



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

GABRIEL PEDRÃO FELICIANO

**ARTHUR SCHOPENHAUER E O CRISTIANISMO:  
ASCESE, NEGAÇÃO DO MUNDO E SUA RELAÇÃO COM A  
ÉTICA**

---

Londrina  
2024

GABRIEL PEDRÃO FELICIANO

**ARTHUR SCHOPENHAUER E O CRISTIANISMO:  
ASCESE, NEGAÇÃO DO MUNDO E SUA RELAÇÃO COM A  
ÉTICA**

Dissertação Apresentada ao Programa de  
Mestrado em Filosofia da Universidade  
Estadual de Londrina, como requisito final  
para obtenção do grau de mestre

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Antônio  
Cavalheiro Pavão

Londrina

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

F314a Feliciano, Gabriel .

Arthur Schopenhauer e o cristianismo : ascese, negação do mundo e sua relação com a ética / Gabriel Feliciano. - Londrina, 2024. 103 f.

Orientador: Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão . Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia.

1. Schopenhauer - Tese. 2. Cristianismo - Tese. 3. Redenção - Tese. 4. Budismo - I. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia..

GABRIEL PEDRÃO FELICIANO

**ARTHUR SCHOPENHAUER E O CRISTIANISMO:  
ASCESE, NEGAÇÃO DO MUNDO E SUA RELAÇÃO COM A  
ÉTICA**

Dissertação Apresentada ao Programa de  
Mestrado em Filosofia da Universidade  
Estadual de Londrina, como requisito final  
para obtenção do grau de mestre.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Antônio  
Cavalheiro Pavão  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Clademir Araldi  
Universidade Federal de Pelotas - UFPEL

Londrina, 17 de maio de 2024.

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente a Deus, por toda força, coragem e ânimo que me fizeram chegar até aqui.

À minha família, meu pai Sandro Feliciano pelo exemplo de persistência e foco aos estudos, minha mãe Lucilene Pedrão que é exemplo de força, e ao meu irmão, João Henrique Feliciano, pelo auxílio sempre que necessário.

À minha noiva, Daniela Dakkache Lopes, que sempre esteve ao meu lado dando incentivo, força e apoio sem nunca questionar ou duvidar de minha capacidade, sendo companheira do início ao fim desta caminhada.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Aguinaldo Pavão, pela ajuda, auxílio e paciência ao lidar com minhas dúvidas, além de todo tempo doado me orientando ao longo desta dissertação.

Ao professor Dr. José Fernandes Weber e ao Prof. Dr. Clademir Araldi que aceitaram compor a banca. E também, ao todo corpo docente do curso de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina que, de alguma forma, contribuíram em minha caminhada acadêmica.

Por fim, gostaria de dedicar esta dissertação para minha avó Natalina Confortine Pedrão e meus avôs Alcides Pedrão e Jorge Feliciano, que faleceram durante o período do mestrado, vocês jamais serão esquecidos.

Por isso a tarefa não é ver o que ninguém viu  
ainda, mas pensar aquilo que ninguém pensou  
a respeito daquilo que todo mundo vê.  
(Arthur Schopenhauer)

FELICIANO, Gabriel. 2024. Arthur Schopenhauer e o cristianismo: *ascese, negação do mundo e sua relação com a ética*. 103 páginas. (Dissertação de Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

## RESUMO

Este projeto de pesquisa se propõe apresentar as duas diferentes perspectivas que Schopenhauer possui no que diz respeito ao cristianismo, principalmente no livro IV de *O mundo como vontade e como representação*, e o capítulo XVII do segundo tomo desta mesma obra, para assim, entender qual é a relação que Schopenhauer tem com a religião cristã: ela é imprescindível em sua filosofia ou não? Quando o assunto é o cristianismo, podemos notar dois lados opostos em seu pensamento: o cristão, que se relaciona com a religião, encontrado principalmente na ética, e o crítico, relacionado às alegorias e sua atuação. Perante a isso, nesta dissertação se buscará entender por qual motivo o filósofo considera sua filosofia cristã, defendendo uma diferenciação entre o cristianismo tradicional e o utilizado pelo autor. Desse modo, o entendimento de Schopenhauer sobre cristianismo é diferente do tradicional, e, quando se relaciona com a religião, o faz tendo base o verdadeiro cristianismo, aquele que sofre influência das religiões orientais, sediado no Novo Testamento, e quando critica, leva em conta o cristianismo com raízes judaicas. Por fim, com base nessa separação entre o verdadeiro cristianismo e o outro, é possível facilitar o entendimento sobre a verdade da ambivalência da religião cristã, e também, da não contradição de Schopenhauer, quando o assunto é o cristianismo.

**Palavras-chave:** Schopenhauer. Cristianismo. Redenção. Pecado original

FELICIANO, Gabriel. Arthur Schopenhauer and christianity: *asceticism, denial of the world and its relationship with ethics*. 2024. 103 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

### ABSTRACT

This research project proposes to present the two different perspectives that Schopenhauer owns regarding Christianity, mainly in the fourth book of his magnificent work *The world as will and as representation*, and in a specific chapter of volume II of this same work, in order to understand what is the relation that Schopenhauer has with the Christian religion: is it essential in his philosophy or not? When the subject is Christianity, we can notice two opposing sides in his thinking: the Christian, which is related to religion, found mainly in ethics, and the critical, related to allegories and their performance. In view of this, this dissertation will seek to understand for what reason the philosopher considers his philosophy Christian, defending a differentiation between traditional Christianity and the one used by the author. In this way, Schopenhauer's understanding of Christianity is different from the traditional one, and when related to religion, he does so based on true Christianity, that is influenced by Eastern religions, based on the New Testament, and when he criticizes, takes into account that Christianity has Jewish roots. Finally, based on this separation between true Christianity and the other, it is possible to facilitate the understanding of the truth of the ambivalence of the Christian religion, and also of Schopenhauer's non-contradiction, when the subject is Christianity.

**Keywords:** Schopenhauer. Christianity. Redemption. Original sin



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ASV	Aforismos para a sabedoria de vida
MVR I	Mundo como vontade e como representação – tomo I
MVR II	Mundo como vontade e como representação –tomo II
SE	Sobre a ética
SFM	Sobre o fundamento da moral

<b>LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.....</b>	<b>15</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
<b>1. A RELIGIÃO COMO RESPOSTA METAFÍSICA.....</b>	<b>18</b>
1.1. A VONTADE, O MUNDO E A MORTE.....	18
1.2. ANIMAL METAPHYSICUM.....	24
1.3. A METAFÍSICA RELIGIOSA E O CRISTIANISMO.....	29
1.4. A ALEGORIA RELIGIOSA E A VERDADE.....	44
<b>2. O CRISTIANISMO E SUA RELAÇÃO COM A ÉTICA.....</b>	<b>48</b>
2.1 O CRISTIANISMO E SUA SUPERIORIDADE.....	48
2.2 CRISTIANISMO JUDAICO OU APENAS CRISTIANISMO?.....	52
2.3 A ÚNICA VERDADE DO ANTIGO TESTAMENTO.....	56
2.4 A NEGAÇÃO DA VONTADE E A GRAÇA.....	58
2.4.1 O Egoísmo.....	58
2.4.2 A Compaixão E As Virtudes Cardeais.....	59
2.4.3 A Negação Da Vontade.....	64
<b>3. SCHOPENHAUER E O AUTÊNTICO CRISTIANISMO.....</b>	<b>78</b>
3.1 SCHOPENHAUER E O BUDISMO.....	78
3.1.1 As Quatro Nobres Verdades.....	79
3.1.2 O Hinduísmo em Schopenhauer.....	83
3.2 CRISTIANISMO ORIENTAL.....	84
3.2.1 Antigo Testamento x Novo Testamento.....	84
3.2.2 Junção Entre O Oriental E O Ocidental.....	88
3.2.3 Autêntico Cristianismo E O Século XIX.....	89
3.3 UM DIÁLOGO.....	91
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>94</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>98</b>

## INTRODUÇÃO

Nesta dissertação buscar-se-á analisar e interpretar alguns pontos das principais obras de Schopenhauer, como, principalmente, o livro IV de *O mundo como vontade e como representação*, tomo I, o capítulo XVII do segundo tomo desta mesma obra, como também, alguns capítulos dos *Parerga e Paralipomena*, tomo II, visando, assim, uma melhor compreensão sobre o tema do cristianismo, sua relação e influência para com a ética do autor, além da perspectiva negativa deste ao longo de seu pensamento.

Anteriormente à explanação do caminho apresentado acima, será necessário, introduzir o que é o mundo, assim como, conseqüentemente, dois de seus principais conceitos: a *representação* e a *vontade*. A representação, diz respeito ao mundo externo e a pressuposição existente entre sujeito e objeto, além do princípio de razão suficiente, que aparece como lei da causalidade; e do conceito escolástico retomado pelo filósofo, *principium individuationis* que, segundo ele: “tempo e espaço são o *principium individuationis*” (MVR I, § 23, p. 131). Por sua vez, a vontade se refere à essência do mundo, àquilo que somos. Estabelecido isso, o desenvolvimento do pessimismo é essencial, pois neste estão contidos, assim como apresentado, pressupostos para o entendimento de toda a filosofia do autor.

Na continuação de sua grande obra, assim como citado anteriormente, em um capítulo intitulado *Sobre a necessidade metafísica da humanidade*, e em *Parerga e Paralipomena* o filósofo se volta contra a religião em vários sentidos, expondo a necessidade metafísica do homem e as questões que envolvem o motivo dele ser um *animal metaphysicum* (MVR II, § 17, p.250) assim como a sua busca por explicações metafísicas do mundo ao se deparar com a morte e a finitude de toda existência. Devido a isso, a temática da morte, assim como tudo que ela desdobra, será apresentada e apontada no primeiro capítulo, assinalando a sua relação com a visão negativa do pensador.

