorável necessidade na existência, isto é, na experiência em geral, não devem ser usadas na dedução e explanação da Existência mesma, portanto, a sua validade é apenas relativa, vale dizer, só começa depois que a existência, o mundo da experiência em geral já está posto e presente; que, em consequência, tais leis não podem ser nosso fio condutor quando passamos à explanação da existência do mundo e de nós mesmos. Todos os filósofos ocidentais anteriores tiveram a ilusão de que tais leis, segundo as quais os fenômenos estão conectados uns aos outros, e que eu compreendo – tempo, espaço, causalidade e inferência – sob a expressão de princípio da razão, seriam leis absolutas e não condicionadas por simplesmente nada, *aeternae veritates*, o mundo mesmo existiria só em consequência e em conformidade com elas e, conseqüentemente, todo o enigma do mundo se deixaria resolver por meio de seu fio condutor (SCHOPENHAUER, 2005, p. 529).

Já aqui Schopenhauer encontra motivo para discordar de Kant, pois o fato de este haver chegado a distinguir as leis (princípios de razão) e os fenômenos, seguido da apresentação da relatividade desses últimos, conduziu-o a reforçar o estatuto das ideias da razão (domínio dos princípios) para “condição de única e suprema realidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 529). Ou seja, as ideias foram aí colocadas “no lugar da mais íntima e verdadeira essência das coisas, tornando assim impossível o conhecimento verdadeiro desta [essência]” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 529). Ao fazer isso, Kant realizou uma aplicação unilateral de sua descoberta, a distinção entre fenômeno e coisa em si (númeno), ao visar mostrar que “aquelas leis [princípios da razão], conseqüentemente o mundo inteiro, são condicionadas pelo modo de conhecer do sujeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 529), isto é, exclusivamente pelo Intelecto.

Ao contrário disso, para Schopenhauer a aplicação adequada da descoberta kantiana – distinção entre fenômeno e coisa em si – torna possível desvelar o enigma do mundo, já que pelo caminho tomado por Kant,

por mais longe que se investigasse e se inferisse, guiados por esse fio condutor, não se teria dado um só passo adiante no assunto principal, isto é, no conhecimento da essência do mundo em si, exterior à representação, mas apenas se teria movido como o esquilo na roda (SCHOPENHAUER, 2005, p. 529-530).

Para lição do executado por Kant, menciona Schopenhauer: “Pode-se também dizer que o ensinamento de Kant propicie a intelecção de que o princípio e fim do mundo devem ser procurados não fora dele, mas dentro de nós mesmos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 530). Isto é, tendo sido estabelecido

que o mundo objetivo, como o conhecemos, não pertence à essência das coisas em si mesmas, mas é seu mero fenômeno, condicionado exatamente por aquelas mesmas formas que se encontram *a priori* no intelecto humano (isto é, o cérebro), portanto, nada contém senão fenômeno (SCHOPENHAUER, 2015, p. 530-531).

é certo, por sua vez, que Kant “não chegou ao conhecimento de que o fenômeno é o mundo como representação e [de que] a coisa-em-si é a Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, 531).

A incognoscibilidade da coisa em si (númeno) na perspectiva kantiana assenta, por isso, em que, segundo ele, nós “não penetramos no interior do objeto nem do sujeito; em consequência [disso], nunca conhecemos a essência do mundo, a coisa-em-si” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 531). Sendo assim, apenas a aplicação adequada da distinção fenômeno/coisa em si permite, dirá Schopenhauer, deduzir “a coisa-em-si de modo correto”, isto é, reconhecer “diretamente na vontade a coisa-em-si” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 531). No entanto, deve ser constada a nuance da noção de coisa em si presente na teoria kantiana da moralidade, como aquilo que a condicionou e tornou possível. Vejamos isso na subunidade a seguir.

1.2 A Vontade como solução do enigma do mundo e da Ética

Acima trouxemos as ponderações críticas de Schopenhauer em relação ao modo pelo qual Kant contornou a adequada dedução da coisa-em-si, dando preferência, em vez disso, à aplicação unilateral da distinção fenômeno/coisa em si. Porém, apesar de não haver tocado no ponto nuclear dessa dedução, Schopenhauer considera haver Kant chegado muito próximo disso – da relação entre a noção de coisa em si e a vontade como enigma do mundo – quando relacionou o conceito de coisa em si à fundamentação da moralidade. Segundo isso, diz Schopenhauer, Kant

deu um passo grande e desbravador em direção a este conhecimento [da coisa em si como vontade e enigma do mundo], na medida em que expôs a inegável significação moral da ação humana como completamente diferente, e não dependente, das leis do fenômeno, nem explanável segundo este, mas como algo que toca imediatamente a coisa-em-si. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 531).

Visto que para ele estão intrinsecamente relacionados aqui os temas da moral e da teologia, será por nós tematizado no segundo capítulo o modo pelo qual, segundo Schopenhauer, fundamentos teológicos estavam inseridos na base da fundamentação kantiana da moralidade. Isso foi até certo ponto diagnosticado já no *Apêndice (Crítica da filosofia kantiana)*, no qual Schopenhauer aponta a “tutela da religião nacional predominante sobre a filosofia” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 531). Nesse sentido, mesmo que tenha separado “o grande, inegável significado ético das ações” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 535) e o tenha afastado do fenômeno e de suas leis, mostrando com isso

este significado ético como concernente imediatamente à coisa-em-si, à essência mais íntima do mundo, enquanto o fenômeno, isto é, tempo, espaço e tudo o que os preenche, e neles se ordena segundo a lei de causalidade, devem ser vistos como um sonho inconsistente e inessencial (SCHOPENHAUER, 2005, p. 535).

ainda assim o mérito de Kant deve ser trazido só para ser lembrado, já que suas grandes realizações, é certo, também tiveram “de ser acompanhadas de

grandes erros” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 535): o fato é que “o resultado imediato da entrada em cena de Kant foi quase sempre apenas negativo, não positivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 535).²

Portanto, devido a esse grande vazio e à grande necessidade que despertou, pode-se dizer que o mérito de Kant “não foi completo, mas foi investido de muitos defeitos e teve de ser negativo e unilateral” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 536). Em vista disso, Schopenhauer fornece sua concepção de “metafísica” para, em contraste com a de Kant, mostrá-la em condições de superar a aplicação unilateral da distinção fenômeno/coisa em si. Disse ele:

Por *metafísica* entendo todo assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência dada das coisas, para fornecer um clareamento sobre aquilo através do que, em um ou outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falarmos em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível (SCHOPENHAUER, 2005, p. 200).

Por meio dessa concepção de metafísica, Schopenhauer visa dar conta do fundamento da existência das coisas, e não meramente das representações delas – que era o que simplesmente havia sido garantido pelas “formas do nosso intelecto” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 537) na concepção kantiana. O conhecimento da “essência em si das coisas” somente pode ser garantido se se adotar a concepção metafísica acima, isto é, se se assumir ser possível conhecer o que está atrás da natureza, como aquilo que a torna possível. No fundo, diz Schopenhauer, a coisa se passa assim:

O mundo e nossa própria existência apresentam-se a nós, necessariamente, como um enigma; ora, sem mais, é admitido que a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo, mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele (pois este é o significado de “para além da possibilidade de toda experiência”) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 537-538) .

² Nessa direção, continua Schopenhauer dizendo: “Na medida em que não estabeleceu um sistema novo e acabado ao qual seus partidários pudessem aderir ao menos por um curto espaço de tempo, todos notaram que algo muito grandioso acontecera, contudo, ninguém sabia direito o quê. Certamente viram que toda a filosofia até então fora um sonho infrutífero do qual o novo tempo agora acordava; porém, aonde deveriam se segurar, isso não sabiam. Surgiu grande vazio, uma grande necessidade”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 535-536).

Somente até aqui Schopenhauer acompanha a compreensão kantiana da metafísica, pois Kant havia admitido “previamente metafísica e conhecimento a priori como idênticos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 538). Portanto, em sua correção da definição kantiana de metafísica, ele aponta a isso, a saber, que

teria sido preciso primeiro demonstrar que o estofo para a solução do enigma do mundo não pode absolutamente estar contido nele mesmo, mas tem de ser procurado só exteriormente ao mundo, em algo que podemos atingir somente pelo fio condutor daquelas formas de que somos *a priori* conscientes (SCHOPENHAUER, 2005, p. 538).

Assim como Kant ficara enredado por sua própria concepção mediadora do mundo fenomênico, enquanto “condicionado tanto pelo sujeito quanto pelo objeto”, segundo a qual demonstrou “que conhecemos tais formas [gerais de seu fenômeno, isto é, da sua representação] e as abrangemos segundo a sua legalidade inteira não apenas partindo do objeto, mas também partindo do sujeito, porque as mesmas são propriamente, entre objeto e sujeito, o limite comum a ambos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 531), sugerindo por esse meio, no seguir esse limite, não ser possível “penetrarmos no interior do objeto nem do sujeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 531), do mesmo modo ele ficou preso ao “operar unicamente com formas vazias de conteúdo”, sem poder mostrar como sendo uma necessidade “estancar a nós mesmos a mais rica de todas as fontes de conhecimento, a experiência interna e externa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 538). A respeito disso, Schopenhauer pondera:

Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efetuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma

explicação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores (SCHOPENHAUER, 2005, p. 538).

Uma tal compreensão do mundo, que deve solucionar o enigma do mundo, não é acessada pelo Intelecto, senão pela Vontade, isto é, por um conhecimento intuitivo, que está muito acima do conhecimento abstrato da razão. Nesse particular o primeiro texto do *Parerga e Paralipomena* (1851) (no Vol. II) complementa a reflexão schopenhaueriana:

Uma definição de filosofia incomum e indigna, mas que até mesmo Kant oferece, é aquela segundo a qual ela seria uma ciência de meros conceitos. Toda a propriedade dos conceitos não consiste em nada senão naquilo que se depositou neles após ter sido solicitado e retirado do conhecimento intuitivo, essa fonte efetiva e inesgotável de toda compreensão. Por isso uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos; pelo contrário, ela deve ser fundada na observação e experiência, tanto a [observação e experiência] interna quanto a externa (SCHOPENHAUER, 2010, p. 35).

A partir de sua diferenciação da concepção de metafísica em Kant, Schopenhauer conduz seu modo de pensar ao que denomina de metafísica imanente ou *dogmatismo imanente*³, desenvolvido com base na primazia da vontade (*Wille*), do conhecimento intuitivo, para modo exclusivo de acessar mais diretamente a compreensão do mundo: o puro fundamento metafísico do mundo tem de ser visto como sendo a vontade (*Wille*).

³ Assim é como ele caracteriza seu sistema, no § 14 (Algumas considerações sobre minha própria filosofia), no *Fragmentos para a história da filosofia*: “Poder-se-ia chamar meu sistema de *dogmatismo imanente*, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam, todavia, o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem o que ele é, já que o decompõe em suas partes componentes. A saber, o antigo dogmatismo derrubado por Kant (e não menos as fanfarronadas dos três modernos sofistas da Universidade) é transcendente, uma vez que ultrapassa o mundo para explicá-lo por meio de algo outro: torna-o consequência de uma razão, a partir da qual o deduz. Minha filosofia, em contrapartida, começa com a afirmação de que só existem razões e consequências no mundo e desde que este esteja pressuposto. Já que o princípio de razão em suas quatro modalidades é apenas a forma mais geral do intelecto, só neste, como o verdadeiro *locus mundi* (lugar do mundo), é que se manifesta o mundo objetivo”. (2003, p. 118).

1.3 O fundamento do mundo na passagem para a Ética

A partir da noção de vontade tomada para fundamento, Schopenhauer tematiza dois domínios distintos dele: o de uma Vontade universal (uma vontade cega e oniabragente) e o de uma vontade individual, que é mera expressão dessa primeira e mais abrangente Vontade. Primeiramente, a noção de metafísica imanente faz referência à Vontade individual, encontrada no corpo, Posto por analogia com Vontade em si e universal.

Nesse sentido, a Vontade se mostra a chave para solucionar o enigma do universo, na medida em que se manifesta como a essência mais íntima de toda a natureza: no homem, de modo imediato, ela se manifesta através do corpo, por meio do qual, então, deixa-se conhecer. Nesse sentido, complementa Schopenhauer:

Não ficaremos só no conhecimento de que os animais em seu agir, em sua existência inteira, corporização e organização são aparecimentos da vontade, mas também estenderemos às plantas o único conhecimento imediato que nos é dado sobre a essência em si das coisas. Todos os movimentos das plantas se dão por estímulos, já que a ausência de conhecimento e de movimento por motivos condicionados por conhecimento constitui a única diferença essencial entre animal e planta. Portanto, o que aparece para a representação como planta, simples vegetação, força cega que cresce, será considerada por nós, segundo a sua essência em si, como vontade (*Wille*) e reconhecido como aquilo que justamente constitui a base da nossa própria aparência que se exprime em nosso agir e em toda a existência do nosso corpo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137).

Ou seja, para Schopenhauer há que se conceder que “precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, nas mais tênues de suas aparências, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável. Mas em toda parte é uma única e mesma essência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 138); assim, a Vontade universal “designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo das aparências” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 138). Em vista disso, também por meio dessa Vontade universal tem de ser pensada a intersecção e passagem do ser humano à esfera moral, visto que “no ser humano a individualidade irrompe

poderosamente: cada um possui seu próprio caráter: por conseguinte, o mesmo motivo não tem poder igual sobre todos e milhares de circunstâncias menores que ocupam espaço na ampla esfera de conhecimento do indivíduo e modificam sua reação permanecem, no entanto, desconhecidas para outros” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 138).

Vejamos no capítulo seguinte de que modo, apesar da admissão de uma possível redenção humana pelo querer e não querer (*volle et nolle*), a tematização da moral não permite alcançar um domínio neutro, no sentido do que pode ser fornecido a partir do ascetismo.

2. A ÉTICA E O AVANÇO PARCIAL DA NEGAÇÃO DO MUNDO

No presente capítulo tematizamos o caráter ainda parcial da Ética no papel de desempenhar o alcance da negação da vontade individual, enquanto modo de acesso imediato à Vontade (coisa em si). A fim de ser alcançada a possibilidade de negação do mundo, veremos que Schopenhauer irá propor, para além da Ética, a vida monástica dos santos cristãos como possibilidade de expressão do ascetismo e da redenção.

2.1. Vontade e possibilidade de negação do mundo

Relativamente à sua crítica da filosofia realista (de Locke e Hume), que visara fundar a Ética “ora sobre doutrinas da felicidade, ora sobre a vontade do criador do mundo, por fim também sobre o conceito de perfeição” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 534), Schopenhauer tomou um ponto de partida diverso, não aceitando admitir em sua metafísica imanente (dogmatismo imanente), seja na metafísica, seja na Ética, qualquer lugar para Deus.

Sob a pressuposição da Vontade em-si para fundamento de tudo, ele adota prontamente uma visão ateísta: sua filosofia se despe da necessidade de pressupor um ser criador, como havia sido feito na perspectiva do cristianismo. Entretanto, como veremos, o filósofo se serviu de conceitos e exemplos que estão presentes no pensamento cristão. Tais conceitos aparecem tanto no tratamento que ele dedicou à Ética, como também em sua doutrina da redenção e do ascetismo, que são o tema de nosso texto. Nesse sentido se pergunta: o que teria levado Schopenhauer a se utilizar esses exemplos cristãos, a torná-los tão importantes para conceber a sua perspectiva filosófica, já que ela se assume como uma filosofia atea? Isto é, qual a importância de tais conceitos no conjunto de sua perspectiva filosófica?

A investigação a seguir percorrerá em análise os momentos de sua obra visando esclarecer essa questão. Para tanto se faz necessário retomar a análise do fundamento do mundo, inicialmente tematizada no capítulo anterior. A partir disso se evidenciará que o fundamento de sua metafísica não só não se baseia

no cristianismo, mas, também, não carece do apoio ou do suporte de nenhuma outra teologia, sendo mesmo desprovido de qualquer afeção religiosa.

Visto que a metafísica de Schopenhauer partiu, inicialmente, da metafísica do *noumeno*, fundada por Kant, o filósofo assevera a possibilidade de utilizá-la para marcar em sua perspectiva filosófica dois aspectos ontológicos: o do domínio da representação (*Vorstellung*), na qual se dão os fenômenos; e o domínio da Vontade, da essência do mundo, que serve de fundamento para todos os fenômenos. Nessa perspectiva uma grande diferença entre a filosofia kantiana e a do filósofo ateu é que, para Schopenhauer, pode-se conhecer parcialmente a coisa em si, assumida como a Vontade, enquanto que para Kant, ao contrário, esse conhecimento era impossível ao intelecto humano.

Na medida em que constituiu o centro da metafísica de Schopenhauer, a Vontade (*Wille*) ocupa o papel nuclear: por um lado, por ela é possível acessar a origem do mundo e, por outro, considerar tudo o mais como seu espelhamento, isto é, representação dela. A representação é a mera e simples manifestação do *noumeno* enquanto fenômeno, que constitui a parte inessencial e ilusória do mundo. Já a Vontade, que não tem sua origem no fenômeno, mas é essência dele próprio, a coisa em si, que é interna ao fenômeno.

Pode-se pontuar, por isso, a esse monismo schopenhaueriano um componente contraditório, pois, ele destaca elementos de insatisfação, de irracionalidade e de cegueira em relação à vontade individual humana, já que a Vontade em-si é tomada com prioridade: ela coloca seu impulso de reprodução nos fenômenos, isto é, dá realce à necessidade de reprodução, chamada de *Vontade de vida*. Assim, o fundamento de tudo é a Vontade una: somente ela dá origem a tudo.

Nesse âmbito da essência não há multiplicidade, pois tudo é apenas Vontade. Esse é o mundo *numênico*, no qual as características que regem o mundo fenomênico, a saber, espaço, tempo e causalidade, não valem. Sobre a Vontade explicita Schopenhauer:

[...] o termo VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é Vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra

coisa, seja o que for. [...] O conceito de VONTADE, é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual este se conhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as do sujeito e objeto, visto que aqui **quem conhece coincide com o que é conhecido** (SCHOPENHAUER, 2005, p. 170). (grifo meu)

Uma vez que a Vontade é independente das formas fenomenais, ela somente as usa para se objetivar, criando com isso a pluralidade das coisas. Seguindo a argumentação de Kant sobre o fenômeno, Schopenhauer considera as representações produzidas pelo entendimento a partir do princípio de razão como sendo somente ilusão e aparência. Para ele uma exata descrição dessa aparência e da esfera da representação foi indicada no conceito oriental de Véu de Maia (*Schleier der Maya*), que designa para os orientais o caráter ilusório da realidade fenomênica.

Da influência de Kant, os próprios conceitos de tempo e espaço são representações, às quais Schopenhauer acrescenta o conceito de causalidade, visando definir o que chama de princípio de razão, vinculado sempre ao caráter do *principium individuationis*, que faculta o intelecto a definir e particularizar objetos para torná-los conhecidos pelo sujeito. Assim, tempo, espaço e causalidade, que compõem o princípio de razão, são as formas *a priori* do conhecimento que possibilitam toda pluralidade e individualidade. A partir deles são formados os objetos particulares da representação; eles estão presentes no intelecto e existem, portanto, no animal e no homem. Mas, considerado numa perspectiva ascendente, tais objetos particulares têm de ser considerados ainda por uma perspectiva superior, metafísica. Isto é, eles têm de ser considerados como espelhados por daquela fonte una, a Vontade em-si.

Por isso, os vários objetos da representação são só objetivações da essência do mundo, são apenas manifestação da Vontade enquanto essência. Para tanto, desde as coisas mais simples da representação até as mais complexas, que alcançam o homem, o *noumeno* se manifesta. Há aqui uma hierarquia nítida que deixa as forças da natureza, como a gravitação, serem as manifestações mais fracas da Vontade, enquanto o ser humano ocupa o lugar no qual a Vontade se manifesta intensamente.

Neste sentido, Schopenhauer constitui, em sua teoria da representação, a mente humana do seguinte modo: o intelecto/entendimento, como faculdade presente no cérebro humano e no animal, que se compõe das formas *a priori* do conhecimento, sendo a faculdade na qual os objetos da representação são moldados pelo sujeito; e a razão (*Vernunft*), que por causa de seu maior desenvolvimento se faz presente só no cérebro humano, como sendo a faculdade do pensamento abstrato, no qual se opera a formação de conceitos. Aqui não há a supremacia da razão, como ocorria na tradição filosófica e principalmente na filosofia kantiana, mas, sim, a razão, como também o restante do mundo, é serva da Vontade.

2.1.1 Teoria dos graus de objetivação da Vontade

Para explicar a pluralidade dos objetos da representação, tendo em vista que a Vontade é una, Schopenhauer cria a teoria dos graus de objetivação da Vontade. Segundo esta, os diversos objetos do mundo são apenas a materialização da essência metafísica. Como a Vontade em-si não conhece pluralidade, a objetivação da Vontade nos fenômenos é que constitui a pluralidade: a diversidade só se exprime como sendo fenômenos objetivados – objetivações da Vontade –, de modo que os objetos são a própria visibilidade (*Sichtbarkeit*) da Vontade. Segundo Schopenhauer,

[...] semelhante objetivação da Vontade tem muitos e bem específicos graus, nos quais a essência da Vontade aparece gradualmente na representação com crescente nitidez e completude, ou seja, expõe-se como objeto. Reconhecemos nesses graus as ideias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedade originárias e imutáveis dos corpos orgânicos ou inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza. Todas essas ideias se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares, com os quais se relacionam com suas cópias (SCHOPENHAUER, 2005, p. 235).

Schopenhauer propõe os graus de objetivação da Vontade em referência às Ideias de Platão⁴, enquanto essas ideias são graus determinados e fixos da objetivação da Vontade em-si, a saber, “enquanto ela [mesma] é coisa em si e, como tal, estranha à pluralidade; esses graus aparecem, nos objetos particulares como as suas formas eternas, como os seus protótipos” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 138).

Apesar disso, o filósofo esclarece que a Ideia e a coisa em si não são uma e mesma coisa, porque a Ideia é para nós apenas a objetividade (*Objetität*) imediata e, por isso, adequada da coisa em si: ela “está sendo propriamente a VONTADE, na medida em que ainda não se objetivou, não se tornou representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 336). Nesse sentido, as Ideias não participam do princípio de razão, pois elas mantêm só a forma mais geral da representação, sendo independentes de tal princípio.

A hierarquia presente na natureza é a objetivação mediata da Vontade, enquanto as Ideias são objetivações imediatas da essência (*Wesen*); os objetos da representação, em sua forma mais geral, se seguem dos graus citados por Schopenhauer, como a natureza inorgânica e orgânica, hierarquicamente organizados conforme a intensidade em que neles se apresenta a essência.

Esses graus determinados de objetivação da Vontade que constituem o em si no mundo é aquilo que Platão denominou de “ideias eternas”, ou seja, formas imutáveis que dão uma forma geral aos diversos objetos da representação, tanto aos mais simples como às forças da natureza, e aos objetos “inanimados”, como as pedras, até os mais complexos. Aqui, diz Schopenhauer,

A Ideia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou, antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito. Essas formas subordinadas (cuja expressão geral é o princípio de razão) são as que pluralizam a Ideia e indivíduos particulares e efêmeros, cujo número, em relação a ela, é completamente diferente. O princípio de razão é, por sua vez, a forma na qual a Ideia entra em cena ao se dar ao conhecimento do sujeito como indivíduo. Já a coisa particular que aparece em conformidade com o princípio de razão é

⁴⁴ São assim chamadas por Schopenhauer em sua obra, mas é importante lembrar que elas diferem em algumas características da Teoria das Ideias apresentada por Platão em *A República*. Ver *Metafísica do Belo*.

apenas uma objetivação mediata da coisa-em-si (a Vontade): entre ambas se encontra a Ideia como única objetividade imediata da Vontade, na medida em que a primeira ainda não assumiu nenhuma outra forma própria do conhecimento enquanto tal a não ser a da representação em geral, isto é, a do ser-objeto para um sujeito (SCHOPENHAUER, 2005, p. 342).

Visto que os graus de objetivação da Vontade se expressam na multiplicidade dos seres presentes na natureza, Schopenhauer destaca haver uma hierarquia entre eles. Segundo ele argumenta, há os graus superiores, que expressam a Vontade com mais intensidade, e os inferiores, como as forças da natureza. Como toda a natureza tem esta mesma essência insatisfeita, os conflitos e discórdias entre os objetos e até mesmo entre os graus, predomina. Essa discórdia presente nos fenômenos faz com que um objeto (ou grau) queira sempre mais e mais, disputando a matéria e mantendo a tensão constante, que é a Vontade, em uma guerra perpétua e incessante pela existência. Essa tensão é, como diz Karl Weissmann (1980, p. 88),

[...] o dissentimento da vontade consigo mesma, cada grau de objetivação a disputar ao outro a matéria, o espaço e o tempo. E eis a matéria permanente a mudar de forma, porque os fenômenos mecânicos, físicos e químicos, controlados pela causalidade, a disputam avidamente, pois cada qual quer fazer valer a sua ideia.

A discórdia constante, que caracteriza os fenômenos da Vontade, seria a causa dos sofrimentos que vemos no mundo. Diante disso, Schopenhauer argumenta sobre a importância de o ser humano conhecer a sua essência e, também, de reconhecê-la nos demais objetos. Diz ele:

[...] [o sujeito] reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará também a reconhecer que a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol – tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que,

ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se VONTADE. Esse emprego da reflexão é o único que nos leva à coisa-em-si (SCHOPENHAUER, 2005, p. 169).

Esse fluxo sem fim do querer mostra claramente a auto discórdia da Vontade consigo mesma, nunca satisfeita na perspectiva dos seus fenômenos, como sendo o que leva o mundo a um eterno sofrimento, à dor que não cessa. Por isso, segundo o filósofo, é tão importante identificar a unidade do mundo, pois tanto os fenômenos exteriores, como nós mesmos, seres humanos, compartilhamos a mesma essência. Assim, na proposta de que a partir do corpo humano seja possível chegar ao íntimo do mundo e fazer cessar o constante sofrimento trazido pela Vontade, Schopenhauer tematizará duas perspectivas possíveis, a do corpo na perspectiva da Ética e a do corpo na perspectiva da Ascética. Antes de adentrar nisso, vejamos como ele estabelece a passagem para a vontade humana enquanto uma outra objetivação da Vontade.

2.1.2 A objetivação da Vontade no homem

Na medida em que toda a natureza é apenas a Vontade objetivada, tornada perceptível na representação, do mesmo modo é o corpo humano que, enquanto manifestação do *noumeno*, pertence aos fenômenos do mundo da intuição, constituindo-se como representação do sujeito que conhece. No entanto, segundo Schopenhauer, na consciência o corpo humano é distinto da representação dos outros objetos, pois, pela experiência interna – acessada diretamente pelo corpo – é possível conhecer sua essência. Então, como argumenta o filósofo, no corpo se possui uma via privilegiada para o acesso à coisa em si. Disse ele:

Portanto, a Vontade, como o elemento que fundamenta o mundo, é a chave para penetrar até a essência de todos os fenômenos e de todos os objetos da natureza que não nos são dados, na consciência, como sendo o nosso próprio corpo, e que, por consequência, não conhecemos de dois modos, mas que são apenas as nossas representações; nós os julgaremos **por analogia com o nosso corpo** e suporemos que se, por um lado, são semelhantes a ele, enquanto representações, e, por outro lado, se lhes acrescentamos a existência, enquanto

representação do sujeito, o resto, pela sua essência, deve ser o mesmo que aquilo que chamamos em nós vontade (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 113). (grifo meu)

Evidencia-se, assim, que tanto o ‘meu corpo’ quanto a ‘minha vontade’ são apenas um; ou ainda: que aquilo que denominamos ‘nosso corpo’, enquanto representação intuitiva, é, por essência, Vontade. A esse respeito pondera Cacciola, dizendo: “Schopenhauer esclarece que é só na reflexão que o querer e o fazer se distinguem, pois na realidade são uma e mesma coisa” (CACCIOLA, 1994, p. 42). Consequentemente, temos consciência dele de uma maneira diferente e que não sofre comparação com nenhuma outra; então, o ‘meu corpo’, exceto se é a minha representação, é apenas a minha vontade (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 112). Diz ele:

[...] A vontade é não apenas livre, mas até mesmo todopoderosa. Dela provém não só o seu agir, mas também o seu mundo: ambos são seu autoconhecimento e nada mais. Ela determina a si e justamente por aí determina seu agir e seu mundo: Estes dois são ela mesma, pois exterior à Vontade não há nada. Só assim ela é verdadeiramente autônoma; sob qualquer outro aspecto, entretanto, é heterônoma (SCHOPENHAUER, 2005, p. 355).

Com o duplo conhecimento do mundo proporcionado pelo corpo, este se torna em base privilegiada para a visualização de nossa essência. Para tanto, Schopenhauer toma como ponto de partida o conhecimento intuitivo, visto que essa experiência (interna) tem e é de caráter imediato. Deste modo o filósofo propõe um entrelaçamento entre a experiência externa e a experiência interna que se tem no corpo, podendo nisso “desvendar o sentido da experiência a partir dela própria” (CACCIOLA, 1994, p. 41). Continua Cacciola:

a coisa em si nunca pode ser encontrada pela via do conhecimento do objeto, pois este tem sua fonte no sujeito e será sempre representação. Para chegar ao em si é, pois, necessário deslocar o ponto de vista, partindo do que é representado e não do que representa. Ora, isto “só é possível numa coisa”, o próprio corpo, que se apresenta ao mesmo tempo sob dois pontos de vista, no mundo objetivo como Representação e na autoconsciência como Vontade (CACCIOLA, 1994, p. 48).

O corpo, assim como todos os outros objetos, carrega em si a essência de tudo, pois essa essência é que se manifesta objetivando-se neles – nos objetos, nos corpos, etc. –, motivo pelo qual, a partir do corpo, pela nossa experiência interna, pode-se chegar a essa essência e, por analogia, perceber sua presença em todos os outros objetos.

Por isso, o corpo humano adquire uma dimensão ética importantíssima na filosofia de Schopenhauer, já que a partir dele se dá a conexão com a essência do mundo, com a qual se pode chegar a conhecer o “enigma do mundo”, a ocorrer de dois modos: na Estética, quando o sujeito, ao contemplar uma obra de arte, consegue visualizar as Ideias e fazer cessar (interromper) momentaneamente o sofrimento no qual se encontra, ou a partir da Ética, ao agir com compaixão com os demais seres. Todavia, Schopenhauer estabelece ainda uma terceira via: há a possibilidade da negação total da Vontade, por meio da Vida Ascética, como o fez Buda e o fizeram vários santos cristãos que, partindo do esquecimento dos desejos, chegaram à supressão total da Vontade.