Ou seja, no primeiro capítulo veremos as características do mundo como vontade e como representação, a morte, e principalmente, a relação que Schopenhauer tem com a religião quando posta em comparação com a filosofia. Dessa forma, nos aprofundaremos na visão religiosa de Schopenhauer, observando que o autor possui uma visão não tão amigável dela, sendo que, segundo sua

maneira de interpretá-la, essa possui uma natureza alegórica que não possui credenciais em si, mas em algo exterior a ela exigindo apenas fé. Nesse contexto, devido a isso e posta em comparação com a filosofia, parece que essa metafísica religiosa carrega pontos que desagradam o autor (MVR II, § 17, p.257). Como a questão da fé, dos milagres, do oportunismo cristão em cima da necessidade metafísica e a falta de uma ética animal.

Por outro lado, apesar desse fardo alegórico, no cristianismo há uma brecha quanto à possibilidade de verdades serem passadas aos homens. Seguindo isso, olhando por uma lente diferente, será necessário investigar a ética do autor para entender quais conceitos estão presentes e se relacionam com o cristianismo e quais verdades podem ser dissipadas por esse. No segundo capítulo, então, abordaremos o tema do pecado, do pessimismo, da compaixão, assim como o ápice da filosofia de Schopenhauer, isto é, o tema da negação da vontade, e também, ascese, que entram em cena com influência de bases cristãs e de religiões orientais, que se assemelham e apontam para uma visão específica religiosa, o autêntico cristianismo, assunto que será abordado no terceiro capítulo. Exemplo do que será estudado no segundo capítulo é o conceito de ascese como negação da vontade, que, assim como apresentado em seu livro IV, diz respeito aquele que não se encontra mais envolvido pelo, como definido pelo filósofo, *principium individuationis*, mas, “essencialmente aparência da vontade, ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo” (MVR I, § 68, p. 441). Sendo assim, rejeita os impulsos que tentam aflorar em seu corpo e assim dá o primeiro passo para uma completa e voluntária negação da vontade. Perante isso, e levando em consideração o movimento da passagem de um estado de afirmação da vontade para um de negação desta mesma, Schopenhauer se aproxima significativamente de preceitos religiosos e utiliza-os, como a voluntária castidade e a renúncia de riquezas, além de apontar os santos como norteadores exemplares da negação da vontade (MVR I, § 68, p.444) assim como o próprio ícone cristão, Jesus Cristo (MVR I, § 70, p.470). Ademais, no segundo capítulo se buscará uma investigação na filosofia de Agostinho de Hipona e na de Lutero, pois, Schopenhauer, inúmeras vezes cita estes autores como possuidores da visão correta sobre religião cristã e também os critica por equívocos. Exemplo disso é o dogma agostiniano de um pequeno número de escolhidos e uma maioria condenada que, se entendidos de maneira alegórica, “tal

dogma concorda com a verdade de que de fato só uns poucos alcançam a negação da vontade e com isso a redenção deste mundo” (SE, § 177, p. 245). Ademais, os conceitos de redenção e pecado original tem total relação com o filósofo.

Outro ponto que permeia os dois capítulos, e que permanece de pano de fundo a estas duas visões distintas da metafísica cristã e que deve ser ressaltado, é que Schopenhauer, no final do seu capítulo *Sobre a necessidade metafísica da humanidade*, após suas críticas e divergências abertas ao cristianismo, reafirma: “Eu gostaria de ter uma lista autêntica dos crimes que o cristianismo tem realmente cometido, e de todas as boas ações que ele efetivamente realizou, a fim de ser capaz de verificar seu saldo” (MVR II, § 17, p.285). Ou seja, o filósofo reconhece e questiona a negatividade dessa religião, porém, seguindo suas obras, o mesmo autor aponta que: “poder-se-ia denominar a minha filosofia a própria filosofia cristã; por mais paradoxal que isto possa parecer” (SE, § 163, p. 176). Isto é, o filósofo aponta um caminho e o que se buscará nesta dissertação é o entendimento e esclarecimento deste mediante duas questões; a primeira sobre o estudo do que Schopenhauer entende por cristianismo e sua divisão interna do que deveria ser, para como o é além de apresentar elementos para se defender a hipótese de que a filosofia de Schopenhauer tem uma relação ambivalente com cristianismo.

Sendo assim, por fim, a problemática desta dissertação, tendo em vista esses dois panoramas opostos, toma essa diferente visão como ponto de partida, buscando responder por qual motivo Schopenhauer tem duas visões diferentes da religião cristã. Apontando que sobre as questões éticas, o que sobressai do cristianismo é a visão de mundo pessimista e sua concepção de vida como dívida adquirida, as motivações morais da caridade e da justiça, assim como o incentivo da renúncia voluntária da vontade e a ascese, ideias que residem no Novo Testamento, em contrapartida, o lado negativo, onde reside as críticas, que é a herança judaica, presente no Antigo Testamento. Estabelecido isso, busca-se então, esclarecer que Schopenhauer possui uma visão específica de cristianismo, que foge ao entendimento padrão e que auxilia a compreensão de toda sua filosofia.

A partir disso, o terceiro capítulo desta dissertação terá como foco estabelecer uma diferenciação do que é, para Schopenhauer, o cristianismo no início, em comparação com o que ele se tornou, ressaltando a diferença entre cristianismo judaico e o verdadeiro cristianismo, citado inúmeras vezes por Schopenhauer, fugindo, assim, de uma contradição na filosofia do autor. Para isso,

entraremos na discussão e diferenciação entre Velho Testamento e Novo, defendendo que, apesar dos comentários e da aproximação do filósofo com a religião cristã, no fundo, sua relação é com as religiões orientais, que o “verdadeiro cristianismo” referido por ele, equivale ao budismo e do bramismo, quando o assunto é o pessimismo e a ascese, retomados no Novo Testamento.

## 1. A RELIGIÃO COMO RESPOSTA METAFÍSICA

O estudo sobre a religião como resposta metafísica é um dos assuntos principais do capítulo 17, intitulado *Sobre a necessidade metafísica da humanidade*, tomo II da obra *O mundo como vontade e representação*. Neste trecho, Schopenhauer expõe algumas das suas principais considerações negativas sobre a religião e dentro desta, em específico, que é o foco desta dissertação, o cristianismo. Sobre este, os aspectos iniciais abordados são as características e o campo de atuação da religião, suas verdades em sentido alegórico e alguns de seus erros. Dessa forma, neste capítulo, buscar-se-á examinar a fundo como Schopenhauer apresenta o cristianismo como resposta metafísica, qual o seu caráter e os erros cometidos por essa religião.

Contudo, antes de adentrar nestes assuntos centrais, é necessário abordar dois temas que tangenciam este: a concepção da vida humana, a morte e suas consequências. Além disso, outro tema de grande importância é o pessimismo, pois este terá íntima relação com a religião, sendo um de seus pontos altos.

### 1.1. A VONTADE, O MUNDO E A MORTE

Segundo Schopenhauer, “este mundo, no qual vivemos e existimos, é, segundo toda a sua natureza, absolutamente vontade e absolutamente representação” (MVR I, § 29, p.188); ou seja, tudo é representação e vontade. Para pensar a respeito da vida humana, por sua vez, deve-se discorrer sobre a vontade tendo em vista que ela é o núcleo das representações.

Como núcleo, a característica que deve sobressair é a sua unidade, assim, afirma o filósofo: “Se a coisa em si [...] é a vontade, então esta, considerada nela mesma e apartada de sua aparência, permanece exterior ao tempo e ao espaço. Por conseguinte não conhece pluralidade alguma, portanto é uma” (MVR I, § 25, p.149); dessa forma, apesar da vastidão de aparências objetivadas<sup>1</sup>, o que as objetiva, a essência última do mundo, permanece sem ser repartida. Sobre isso, tal assunto fica

---

<sup>1</sup> Segundo Schopenhauer: “toda representação, todo objeto, é a aparência, visibilidade, objetividade da vontade” (MVR I, § 21, p.128); ou seja, “nomeamos o mundo visto como representação, tanto em seu todo quanto em suas partes, objetividade da vontade” (MVR I, § 30, p.195), sendo assim, objetividade é a vontade tornando-se representação e assim sendo, grau por grau, todo o mundo visível.

mais fácil de ser entendido se pensado perante o exemplo apresentado por Schopenhauer, que afirma que a vontade, como coisa em si, deve ser vista como o centro de uma circunferência e as representações como os raios da mesma; isto é, todos os raios (representações) passam igualmente pelo centro (vontade) sem este se dividir (MVR II, § 25, p. 346).

Sendo tudo vontade, então, o ponto crucial a ser entendido é que a vida é uma luta contínua para se perpetuar, causando, com isso, inumeráveis sofrimentos a outras manifestações da mesma vontade em diferentes graus de objetividade; animais devoram-se entre si e também devoram os inferiores, isto é, os vegetais; o homem, por sua vez, igual aqueles, afirma sua superioridade devorando esses dois; nesse movimento contínuo, assim, a vontade devora-se a si mesma “já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma vontade faminta. Daí a caça, a angústia, e o sofrimento” (MVR I, § 28, p. 179).

Após esclarecida a unidade da vontade e seu movimento de auto destruição e recriação constante, Schopenhauer expõe a seguinte ideia:

Vemo-los assim envoltos em constante sofrimento, sem felicidade duradoura. Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento (MVR I, §56, p.358).