Vejamos a seguir, inicialmente, o caminho que conduziu à dimensão Ética no pensamento schopenhaueriano, para avançar, depois disso, à dimensão da Vida Ascética.

2.2 Possibilidade de negação da Vontade

O sofrimento causado pela impossibilidade de satisfazer a Vontade aparece principalmente para os seres humanos pois concebem com a razão não só o presente, mas também o passado, mantendo-os inclusive pensando o futuro, triplicando assim seus sofrimentos em relação aos animais, que apenas têm entendimento e, por isso, só a noção do presente.

Para Schopenhauer é fato que o mundo se caracteriza pela discórdia; partindo desse apontamento radical, diz ele, “toda a vida é sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 400), visto subjazer uma luta entre os fenômenos pela reprodução, que é eterna. Isto é, para o todo do mundo os indivíduos não importam: importa apenas a objetivação da Vontade, que acontece com intensidade; isto é, para a unidade da essência não importa se X ou Y está vivo,

o que importa é a vida, a reprodução, o todo em que se objetiva a essência. Diz ele:

Assim fala a natureza: "O indivíduo nada é senão menos que nada. Milhões de indivíduos eu destruo diariamente, como jogo e passatempo: eu os abandono ao mais caprichoso travesso dos meus filhos, o acaso, que os caça à vontade. Milhões de novos indivíduos eu crio todos os dias, sem diminuição alguma da minha força produtiva; [...] O indivíduo não é nada" (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 716).

Diante de todo esse sofrimento, Schopenhauer procurou uma saída para este inferno que é a Terra (SCHOPENHAUER, 2012, p. 157) e propõe em sua investigação três possibilidades para aliviar a dor incessante causada pela Vontade. Essas possibilidades são privilégios apenas dos humanos, que conseguem visualizar não só os meros fenômenos da representação, mas identificar, também, a essência agindo em seu próprio corpo. A ação da Vontade é tão intensa que essa possibilidade de negação de nossa essência, a fim de aliviar o sofrimento, para a maioria dos seres humanos é apenas momentânea, visto ser um acontecimento raro a supressão total da Vontade e exigir muito esforço para ser mantido. Vejamos abaixo a primeira das possibilidades de (auto)negação da essência da vontade finita humana, a saber, a negação que é possível de ser alcançada por meio da Arte.

2.2.1 Na arte

No dizer de Schopenhauer, a fruição estética proporciona ao sujeito uma tranquilidade que apenas a fuga de nossa essência é capaz de nos proporcionar. A arte, segundo ele, é uma forma privilegiada de conhecimento, que é capaz de "arrancar o objeto de suas relações e o torna um representante do todo, de sua espécie" (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 41). Nesse sentido, complementa o filósofo:

Trata-se de um conhecimento que não pode ser comunicado por doutrinas ou conceitos, mas apenas por obras artísticas; muito menos pode ser apreendido abstratamente, mas só intuitivamente, sendo "o conhecimento mais profundo e

verdadeiro da essência propriamente dita do mundo (SCHOPENHAUER, 2001a, p.15) .

Isto é, tem-se aqui, por meio da arte (fruição estética), o primeiro exemplo de um acesso intuitivo (direto) à fonte una, pela qual o sujeito se encontra para além das cisões e individuações presentes no mundo fenomênico. Vimos acima que as Ideias não participam do princípio de razão; por esse motivo, a fruição estética de uma obra de arte é considerada uma possibilidade de alcançar a Ideia. Isto é, ela se caracteriza por ser um conhecimento intuitivo, que coloca o sujeito para conhecer as coisas não mais individualmente, pelo conhecimento subjetivo, mas a partir do conhecimento objetivo.

A arte, como a descreve Schopenhauer, é por isso “exposição de Ideias” e proporciona o conhecimento cristalino dos graus de objetivação da Vontade. Assim, o objeto representado na obra de arte representa a Ideia, e não o objeto individual da representação. Deste modo, a contemplação estética é uma mediadora para levar para mais perto da coisa em si, da unidade do mundo. Continua Schopenhauer:

Assim, aqueles mestres imortais da arte expressaram intuitivamente em suas obras a sabedoria suprema, aqui se encontra o ápice de toda arte, que expõe a Vontade em sua objetividade adequada, as Ideias, em todos os graus. [...] a exposição da auto-supressão livre da Vontade mediante o grande quietivo que se lhe apresenta a partir do mais perfeito conhecimento de sua própria essência (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 125).

No entanto, a tranquilidade na qual entra o puro sujeito do conhecimento na contemplação das Ideias é apenas momentânea, pois a consciência não é totalmente desligada da vontade e dos desejos individuais; essa tranquilidade permanece apenas enquanto o sujeito se torna o *olho cósmico* do mundo, visualizando as Ideias, a unidade de tudo. Isso acontece quando nos elevamos do conhecimento das coisas isoladas para o conhecimento das Ideias. Pois, é aqui onde, continua Schopenhauer, o conhecimento

se liberta da servidão da Vontade: justamente por aí o sujeito de tal conhecimento cessa de ser indivíduo, cessa de conhecer meras relações em conformidade com o princípio de razão, cessa de conhecer nas coisas só os motivos de sua vontade,

tornando-se puro sujeito do conhecimento destituído da Vontade: como tal, ele concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, ele repousa nessa contemplação, absorvendo-se nela. O que exige uma ocupação detida, que a princípio lhe é estranha. Trata-se da intuição estética das coisas (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 45).

Quando ocorre essa mudança tornamo-nos puro sujeito do conhecimento, perdemo-nos na pura contemplação estética e deixamos de lado toda a nossa individualidade, todo o egoísmo e todo o sofrimento, já que as Ideias, que se tornam objetos do conhecimento na obra de arte, não possuem relação com nossos fins pessoais. Portanto, aqui a alegria com o belo é completamente desinteressada. Ele complementa: na arte nós

[...] nos perdemos por completo num objeto, ou seja, perdemos de vista justamente o próprio indivíduo, a própria vontade; a disposição se torna puramente objetiva: toda a consciência é ainda apenas o espelho claro do objeto oferecido, é o *medium* pelo qual este entra em cena no mundo como representação. Sabemos de *nós mesmos* apenas na medida em que sabemos do objeto: ainda permanecemos aí tão somente como *puro sujeito do conhecer*. Ainda sabemos, por um instante, que algo é intuído, mas não sabemos mais quem intui: toda a consciência é integralmente preenchida e tomada por uma única imagem intuitiva (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 46).

Porém, essa tranquilidade é ainda mais intensa no gênio, conceito que descreve, segundo Schopenhauer, aquele que consegue visualizar as Ideias na natureza e reproduzi-las nas obras de arte, dando ao sujeito “comum” a possibilidade da apreensão das Ideias a partir da criação artística. Diz ele:

Digo: a essência do gênio é a capacidade de apreender nas coisas efetivas sua Ideia, e, visto que isso só pode ocorrer numa contemplação puramente objetiva, na qual todas as relações desaparecem - em especial as relações das coisas com a própria vontade somem da consciência -, [...] a capacidade de proceder intuindo puramente, de perder-se na intuição, de abandonar o conhecimento a serviço da vontade, isto é, de perder de vista seu interesse, seu querer, seus fins, de desfazer-se de sua personalidade e permanecer como puro sujeito que conhece, claro **olho cósmico** (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 66). (grifo meu)

O gênio se caracteriza por ter uma faculdade de conhecimento superior ao homem comum; visto que o conhecimento artístico é intuitivo, no gênio justamente essa faculdade é que se sobressai sobre as demais. Sobre isso pondera Schopenhauer:

Para que o gênio apareça num indivíduo, a este tem de caber uma medida das faculdades e de conhecimento que ultrapassa em muito aquela exigida para o serviço de uma vontade individual; tal excedente de conhecimento torna-se livre (da servidão da vontade), permanecendo, por consequência, como puro sujeito do conhecimento, espelho límpido da essência do mundo (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 62).

Por esse motivo, a obra de arte é capaz de levar para mais perto da coisa em si, já que as Ideias são objetividade imediata desta. Para Schopenhauer, ela é um mediador para o conhecimento da unidade do mundo, pois,

[...] pela obra de arte o gênio comunica aos outros a ideia apreendida. Na medida em que a Ideia é apreendida pelos outros pelo médium facilitador da obra de arte, aquela permanece ali sempre a mesma e imutável; [...] A obra de arte é simplesmente um meio de facilitação do conhecimento da Ideia, no qual repousa aquele prazer (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 84).

No entanto, para além da arte, Schopenhauer destaca ainda outra possibilidade de negação da Vontade: a Ética, como aquele modo de proceder que também possibilita um escape momentâneo da essência, que produz sofrimento e dor devido sua perpétua insatisfação.

2.2.2 Através da Compaixão na Ética

A preocupação de Schopenhauer com o fundamento da moral acompanha grande parte de seu pensamento filosófico, pois ela encerra o ciclo criado pelo filósofo; é na fundamentação da moral que o ser humano se conecta com sua própria essência (e do mundo), deixa a ilusão do mundo da representação e vê a possibilidade de negar a Vontade, ainda que momentaneamente. Para o nosso pensador, a filosofia ou a ética apenas podem

constatar e descrever o mundo, uma vez que a virtude não pode ser ensinada e que “a filosofia tem que se contentar com o esclarecimento e o significado do dado, e não prescrever às pessoas o que deveria ser feito” (FELDHAUS, 2014, p. 113).

Por isso, Schopenhauer argumenta que o fundamento moral é metafísico e se situa na teoria do caráter do homem, devendo ser iniciado pela investigação do modo de agir humano. Na investigação do caráter humano, Schopenhauer assinala que são três as motivações morais que agem sobre o ser humano. Entre essas três, ele observa que o sentimento de compaixão é a única motivação que funda as ações de valor moral, já que só mediante ela se dá a contraposição radical às ações movidas pelo egoísmo.

No objetivo de demonstrar que o fundamento da moralidade reside na natureza humana, nosso pensador constata, pela via da experiência interna, haver uma unidade da liberdade da Vontade como a nossa essência. Para o filósofo o sentido de haver as ações de valor moral se enraíza em nós, seres humanos. Desse modo, para ele o fundamento da moral assenta em um sentimento, fazendo com isso frente à Kant, que havia adotado para fundamento um imperativo da razão. Como observa Cacciola,

foi de acordo com esse método que Schopenhauer comprovou que a fonte comum das ações que têm um valor moral é a compaixão. O fundamento da ética desloca-se pois da razão e de seus imperativos para o sentimento, e à moral do dever contrapõe-se uma moral do ser, a moral da compaixão (CACCIOLA, 1994, p. 156).

Ao contrário da pessoa movida pelo egoísmo e pela maldade, a pessoa dotada de compaixão age em vista da minoração do sofrimento alheio, motivada por um sentimento. Com isso, a compaixão tem sua raiz ou origem na identificação da essência comum de todos os seres, acessada diretamente pelo sentimento. Por isso, para o filósofo, essa base metafísica da compaixão “reside na compreensão da necessidade de se suprimir a diferença entre o eu e o não-eu. O erro filosófico está justamente em pensar que essa diferença é real” (PAVÃO, 2014, p. 99).

A compaixão funda o que Schopenhauer chama de virtudes cardeais: a justiça e a caridade. A justiça é vista como negativa, pois seu princípio é o de

não causar mal a ninguém (neminem laede), sendo que a caridade é a parte positiva, o de *ajudar o outro sempre que puder (omnes iuva)*. Essas duas virtudes são consideradas cardeais pelo fato de darem origem às demais virtudes e servirem de fundamento teórico a elas.

Uma vez descrita a caridade como a maior das virtudes por estar vinculada diretamente à compaixão – “Não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!” (*neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*) (SCHOPENHAUER, 1995, p. 44) – ela está acima da justiça, devido sua manifestação efetiva no mundo dos fenômenos. A virtude da caridade demonstra que o sentimento de compaixão não significa apenas não prejudicar o outro, mas estar disponível para ampará-lo sempre que necessário.

É possível ponderar já aqui a referência estabelecida por Schopenhauer com o Cristianismo, pois “caridade” designa uma ação segundo a fonte do idioma latino: a tradição grega não serviu dela nesse mesmo termo. Sobre isso pondera Schopenhauer, dizendo:

Em suma, assim que o meu alvo for qualquer outro que não somente o puramente *objetivo*, em que ajudo ao outro para tirá-lo da sua necessidade e dificuldade e por querer sabê-lo livre de seu sofrimento - e nada além disso! - só então e unicamente provei realmente aquela caridade, “*caritas*”, “*ágape*”, cuja pregação é o grande e extraordinário mérito do Cristianismo (SCHOPENHAUER, 1995, p. 154).

Mais uma vez, o conhecimento imediato – e não abstrato – é que dá acesso à compaixão (sentimento), que se caracteriza pelo compadecimento do humano diante da dor alheia, para encará-la como se fosse a sua própria. Por esse sentimento é obtido pelo ser humano a visão de sua unidade com o outro, em vista do qual ela é considerada como sendo “o grande mistério da ética”. O sentimento da compaixão se estabelece em todos os seres, indistintamente, visto que o sofrimento, assim como a Vontade, é universal. Diz ele:

Pois, a compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística. Quem está cheio dela não causará seguramente dano a ninguém, não prejudicará ninguém, não fará mal a ninguém, mas, antes, sendo indulgente com todos, a todos perdoará e a todos ajudará, quanto puder, e

a todas as suas ações trarão a marca da justiça e da caridade (SCHOPENHAUER, 1995, p. 159).

Do ponto de vista transcendental, visualizamos a unidade da Vontade e vimos que a pluralidade existe apenas para os fenômenos. Assim, não no âmbito da essência, que é universal, mas apenas no fenômeno pode ser distinguido entre o torturador e o torturado. O que ocorre nesse momento, Schopenhauer elucida dizendo: “[...] o acontecimento pelo qual isso se anuncia é a transição da virtude para à ascese [...] [do qual] nasce uma repulsa pela Vontade de vida, [...] [no qual] ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 482-483). Portanto, com vistas a tal transição a tematização da virtude, enquanto precede o momento da ascese, será explicitado, a seguir, de modo mais detalhado.

2.2.2.1 Na superação da moralidade fundada por Kant

Na obra *Sobre o fundamento da Moral*, Schopenhauer investigou e elucidou os autênticos fundamentos de elaboração de sua teoria moral, em debate com as características do conceito de moralidade ao longo da história da filosofia e, principalmente, em contraste com a concepção moral em Kant. Nesse último sentido ele identificou, de modo abundante, na base da teoria moral kantiana pressupostos teológicos imiscuídos no fornecimento do fundamento da moralidade.

Apesar de seguidor dos principais elementos do pensamento kantiano, contudo, Schopenhauer não poupou críticas a ele, como ficou bem explicitado no *Apêndice* à obra *O mundo como Vontade e como representação*, do qual nos servimos apenas em parte no nosso primeiro capítulo. Dentre os pontos considerados por Schopenhauer como equivocados, um dos principais diz respeito à concepção moral assentada no conceito do dever, visto ser impossível que o dever forneça um fundamento racional necessário que sirva de base para uma moral bem estruturada. Schopenhauer detecta elementos da moral teológica no tema kantiano do dever moral-prático. Por isso, antes de propor o seu modo de fundação da moralidade, ele desvela os elementos teológicos

(moral teológica) à base da pretensa fundação kantiana, à qual atribui como inexistente por apelar para além do que é imanente à natureza humana (na experiência interna e externa). Sobre esses argumentos de Kant, Cacciola explica:

A forma imperativa na moral filosófica origina-se na moral teológica, pois para dar um significado moral às ações humanas, significado esse propriamente metafísico, não é essencial a forma do mandamento e da obediência. Os conceitos de lei, dever e obrigação, originam-se de mandamentos religiosos (CACCIOLA, 1994 p. 152).

Para o nosso pensador, ao recorrer a expressão 'dever absoluto', Kant cometeu uma *contradictio in adjecto*: a designação de 'absoluto' à noção de dever opera um contrassenso pelo fato de o conceito de dever possuir um significado relacionado apenas à ameaça e ao castigo. Portanto, no vínculo do adjetivo 'absoluto' à concepção moral deontológica (dever ser), essa concepção só poderia fazer sentido se pudesse ser suposto um legislador moral do mundo. E tal suposto (pressuposto) é visível, pois o conceito de Deus foi admitido por Kant num papel fundador e complementar da moralidade. Eis o fundo teológico de sua moral.

Ao levar em conta que esse fundo teológico kantiano foi inserido na concepção do dever moral mediante a formalização mesma da noção de dever (a fórmula do imperativo categórico), Schopenhauer busca o fundamento da ética fazendo oposição ao formalismo kantiano: ele a busca pelo caminho empírico e de modo imanente, na investigação de se existem ações desse tipo, às quais pudesse ser atribuído autêntico valor moral.

Assim, em contraste com sua proposta fundadora da moralidade, para ele a decisão moral kantiana está baseada só numa racionalidade instrumental e egoísta, motivo pelo qual tem de ser vista como destituída de valor moral. Sobre isso, pondera Cacciola, dizendo:

Nesta direção crítica ao formalismo da moral kantiano, Schopenhauer objeta que uma operação meramente intelectual não pode ser o móbil da moral. Mas este deve ser algo que realmente age; e, já que para o homem o real é o empírico, o móbil da moral deve ser algo que age sobre nós como potência (*Gewalt*) suficiente para triunfar sobre a força dos motivos

egoístas. Portanto, o fundamento racional da moral acarreta carência de realidade e de efetividade (CACCIOLA, 1994, p. 151).

Na sua investigação, Schopenhauer estabelece, por isso, uma distinção entre “princípio” de uma ética e “fundamento” de uma ética: o princípio deve ser entendido como a expressão resumida utilizada para prescrever as ações morais nas éticas de forma imperativa. Porém, argumenta o filósofo, o princípio apenas pode dizer sobre *o quê* da virtude, e não *o porquê* – o *porquê* designa a questão do fundamento, não sendo ambos, portanto, ‘princípio’ (quê) e ‘fundamento’ (porquê) intercambiáveis. Assim, a fim de encontrar o fundamento da ética, que se mostrou sempre um problema difícil para as doutrinas morais, Schopenhauer considera tê-lo descoberto no sentimento de compaixão (*Mitleid*).

A partir de sua concepção metafísica, Schopenhauer admite que o mundo possui um significado moral. E isso ele busca atestar pelo autoconhecimento intuitivo alcançado mediante o sentimento de compaixão, quando o ser humano e a natureza se harmonizam pela sua essência. Isso se deve ao conhecimento que o indivíduo adquire de sua essência e, por analogia, que ele percebe como sua essência, como estando diante de si, mas que também está presente nos outros. O contrário disso é quando o ser humano acredita na ilusão criada pela pluralidade e de que ele se diferencia do resto da natureza: em tal caso ele está sendo “cegado” pelo véu de Maia, considera que pode usar os animais e a natureza como simples meios, sendo esse o exato momento em que a Vontade em-si, metaforicamente falando, crava seus dentes em sua própria carne, visto ele não enxergar mais a sua própria unidade com o todo.

Vejamos a seguir a classificação das ações que, segundo nosso autor, podem ser consideradas de autêntico valor moral e que justificam, de modo empírico e imanente, como bem-sucedida sua fundamentação da moral.

2.3 Motivações morais

Para nosso autor existem três principais motivações que compõem o caráter humano: o egoísmo, a maldade e a compaixão, como sendo os três elementos que atuam sobre o caráter humano.

Graças ao caráter empírico, como manifestação fenomênica do caráter inteligível, tornou-se possível uma qualificação das ações dos indivíduos em egoístas, maldosas ou compassivas. Cada indivíduo, devido a uma diferença natural, que é inata e originária, manifesta um caráter próprio, distinto de todos os demais, em vista do qual é estimulado, predominantemente, pelos motivos para os quais sua sensibilidade é preponderante afetada. Relativamente a isso, diz Schopenhauer:

A três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a compaixão, estão presentes em cada um numa relação incrivelmente diferente. Conforme está for, os motivos agirão sobre ele e as ações acontecerão. Sobre um caráter egoísta, só terão força os motivos egoístas, e tanto os referentes à compaixão como os referentes à maldade não lhe serão superiores. [...] Pois há caracteres que sentem um prazer em causar um sofrimento alheio que supera grandemente o próprio (SCHOPENHAUER, 1995, p. 196).

Todos os méritos morais, que são dados *a priori*, são inatos, pois, no fundo, cada indivíduo só realiza o que já está em sua natureza: “é o querer-viver, que, amargurado mais e mais pelo contínuo sofrimento da existência, procura aliviar seu próprio padecimento causando o dos outros” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 206).

Em face disso, o egoísmo se funda, segundo Schopenhauer, na ilusão da representação, que apresenta o mundo como individualizado, como existindo sempre diferença entre as pessoas e, por isso, segundo sua natureza, que ele é sem limites. Tendo isso presente o homem que quer conservar incondicionalmente sua existência a quer incondicionalmente livre da dor e acredita, por isso, que só importa seu bem-estar, colocando-se sempre em primeiro lugar. Isto é, o indivíduo pensa e age como se ele e apenas seus interesses tivessem a máxima importância e prioridade diante do mundo. À base disso, continua Schopenhauer:

Todas as suas ações surgem, via de regra, do egoísmo, e é sempre neste que deve ser por fim buscada a explicação de uma ação dada, como também é nele que está inteiramente fundamentado o cálculo de todos os meios pelos quais busca-se conduzir o homem a qualquer alvo que seja (SCHOPENHAUER, 1995, p. 121).

Nesse particular, o egoísmo domina e pode levar o ser humano a produzir todas as formas de crimes e delitos. No entanto, pondera Schopenhauer, as dores causadas aos outros mediante atitudes egoístas realizadas por alguém são, para si mesmo, ainda só um mero meio, e não um fim. Em contrapartida, para a maldoso e o cruel, o sofrimento e a dor de outrem são já fins em si, visto que aqui gerar dor aos outros é que dá prazer ao indivíduo tomado por esses sentimentos. Por isso, eles trazem uma alta carga de maldade moral. Pondera Schopenhauer:

Este egoísmo é ligado o mais estreitamente possível, tanto no homem como no animal, com o âmago e o ser mais íntimo deles e lhes é propriamente idêntico. Assim, o egoísmo é a primeira e a mais importante potência, embora não seja a única, que a motivação moral tem de combater. Já se vê por aí que o motivo moral, para apresentar-se contra tal opositor, tem de ser algo real, ao invés de uma sutileza aguda ou de uma bolha de sabão apriorística (SCHOPENHAUER, 1995, p. 121).

Por sua vez, inteiramente diferente do egoísmo e da maldade, a bondade do coração humano consiste em uma compaixão, sentida profundamente, a tudo o que tem vida: ela aparece de modo universal. Segundo Schopenhauer, essa compaixão acontece, primeiro, diante do sofrimento humano. Em vista da virtude cardeal da justiça, essa bondade do caráter impede toda ofensa a outrem; e, a partir da virtude cardeal da caridade, o ser humano estende sua ajuda a qualquer um que se apresente em sofrimento (SCHOPENHAUER, 1995, p. 196).

Visto haver sido demarcada a diferença de tipos de caráter conforme os mais diversos tipos de indivíduos, vejamos adiante em que consiste a ligação dos caracteres mais gerais, como imanentes, à moralidade fundada.

2.3.1 O caráter e a moralidade humana

A ética schopenhaueriana pode ser considerada o ponto de chegada de todo seu *organon* filosófico: a partir dela pode ser considerado sobressalente o egoísmo intrínseco ao ser humano, a fim de valorizar adequadamente o agir com compaixão. Para tanto, o estudo da moral começa com a investigação do agir (*Wirken*) humano, a partir da verificação do que realmente acontece, em vez de prescrevendo regras sobre o que deve acontecer, como na moral kantiana.

A partir disso, o estudo schopenhaueriano começa considerando diretamente para a origem do agir humano, para buscar nele as suas motivações e na experiência mesma os seus princípios. Schopenhauer percebe que a vontade humana, assim como seu agir, submete-se à ação de motivos (*Motiven*). No entanto, apenas os motivos não explicam o querer em sua essência, pois os motivos funcionam só como ocasião para que se manifeste o querer.⁵

O que realmente acontece é que o caráter individual do homem, juntamente com os motivos, determina o comportamento dos indivíduos, manifestando nas ações a sua vontade (querer). Sobre isso observa Cacciola:

O homem possui um caráter, ou seja, uma individualidade que faz com que os motivos não atuem do mesmo modo sobre os outros homens. Motivos e caráter são os dois fatores que determinam o comportamento, que se torna a partir daí tão necessário quanto qualquer movimento no mundo inorgânico (CACCIOLA, 1994, p. 55).

No homem, os motivos agem de maneira diferente do que no resto da natureza, pois, no ser humano temos a mediação do conhecimento abstrato sobre esses motivos. Assim, em sua ação o ser humano está diretamente influenciado pelo seu caráter inato, podendo também ser influenciado pelos motivos, seja se esses foram criados pela razão, isto é, forem falsos, seja se forem verdadeiros. Na medida em que há a predominância nisto do caráter, isso se deve ao fato de ele estar fundado, desde sempre, de modo imanente, no

⁵ Considerado do ponto de vista da violação da lei civil de “não roubar”, a ponderação schopenhaueriana possibilita entender a correção judiciosa do dito popular “A ocasião faz o ladrão”, atribuída ao eminente literato carioca, Machado de Assis, que havia ponderado: “A ocasião faz o furto; o ladrão nasce feito”.

fundo da natureza individual, ligada à vontade individual e, portanto, à Vontade em-si.

2.3.2 Caráter Inteligível

Para o nosso filósofo, visto que não são as ações que determinam o caráter, mas o caráter é que determina a ação, a ação se segue, de modo necessário, de nossa essência, isto é, da vontade. A vontade manifestada no indivíduo constitui o querer original e fundamental dele: ela se torna conhecida por causa dos motivos. Tais motivos são a forma da causalidade por meio das representações intuitivas ou abstratas, e por isso há de se pressupor em cada ação sempre um motivo atuando (STAUDT, 2014, p. 41).

Além disso, ainda que o motivo seja a causa ocasional para determinar a ação, esta tem de ser considerada como decidida metafisicamente, isto é, pela nossa essência, cujo estofo é um caráter inteligível: ele é que propicia o conteúdo íntimo das ações, apesar das diversas formas de sua manifestação.

Visto que toda a ação depende de um motivo, esse é apresentado pelo entendimento, que coloca em atividade a vontade; desse modo os motivos são apenas causas acidentais que determinam o fenômeno da ação dos indivíduos, não sendo aquilo que, em si mesmo, a determina; o que a determina em si mesma é seu caráter inteligível. A esse respeito, diz Schopenhauer:

Nisto o homem não faz exceção ao restante da natureza: também ele tem uma natureza fixa, seu caráter imutável, que, todavia, é bem individual e, em cada um, é outro. Para nossa apreensão este é mesmo empírico, mas por isso mesmo apenas fenômeno. O que ele possa ser de acordo com a sua essência em si mesma chama-se **caráter inteligível** (SCHOPENHAUER, 1995, p. 96). (grifo meu)

Sob essa perspectiva, o caráter já nasce fixado metafisicamente e, por conseguinte, permanece imutável ao longo de toda a vida. Por isso não cabe atribuir às ações, segundo seu caráter inteligível, qualquer causa advinda do mundo fenomênico, pois o caráter inteligível é a própria vontade livre. E, em

termos de determinação, esse caráter inteligível tem preponderância sobre o caráter empírico e adquirido.

Diante disso, pergunta-se: em que repousa a diferença enorme no comportamento moral dos homens? Por que uma pessoa é movida pela compaixão e outras não o são? Um homem mal pode-se tornar justo e caridoso? A resposta que o nosso filósofo nos dá é bastante dura: “a diferença dos caracteres é inata e indelével. A maldade é tão inata ao maldoso como o dente venenoso ou a glândula venenosa da serpente. Também como ela, ele não pode mudar” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 190). Portanto, para Schopenhauer nossa individualidade moral não se determina pelas relações de espaço, tempo e causalidade, isto é, pela simples representação, pois a base da individualidade moral do homem se situa no interior mais profundo de seu ser. Diz ele:

Disto se segue ainda que a individualidade não repousa unicamente no *principium individuationis* e destarte não é inteiramente simples fenômeno, mas que ela se enraíza na coisa em si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual. Qual a profundidade aqui atingida pelas suas raízes, constitui uma das questões cuja resposta não empreendo (SCHOPENHAUER, 1988, p. 206).

A vontade ou o caráter inteligível, uma vez fora de qualquer relação causal ou temporal, não permite qualquer tipo de mudança ou alteração, sendo isso, diz o filósofo, o seu caráter imutável e incorrigível. Desse modo, em seu conteúdo íntimo não poderá o caráter inteligível ser educado, alterado, nem modificado. Diz Schopenhauer:

Se o caráter não fosse, como originário, imutável e por isso impenetrável a toda melhoria mediante a correção pelo entendimento; se, antes, como aquela ética superficial o afirma, fosse possível uma melhoria do caráter mediante a moral, e de acordo com isso, “um progresso para o bem”, então, se assim muitas instituições religiosas e os esforços moralizantes não tivessem errado o alvo, a metade mais velha da humanidade teria que ser significativamente melhor do que a mais jovem, pelo menos na média. Há, porém, tão poucos traços disto que, inversamente, esperamos antes algo de bom dos jovens do que dos velhos, que ficaram piores com a experiência (SCHOPENHAUER, 1995, p. 194-195).

Por isso, sendo o caráter inteligível um caráter inato, imutável e constante em seu íntimo, todos os atos do indivíduo são determinados por ele. Diz Schopenhauer:

Realmente o fundamento e a propedêutica para todo conhecimento humano é o convencimento de que o agir do homem, no todo e no essencial, não é conduzido por sua razão e seus preceitos, por isso ninguém se torna isso ou aquilo, por mais que queira sê-lo, de seu caráter inato e imutável procede o seu agir, é mais específica e estreitamente determinado pelos motivos, e em consequência é o produto necessário destes dois fatores (SCHOPENHAUER, 1988, p. 209).

O caráter inteligível pode ser resumido na frase de Goethe “assim deves ser, não podes fugir de ti mesmo”.⁶ No entanto, se há por um lado o fundamento inteligível – o caráter – para assentar o caráter inalterável da destinação das ações humanas, por outro lado há o polo complementar, o aspecto empírico do caráter. Vejamos a seguir em que ele consiste e qual sua ligação com a compreensão total da ação vinculada à fundamentação moral.

2.3.3 Caráter empírico

O lado empírico do caráter é a manifestação no tempo do caráter inteligível. Para o filósofo tal manifestação não deve ser concebida como relação causal, pois, de modo “inegavelmente individual [ela] é a mera manifestação fenomênica do caráter inteligível” (ORRUTEA, 2014, p. 168). O caráter empírico do caráter é, portanto, fenomênico e, como fenômeno, as ações do indivíduo estão vinculadas, necessariamente, aos motivos, isto é, dependem deles.