Isto é, a vida é dor e cercada de sofrimento, na qual, em sua grande maioria, não importa o que fazemos ou o quanto fugimos, sempre acabaremos tomados pela dor ou pelo tédio, pois, quanto mais nos afastamos de um, mais nos aproximamos do outro e por isso “nossa vida, em realidade, expõe uma oscilação mais forte ou mais fraca entre ambos” (ASV, p. 24), sendo assim, conseqüentemente, somos cercados pelo sofrimento. Em outras palavras, o ser humano é vontade, essa vontade é faminta e desejante, logo o ser humano deseja e vive em um querer constante, ou seja, vive sofrendo; contudo, em raros momentos, essa dor do querer constante é removida rapidamente pela realização, sendo assim gerado, o tédio e o vazio. Disso se extrai a clássica comparação de Schopenhauer: a vida é um pêndulo



em constante movimento, oscilando entre a dor de desejar e o tédio da realização passageira (MVR I, § 57, p.361).

Dessa maneira, a vida é um momento fugaz, sem nenhuma razão para ser vivida; todavia, existe a possibilidade de na juventude olhar para esta e não sentir peso, porém, com o passar dos anos perceberá quão carregada de dor e angústia vivemos, assim como afirma o filósofo:

Por fim, a morte tem de vencer, pois a ela estamos destinados desde o nascimento e ela brinca apenas um instante com sua presa antes de devorar ela. Não obstante, prosseguimos nossa vida com grande interesse e muito cuidado, o mais longamente possível, semelhante a alguém que sopra tanto quanto possível até certo tamanho uma bolha de sabão, apesar de ter certeza absoluta de que vai estourar (MVR I, §57, p.361).

O tema exposto fica claro nas tragédias, onde, conforme Schopenhauer, o herói é um símbolo, em lentes de aumento, da humanidade, ou seja, ele representa esta. Sendo assim: “o sentido verdadeiro da tragédia reside na profunda intelecção de que os heróis não expiam os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, a culpa da existência mesma” (MVR I, § 51, p.294). Tendo em vista que, perante todo esse cenário exposto acima, não era melhor ter nascido. Assim, o poeta inglês William Shakespeare, também expõe diversos temas abordados pelo filósofo alemão<sup>2</sup>, em especial do da vida e da morte:

Ó Deus! Se se pudesse ler o livro do destino e as mudanças ver do tempo: montanhas que se aplainam, continentes — enfarados da sólida estrutura — fundirem-se no mar! Ou, noutras épocas, ver a úmida cintura dos oceanos larga para as costelas de Netuno, e as chacotas da sorte, e a variedade de licores da taça da inconstância! Se se visse tudo isso, o mais risonho mancebo, ao contemplar a estrada ingente, os perigos passados, os desgostos em perspectiva, o livro fecharia e a chamar pela morte se deitara (SHAKESPEARE, 2001, p. 85).

De acordo com isso, conforme Lobato, podemos afirmar que “A morte é, então, uma cura para os males da vida; se a vida é um erro, a morte é a solução”

---

<sup>2</sup> Além dessas referências utilizadas, permito-me trazer uma mais atual. Em um trecho da música *Bohemian Rhapsody*, da banda *Queen*, encontramos a seguinte frase: “*Mama/ I don't want to die/ I sometimes wish I'd never been born at all*” [Mamãe/ não quero morrer/ às vezes gostaria de nunca ter nascido]. Ou seja, a vida é sofrimento, o deparar-se com a morte e pensar nela é um assombro. Então, a única coisa que pode restar no final, tendo em vista isso e o que se encontra no trecho, é o desejo de não ter nascido, para assim, ser poupado de tudo isso.

(LOBATO, 2017, p. 60) Com isso, caso houvesse a possibilidade de questionar aos mortos se eles querem voltar à vida, a resposta com certeza seria negativa.

A respeito disso, contudo, o que pode ser gerado é o seguinte questionamento: se a vida é um querer constante e por conta disso, sofrimento, e a morte uma solução, por que não acabar com ela voluntariamente? Segundo Schopenhauer, este ato apenas reforçaria o que a vontade já é, ou seja, apenas a afirmaria vigorosamente. Tal ação apenas demonstra o desejo de viver, contudo, o desejo de viver livre de dor, sofrimento e males; sendo assim, a morte voluntária apenas destrói a aparência individual e a vontade de viver, mas a vontade de vida, a coisa em si, que é a origem do que se quer por fim, permanece intacta (MVR I, § 69, p. 462).

Sobre tal ponto, afirma o autor: “precisamente porque o suicida não pode cessar de querer, cessa de viver, e a vontade afirma-se aqui justamente pela supressão de sua aparência, pois não pode mais afirmar-se de outro modo” (MVR I, § 69, p. 463). Ou seja, o ato que antes poderia ter como objetivo dar fim ao querer e a toda afirmação da vontade, ao final, acaba se revertendo naquilo que ela é, afirmação.

Sobre a questão estabelecida acima, por fim, Schopenhauer faz uma consideração que se relaciona com os próximos assuntos desta dissertação, neste momento, só cabe o apontamento, sendo que a retomada desse assunto ocorrerá nos próximos capítulos. Aponta ele:

O suicida assemelha-se a um doente que após ter começado uma dolorida operação de cura radical não permite o seu término, preferindo permanecer doente. O sofrimento aproxima-se e, enquanto tal, abre-lhe a possibilidade de negação da vontade, porém ele a rejeita ao destruir a aparência da vontade, o corpo, de tal forma que a vontade permanece inquebrantável (MVR I, § 69, p. 463)

Isto é, o desejo de não mais querer afirmar a vontade e por fim as dores e aos sofrimentos do mundo pode existir, contudo sua concretização não ocorrerá com a morte voluntária, mas através da negação da vontade. Ou seja, com o suicídio, não advém “a morte do caráter inteligível, apenas suprime-se a existência fenomênica individual. A morte não foi alcançada pelo suicida, pois ele apenas extinguiu algo temporal, não a essência íntima de sua existência” (PAVÃO, 2023, p.120).<sup>3</sup> Ao

---

<sup>3</sup> Para um aprofundamento sobre o tema do suicídio, indico o texto “Niilismo, suicídio e valor da vida em Schopenhauer” (PAVÃO, 2023), que aborda o tema do suicídio dentro do pessimismo metafísico

contrário, é na negação que o caráter é suprimido, e o sofrimento é um dos meios de chegar a essa virada. Por isso, a comparação do doente que rompe com o tratamento e o suicida.

Além disso, após essa consideração, prosseguindo sobre o tema da morte, “nenhum indivíduo é feito para durar para sempre: ele sucumbe na morte” (SE, § 136, p. 119). Logo, o espanto do homem com a morte é essencial, pois “Dentre todos os seres, apenas o homem se surpreende com sua própria existência” (MVR II, §17, p.249) sendo que para os outros animais isso não é um assombro, um peso. O peso da existência e da vida que o cerca, porém, só aumenta na medida em que o homem depara-se com sua finitude e toma conhecimento da morte; com isso, o autor conclui que o espanto instiga a disposição metafísica do homem e que o impulso mais forte à explicação filosófica e à explicação metafísica do mundo é o conhecimento da morte. Dessa maneira, o que é observado são dois momentos distintos de espanto, o primeiro com a existência e a vida humana, e o segundo com a morte.

De acordo com Lemos e Debona (2001), inicialmente abordando a primeira forma de espanto, o que mais assombra o homem a respeito da vida e o faz buscar respostas no campo metafísico são perguntas e inquietações de cunho moral, sobre isso:

As investigações metafísicas dos aspectos mais instigantes da existência humana assumem para ele, sobretudo, um caráter ético. Isso porque as questões existenciais, que nos exigem uma visão metafísica, estão intrinsecamente ligadas às inquietações sobre um significado moral do mundo. Essa relação é algo veemente lembrado por Schopenhauer, sobre o qual ele escreve: ‘a recém-mencionada índole mais específica do espanto, que impulsiona ao filosofar, nasce manifestadamente da visão do mal e do mau (*Übel und Böse*) do mundo mesmo’ (LEMOS; DEBONA, 2021, p.123).

Todavia, apenas as profundas preocupações do ser humano “para com sua própria existência não seria suficiente para a produção de sistemas filosófico-metafísicos, muito menos dos religiosos” (LEMOS; DEBONA, 2021, p. 122). Ou seja, a morte é o elemento fundamental do espanto, sendo que, assim como foi supracitado, somente o homem se surpreende com sua existência, tendo em vista que na morte a surpresa se transforma em espanto:

---

em comparação com a negação da vontade.

O animal conhece a morte tão somente na morte; já o ser humano aproxima-se dela cada hora com inteira consciência e isso torna a vida às vezes questionável, mesmo para quem ainda não reconheceu no todo mesmo da vida o seu caráter de contínua aniquilação. Principalmente devido à morte é que o ser humano possui filosofias e religiões, embora seja incerto se aquilo que com justeza apreciamos acima de tudo na ação de alguém, isto é, a retidão voluntária e a nobreza de caráter, uma vez tenha sido fruto de alguma daquelas duas (MVR I, §8, p.43).

Com essa exposição, além da diferença entre os homens e os animais sobre sua finitude, podemos perceber também a consequência do espanto da humanidade frente à morte, quer dizer, nascemos para a filosofia quando nos damos conta de que morreremos. Por conta disso, Schopenhauer caracteriza a morte como o “gênio inspirador, a musa da Filosofia. Sem ela ter-se-ia dificilmente filosofado” (2019, p.96). Além disso, retomando Aristóteles, afirma que “ De fato, foi o espanto que levou, como hoje, os primeiros pensadores a filosofar”(MVR II, §17,p. 196) . Logo, morte e espanto estão relacionados à produção intelectual e metafísica.