Assim, as ações humanas, por nós acessadas pela experiência interna e externa, expressam o caráter empírico de cada indivíduo no tempo, de modo que a vida, a conduta do homem e o caráter empírico são, diz Schopenhauer,

[...] apenas o desdobramento do caráter inteligível, são apenas o desenvolvimento de decididas e imutáveis disposições já reconhecíveis na criança. A conduta, por assim dizer, está

⁶ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Urworte, Gott und Welt*, apud Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena II, Aforismos para a sabedoria de vida*, 2006, p. 10.

fixamente determinada desde o nascimento e no essencial permanece a mesma até o fim da vida (SCHOPENHAUER, 2005, p. 380).

Visto que o caráter do homem possui uma natureza fixa, não é suficiente querer atribuir, diz Schopenhauer, ao caráter empírico a possibilidade de sua mudança ontológica, pois o caráter empírico é já determinado pelo caráter inteligível e, por ser individual e imutável, ajusta-se também às manifestações exteriores, a saber, aos motivos. Continua Schopenhauer:

O caráter empírico é absolutamente determinado pelo caráter inteligível, o qual é sem-fundamento, isto é, não está, enquanto coisa-em-si, Vontade, submetido ao princípio de razão (forma do fenômeno). O caráter empírico tem de fornecer num decurso de vida a imagem-cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último. Semelhante determinação estende-se apenas ao essencial, não ao inessencial do decurso de vida que assim aparece. Ao inessencial pertence a determinação detalhada dos eventos e ações, que são o estofa no qual o caráter empírico se mostra; eles são determinados por circunstâncias externas que fornecem os motivos aos quais o caráter reage em conformidade com sua natureza (SCHOPENHAUER, 2005, p. 224).

Por isso, pela individualidade de cada ser humano, cada caráter reage distintamente aos motivos segundo essa sua natureza fixa e, como “cópias” do caráter inteligível, cada caráter mostra pela experiência as verdadeiras características do seu ‘em si’, podendo aplicá-lo também para conhecer a índole de outros homens. Desse modo, “conhecemos através do tempo - por meio do caráter empírico - aquilo que está fora do tempo - nosso caráter inteligível, [...] [isto é] somente por meio da experiência podemos conhecer não apenas os outros, mas também a nós mesmos” (ORRUTEA, 2014, p. 163). Sobre isso, complementa Schopenhauer:

[...] sua natureza em si [do homem] é o caráter inteligível que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos, e que determina o caráter empírico deste fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 94).

Novamente, para Schopenhauer, a natureza do mundo como Vontade, que concebe todos os atos do indivíduo como ligados a ela, reforça e reitera a característica inessencial do mundo fenomênico, afirmada por Schopenhauer nos seguintes termos: “Conseqüentemente, cada homem é o que é mediante sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base do seu ser” (Schopenhauer, 2005, p. 379).

Em vista da fixação prévia de todo caráter empírico num estofo inteligível, de que modo pode ser admitido qualquer tipo de aprendizado pelo ser humano, visto que ele, pela sua experiência interna e externa, pode muito bem se aproximar de um conhecimento melhor, concernente ao que pode querer para si? Vejamos a seguir de que modo nosso autor tematiza isso a partir da noção do caráter adquirido.

2.3.4 Caráter adquirido

Em sua diferenciação do mestre Kant, para Schopenhauer é necessário ser acrescentado mais um tipo de caráter a fim de definir as diferenças entre os indivíduos humanos. Esse caráter adicional pode ser chamado de caráter adquirido: ele provém das faculdades do intelecto e está apto à correção e ao aperfeiçoamento, devido à sua condição fenomênica. Esse caráter pode ser considerado como aquele mais próximo ao autoconhecimento do indivíduo por si mesmo, que na observância da constância de suas ações reconhece os limites do seu caráter a partir da própria experiência. Nele se trata, pondera Schopenhauer:

[...] o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade. Trata-se do saber abstrato, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade. Isso nos coloca na condição de agora guiar, com clareza de consciência e metodicamente, o papel sempre invariável de nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra, e preencher, segundo a instrução de conceitos fixos, as lacunas provocadas por humores e fraquezas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 393-394).

Nesse sentido, os caracteres empírico e adquirido são fenomênicos, mediados pelo conhecimento, e são possíveis só mediante o intelecto, a partir da função da faculdade humana da memória e da reflexão, que faz com que os indivíduos se coloquem a si mesmos como objeto de avaliação.

Desde a admissão desse terceiro tipo de caráter, Schopenhauer argumenta que os indivíduos aprendem pela experiência o que querem e podem fazer, sendo possível alcançar, por isso, “a partir da intelecção, uma economia de forças diante de situações e demandas que, de antemão, fogem as reais possibilidades do seu caráter” (PEDREIRA, 2017, p. 147).

Visto que, independentemente do quão deplorável possa ser o caráter de um indivíduo, as instituições educativas (que partem da ideia de melhoria dos indivíduos) não poderão interferir no conteúdo ontológico do caráter, por sua vez, elas podem se ater à forma de exteriorização desse caráter. Um aparente paradoxo se manifesta aqui: embora um indivíduo pudesse passar toda a sua vida a repudiar o seu caráter (inteligível), nem por isso ele alcançaria, alguma vez, desvencilhar-se deste seu caráter fundamental. Aqui entra o caráter adquirido para lidar com o modo de exteriorização do caráter, que poderia ser fonte de dissabores para o seu sujeito. Em vista disso, diz Schopenhauer, os seres humanos, embora pudessem ser considerados como indivíduos

[...] fracos, [nós ainda assim] desenvolveremos, empregaremos, usaremos de todas as maneiras os nossos dons naturais mais destacados e sempre nos direcionaremos para onde são proveitosos e valiosos, evitando por inteiro e com auto abnegação aqueles esforços em relação aos quais temos pouca aptidão natural (SCHOPENHAUER, 2005, p. 393).

Por isso, os motivos, cuja fonte é o intelecto, apenas têm a possibilidade de “modificar a direção do esforço” da vontade e conduzir o objeto da sua procura a partir de novos caminhos (FERRAZ, 2014, p. 146). Por conseguinte, a função da instrução e da educação está limitada aqui a mostrar à vontade, que não está sendo utilizada adequadamente, os meios para que atinja os seus objetivos. Assim, o sujeito e o indivíduo aprende a se (auto)conhecer somente através das ações que resultam dos motivos mais fortes e influentes e que se manifestam na experiência. Diz Schopenhauer:

Como os motivos que determinam o fenômeno do caráter, ou o agir, fazem efeito sobre ele mediante o *medium* do conhecimento, e o conhecimento, por seu turno, é variável, oscilando constantemente entre o erro e a verdade, porém, via de regra retificando-se cada vez mais no curso da vida, embora em graus muito diferentes, vem daí que a conduta de um homem pode variar notavelmente sem que com isso se deva concluir sobre a mudança em seu caráter. O que o homem realmente e em geral quer, a tendência de seu ser mais íntimo e um fim que persegue em conformidade a ela, nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via instrução; do contrário, poderíamos recriá-lo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 380).

Segundo isso, o caráter adquirido é resultante, para Schopenhauer, da extensão do conhecimento do próprio indivíduo, ou seja, do próprio caráter. Isso é possível pelo fato de que o homem aprende o que ele é pela experiência, e simplesmente pela “grande influência do conhecimento sobre o agir, apesar da vontade inalterável, ocorre de o caráter desenvolver-se e suas diversas feições entrarem em cena só gradativamente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 382).

Em vista deste conhecimento sobre si mesmo, o caráter adquirido no ser humano possibilita a que ele determine o uso da razão sobre as experiências, tornando possível aprimorar as determinações sobre seu comportamento perante os motivos. Dito isto, vê-se porquê as ações servem exclusivamente como evidência do que a pessoa é. É que, diz Schopenhauer:

Quanto à RACIONALIDADE do caráter, oposta à passionalidade, consiste propriamente dizendo no fato de a vontade jamais dominar suficientemente o intelecto até o ponto de o impedir de exercer corretamente a própria função de apresentar distinta, plena e claramente os motivos, *in abstracto* para a faculdade da razão, *in concreto* para a fantasia. Isso repousa tanto sobre a moderação e brandura da vontade, quanto sobre o vigor do intelecto. Apenas é exigido que o intelecto seja RELATIVAMENTE forte e suficiente para a vontade existente, logo, que ambos se encontrem numa proporção adequada (SCHOPENHAUER, 2015, p. 707).

Uma vez que o mundo real, acessível a nós pelas faculdades cognoscitivas, fornece o material para o estudo da Ética, por esse meio se pode chegar à verdadeira liberdade moral, que é apenas metafísica. Essa última não se confunde com o conceito de livre-arbítrio: a verdadeira liberdade moral é obtida pela compreensão daquilo que é essencial no ser humano, por meio do qual se criam as condições para contornar o caráter ilusório dos fenômenos.

Vejam os a seguir, mais detalhadamente, em que consiste a compreensão schopenhaueriana de liberdade moral.

2.3.5 Liberdade Moral

A questão da liberdade foi amplamente discutida durante toda a história da filosofia. No pensamento de Schopenhauer não é diferente, já que ele também tornou a liberdade em questão pertencente a seu interesse de investigação.

Considerado o conceito de liberdade desde a perspectiva do *noumeno* parece bastante fácil a resposta, pois vimos que a Vontade em-si é livre e sem determinações. No entanto, do ponto de vista da vontade finita, a vontade do ser humano: pode-se considerá-la livre ou ela tem de ser considerada determinada (não-livre)? Enquanto um fenômeno mais intenso da Vontade, a vontade humana não pode ser considerada livre, segundo Schopenhauer. Todavia, exclusivamente em uma única perspectiva concede o nosso autor que o ser humano pode ser efetivamente livre: quando ele consegue suprimir toda sua essência.

Isto é, somente na e com a negação da Vontade, que é quando a individualidade já não existe mais, pois foi imergida no todo subjacente, é que pode acontecer a liberdade moral. Segundo Cacciola (1994, p. 177), “[...] na ética, a liberdade transfere-se do domínio fenomênico para a coisa em si, para a Vontade. Em todo domínio da experiência vige a necessidade, não havendo lugar para o livre-arbítrio”. Aqui a distinção entre liberdade e livre-arbítrio é retomada por Schopenhauer: o debate sobre o livre-arbítrio está baseado numa confusão conceitual entre poder e querer, que se resume na questão: “*Podes querer?*”.

Visto que por meio do conhecimento de nosso caráter podemos deliberar sobre quais motivos agirão sobre nós, devido ao caráter adquirido, todavia, ainda assim não é possível escolher não querer algo, já que deliberar significa apenas descobrir quais os motivos que estão já presentes agindo ou que agirão em nós. Como diz Cacciola: “[...] isso não significa que possa eleger indistintamente entre dois objetos que se excluem mutuamente. Pois isto não depende só da sua consciência, mas da força dos motivos que agem sobre o seu caráter, que é a

manifestação da sua vontade” (CACCIOLA, 1994, p. 167). Nesse sentido, Schopenhauer admite como sendo uma inteira ficção a figura do “Asno de Buridan”, uma situação fictícia, descontextualizada em sua raiz, que projeta uma situação em estágio zero – de motivações, de caráter, etc. – para apontar a um primeiro motor da ação; e isso é não só inverídico, mas também impossível.

Assim, se é certo, por um lado, a presença do caráter insatisfeito da Vontade como o que predomina nos fenômenos e que o ser humano nunca está satisfeito enquanto tal, ele está sempre a procura de algo, já que a necessidade do querer não dá trégua: ela está assentada em sua própria essência. Deste modo, o fenômeno é já determinado e o conhecimento é só deliberação sobre os motivos, sem poder ao mesmo tempo interceder previamente para negá-los. Diz Schopenhauer:

De modo algum a decisão eletiva deve ser vista como liberdade do querer individual, isto é, independência da lei de causalidade, cuja necessidade estende-se tanto sobre os homens quanto sobre todos os outros fenômenos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 389)

A existência de uma responsabilidade moral que repousa, aqui, no caráter inteligível aponta, por isso, ao conceito de *Aseidade*⁷, que significa originalidade e é o argumento em favor da liberdade moral, já que o homem tem certa responsabilidade sobre seu caráter. Isto é, ele é a sua própria obra e, visto que seu caráter inteligível é vontade, permanece intacta a sua afirmação de que liberdade só pode estar relacionada ao seu ‘em si’. Como diz Cacciola: “A moral adquire seu pleno direito quando o homem é visto como o seu próprio autor, não tendo, pois, sua origem na obra de um ser diferente dele, caso em que a responsabilidade de suas ações não recairia sobre ele” (CACCIOLA, 1994, p. 139).

Por isso, o conceito de liberdade moral pode ser pensado só se ele se relaciona à ideia de originalidade, de criação do caráter, pois uma ação só poderia ser oposta ao que foi se o autor da ação tivesse já sido outro. Segundo Debona (2016, p. 43),

⁷ Em *Sobre a ética* (Schopenhauer, 2012, p. 81) e *Fragments para a história da filosofia* (Schopenhauer, 2003, p. 112).

mesmo sendo o caráter obra da Vontade, ele não deixaria de ser obra do próprio homem, algo que poderíamos chamar de “autocriação” do próprio caráter, pelo qual o ser humano pode ser dito moralmente responsável por si mesmo.

Assim, ao responder pelos seus atos, o ser humano tem pelo menos essa liberdade moral, mas só na medida em que ele se mantém conectado com a sua essência, pois a liberdade é apenas transcendental, sendo que a culpa e a responsabilidade estão no caráter (PAVÃO, 2014, p.100).

Em virtude mesmo de ser alcançada só uma apresentação parcial da liberdade, vê-se que o domínio da Ética não pode representar inteiramente o âmbito de redenção da vontade humana individual, visto que tanto o seu querer quanto o seu não querer (*velle et nolle*) se mostraram condicionados a elementos prévios, isto é, aos aspectos inteligível e numérico da Vontade.

Como recurso adicional a fim de alcançar o âmbito da mais perfeita redenção da vontade humana, Schopenhauer trouxe a figura do Mito Cristão na função de fornecer o papel de exemplo, exemplo de individualidades que alcançaram a supressão de toda dor e sofrimento pela negação acertada da Vontade de vida. Vejamos no último capítulo de que modo Schopenhauer inseriu a utilidade do Mito Cristão, apesar de haver se mantido inteiramente distante de conceder valor teórico às doutrinas religiosas e se mantido um autêntico ateu.

3. ASCETISMO E REDENÇÃO DA VONTADE

No capítulo anterior mencionamos que Schopenhauer, no recurso da abordagem Ética, tematizou o objetivo de fazer cessar o sofrimento causado pela impossibilidade de satisfazer a Vontade, na possibilidade de negação da vontade individual e, com isso, de ascensão à Vontade em-si, como conhecimento imediato dos seres humanos, pela sua experiência interna e externa.

No presente capítulo o objetivo é mostrar, em contraste com o caminho de negação da vontade realizado na Ética (que se mostrou um caminho ainda parcial e imperfeito), que Schopenhauer considera o domínio do ascetismo como o único efetivo para exprimir completa e perfeitamente o acesso à Vontade (coisa em si), como negação da vontade e negação do mundo, isto é, o único que conseguiu exprimir a verdadeira redenção.

3.1 O ascetismo como supressão da Vontade

No capítulo acima vimos que as ações humanas se estabelecem pela relação entre os motivos e o caráter (imutável) do homem. Por sua vez, que a negação da vontade – como negação do mundo – não era estabelecida diretamente, devido aos três níveis do caráter (o caráter inteligível, empírico e adquirido), os quais explicitaram que a negação da vontade de vida não podia ser encarada como a “aniquilação de uma substância, mas apenas [referido] ao mero ato do não querer: o mesmo que até agora *quis* não quer *mais*” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 102). É que a afirmação e negação da vontade de vida é, diz Schopenhauer,

[...] um mero *velle et nolle* [querer e não querer]. – O sujeito desses dois *actus* [atos] é um e o mesmo, e consequentemente

não é aniquilado nem por um, nem pelo outro desses atos. Seu *velle* apresenta-se neste mundo intuitivo, o qual, justamente por isso, é a manifestação fenomênica de sua coisa em si. – Do *nolle*, em contrapartida, não conhecemos outra manifestação além da de sua emergência no indivíduo, o qual originariamente já pertence à manifestação do *velle*: por isso, enquanto o indivíduo existir, vemos o *nolle* sempre ainda em luta com o *velle*: quando o indivíduo termina e o *nolle* triunfa nele, o mesmo terá sido uma pura enunciação do *nolle* (SCHOPENHAUER, 2019, p. 103).

Assim, o rompimento da necessidade, como o elo que liga o querer e o não-querer, a que pode conduzir a Ética, foi buscado pela proposta schopenhaueriana pela admissão do “caráter repudiável do mundo e [que] aponta para a negação da vontade como o caminho para a redenção dele” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 106). No entanto, como caminho mediador, a negação da necessidade, enquanto rompimento do elo entre o querer e o não-querer, designa o *ascetismo*. No ascetismo, a essência, Vontade, é suprimida juntamente com o caráter do homem em seus três níveis. Em vista disso ela se situa acima das ações morais da compaixão.

Uma vez que não tem fim o movimento de desejo da vontade, já que ela exprime a constante carência e necessidade, não é suficiente que seja satisfeito um desejo, visto que ela dará origem, em seguida, a novos desejos. Por sua vez, na ascese o homem faz diretamente a supressão de todos seus desejos, de toda sua individualidade, até suprimir seu corpo e, em consequência disso, sua essência. Somente agora ele está, de fato, livre de toda dor.

A dor, ao apontar o caminho a fim de que o homem negue à vontade, exprime pela faculdade da razão algo além de um sofrimento só físico, isto é, mostra que o sofrimento físico se liga e está submetido ao sofrimento espiritual, interior.

Na medida em que se situa graus acima da Ética, o asceta está em condições não só de reconhecer como suas as dores do outro, pelo sentimento de compaixão, mas também é levado a abandonar-se a si mesmo completamente, como inteira autonegação. A respeito do possível distanciamento alcançado em relação à vontade individual, como sendo um alívio ao ser humano já que o capacita a diminuir o sofrimento perpétuo no qual está inserido, Schopenhauer descreve:

[...] para a negação da vontade própria, a representação de que nos submetemos ou abandonamos inteiramente e sem restrições a uma vontade estranha, individual, constitui um meio psíquico de alívio, e, portanto, um veículo alegórico adequado à verdade (SCHOPENHAUER, 1995, p. 231).

Nesse sentido, como meio que conduzirá à redenção, o ascetismo se exprime como o sofrimento que é pré-requisito: é aquela negação da vontade que abrirá um novo horizonte ao ser humano, visto que, como diz Selma Bassoli (2015, p. 5), “quanto mais o homem padece, mais ele se aproxima da verdadeira finalidade da vida, que consiste em compreender que viver é necessariamente sofrer”. Assim, se o sofrimento é uma condição necessária, contudo por si só ele não é suficiente, pois é preciso ainda a supressão total do princípio de razão a fim de atingir o estado pleno de negação. Diz Schopenhauer:

O sofrimento é de fato o meio de purificação, único através do qual, na maioria dos casos, o ser humano é salvo, isto é, abandona o caminho errado da Vontade de vida. Em conformidade com isso, os livros de edificação cristã esclarecem frequentemente o poder salutar da cruz e do sofrimento, e em geral é bastante apropriado que a cruz, um instrumento do sofrer e não do fazer, seja o símbolo da religião cristã. Sim, o Eclesiastes, embora ainda judeu, mas bastante filosófico, diz com justeza: "O luto é melhor que o riso, pois através do luto o coração é melhorado" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 757).

Visto que o caráter (inteligível) não pode ser nem parcialmente modificado, ele só pode ser suprimido: a liberdade restrita ao homem se baseia na possibilidade de supressão do caráter, na negação de toda vontade. Contudo, para Schopenhauer, essa negação pertencente ao domínio da liberdade metafísica é do domínio da graça, pois nela e por ela ocorre a conversão, a redenção total do sujeito que conhece. Diz ele:

Pois exatamente aquilo a que os místicos cristãos denominam efeito da graça e renascimento é para nós a única e imediata exteriorização da liberdade da vontade. Esta só entra em cena quando a vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obter dele um quietivo, quando então é removido o efeito dos motivos, os quais residem em outro domínio de conhecimento cujos objetos são apenas fenômenos. – Portanto, a possibilidade de a liberdade exteriorizar-se a si mesma é a grande vantagem do homem, ausente no animal, porque a

condição dela é a clarividência da razão, que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente. [...] Necessidade é o reino da natureza; liberdade é o reino da graça (SCHOPENHAUER, 2005, p. 510).

A fim de elucidar os efeitos que a ascese produziu no conjunto daqueles seres que realizam a sua liberdade (negaram a vontade), Schopenhauer se serve dos exemplos deixados pelos santos cristãos, de Jesus Cristo e até mesmo de Buda. Esses seres conseguiram realizar, afinal, aquele estado quietivo de supressão total de sua essência.

O fato de o nosso filósofo fazer referência ao uso desses exemplos tem a ver, no fundo, com a impossibilidade de descrever conceitualmente o que acontece e o que ocorre no domínio da ascese, pois, a ascese é apenas sentida pelo conhecimento intuitivo, isto é, ela está distante do conhecimento abstrato.

Pelo conceito de ascese, Schopenhauer visa apontar os motivos pelos quais um ser humano, vivendo uma vida penitente, aceitou o sofrimento a fim de recusar o agradável e buscar o desagradável. Esse processo se caracteriza pela luta contínua com a Vontade de vida, que requer muito empenho e constantes renúncias às tentações. Por isso, o indivíduo que almeja a redenção tem de se privar de todas as suas vontades e buscar sempre o que lhe desagrada, punindo-se e buscando a contínua mortificação da Vontade. Como explica o autor:

[...] Se se vai a fundo nas coisas, reconheceremos que até mesmo as mais célebres passagens do Sermão da Montanha contêm uma exortação indireta à pobreza voluntária, e, com esta, à negação da Vontade de vida. Pois o preceito (Mateus 5. 40 et seq.) de nos doarmos incondicionalmente aos pedidos que nos fazem, e quem quiser de nós tirar a túnica, que leve também a capa etc., do mesmo modo o preceito (ibid. 6, 25-34) de não se preocupar com o futuro, inclusive com o amanhã, de viver cada dia, são regras de vida cuja observância leva infalivelmente à completa pobreza, e assim dizem de maneira indireta o mesmo que BUDDHA preceitua diretamente aos seus e reforça com o próprio exemplo: desfazei-vos de tudo e tornai-vos BHIKKHUS. isto é, mendicantes. Mais decididamente isso emerge na passagem de Mateus 10, 9-15, na qual proíbe-se aos apóstolos qualquer posse, até mesmo sandália e bastão, e se os exorta à mendicância. Tais preceitos tornaram-se depois o fundamento da ordem mendicante de S. Francisco (Bonaventura, *Vita S. Francisci*, c. 3). Por isso digo que o espírito da moral cristã é idêntico ao espírito do bramismo e do budismo. - Em conformidade com toda a visão aqui exposta, diz Meister Eckhart

(*Werke*, t.I, p.492): "O animal mais veloz, que vos leva à perfeição, é o sofrimento" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 754)

Assim, a ascese se caracteriza pela intensa repulsa à Vontade de vida, pela indiferença e pelo abandono de tudo. Porém, para Schopenhauer é preciso ter persistência nessas práticas, uma vez que, a exemplo do que fizeram os santos cristãos, precisa ser contínuo o distanciamento da vontade. Vejamos a seguir de que modo o caminho para a negação da vontade (nos moldes do ascetismo) pode ser obstaculizado pelos "males do mundo".

3.1.1 Os Males do mundo e o otimismo no Velho Testamento

Na perspectiva impeditiva da efetiva resolução do ser humano em seguir o caminho de negação da vontade de vida, segundo Schopenhauer não é necessário questionar muito sobre os males do mundo, pois, sua presença é óbvia: eles são infinitos e ultrapassam em muito os bens e a felicidade que pode ser alcançada. Nos *Suplementos* ele diz: ainda que

[...] milhares de pessoas tivessem vivido em felicidade e delícias, jamais [se] suprimiria a angústia e tortura mortal de um único indivíduo: e muito menos o meu bem-estar presente anula os meus sofrimentos anteriores. Se, portanto, os padecimentos fossem cem vezes menores do que são hoje sobre o mundo, ainda assim a mera existência deles seria suficiente para fundamentar uma verdade que encontra variadas expressões, embora um tanto indiretas, a saber, que não temos nada que nos alegre sobre a existência do mundo, mas antes nos entristecer; - que a sua inexistência seria preferível a sua existência; - que ele é algo que, no fundo, não deveria ser; e assim por diante (SCHOPENHAUER, 2015, p. 687).

Tendo isso como pano de fundo, a teoria otimista é um grande equívoco. Mesmo que muitas religiões e filosofias buscaram se apropriar de uma teoria otimista que pudesse se encaixar nelas, no entanto, o sofrimento que pode ser visto no mundo vem da essência **humana**, cujo caráter é contraditório e, por isso, exprime aquela miríade de anseios insatisfeitos. Assim, seria preferível, segundo o filósofo, se o mundo não existisse, já que somente deste modo não haveria um sofrimento perpétuo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 687). Disse ele:

O otimismo é, no fundo, o injustificado autoelogio da verdadeira autora do mundo, a Vontade de vida, que complacentemente se mira em sua obra: conseguintemente, [...] o otimismo não é apenas falso, mas é também uma doutrina perniciosa. Pois ele nos apresenta a vida como um estado desejável e a felicidade do ser humano como a meta do mundo. Partindo daí, cada um então acredita estar plenamente justificado para reivindicar a felicidade e o prazer: se estes, como sói acontecer, não lhes é concedido, então a pessoa acredita que sofreu uma injustiça, sim, a meta da sua existência se perde; - contudo, é muito mais justo considerar como meta da nossa vida trabalho, privação, necessidade, sofrimento, coroados com a morte (como o fazem **bramanismo e budismo**, e também o autêntico **cristianismo**); porque são tais coisas as que conduzem à negação da vontade de vida. No Novo Testamento o mundo é exposto como um vale de lágrimas, a vida como um processo de purificação, e o símbolo do cristianismo é um instrumento de tortura (SCHOPENHAUER, 2015, p. 697). (grifo meu)

Nesse sentido, o Mito do Pecado Original traz a única semelhança de sua teoria com o Antigo Testamento; pois, para Schopenhauer, o mito do pecado original é uma alegoria capaz de transmitir a verdade metafísica da vontade e do sofrimento do mundo. Isto é, antes mesmo do nascimento a existência humana carrega uma culpa adquirida, a culpa da reprodução; ela se dá como a maior das afirmações da vontade, isto é, a reprodução sem fim de si mesma. Disse ele:

O mito do pecado original [...] é a única coisa no Antigo Testamento a que posso atribuir uma verdade metafísica, embora apenas alegórica, sim, é a única coisa que me reconcilia com o Antigo Testamento. A nada mais se assemelha a nossa existência senão à consequência de um passo em falso e de uma luxúria culpada. [...] Caso se queira medir o grau de culpa com o qual a nossa existência mesma está carregada; então miremos o sofrimento ao qual ela vincula-se. Toda grande dor, seja ela corporal ou espiritual, diz-nos que a merecemos: pois não poderia nos atingir, senão a merecêssemos (SCHOPENHAUER, 2015, p. 692).

Para Schopenhauer a doutrina do pecado original é o cerne do cristianismo: é uma das características que permite afirmar o Cristianismo, à diferença de seu irmão mais velho, o Judaísmo, como sendo uma doutrina pessimista. O pecado de Adão atinge a todos, sem exceção, sendo que a culpa e o sofrimento só cessam no momento da redenção (*Erlösung*), da supressão da vontade. Ele pondera, dizendo:

O ponto central e o coração do cristianismo é a doutrina da queda, no pecado original, do caráter ímpio de nossa condição natural e da corrupção do homem natural, unido à intervenção por meio da fé nele. Com isso, porém, o cristianismo se apresenta como pessimismo, diretamente oposto ao otimismo do judaísmo, assim como de seu autêntico rebento, o islamismo e, por outro lado, aparentado ao brahmanismo e ao budismo. – Com isso, que todos nós pecamos em Adão e estamos condenados e que, por outro lado, no Salvador todos serão redimidos, expressa-se igualmente que a autêntica essência e a raiz verdadeira do homem não se acha no indivíduo, mas na espécie, que é a *ideia* (platônica) do homem, cujo fenômeno desdobrado no tempo são os indivíduos (SCHOPENHAUER, 2012, p. 268).

Diante disso, pode Schopenhauer admitir que sua filosofia concorda com as Religiões, no âmbito em que elas podem ser consideradas pessimistas e verdadeiras. Complementa ele, dizendo:

Apenas em minha filosofia é que a ética tem um fundamento seguro e é desenvolvida plenamente em concordância com as sublimes e profundas religiões, logo, com o brahmanismo, o buddhismo e o cristianismo, não meramente com o judaísmo e o islamismo (SCHOPENHAUER, 2015, p.767).

Assim, a dívida da existência se dá no momento da procriação, dos desejos incessantes e que surgem sem fim, cujo pagamento só pode ocorrer com a negação da vontade. Como explicita nos *Suplementos*:

Longe de portar o caráter de um presente ofertado, a existência humana porta em tudo o caráter de uma dívida contraída. Sua conta a pagar aparece na figura de urgentes necessidades, durante desejos e carências enfim postos por essa assistência. Via de regra o tempo inteiro da vida [é] empregado para o pagamento dessa dívida: ainda assim pagamos por aí apenas os juros. O pagamento do Capital ocorre na morte. - Quando foi essa dívida contraída? - Na procriação. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 692).

À base disso, a existência é um erro, cuja solução seria a não-existência – isto está claro para Schopenhauer. Dessa maneira, a argumentação do filósofo sobre o otimismo é cheia de críticas e acusações de falsidade, como comenta Picoli (2018, p. 27): “O otimismo metafísico não constitui apenas uma doutrina falsa, mas também perniciosa e indecorosa, [...] pois ele nos apresenta a vida como um estado desejável, e a felicidade como bem supremo da vida humana”.

O pessimismo do filósofo, segundo ele próprio, vai por isso ao encontro do pensamento oriental, pregado no budismo há muitos anos. Diz ele:

De fato, não podemos assinalar outro fim à nossa existência senão o de aprender que seria melhor que não existíssemos. Esta é a mais importante de todas as verdades, que, portanto, tem de ser expressar por mais que ela se encontre em contraste com o atual modo de pensar europeu: ela, no entanto, é a verdade fundamental mais reconhecida em toda a Ásia não islamizada, tanto hoje quanto há três mil anos (SCHOPENHAUER, 2015, p. 722).