Com isso então, podemos afirmar que “para nós a morte é permanentemente algo negativo - o encerramento da vida; mas ela deve ter também um lado positivo que no entanto permanece oculto de nós, pois nosso intelecto é completamente incapaz de compreendê-lo.” (SE, §140, p.130). Ou seja, apesar da aparência fria da morte que acarreta o fim, esta pode ser muito mais que isso; primeiramente um incentivo ao pensamento reflexivo, visto que o espanto pode levar à busca de respostas na filosofia e também uma libertação da vida indesejada repleta de sofrimento.

Ademais, outro aspecto positivo do homem quando em confronto com a morte, é a possibilidade da resignação da vontade. A negação da vontade será fortemente discutida nos próximos capítulos e tal ponto será retomado. Contudo, de acordo com Schopenhauer, a proximidade com a morte, gera um sofrimento pessoalmente sentido e esse sofrimento pode fazer a vontade voltar-se contra si mesma, purificando e santificando <sup>4</sup>o homem.

---

<sup>4</sup> O termo santificação pode soar um pouco estranho, e de fato o é, contudo, inúmeras vezes, ao tratar deste tema, Schopenhauer utiliza-se desta terminologia propriamente cristã para elucidar seu ponto. Com base nisso, este trabalho se debruça a estudar essa relação e ao longo do texto apresentar possíveis soluções ao ponto de interação que já é encontrado aqui. Além disso, deve-se ressaltar que o detalhamento e aprofundamento do tema da negação da vontade como sofrimento sentido será amplamente desenvolvido no segundo capítulo desta dissertação quando ocorrer a abordagem da segunda via para a negação da vontade.

Sendo assim, as inquietações do ser humano, em outras palavras, os assombros que o perseguem a respeito da vida e do mundo, assim como o se deparar com a morte e medo dela, o impulsiona para uma perspectiva metafísica específica da realidade em conformidade com seu desenvolvimento intelectual.

## 1.2. ANIMAL METAPHYSICUM

No capítulo 17 do tomo II de *O mundo*, Schopenhauer afirma que “com essa introspecção e esse espanto nasce, portanto, a necessidade de uma metafísica, própria apenas do ser humano: este é pois um *animal metaphysicum*” (MVR II, § 17, p.195). Ou seja, o homem possui uma necessidade metafísica; contudo, tal necessidade não se apresenta de maneira igual em todos. Conforme o autor, quanto mais baixa, em termos intelectuais, uma pessoa é, menos a existência e as questões que a cercam serão enigmáticas. Esse movimento que, até o momento, tem se buscado explicar sobre o espanto com o mundo e a morte e a eclosão da necessidade metafísica, não ocorre, ou ocorre de maneira muito baixa e de fácil satisfação<sup>5</sup>. Logo, por ser facilmente satisfeita, o que geralmente a entretêm são “fábulas sem graças e contos insossos” (MVR II, § 17, p.197), o que o filósofo remeterá ao que se encontra na religião. Com base nisso, é a partir da morte que o homem de baixa capacidade intelectual se relaciona e possui religiões, e é nesse sentido que esta vem como resposta metafísica, como um alento frente ao temor paralisante da morte através de promessas da vida eterna, revelações agradáveis e a garantia de vitória sobre o mundo.

Por outro lado, aquele indivíduo dotado de intelecto desenvolvido, encontra no mundo e na existência o mais forte estímulo para a introspecção filosófica e para a interpretação metafísica do mundo, isto é, neste outro caso, fábulas não são suficientes.

Uma relação que Schopenhauer aponta é que os seres humanos mais antigos a habitarem na terra, possuíam intelectos avançados, com uma maior energia das faculdades intuitivas e, por conta disso, fizeram uma apreensão mais pura e elevada sobre o mundo. Em consequência disso, encontraram uma maneira mais digna de saciar a necessidade metafísica e a depositaram no *Upanishads* dos

---

<sup>5</sup> Tal pessoa de baixo intelecto, conforme o exemplo do filósofo, se assemelha a uma menina humilde que vai a um restaurante qualquer e se contenta com um cardápio simples (MVR II, § 17, p. 197)

Vedas (MVR II, § 17, p.198). Sobre isso, algo que se pode pensar e perceber é valorização de algumas religiões orientais, como o *brāhmanismo*. Contudo, quando o autor vai abordar o ponto alto de sua filosofia, a negação da vontade, a principal religião dialogada é o cristianismo. Além disso, assim como veremos na sequência, Schopenhauer critica inúmeras vezes a religião cristã como resposta metafísica, porém, no quesito ascese, sua filosofia se encontra com alguns ideais cristãos. Por que, então, o cristianismo é tão criticado no capítulo 17 em questão?

Resposta para tal pergunta é o que se busca, em sentido geral, nessa dissertação, mas talvez a admissão de uma conciliação entre as religiões orientais com o cristianismo, feita por Schopenhauer, seja o primeiro passo para uma explicação satisfatória, além da consideração do cristianismo como uma religião dividida. Ele ao trabalhar sua ética no quarto livro do primeiro tomo de O mundo, denuncia algo louvável na religião cristã, principalmente sua visão de mundo e parte de sua moral. Contudo o cristianismo não é só isso, ao abordá-lo no capítulo 17 do segundo tomo, ele apresenta o outro lado cristão, aquele equivalente ao judaísmo, aquele que é passível de críticas. Nisso expressa o filósofo: “o cristianismo é composto de dois elementos bastantes heterogêneos dentre os quais prefiro o puramente ético, nomeando-o exclusivamente cristão, para distingui-lo do dogmatismo judeu” (MVR I, § 68, p.449). Ou seja, Schopenhauer, quando aborda o pensamento cristão, o divide em dois, o verdadeiramente cristão, aquele encontrado na ética, e o cristianismo histórico, aquele que cabe às críticas. As divergências encontradas neste, então, não são dirigidas ao verdadeiro cristianismo, que vai muito além dele próprio e se encontra com o budismo e bramanismo, mas a uma parcela da religião cristã.

Algo que Schopenhauer distingue dentro desse cenário e que confirma a diferença entre os indivíduos dotados de intelecto desenvolvido e os que não tem esse desenvolvimento, é que a capacidade para a metafísica não anda de mãos dadas com a sua necessidade. Isso significa que a necessidade é uma característica humana, portanto mais abrangente e que apenas pode variar.

Desta forma, pessoas com uma necessidade metafísica facilmente saciável, possuem uma capacidade baixa, e por isso, têm uma satisfação com pouco e aceitam as explicações de maneira mais fácil, especialmente as religiosas.

Neste ponto, após tais apontamentos sobre a necessidade metafísica, deve-se esclarecer o que o autor entende por metafísica, para assim entender, na sequência, como a religião é uma resposta. Disso segue-se que:

Por metafísica eu 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 outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível (MVR II, § 17, p.200).

Isto é, o conhecimento metafísico revela o verdadeiro entendimento do mundo que existe na experiência, através de um “conhecimento racional, elaborado a partir da intuição do mundo externo e da informação sobre este fornecida pelo fato mais íntimo de autoconsciência, depositado em conceitos definidos” (MVR II, § 17, p. 223), sendo metafísico “o que se reveste de fenômeno e se oculta sob suas formas, e que está relacionado com o fenômeno como o pensamento as palavras” (MVR II, § 17, p. 223).

Como consequência disso, levando em consideração os diferentes tipos de pessoas existentes e suas capacidades intelectuais, o filósofo da vontade afirma que apenas um tipo de metafísica não é suficiente para agradar e satisfazer a todos. Por isso, em meio às diferentes civilizações, é possível encontrar dois tipos de metafísicas, “cujo diferencial é uma ter a sua certificação *interior a si*, a outra *exterior a si*” (MVR II, § 17, p. 200). Em outros termos, a primeira pode ser considerada como doutrina da persuasão e a segunda como doutrina da fé.

Como doutrina da persuasão que se certifica por si mesma, a característica principal é o pensamento. Assim, essas do primeiro tipo exigem reflexão, raciocínio, julgamento, esforço, juízo, entre outras atividades pensantes. Por conta dessas características, este tipo de metafísica é totalmente dependente de pessoas com um intelecto desenvolvido que não se contentam com explicações simples e fantasiosas, logo, esse sistema só é acessível a um número reduzido de pessoas e encontrado em poucas civilizações.

Em contraste a isso, existem os sistemas com credenciais exteriores a si, estes são direcionados às grandes massas, aquelas não receptíveis à razão, mas apenas à autoridade. Assim dizendo, esta não depende necessariamente do pensamento, isto é, de pessoas capazes de pensar, mas ao contrário, de um povo

capaz de apenas acreditar. Este segundo tipo de metafísica, devido às suas características, está presente desde sempre na maioria das civilizações, e por conta disso, são conhecidas como doutrina da fé e carregam o nome de metafísica popular. Dessa forma, como a própria caracterização já pressupõe, baseia sua credibilidade em algo externo, o que é denominado revelação e autenticado por milagre. Logo, “tais sistemas são conhecidos sob o nome de religiões” (MVR II, § 17, p. 200).

Elucidando isso, Schopenhauer afirma: “Templos e igrejas, pagodes e mesquitas, em todos os países, em todos os tempos, no esplendor e na grandeza, testemunham a necessidade metafísica do ser humano” (MVR II, § 17, p. 297). Quer dizer, presente em maior quantidade e desde sempre, a religião buscou lidar e dar respostas frente à necessidade metafísica da humanidade. Contudo, sabendo de sua fragilidade e de suas bases passíveis de serem questionadas, a religião, então, passou a buscar dominar este terreno metafísico, esforçando-se em explorar tal necessidade.