A partir disso, visto que pouco importa se as religiões são monoteístas ou politeístas, faz sentido só identificá-las se são otimistas ou pessimistas. Por isso Schopenhauer tem interesse na diferença identificada no dogma cristão: o Velho e o Novo Testamento contêm, segundo ele, uma característica fundamental que os faz se mostrarem opostos.

Se o Velho Testamento pode ser considerado como voltado ao otimismo, por sua vez, Novo Testamento está voltado ao pessimismo. Nisso se aponta para uma das razões, de ver semelhança entre a negação da vontade e o dogma cristão da redenção. Pondera ele:

A diferença fundamental das religiões consiste em saber se são otimismo ou pessimismo; de modo algum se são monoteísmo, politeísmo, trimúrti, trindade, panteísmo ou ateísmo (como o budismo). Por conseguinte, o Antigo e o Novo Testamento são diametralmente opostos um ao outro e sua unificação forma um espantoso centauro. O velho é de fato otimismo, o novo, pessimismo. Aquele que procede comprovadamente da doutrina de Ormuzd; o segundo é em seu espírito íntimo aparentado ao bramanismo e ao budismo, e provavelmente pode ser de algum modo também historicamente deduzido deles. O primeiro é uma música em modo maior, o segundo em modo menor. Somente o **pecado original** constitui uma exceção no Antigo Testamento, permanece, porém, desaproveitado, está lá como um *hors d'oeuvre*, até que o cristianismo o retoma como seu único ponto de contato adequado (SCHOPENHAUER, 2012, p. 269). (grifo meu)

Esse caráter de 'fora de serviço' (*hors d'oeuvre*), isto é, de subaproveitado e inutilizado, do mito do pecado original é o que faculta, justamente, a Schopenhauer adotá-lo, já vez que exprime semelhança com sua concepção pessimista de mundo.

No diálogo intitulado *Sobre a Religião* (1851), Schopenhauer projetou um debate sobre o tema utilizando dois personagens com posições opostas: Demófilo (*Demo*= povo; *filo*= amigo), que toma em defesa o homem como um animal metafísico e que necessita da Religião para viver, motivo pelo qual expõe a importância das religiões para a humanidade; e a personagem Filaeto (*Fila*= amigo; *leto*: esquecimento), que realiza uma persistente crítica das bases do cristianismo e não reconhece qualquer importância na Religião, senão que toma-a como um atraso do pensamento. A exemplo disso, diz a personagem: “[...] Durante toda a época cristã, o teísmo ronda como um pesadelo opressor sobre todos os esforços espirituais, especialmente os filosóficos, e barra ou atrofia todo progresso” (2012, p. 198).

Para o debate sobre a relevância da Religião – em contraste com o papel do Mito Cristão, aceito devido sua expressão pessimista e, por isso, redentora –, essa obra é interessante pelo fato de nela Schopenhauer fazer oscilar explicitamente as posições de ambos as personagens, antes de fixar a posição da abordagem mais adequada e correta. Vistas desde a perspectiva de toda obra de Schopenhauer, ambas as argumentações fazem sentido: nela Schopenhauer exprime a sua crítica à teologia, que estava já presente em toda sua obra. Todavia, no capítulo 17 dos *Suplementos*, ele expõe a importância/necessidade de se crer ao menos em alguma metafísica, mesmo que ela seja pobre de argumentos, como é o caso da trazida pela Religião.

Assim, uma vez comparada a outras passagens da obra schopenhaueriana, em *Sobre a Religião* adquire sentido a argumentação da personagem Demófilo, que dialoga com o que o autor expôs nos últimos parágrafos dos *Suplementos*. Por exemplo, sobre a metafísica diz a personagem Demófilo:

O homem é um animal *metaphysicum*, isto é, tem uma necessidade metafísica forte e predominante: por isso ele compreende a vida sobretudo em seu significado metafísico e quer ver tudo deduzido a partir dele. Por isso, por mais estranho que soe em vista da incerteza de todos os dogmas, o principal para ele é a concordância nas concepções metafísicas fundamentais, de modo que somente é possível uma comunidade autêntica e duradoura entre aqueles que compartilham dessas mesmas convicções. Como consequência disso, os povos se identificam e se separam entre si bem mais

de acordo com as religiões do que segundo os governos ou mesmo os idiomas (SCHOPENHAUER, 2012, p. 214).

A importância da metafísica e a justificativa do filósofo de que o ser humano, em vista de sua essência, é carente de uma metafísica, sobressai-se em várias partes de sua obra. A importância da metafísica reside em que por meio dela o ser humano alcança a capacidade de refletir sobre si mesmo, surgindo daí – dessa reflexão – a percepção de sua própria existência e de suas ações (SCHOPENHAUER, 2015, p. 195).

É a necessidade metafísica que faz com que o indivíduo vá atrás de respostas ao enigma da existência. A partir desse pensamento o filósofo admite que também a Religião pode desempenhar aí um papel fundamental, já que a necessidade metafísica é inerente a todo ser humano e a Religião surge como uma alternativa (metafísica) para o povo que não tem acesso ao pensamento filosófico. Diz ele:

[...] Uma só metafísica não pode bastar para todos; por isso nos povos civilizados deparamo-nos invariavelmente com dois tipos distintos de metafísica, cujo diferencial é uma ter a sua certificação interior a si, a outra exterior a si. Como os sistemas metafísicos do primeiro tipo exigem reflexão, formação, esforço e juízo para o reconhecimento da sua certificação, só podem ser acessíveis a um reduzidíssimo número de pessoas, bem como só podem originar-se e conservar-se num grau expressivo de civilização. Por outro lado, para a grande maioria das pessoas, dotadas da capacidade de não pensar, mas só de acreditar, e que é receptiva não às razões, mas apenas à autoridade, existem exclusivamente **os sistemas do segundo tipo**: estes podem, por conseguinte, ser denominados metafísica popular, em analogia com a poesia popular e a sabedoria popular, sob as quais entendem-se os provérbios. Tais sistemas são conhecidos sob o nome de **religiões** e encontram-se em todos os povos, com exceção dos mais toscos dentre eles (SCHOPENHAUER, 2015, p. 200) (grifo meu)

Visto que parte da sociedade não pode buscar nas teorias filosóficas a resposta ao enigma da existência, a Religião vem aqui suprir essa necessidade: a Religião consegue consolar, de certo modo, os indivíduos devido à explicação sobre a origem do mundo, sobretudo por causa das teorias do pós-morte, dos dogmas da imortalidade da alma presentes na maioria delas (SCHOPENHAUER, 2015, p. 196). Diz ele:

Assim vemos que, no principal, e para a grande maioria incapaz de pensar, **as religiões ocupam muito bem o lugar da metafísica em geral**, cuja necessidade o ser humano sente como imperiosa, a saber, em parte para termos práticos, como estrela guia das suas ações, como estandarte público da retidão e virtude, nos admiráveis termos de KANT; em parte como consolo indispensável nos duros sofrimentos da vida, nos quais as religiões fazem perfeitamente as vezes de uma metafísica objetivamente verdadeira, na medida em que, tão bem quanto esta, elevam o ser humano acima de si mesmo e da existência temporal: nisso mostra-se luminosamente o grande valor das mesmas, sim, a sua indispensabilidade (SCHOPENHAUER, 2015, p. 203). (grifo meu)

Devido a possuir uma linguagem de fácil compreensão e acesso e por tratar do tema da existência, a Religião é capaz de transmitir a verdade metafísica para a grande massa. Só que, tem de ficar claro, de um modo totalmente diferente da filosofia. Isto é, ela o faz exclusivamente de forma alegórica:

Assim, as citadas doutrinas de fé devem ser vistas como os vasos sagrados nos quais a grande verdade, conhecida e exprimida desde milênios, sim, talvez desde o começo do gênero humano, mas que em si mesma segue sendo uma doutrina esotérica para as massas da humanidade, foi feita acessível a esta segundo a medida das suas forças, conservada e propagada por séculos. [...] Com isso, a filosofia está para a religião como uma linha reta única está para várias linhas curvas que correm ao seu lado: pois a filosofia exprime *sensu* próprio, portanto, alcança diretamente o que **a religião mostra sob velamentos** e alcança só por desvios (SCHOPENHAUER, 2015, p. 749) (grifo meu).

Portanto, segundo Schopenhauer, o fato de a Religião transmitir seus dogmas de forma alegórica aponta já necessariamente à linguagem adotada por ela: em geral a religião é constituída por mitos, fábulas e símbolos que, em sua essência, demonstram aquilo que vem sendo trazido e tratado nas obras do filósofo: a verdade metafísica da Vontade. Pois, é diferente a linguagem usada pelas duas metafísicas – a da Filosofia e a da Religião –, embora seja a mesma a essência por trás desses dogmas. Nesse sentido, pondera Barboza:

[...] eis aí, para o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação*, a verdade metafísica por excelência, não atingida pela razão, pelo discurso, mas pelo **sentimento do corpo**. É o limite da expressão. Com isso, a linguagem não explica a essência do mundo (...) É o *quê* metafísico, além do

físico, e, apesar de indizível, inefável, pode no entanto ser sentido e **apontado exteriormente** no domínio da ética e da estética, ou seja, no domínio do **místico**, não submetido ao princípio de razão, não cabível na linguagem lógico-científica nem na filosófica que se orienta por esses parâmetros. Nisso o filósofo segue em parte o caminho de Kant, para quem a coisa-em-si, por trás do fenômeno, enquanto “x” desconhecido, é indizível, embora dê sentido ao dizível dos fenômenos (BARBOZA, 2005, p. 133) (grifos meus).

3.2 Os santos como exemplos de ascetas

Na sua obra principal, no *parágrafo 68*, Schopenhauer começa a aprofundar sua investigação sobre o conceito de negação da vontade e nos *parágrafos 70 a 72*, que encerram a obra, o filósofo faz a apresentação das figuras mais importantes que, segundo ele, alcançaram se tornar alheios à Vontade. Posteriormente, nos *Suplementos* (1844), Schopenhauer continua sua investigação e analisa a fundo biografias de algumas personalidades que, ao longo da história, chegaram à tranquilidade da negação da Vontade. Ali o filósofo enfatiza a necessidade de conhecer esses exemplos reais a fim de compreender por completo a amplitude do caminho até atingir aquela (auto)negação. Diz ele:

[...] minha descrição acima feita da negação da Vontade de vida, ou da conduta da bela alma, da conduta de um santo resignado que voluntariamente penitencia, é meramente abstrata, geral e, por conseguinte, fria. Como o conhecimento do qual procede a negação da vontade é intuitivo e não abstrato, ele encontra a sua expressão perfeita não em conceitos abstratos, mas apenas nos atos e na conduta. Assim, para se compreender por completo o que expressamos filosoficamente como a negação da vontade, é preciso conhecer os exemplos da experiência e da realidade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 445).

Um dos exemplos trazidos em *O Mundo* é o do frade católico e santo cristão, São Francisco de Assis (1182-1226), que viveu em Assis, na Itália, no século XII. Após uma juventude conturbada, Francisco se converteu para a vida religiosa e nela permaneceu inteiramente dedicado aos pobres, constituindo a partir desse trabalho uma ordem de mendicantes, a ordem dos Franciscanos. Pelo seu marcante amor aos animais, São Francisco de Assis afirmava que a compaixão de Cristo atingia a todas as criaturas. Ele levou uma vida ascética e

regrada que revela, segundo Schopenhauer, alguém que atingiu a supressão da vontade e conseguiu ver e alcançar a unidade do mundo.

Uma segunda referência de nosso autor é às personalidades e história de Buda, de Jesus Cristo e de alguns outros ascetas, e também a autobiografia de Madame Guion.

Para nosso filósofo há, no verdadeiro cristianismo, preceitos e ensinamentos que podem aproximar o sujeito à prática da ascese, tais como os descritos nos *Evangelhos*: a abnegação e negação do corpo, o esquecimento de si próprio, a aceitação do sofrimento, o aceitar e o “carregar a sua própria cruz” (Lucas, 9, 23-27). Schopenhauer se serve do conceito de redenção cristão, por exemplo, para exprimir a negação da vontade em seu grau mais excelso, enquanto aqui o caráter individual é plenamente suprimido. Assim, segundo ele, nos santos e místicos é possível ver atuando e agindo a negação da vontade. Diz ele:

O certo é que no autêntico e originário cristianismo, tal como este, a partir do núcleo do Novo Testamento, desenvolveu-se nos escritos dos Pais da Igreja, a tendência ascética é evidente: ela é o cimo ao qual tudo aspira. Como a doutrina capital da mesma encontramos a recomendação do autêntico e puro celibato (este primeiro e mais importante passo para a negação da vontade), que é expressa já no Novo Testamento (SCHOPENHAUER, 2015, p. 726).

Deste modo, segundo Schopenhauer é possível compartilhar do alívio sentido pelos santos e pelas figuras que viveram intensamente a compaixão, seguindo algumas recomendações sobre como tomar distância do egoísmo, visto que a vida monástica prega o desprezo ao corpo e à riqueza, atitudes que levam à negação. Foi por essa via que essas personalidades se sentiram parte da unidade do mundo, uma unidade muito maior a que podemos acessar desde a perspectiva fenomênica. Por isso, diz Schopenhauer,

[...] no catolicismo a observância de uma CASTIDADE ETERNA, por amor a Deus, aparece EM SI como SUPREMO mérito do ser humano. A visão de que a observância da castidade perpétua enquanto FIM EM SI MESMO é algo que SANTIFICA e eleva o ser humano, está profundamente arraigada no cristianismo, de acordo com o seu espírito e os seus preceitos exprimidos (SCHOPENHAUER, 2015, p. 737).

É possível, segundo isso, compartilhar o alívio sentido por santos e figuras que encontraram na vida monástica as chaves para sair para o encontro do todo-uno. Diz Schopenhauer:

O espírito e o sentido interno da autêntica vida monástica, assim como do ascetismo em geral, é que nos reconhecemos dignos e capazes de uma existência melhor do que a nossa, e que pretendemos fortalecer e manter está convicção, pelo desprezo em relação às coisas que este mundo oferece, rejeitando todos os seus prazeres como destituídos de valor, e aguardando calma e confiantemente o fim desta vida, desprovida de seu fútil engodo, para algum dia bendizer a hora da morte e da redenção (SCHOPENHAUER, 2012, p. 181).

Assim, como confirmação da dimensão da experiência humana que abarca e toca a sua própria perspectiva filosófica, Schopenhauer defende a utilidade desses exemplos, visto superarem qualquer tentativa de explanação teórica sobre o tema.

Percebe-se, por isso, que nosso filósofo recorre aos dogmas e personagens cristãos como testemunho de confirmação daquele conhecimento imediato, intuitivo, que relaciona a experiência interna e externa desde um mesmo fundamento metafísico. Em direção a isso, a negação da vontade só é possível a partir da mudança no modo de conhecimento, no modo de ver o mundo a partir do conhecimento intuitivo, que é de onde provêm a visão da unidade do mundo. Diz Schopenhauer:

Aquilo que eu aqui descrevi em débeis palavras e apenas em expressões gerais não é de modo algum um conto de fadas filosófico só hoje por mim inventado: não, foi a vida invejável de muitos santos e belas almas entre os cristãos, ainda mais entre os hindus e budistas, também entre outras confissões religiosas. Por mais diferentes que tenham sido os dogmas impressos em suas faculdades de razão, ainda assim em suas condutas de vida exprimiam-se da mesma forma aquele conhecimento íntimo e imediato, intuitivo, único do qual procede toda virtude e santidade. Pois também aqui se mostra a grande diferença, tão importante em nossa consideração e que a caracteriza em toda parte e tão pouco observada até agora, entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato (SCHOPENHAUER, 2005, p.444).

Deste modo, pode-se identificar em Schopenhauer, no seu objetivo de mostrar aos leitores que tais personagens da história cristã chegaram à negação da vontade e vivenciaram o quietivo proporcionado pela supressão do caráter,

que há um certo modo de viver que não pode ser nem transmitido nem explicados pelas palavras. Aqui o recorrer aos exemplos dos santos e dos místicos seria a única forma de resposta possível. Como diz Gleisy Picoli:

Afinal de contas, trata-se de pessoas que já vivenciaram o QUÊ do COMO do mundo; e ainda que apenas mostrem o que é esse QUÊ em débeis palavras, sem dizer de uma maneira precisa o que ele realmente é, tais palavras podem, pelo menos, nos dar uma noção do que ele seja. De qualquer forma, vale lembrar, recorrer aos místicos é suplementar (PICOLI, 2018, p. 81).

O que Schopenhauer parece elucidar, adicionalmente, ao se servir dos exemplos cristãos, é que a possibilidade da negação da vontade a partir de uma vida regrada, de desapego e da renúncia às coisas do mundo, foi realizada por muitos seres em uma experiência humana. Além disso, que mesmo independentemente de ser crente ou crer em uma religião, é possível nos aproximar do quietivo vivido pelos santos, bastando para isso sua persistência e seu distanciamento dos desejos até à mortificação.

3.2.1 O Mito Cristão demonstrando a metafísica schopenhaueriana através da alegoria

Como pode ser constatado em *O Mundo como Vontade e como representação*, a palavra que encerra a obra é “*nada*”, e isto diz muito sobre o significado da negação da vontade: nega-se tudo até o indivíduo ser totalmente suprimido e não restar nada. Visto que a negação ocorre no conhecimento intuitivo, não há explicação conceitual e abstrata para tal acontecimento. Por isso se torna de extrema importância aqui o uso de exemplos de pessoas que alcançaram essa negação, a fim de demonstrar aquilo que não pode ser entendido pela razão. Diz Schopenhauer:

Eis porque a filosofia deve permanecer cosmologia e não se tornar teologia. O seu tema tem de limitar-se ao mundo: expressar sob todos os aspectos o quê o mundo É, o que o mundo É no seu mais íntimo, é tudo o que a filosofia honestamente pode realizar. - Isso, então, corresponde ao fato de que 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 do que é negado, suprimido: quanto às vantagens obtidas e conservadas, ela é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada, e pode apenas acrescentar o consolo de que é tão somente um nada relativo, não absoluto. Pois, se alguma coisa não é nada do que conhecemos, então decerto é para nós em geral nada. Mas daí não se segue que é absolutamente nada, a saber, que tem de ser nada a partir de cada ponto de vista possível e em cada sentido possível: porém, apenas que estamos limitados a um conhecimento completamente negativo da coisa; o que pode residir muito bem na limitação do nosso ponto de vista (SCHOPENHAUER, 2015, p. 729)

Isto é, a linguagem teórica e conceitual não pode chegar à explicação da negação da Vontade sem se tornar uma linguagem mística (PICOLI, 2018, p. 108), motivo pelo qual a escolha de encerrar seu pensamento com uma negação é essencial para que não se ultrapasse o limite entre o dito pela filosofia e o projetado miticamente pela religião.

Schopenhauer acredita que o essencial de sua filosofia estava já presente no pensamento das principais religiões orientais, existentes há muitos anos, e que essa verdade já conhecida no Oriente foi trazida para a Europa pelo cristianismo. O verdadeiro cristianismo também demonstra com seu dogma de que modo se pode chegar ao ascetismo e com quais práticas pode ser alcançada a negação.

Nas histórias dos santos pode ser visto um conjunto de vivências e de práticas pelas quais, desde uma intensa e profunda dedicação, eles puderam chegar ao ápice da possibilidade humana e livrar-se do sofrimento, que só se eterniza para aqueles que conseguem alcançar tal negação. Diz ele:

[...] Embora o cristianismo, no essencial, apenas ensinou o que toda a Ásia já havia muito tempo conhecia e até melhor, para a Europa, entretanto, ele foi uma nova e grande revelação, em consequência da qual, por conseguinte, a orientação espiritual dos povos europeus foi completamente transfigurada. Pois lhe desvelou o significado metafísico da existência e conseqüentemente lhes ensinou a olhar sobre a estreita, pobre e efêmera vida terrena, e não considerá-la como um fim em si mesmo, porém como um estado de sofrimento, de culpa, de expiação, de luta e purificação, do qual podemos nos elevar por intermédio de mérito moral, dura renúncia e abnegação do próprio si mesmo, a uma existência melhor e incompreensível para nós (SCHOPENHAUER, 2015, p. 747).

A citação a seguir, do primeiro tomo de *O Mundo*, traz toda a ênfase requerida para nosso debate. Disse Schopenhauer:

[...] Recorri aqui aos dogmas da religião cristã, eles mesmos estranhos à filosofia, apenas para mostrar que a ética oriunda da nossa consideração, que é coerente e concordante com todas as partes desta, embora nova e surpreendente em sua expressão, de modo algum o é em sua essência; ao contrário, concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos e no essencial já se achava nestes; também concorda com a mesma exatidão com as doutrinas e os preceitos éticos que foram expostos de forma bem diferente nos livros sagrados da Índia. Ao mesmo tempo, a recordação dos dogmas da Igreja cristã serve para esclarecer e elucidar a aparente contradição entre, de um lado, a necessidade de todas as exteriorizações do caráter quando os motivos são dados (reino da natureza), e, de outro, a liberdade que a vontade em si tem para negar-se e, assim, suprimir o caráter (reino da graça) e toda a necessidade dos motivos baseada no caráter (SCHOPENHAUER, 2015, p.472-473).

Ou seja, o intelecto humano e a linguagem filosófica são incapazes de explicar a quietude e tranquilidade vivenciada pelos ascetas durante a negação da Vontade. Disso surge a necessidade, na perspectiva de Schopenhauer, para se servir dos e pegar “emprestado” os mitos e exemplos de místicos cristãos. Como diz Picoli:

A posição de Schopenhauer é bastante clara, tanto no que se refere à limitação do nosso intelecto frente à verdade metafísica, quanto à impossibilidade de se comunicá-la pura e abstratamente. Entretanto, ainda que Schopenhauer ressalte, por inúmeras vezes, que a filosofia tem a obrigação de comunicá-la de modo puro, nós o vemos, por vezes, oscilar entre dizer o “nada” da filosofia ou emprestar a resposta alegórica dos místicos. Schopenhauer não parece satisfeito com a resposta limitada do nosso intelecto, por isso, prefere indicar-nos a vida daqueles que já vivenciaram uma experiência mística com o desconhecido. (PICOLI, 2018, p. 108)

Por isso é que Schopenhauer, quando fala de Jesus Cristo, de São Francisco de Assis ou mesmo de Buda, está se referindo às ações que tais personagens fizeram e que os permitiu levar ao ascetismo, levar à negação completa da própria essência humana. É assim que no primeiro tomo de *O Mundo* (2005, p. 488) Schopenhauer atribui à São Francisco de Assis a verdadeira personificação da ascese: ele deve ser visto como o modelo para

todos os demais monges. Portanto, mostra São Francisco como um exemplo a ser seguido para todo aquele que quiser alcançar a *redenção*. Diz Schopenhauer:

A ascese também se mostra na pobreza voluntária e intencional nascida somente *per accidens*, quando a propriedade é doada para aliviar o sofrimento alheio, mas já como um fim em si mesma, devendo então servir como mortificação contínua da Vontade, com o que a satisfação dos desejos, o lado doce da vida, não mais estimula a Vontade, contra a qual o autoconhecimento gerou repugnância. Quem atingiu um tal patamar ainda sempre sente – como corpo animado pela vida, fenômeno concreto da Vontade – uma tendência natural à volição de todo tipo, porém a refreia intencionalmente, ao compelir a si mesmo a nada fazer do que em realidade gostaria de fazer; ao contrário, faz tudo o que não gostaria de fazer, mesmo se isto não tiver nenhum outro fim senão justamente o de servir à mortificação da Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 484).

Portanto, no caminho que conduz à mortificação da Vontade os exemplos cristãos e o Mito Cristão, como referência às figuras históricas que pelas práticas de (auto)negação da vontade superaram a si mesmas e se elevaram, através do ascetismo, a uma posição redentora, serviram a Schopenhauer: este não hesitou em assumir a utilidade desses exemplos a fim de ilustrar aquilo que os conceitos não podiam fornecer, pelo fato de não poder abarcar tamanha experiência. Isto é, esses seres ilustraram o domínio da experiência externa pela experiência interna (mortificação da vontade) mediante um conhecimento intuitivo, único capaz de elucidar verdadeiramente ao sujeito a grandeza da façanha desses mais altos seres humanos a andar na terra, lugar de sofrimento quase ininterrupto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da pesquisa, constatamos que Schopenhauer visualizou nas histórias dos santos um conjunto de vivências e de práticas que possibilitaram a supressão do caráter humano e foram capazes de quebrar a visão do *principium individuationes*, levando o indivíduo à verdadeira e única redenção, longe de todo sofrimento. Deste modo, o filósofo argumenta que o autêntico cristianismo é capaz de demonstrar com seu dogma da redenção, as bases para se chegar ao ascetismo e com quais práticas pode ser alcançada a negação.

Portanto, a fim de elucidar os efeitos da ascese naqueles que conseguiram alcançar a verdadeira liberdade, Schopenhauer se serve desses exemplos deixados pelos santos cristãos, como um “apêndice”, um suplemento à sua teoria, que por ser apenas concedida pelo conhecimento intuitivo está longe de explicações conceituais.

Deste modo, o fato de o nosso filósofo fazer referência ao uso desses exemplos se dá pela impossibilidade de descrever conceitualmente o que acontece e o que ocorre no domínio da ascese. Assim, vimos em várias passagens Schopenhauer defender a utilidade desses exemplos e da religião como uma metafísica válida para se chegar à verdade que não pode ser alcançada por conceitos. Estes exemplos superam qualquer tentativa de explanação teórica sobre o tema.

Portanto, para elemento conclusivo do texto mostra-se em que sentido muitos dos conceitos cristãos puderam servir de “apêndice”, de complemento à teoria de Schopenhauer, já que permitiram explicitar o que estava para além dos limites da linguagem meramente teórica. Isto é, que a negação da vontade não é assunto que se torna explícito por conceitos abstratos, senão que o exemplo é o melhor caminho para transmitir o grau de vivência necessário a essa prática. E, nesse sentido, apenas a linguagem alegórica das religiões, presente em seus mitos, tinha condições de transmitir o que Schopenhauer identifica como sendo a verdade metafísica da Vontade.

REFERÊNCIAS

Obras Principais

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments para a história da filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Tradução, introdução e notas de P. L. de Santa María. 2ª ed. Madrid: Siglo veintiuno, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza, revisão técnica e tradução de M. L. Cacciola e introdução de M. Gueroult. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2001a.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001b.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Tomo II*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena* (Capítulos V, VIII, XII, XIV). São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores; P/P, Acerca da Ética; Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo; Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver)

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra. 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Filosofia e seu Método*. (Parerga e Paralipomena, Capítulo 1, vol. II). Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2018.

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

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o sofrimento do mundo e outros ensaios*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2019.

Outras obras

BARBOZA, Jair. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Editora Moderna, 1997.

BARBOZA, Jair. *Negação da vontade e significação moral do mundo em Schopenhauer*. In: *Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza: Coleção Argentum nostrum, 2015; pp.177-190.

BARBOZA, Jair. *Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer*. In: *VERITAS*, Porto Alegre, v. 50 n. 1 Março 2005; p. 127-135.

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

BRANDÃO, Eduardo. *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*. Tese (Doutorado). Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, 2002.

CACCIOLA, Maria Lúcia Melo e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: UNESP, 1994.

CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant? In: Dossiê Schopenhauer leitor de Kant*. Aurora. 1994, Curitiba, v. 30, n. 49, pp. 08-17.

DEBONA, Vilmar. *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.

DEBONA, Vilmar. *Caráter, liberdade e Aseitát: sobre a assimilação das noções de caráter inteligível e caráter empírico de Kant por Schopenhauer*. Kant e-Prints: 2016, Série 2, v. 11, n. 2, p. 32-50.

DEBONA, Vilmar. *Educação e moralidade em Schopenhauer*. Revista Princípios: 2016, v. 23, n. 40, p. 261-286.

DIAS, Rosa. “O autor de si mesmo”: Machado de Assis, leitor de Schopenhauer. *Kriterion*, vol. 42, n. 112, pp. 382-392, Belo Horizonte, 2005.

FELDHAUS, Charles. *Schopenhauer e a ética de virtudes (e dos vícios)? In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (orgs.). Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: Dww editorial, 2014, p. 111-128.

FERRAZ, Marília Côrtes de. *Liberdade e responsabilidade moral em Schopenhauer*. In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José

Fernandes (orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: Dww editorial, 2014, p.129-154.

GERMER, Guilherme Marconi. *A interpretação de Schopenhauer do Cristianismo*. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 5, Nº 1 - p. 110-142, 2014.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88.

KOßLER, Matthias. “A vida é apenas um espelho” – o conceito crítico de vida em Schopenhauer”. *Tradução de Fabrício Coelho*. In: *ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 17-30, 2012.

ORRUTEA FILHO, Rogério Moreira. *Sobre a distinção entre individualidade moral w individuação corpórea em Schopenhauer*. In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: Dww editorial, 2014, p. 155-188.

PAVÃO, Aguinaldo. *Liberdade e imputação moral em Schopenhauer*. In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: Dww editorial, 2014, p.91-110.

PEDREIRA, André Luiz Simões. *Comentários sobre os conceitos de caráter inteligível, caráter empírico e caráter adquirido em Schopenhauer*. *Revista Problemata Internacional*: 2017, vol. 8 nº. 3, p. 143-159.

PICOLI, Gleisy. *Obras de amor e liberdade moral: a influência dos cristãos na doutrina da liberdade em Schopenhauer*. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 5, Nº 1 - p. 80-88, 2014.

PICOLI, Gleisy. *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 2018.

PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: DIFEL, 1973.

REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: A impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia Editora Universitária, 2012.

SÁ MOREIRA, Fernando. *Schopenhauer e Nietzsche: um confronto filosófico sobre quem nós somos*. Curitiba: CRV; São Paulo: Humanitas, 2019.

SÁ MOREIRA, Fernando. *Ethos e Pathos em Schopenhauer e Nietzsche: vida, vontade e ascetismo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2011.

SANTOS, Katia Cilene. da Silva. *Os graus de negação da Vontade e a liberdade na filosofia de Schopenhauer*. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, vol. 1, nº 2, p. 33-47, 2010.

SANTANA, Kleverton Bacelar. *Schopenhauer e a impossibilidade da educação moral: comentário do capítulo XXVIII dos Paralipomena*. Colóquio Internacional sobre Schopenhauer. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009.

STAUDT, Leo Afonso. *Ética de Schopenhauer*. In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: Dww editorial, 2014.

WEISSMANN, Karl. *A vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.