Devido a isso, as metafísicas populares tiveram o monopólio desse conhecimento metafísico, sendo que, se em algum momento algo fosse contrário a ela, como o primeiro tipo, era visto como uma “erva daninha” (MVR II, § 17, p. 226). Dessa forma, por conta dos dogmas houve um período de mil anos de massacres e assassinatos, o que já revela muito sobre as religiões.

Ademais, como artimanha para não serem tiradas do domínio, as religiões se aproveitaram da fragilidade metafísica humana e satisfizeram-na através de “fábulas desajeitadas e conto de fadas insípidos<sup>6</sup>” (MVR II, § 17, p.197) e por conta disso, desde cedo os sacerdotes devem impor seus dogmas nas crianças. Estes devem colocá-los antes mesmo da força de julgamento, pois, assim, se forem bem inculcados, independente do mais absurdo que sejam, prevalecerão durante a vida toda funcionando como um segundo tipo de “intelecto inato” (MVR II, § 17, p.201).

Após estas caracterizações, a pergunta que pode ficar é: se já há uma carência metafísica, por qual motivo é necessário uma persuasão por parte da

---

<sup>6</sup> Para exemplificar, o filósofo aponta o Corão e afirma: “Esse livro ruim foi suficiente para fundar uma religião de âmbito mundial, satisfazer há mais de 1200 anos a necessidade metafísica de incontáveis milhões de pessoas, tornar-se o fundamento de sua moral e de um significativo desprezo pela morte, bem como entusiasma-las a sangrentas guerras e as mais amplas conquistas. Encontramos naquele livro a mais triste e pobre figura do teísmo. Muito pode ter sido perdido com sua tradução, mas eu não pude detectar nele uma única ideia de valor” (MVR II, § 17, p.197).



filosofia, tendo em vista a definição de Schopenhauer sobre a metafísica da doutrina da persuasão?

Algo que deve ser esclarecido é que, primeiramente, o homem sofre o espanto ao se deparar com o caráter da vida e com o indício de sua finitude. Tendo ocorrido isso, então, o homem desperta a necessidade metafísica. Ao declarar a filosofia como doutrina da persuasão e possuidora da racionalidade, não significa que esta deve persuadir o homem ou convencê-lo de buscar tal sistema, significa que esta possui credencial em si mesma, e deve a todo o momento provar, argumentar e justificar o saber contido nesse sistema. Ao definir como persuasão, mostra que a metafísica filosófica está no campo da racionalidade e da argumentação, e é isso que se encontrará nela caso o indivíduo com alto grau intelectual busque achar respostas para sua necessidade metafísica.

Por outro lado, a religião como resposta metafísica é mais frágil. Ela não lida com a razão, não possui prova sobre seus dogmas e ensinamentos e contém inúmeros equívocos, estando mais apta a uma rejeição por parte dos indivíduos. Por conta disso, apesar do homem já possuir uma carência metafísica, devido suas próprias características, a religião deve se antecipar e buscar o domínio neste campo, impossibilitando a chegada do homem ao ambiente filosófico e a uma maturidade intelectual, fazendo-o se contentar com migalhas metafísicas, que se impregnadas, passam a ser grandes verdades. Talvez este seja outro motivo pelo qual o filósofo define o primeiro sistema como persuasão. A filosofia encontra o homem muitas vezes já dominado metafisicamente pela fé e frente a isso, o que pode restar é apenas a argumentação, debates e a persuasão através das palavras, pois, assim como define Schopenhauer: “a fé e o saber não se dão na mesma cabeça: são como o lobo e cordeiro numa mesma jaula; e de fato o saber é o lobo que ameaça devorar sua vizinha”(SE, § 181, p.274). Disso se extrai que o sistema da persuasão como lobo, não busca persuadir o homem no primeiro estágio da necessidade metafísica, pois este já se encontra vulnerável. A persuasão talvez entre em um segundo momento, onde só há crenças.

Sendo assim, após essa breve explanação das características, o que é possível perceber é uma clara diferença entre os dois tipos de sistemas metafísicos. Tal diferença é tão real, que, conforme Schopenhauer, a relação entre estes dois permanece hostil e ambos buscam sobressair. Conforme o autor, o primeiro tipo, determinado doutrina da persuasão, trava guerra utilizando-se de palavras, escritos

e argumentos, o que não poderia ser diferente tendo em vista seu caráter e seu público alvo. A doutrina da fé, sabendo de sua fragilidade e da necessidade metafísica da humanidade, conseguiu sua propagação e alcance por meio do “fogo e da espada” (MVR II, § 17, p.201) e como última forma de argumentação, “a fogueira ou coisa parecida” (MVR II, § 17, p.201).

Neste ponto já começa a ficar clara a relação que Schopenhauer tem com as religiões em geral. Isto é, uma visão negativa e que não se utiliza de aspectos racionais do ser humano. Na sequência, o que cabe é o aprofundamento neste segundo sistema metafísico, explorando quais outras críticas ele recebe e como isto se relaciona com o cristianismo e a problemática desta dissertação.

### 1.3. A METAFÍSICA RELIGIOSA E O CRISTIANISMO

Inicialmente Schopenhauer no capítulo 17, do *mundo*, II, trata da religião em um sentido geral, apresentando sua interpretação e suas discordâncias a esta forma metafísica. Contudo, ao longo de suas obras, mas principalmente nos *Parerga e Paralipomena*, o filósofo traz à tona o tema do cristianismo, juntamente com críticas às suas fundações. Dessa maneira, o que é criticado neste capítulo, em linhas gerais, equivale ao cristianismo.

Estabelecido isso, o primeiro ponto abordado até o momento, é que a religião como resposta metafísica deve ser entendida como metafísica popular, que possui uma certificação exterior a si e que não necessita de racionalidade, apenas da aceitação popular. Dito de outra maneira, é necessário apenas fé.

Dentro desse panorama, o cristianismo deve ser visto como um dos seus grandes representantes, pois tem como base a fé em um Deus e suas características essenciais são, assim como já mencionado, as revelações dos santos e dos líderes, os dogmas já estabelecidos e os milagres, conjunto perfeito para uma metafísica popular.

Assim, levando em conta a apresentação e diferenciação inicial do capítulo 17, onde uma metafísica lida com a razão e a outra com aceitação, Schopenhauer parece dividir e concordar com a tese de que fé e conhecimento não se misturam, sendo que, com o avanço do tema, tal ponto aparece cada vez mais claro.

Segundo ele, devido à facilidade de acesso às massas e por conta da astúcia religiosa de exercer domínio metafísico, a fé sempre se sobressaiu à razão. Ou seja,

aquele intelecto inato, incrustado de dogmas, oriundo dos ensinamentos religiosos nas crianças foi o responsável por tal soberania. Assim, fé e razão são elementos diferentes e não devem ser misturados. Como metafísicas diferentes, ambas devem se restringir a seu campo de atuação e se manter separadas.

Segundo o filósofo da vontade, a fé ensina o que não se pode saber, por isso necessita da aceitação. Já a doutrina da persuasão, ou dito de outra forma, a filosofia, lida com o que se pode saber; assim: “o saber é de um material mais duro que o da fé de modo que é ela que se rompe quando se chocam” (SE, § 175, p.236). Logo, por serem de materiais diferentes, um mais frágil que o outro, tentar a união dos dois “é completamente ridículo [...] Trata-se de uma *bellum ad intercionem*<sup>7</sup>” (SE, § 181, p.273), sendo que aplicar a fé ao âmbito do conhecimento é “inútil e ridículo” (SE, § 175, p.235). Seguindo tal ponto, apresenta Schopenhauer:

Em todo caso, ambas [conhecimento e fé] são coisas tão fundamentalmente distintas que para seu respectivo bem têm de permanecer estritamente separadas de forma que cada uma siga seu caminho sem tomar notícia da outra (SE, § 175, p.236).

Com isso, de certa forma, o que parece é a impossibilidade do relacionamento entre filosofia e religião, pois estes em suas bases são diferentes. Com isso, a pergunta que resta fazer é: Por que, então, na sua ética Schopenhauer aparenta conciliar cristianismo e sua filosofia?

Tais perguntas serão abordadas e melhor desenvolvidas na sequência, contudo, como forma de antecipação, assim como Schopenhauer apresenta, “o cristianismo é composto de dois elementos bastantes heterogêneos dentre os quais prefiro o puramente ético, nomeando-o exclusivamente cristão, para distingui-lo do dogmatismo judeu” (MVR I, § 68, p.449). Ou seja, há uma separação interna entre o próprio cristianismo, existe uma diferença entre a dogmática herdada do judaísmo e o lado ético, o que facilita o relacionamento.

Ainda sobre a interação entre fé e razão, aparentemente não levando em consideração esse lado ético que ganha a preferência do autor e será usado por ele, Schopenhauer afirma que caso ocorra a transição dos sistemas metafísicos religiosos para os sistemas metafísicos racionais o que ocorrerá é uma metafísica híbrida perigosa que possui mais desvantagens do que vantagens. Exemplos disso são as chamadas filosofias das religiões que buscam interpretar e explicar a religião

---

<sup>7</sup> Uma guerra de vida ou morte

através de uma natureza que não é sua<sup>8</sup>. Isto é, “explanar o verdadeiro *sensu allegorico* <sup>9</sup>através de um verdadeiro *sensu proprio*<sup>10</sup>” (MVR II, § 17, p. 204).

Aproveito tal brecha para adiantar um dos pontos essenciais deste capítulo. De acordo com o filósofo da vontade, a religião e a filosofia possuem naturezas distintas e por isso a junção das duas torna-se problemática.

A religião para o filósofo possui uma natureza alegórica e tem obrigação de ser verdade em *sensu allegorico*, não em *sensu proprio*, pois é destinado às massas inumeráveis incapazes de refletir e pensar e por conta disso não conseguiriam compreender caso fosse em sentido próprio. Já a filosofia e os sistemas de primeiro tipo têm a pretensão e a obrigação de tudo o que elas disserem ser verdade em “*sensu stricto et proprio*: pois volta-se para o pensamento e a persuasão” (MVR II, § 17, p.202).

Ou seja, em sentido próprio, a filosofia deve provar, argumentar e persuadir todo tipo de produção gerado por ela, pois lida com a minoria pensante e está diretamente relacionada com a racionalidade. A religião, não. Ela deve ser apenas em sentido alegórico, pois as massas incapazes de exames jamais podem “apreender as mais profundas e difíceis verdades em *sensu proprio*” (MVR II, § 17, p.202). O que vem confirmar isso são os mistérios encontrados na maioria das religiões, pois elas lidam com o que não se pode saber.

A existência de mistérios se dá pela possibilidade de isenção de produzir provas a respeito do que é falado e pregado, ou seja, em *sensu allegorico* as religiões podem impor e difundir seus dogmas e mitos e a única coisa que elas exigem são “fé, em outras palavras, uma aceitação voluntária de que as coisas são como elas dizem” (MVR II, § 17, p.203). O problema a ser destacado é que as religiões não reconhecem e assumem sua natureza alegórica, mas seguem em afirmar seu sentido próprio e a invadir uma esfera que está distante de ser dela, permanecendo sua característica principal oculta.

O que deveria ocorrer, então, para evitar o que acima foi mencionado, o estranho centauro entre filosofia e religião, é que esses dois tipos de metafísica permanecessem nitidamente separados um do outro, para que cada um pudesse desenvolver sua própria natureza. Perante isso, a pergunta que se pode fazer é se

---

<sup>8</sup> Sobre esse estilo metafísico, Schopenhauer afirma ser um “estranho hermafrodita ou centauro” (MVR II, §17, p.204).

<sup>9</sup> Em sentido alegórico.

<sup>10</sup> Em sentido próprio.

quando Schopenhauer dialoga com o cristianismo em sua ética, ele o faz respeitando essa separação metafísica, ou acaba criando seu próprio centauro ético misturando *sensu proprio e allegorico*?

A resposta para tal pergunta é um ponto de grande divergência entre os estudiosos de Schopenhauer<sup>11</sup> e talvez só consiga respondê-la ao final desta dissertação, contudo desde já é necessário abordar o que está em discussão. No início de seu quarto livro de *O mundo*-tomo I, Schopenhauer afirma que o autêntico modo de consideração filosófico do mundo, aquele que ensina a conhecer a essência íntima, é aquele que pergunta pelo “quê” do mundo, não o “de onde” e “para onde”. Ou seja, pergunta-se o que é o mundo e através “desse conhecimento que procede aquela disposição de espírito que unicamente conduz a verdadeira santidade e a redenção do mundo” (MVR I, § 53, p.317). Isto é, através desse conhecimento há a possibilidade da libertação deste. Sobre isso, o filósofo afirma que “a existência do mundo é problema insolúvel; na medida em que até a mais perfeita filosofia contém um elemento inexplicável” (MVR I, § 46, p.691). Aparentemente, a presença de algum mistério é aceitável devido ao grande problema existente. Então, será essa a justificativa para a junção ética schopenhaueriana e cristianismo?

Kossler<sup>12</sup>, levando em consideração isso, introduz que afirmar a vontade é da natureza do ser humano, porém “a negação da vontade é dirigida contra essa natureza e, portanto, é tão difícil explicá-la em termos humanos que Schopenhauer se refere à doutrina cristã do efeito da graça” (2021, p. 22). Dentro dos parâmetros que tem se falado até então, aparentemente o filósofo da vontade se mantém justificado utilizando a religião como ilustração, como vasos sagrados(MVR II, § 48, p. 749) para carregar verdades.

Contudo, desse mesmo ponto, há a possibilidade de interpretação de que o cristianismo na ética do filósofo não atua como exemplo, mas como elemento integrador de sua teoria da salvação, isto é, participante ativo que leva

---

<sup>11</sup> Kossler e Gonzales são autores que levam esta pergunta em consideração, porém, cada um encontra-se de um lado da discussão. Como veremos na sequência, Kossler reconhece as dificuldades do relacionamento entre Schopenhauer e o cristianismo, mas, ainda assim, propõe uma leitura que auxilia o filósofo a não criar o centauro ético. Já Gonzales não vê solução para este relacionamento, o cristianismo tem como base Deus, não tem como usar esta religião e abandonar isso. Contudo, estes dois pontos serão aprofundados na sequência.

<sup>12</sup> Matthias Kossler em seu artigo *Sin and Grace: the ‘Great Truth’ of Christianity in Schopenhauer* aprofunda essa discussão trazendo o tema da imanência schopenhaueriana em oposição a transcendência cristã, tal ponto será retomado na sequência pois tem grandes contribuições para a discussão.

Schopenhauer a afirmar ser sua filosofia propriamente cristã, talvez uma das frases mais problemáticas dentro de sua ética e a responsável por essa discussão. Robert Gonzales utiliza-se disso para afirmar que o autor faz uma desmitologização do ascetismo cristão(1982, p. 32).

Quanto a isso, posteriormente retomaremos essa discussão buscando esclarecê-la.

Como característica principal desta natureza alegórica, assim como visto, os mistérios falam daquilo que não se pode saber. Tais mistérios, assim como ratifica o filósofo da vontade, estão contidos em três modos religiosos distintos. O primeiro são os milagres, o segundo as revelações e o terceiro os dogmas.

Sobre os milagres, pilar fundamental cristão, no qual é baseada a fé dos fieis, o autor afirma:

Um estúpido não reconhece a conexão das aparências naturais, mesmo onde estas entram em cena conectadas por si mesmas ou são intencionalmente controladas, isto é, produzidas por máquinas – por isso acredita candidamente em magias e milagres (MVR I, § 6, p.26).

Somente pessoas com uma carência de entendimento, ou, como é apresentado, um estúpido, tende a ver os fatos através da ótica de milagres. Por conta disso, alguns teólogos modernos tentaram fugir deste, ora as alegorizando, ora naturalizando-as, tudo isso porque os milagres passaram a ser vistos como sinônimo de uma mentira. Porém, se os milagres fossem remetidos à filosofia, estes seriam facilmente rejeitados, pois a maioria pensante não se contenta com ilusões; eles precisam de provas.

Dessa forma, por isso houve desde o início o domínio e se fez tão necessário a dogmatização na fase inicial das crianças para que a visão religiosa permanecesse incrustada e ela passe a viver com essa roupagem.

Nesse mesmo sentido, sobre a revelação, encontramos um ponto interessante para debate. Segundo Schopenhauer:

Não existe nenhuma outra revelação senão os pensamentos dos sábios, mesmo que esses, de acordo com o destino de tudo o que é humano, estejam submetidos ao erro e também frequentemente revestidos de assombrosas alegorias e mitos que se chamam então religiões (SE, § 176, p.236).

Seguindo isso, caso seja para existir alguma revelação, deve ser as dos sábios. Contudo, até mesmo estas podem conter erros e acabam caindo nas alegorias. No campo religioso, as revelações, por sua vez, devem ser levadas como falível, pois são tomadas de conceitos referentes ao mundo sensível e quando transportada ao campo metafísico, como é o caso, tende a ser enigmática e contraditória. Ou seja, de uma maneira ou de outra, as revelações acabam sendo errôneas.

A respeito disso expõe ríspidamente:

As efêmeras gerações humanas nascem e perecem numa veloz sucessão enquanto os indivíduos dançam de mãos dadas com a morte entre o medo, a penúria e a dor. Por isso perguntam incansavelmente o que acontece com eles e o que pode significar toda essa farsa tragicômica, e invocam o céu esperando uma resposta. No entanto, o céu permanece mudo. Já os padres, ao contrário, chegam-nos com revelações (SE, § 176, p.236).

Aqui está um resumo do que se buscou falar até o momento neste capítulo. As pessoas vivem uma vida de sofrimento e repleta de medo, se tornando assim carentes por respostas. A religião então, com os mistérios e revelações equivocadas, busca consolá-los e dar um direcionamento.

Além disso, é normal, afirma o filósofo, os homens terem dúvidas a respeito da vida, do pós-morte, de onde viemos, mas o mais normal ainda deveria ser se enfurecer por aqueles que afirmam ser os porta-vozes do céu e afirmam saber o caminho e a resposta. Ademais, aproveitam essa fragilidade para fundar “suas empresas na satisfação rápida, fácil, mas falsa dessas carências com suas revelações” (GERMER, 2014, p.121).

Retomando, então, o que se buscou mostrar até o momento, Schopenhauer entende a metafísica filosófica como a da persuasão, que baseia-se na racionalidade e possui a argumentação e a comprovação a seu favor. A metafísica religiosa, diferentemente, possui suas credenciais em algo externo e age em cima da fé utilizando-se de revelações, alegorias e milagres.

Neste ponto, utilizo-me da oportunidade e proveito para fazer a indicação e a reflexão sobre do estudo feito por Gerard Mannion que, em sua obra *Schopenhauer, Religion and Morality: The humble Path to Ethics* leva às últimas considerações uma afirmação encontrada nos *Manuscritos póstumos* de Schopenhauer. Sendo assim, segundo o filósofo da vontade: “Dentro das limitações do conhecimento humano em

geral, minha filosofia é a solução real para o enigma do mundo. Nesse sentido, pode ser chamado de revelação e, como tal, é inspirado pelo espírito da verdade” (2003, p.83). Conforme Mannion, ao afirmar isso, Schopenhauer gera uma certa confusão na diferenciação entre os sistemas metafísicos, que até o momento, parecia clara, abrindo possibilidade para a integração entre filosofia e religião.

Talvez, por se tratar de manuscritos, tal afirmação do filósofo não seja levada em consideração, muito menos comprova ou gera uma confusão por parte da conceitualização de Schopenhauer. Além disso, ela não serve como fundamento sólido para a fundamentação de uma hipótese. Porém, tal trecho abre a possibilidade do levantamento de questões: Qual motivo levou o autor a definir sua filosofia como revelação? Por que utilizou esse termo tendo em vista suas próprias considerações sobre isso?

Se levado em consideração o que acima foi mencionado, talvez ele afirme ser sua filosofia uma revelação inspirada pela verdade, pois, como um pensamento de sábio, acaba se revestindo de certas alegorias e mitos cristãos, mas apesar disso, não cai no erro; diferentemente de muitas outras revelações. Essa poderia ser uma solução simples, mas ainda sim parece estranho tal afirmação considerando que o mundo, assim como já mencionado, é um enigma insolúvel (MVR I, § 46, p.691). Ademais, a revelação está mesmo contida nas formas de conhecimento humano ou entra como elemento inexplicável usado na tentativa de abordar o mundo?

Ademais, o que é esse espírito da verdade que o inspirou? Ao longo da sua ética Schopenhauer comenta e dialoga com Agostinho de Hipona algumas vezes, será que tal afirmação pode fazer referência ao conceito agostiniano de iluminação divina? Para Gonzales, em seu texto *Schopenhauer's Demythologization of Christian Asceticism*, a interação Schopenhauer e cristianismo gera um relacionamento destrutivo, principalmente na questão sobre o ascetismo<sup>13</sup>, pois desconsidera o ponto central cristão que é o teocentrismo, tudo voltado para Deus e sua exaltação (1982, p. 34). Não será a revelação também o caso? A apropriação de um termo cristão pode ser mais destrutivo do que interpretativo. Pode gerar mais questionamentos do que resultados.

---

<sup>13</sup> No próximo capítulo este ponto será retomado e aprofundado, explicando o caminho feito para o autor e quais consequências isso pode ter.



Por fim, como último ponto dos três pilares dos mistérios religiosos, temos os dogmas. Sobre este, o filósofo faz considerações quanto a falta de moralidade contida neles e a farsa gerada nas massas.

Segundo Schopenhauer, nenhuma religião, principalmente o cristianismo, pode efetivamente produzir virtudes em seus fieis<sup>14</sup>. Tal fato se dá, primeiramente, pois a virtude não se baseia em um conhecimento abstrato, isto é, um conhecimento meramente intelectual e teórico. É necessário que haja um conhecimento intuitivo sobre a essência em comum que há entre os indivíduos, de modo que a autêntica virtude não pode ser ensinada, mas conhecida intuitivamente (MVR I, § 66, p.427). Este conhecimento sobre a vontade e suas características, principalmente sobre o seu caráter uno e sua manifestação em todos, é um ponto essencial para se entender a moralidade em Schopenhauer, pois através disso é possível dar um passo além do princípio de individuação e assim ser virtuoso.

Para o autor, a moralidade não tem mais a razão como fundamento, assim como acreditava Kant, mas a compaixão (SFM, p.53) e esta, ainda, possui duas virtudes cardeais: a caridade e a justiça<sup>15</sup>. Assim, o filósofo não nega o fato destes três termos serem conhecidos no ambiente religioso e nem que, de certa forma, já são encontrados nas sagradas escrituras; a questão é que, a virtude, enquanto conhecimento intuitivo, não pode ser ensinada, mesmo esta sendo familiar aos fieis.

Sendo assim, o que pode ser entendido é que de nada adianta sermões ou pregações de cunho moral porque elas são totalmente ineficazes no que diz respeito a uma produção moral individual<sup>16</sup>.

Para facilitar o entendimento sobre este ponto, deve-se entrar, de maneira breve, na definição de Schopenhauer sobre o caráter e por qual motivo, de fato, os fieis não são levados à moralidade. Conforme o autor, assim como na natureza

---

<sup>14</sup> Com certeza, quando Schopenhauer afirma isso, ele não leva em consideração o cristianismo primitivo, mas a religião cristã da época que buscava fazer sermões e pregações de cunho moral. Na religião primitiva não existia essa dogmática, mas somente um estilo de vida, uma experiência e instruções. Heidegger é quem desenvolve melhor tal ideia, em sua obra *Fenomenologia da vida religiosa*, ele, por meio das cartas escritas por Paulo de Tarso, Gálatas e Tessalonicenses, desenvolve e estuda a vivência e experiência cristã primitiva.

<sup>15</sup> Tal assunto é abordado por Schopenhauer em sua obra *Sobre o fundamento da moral* e neste momento cabe apenas o apontamento, porém, exploraremos este ponto nos próximos capítulos desta dissertação.

<sup>16</sup> Sobre esse ponto Schopenhauer compara a ineficácia de discursos morais com o ensinamento de estética desde os antigos, pois de acordo com ele, ensinar virtude é tão infrutífero na criação de homens virtuosos, quanto o ensinamento de estética na produção da genialidade nos seus leitores (MRV I, § 66, p.427).

cada coisa reage de acordo com determinada influência, o mesmo ocorre com o ser humano. Este possui um “caráter, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade” (MVR I, §55, p. 332).

Contudo, a concepção de caráter para ele não é tão simples assim, em um único ser humano existem dois tipos diferentes de caráter: o inteligível e o empírico. Em acréscimo a esses, existe o caráter adquirido que atua como um autoconhecimento da própria individualidade conquistado por meio da experiência<sup>17</sup>.

Os dois primeiros entram propriamente na definição moral do indivíduo, assim, o caráter inteligível, aquele que é considerado como mais relevante, deve ser entendido como a vontade como coisa em si, manifestada em um determinado indivíduo em um determinado grau. Nesse sentido, vale retomar que a vontade é una e indivisa estando presente em todos os fenômenos, não somente no homem, e se manifesta por meio da objetivação nos diversos graus da planta, do animal e do ser humano. Por conta disso, Schopenhauer relaciona os graus diversos de objetivação da vontade com o conceito platônico de Ideia. Nessa relação:

Entendo, pois, sob ideia, cada fixo e determinado grau de objetivação da vontade, na medida que esta é a coisa em si e, portanto, é alheia a pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como sua forma eterna ou protótipos (MVR I, §25, p. 151).

Então, nessa retomada feita pelo filósofo, o que parece é que as diversidades de ideias equivalem aos variados graus de objetivação, sendo que estas são apenas a forma como a vontade se manifesta, não sendo propriamente ela.

Dessa maneira, existe a vontade extratemporal e nós somos uma ideia desta vontade. No homem, o filósofo afirma ser o caráter inteligível uma amostra da vontade, ou seja:

O caráter de cada ser humano isolado, porque é completamente individual e não está totalmente contido na espécie pode ser visto como uma ideia particular, correspondendo a um ato próprio de objetivação da vontade. Este ato mesmo seria seu caráter inteligível, enquanto seu caráter empírico seria a aparência dele (MVR I, § 28, p. 184)

Então, o caráter inteligível corresponde a um ato próprio da vontade e o caráter empírico é o que denuncia isso. Logo, o caráter empírico é absolutamente

---

<sup>17</sup> Para o fim aqui proposto, apenas os dois primeiros possuem maior relação com a crítica de Schopenhauer ao cristianismo, por conta disso, o enfoque explicativo será nesses dois.

determinado pelo inteligível. No desenrolar de sua obra, vemos Schopenhauer expor essa relação de maneira mais simplificada. Nas palavras do filósofo:

O caráter inteligível de cada ser humano deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da vontade, cuja aparência, desenvolvida e espraiada em tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, na conduta e no decurso da vida de alguém (MVR I, § 55, p. 335).

Dito de outra forma, o nosso caráter deve ser entendido como o desdobramento temporal de um ato extratemporal. Neste ponto se aplica a crítica de Schopenhauer para as religiões que possuem dogmas morais e visam ensiná-los ao povo. Tal ato é em vão, pois a virtude não se baseia em um conhecimento abstrato, isto é, um conhecimento meramente intelectual e teórico. É necessário que haja um conhecimento intuitivo.

Apesar disso, continua o filósofo dizendo que de certa forma os dogmas que carregam ensinamentos morais podem ter uma forte influência no que diz respeito à conduta temporal e aos atos exteriores, ressaltando que, nunca no seu caráter e no que o homem verdadeiramente é. Assim diz: “por mais que os dogmas guiem a vontade, o que o ser humano verdadeiramente e em geral quer sempre permanece o mesmo” (MVR I, § 66, p.428). Isto é, os dogmas religiosos podem decidir o rumo da atitude de certa pessoa, ou seja, mudar os meios ou fornecer novos, contudo, a finalidade permanece a mesma, inalterável e anterior a esses. Quanto a isso Schopenhauer faz a seguinte crítica:

Ele simplesmente recebeu outros pensamentos sobre vias para alcançar esse fim, e motivos imaginários podem guiá-lo como se fossem reais. Eis por que é indiferente em relação ao valor ético de uma pessoa se ela faz grandes doações a pessoas carentes na firme convicção de ser reembolsado dez vezes mais numa vida futura, ou se emprega a mesma soma num investimento que mais tarde lhe renderá com certeza juros seguros e substanciais; um ser humano que, em nome da sua ortodoxia, entrega o herético às chamas da fogueira é tão assassino quanto o bandido que mata para roubar (MVR I, § 66, p.428).

Vale ressaltar que a possibilidade de guiar as ações temporais ocorre devido à interação entre intelecto e os motivos apresentados ou impostos. Assim, “como os motivos que determinam o aparecimento do caráter, ou o agir, fazem efeito sobre ele

mediante o médium do conhecimento, e o conhecimento, por seu turno, é variável, oscilando constantemente entre o erro e a verdade” (MVR I, § 55, p. 340).

Essa relação entre caráter, motivos e intelecto é mais fácil de ser entendida quando Schopenhauer apresenta o caráter adquirido e o conceito de arrependimento e remorso. Devido esse trabalho da religião desde os anos iniciais, o caráter adquirido pode ser prejudicado, pois as ações temporais ficam limitadas ao “segundo intelecto” que contém os motivos predefinidos para as ações. Atuando como autoconhecimento, então, se as atitudes nesses casos não refletem o caráter inteligível, o conhecimento de si produzido pelo adquirido é falho. Neste sentido, o caráter adquirido é o conhecimento aprendido por meio da experiência daquilo que se é; em outras palavras, é o “conhecimento mais acabado possível da própria individualidade” (MVR, §55, p.342). Ou seja, ao possuir este, a oscilação moral entre acerto e erro não ocorre, logo, as atitudes temporais ocorrerão em maior conformidade com o seu caráter inteligível. Por conta disso, o caráter adquirido se enquadra como autoconhecimento.

Intimamente relacionado com essa ideia está o arrependimento. Para o filósofo alemão, o sentimento de se arrepender se refere a uma atitude cometida, não do querer propriamente dito; “o arrependimento nunca se origina de a vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado” (MVR, §55, p.342). Em outras palavras, o arrependimento é o conhecimento corrigido da relação entre o ato e a intenção verdadeira, sendo que, após ter ocorrido esse arrependimento, caso houvesse possibilidade de mudar tal atitude arrependida, o autor o faria. Portanto o que se quer nunca será alvo de arrependimento, mas sim a atitude cometida, pois conduzido por noções equivocadas agi diferente da minha vontade.

Arrependimento e autoconhecimento andam lado a lado, caso alguém adquira conhecimento sobre si pode diminuir a taxa de erro entre o que se quer e o que é feito. Por outro lado, também, quanto mais me conheço posso perceber que agi “mais egoisticamente do que era adequado ao meu caráter, visto que fui guiado por representações exageradas da carência na qual eu mesmo me encontrava, ou pela astúcia, falsidade, maldade dos outros” (MVR, §55, p.343).O remorso, diferente do arrependimento, não é sobre atos temporais, mas é “dor sobre o conhecimento do próprio si mesmo, ou seja, como vontade” (MVR, §55, p.344), logo, o remorso é culpa e angústia sobre seu caráter inteligível, sobre o que se é de fato. Ambos os

sentimentos apresentados possuem grande presença na religião cristã e se é muito falado sobre o tema, contudo, apesar de algumas diferenças alegóricas estes apontam para o pensamento do filósofo. Um dos principais dogmas é a ideia do ser humano ser pecador desde seu nascimento, o homem ao deparar-se com essa imagem, com a certeza de que se é pecador, pode ser tomado por uma angústia e um peso de consciência, logo, no entendimento schopenhaueriano, remorso.

Tendo em vista essas considerações, para ilustrar o que é a metafísica religiosa e como ela funciona, utilizo um famoso trecho de Rousseau, fazendo apenas algumas modificações: certa vez um líder cristão disse “*faça tal coisa*” e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo; quantos crimes, guerras, assassinios, misérias não pouparia o gênero humano aquele que, questionando, tivesse gritado: “*Defendei-vos de ouvir este impostor*”<sup>18</sup>. Ou seja, assim como apresenta Schopenhauer, a religião é repleta de contradições e problemas, porém, ela apresenta ainda assim grande controle, pois é dirigida às massas irreflexivas, aos povos que não questionam, somente acreditam.

Além disso, por conta de seu domínio sobre as crianças que desde cedo sofrem lapidação em seus pensamentos, encontram um terreno fértil para exercício de controle, basta dizer: “faça isso em nome de Deus” e é feito. Quantas guerras e assassinios poderiam ter sido evitados se ao invés de acreditar as massas questionassem.

Assim como Rousseau sugere, também existiu alguém que soube se aproveitar das massas enquanto essas eram ingênuas e simples, lá o fundador da sociedade civil, aqui, para Schopenhauer, a religião.

Após a utilização dessa imagem criada por Rousseau, vale retomar o ponto da moralidade nos dogmas e nas pregações. Sobre isso, Schopenhauer aponta o que poderia ser um dos principais lados negativos das religiões monoteístas, a saber, o seu ódio e sua terrível violência velada na ética contra as demais religiões e formas de manifestações metafísicas.

Isso aparenta ser um aspecto exclusivo do monoteísmo, em especial do cristianismo, no qual se prega tanto uma vida cercada por amor, justiça e caridade,

---

<sup>18</sup> O trecho em questão é: O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias não pouparia o gênero humano aquele que, arrancando as estacas [...] tivesse gritado: ‘Defendei-vos de ouvir este impostor’ (ROUSSEAU, 1973, p.270). Vale ressaltar que as finalidades teóricas dos autores são diferentes, apenas encontramos aqui uma ilustração para se falar da religião e as características dela.

sendo que “necessitarão de muita prática efetiva de caridade e justiça caso queiram reparar, um dia, o sangue por elas derramados em nome de Deus” (GERMER, 2014, p.134). Tal afirmação deve levar em conta o que foi anteriormente citado sobre a diferenciação dos dois tipos de metafísica, o da doutrina da persuasão e a doutrina da fé. De acordo com Schopenhauer, os embates e as guerras do primeiro tipo são com palavras e canetas e os do segundo tipo, por sua vez, com fogo e espada e por isso teve uma disseminação tão grande e dominou todo o ocidente (MVR II, §17, p.201). Isto é, além de toda violência velada, as religiões ainda possuem as guerras para converter os fieis.

Sobre isso, o filósofo faz a seguinte consideração:

Pois para honrar a verdade eu devo acrescentar que a crueldade fanática proveniente deste princípio só nos é conhecida pelos partidários das religiões monoteístas, portanto apenas ao judaísmo e suas duas ramificações, o cristianismo e o islamismo [...] Um Deus único é, segundo sua natureza, um Deus ciumento que não permite viver nenhum outro. Os deuses politeístas são, ao contrário, segundo sua natureza, tolerantes: eles vivem e deixam viver (SE, § 174, p.232).

Dogmas tão virtuosos embasados no amor, na caridade e na justiça, mas com um Deus, aparentemente, tão ciumento e intolerante, isto está certo? Essa talvez seja uma questão complicada de ser resolvida, pois, ao mesmo tempo em que Schopenhauer ressalta o superior valor moral cristão frente às outras religiões ocidentais, ele também indica que apesar disso, houve guerras e perseguições em toda a Europa. Essa aparente contradição se dá possivelmente pela separação entre Antigo e Novo Testamento. No verdadeiro cristianismo, aquele fundamentado no segundo, tem como base a caridade e a compaixão. “A caridade é a *‘kainè entolé’* [o novo mandamento] (João 13, 34), na qual, de acordo com Paulo (Romanos 13, 8-10), estão contidas todas as virtudes cristãs” (SFM, § 18, p. 164). Isto é, a compaixão é o que prevalece e este seria um lado amigável. Já o Antigo Testamento carrega outro lado, o de contradição. Sobre isso:

Em realidade, a conexão entre o Novo e o Antigo Testamento é no fundo apenas exterior, casual, sim, forçada [...] Ora, de acordo com exposições evangélicas, são precisamente os adeptos ortodoxos do Antigo Testamento os que patrocinaram a crucificação do fundador,

porque consideravam sua doutrina em contradição<sup>19</sup> com a deles (MVR II, § 48, p. 739).

Isto é, essa dualidade entre o lado bom e o obscuro, do ético para o de guerra é o que fez Jesus ser condenado. Levando em consideração isso, um ponto de dificuldade é entender como, então, a justiça é o conteúdo ético total do Velho Testamento, se esta virtude tem como base não prejudicar a ninguém.

Outro ponto que esta citação deixa aparente é cada vez mais a aproximação e a apreciação do filósofo com as religiões orientais e o afastamento das ocidentais, em especial, o cristianismo.

Como último ponto do afastamento de Schopenhauer quanto à moralidade da religião cristã, está sua crítica à falta de uma ética animal. Apesar de todos esses aspectos negativos apresentados até o momento, a falta da ética animal é o único ponto encontrado com maior argumentação no seu capítulo próprio para abordar o cristianismo.

Inicialmente, já é possível observar novamente sua maior apreciação pelas religiões orientais, pois quando Schopenhauer trata deste tema, novamente o faz em comparação com os orientais, deixando mais visível a carência cristã sobre o tema. Um dos primeiros erros que deve ser apontado, segundo o filósofo, é a separação violenta do homem do mundo animal, ao qual “ele pertence essencialmente e doravante quer admitir apenas ele, considerando os animais exclusivamente como coisas” (SE, § 177 p. 247) e por conta disso os preceitos cristãos estão limitados ao homem enquanto os animais estão sem direito algum. Tudo isso ocorreu, devido ao que é retratado no capítulo 1 e 9 do livro do Gênesis, onde o Deus criador “confiou o homem o conjunto dos animais, como se fossem coisas, e sem lhe recomendar que os tratasse bem” (SE, § 177 p. 247) e, além disso, como continua o autor, “e isso para que ele os dominem, ou seja, faça com eles o que bem entender” (SE, § 177 p. 247) ou seja, como já afirmado, o homem está totalmente desvinculado dos animais e estes perderam seus direitos. Contrariamente, tendo em vista a filosofia de Schopenhauer, essa separação se torna incoerente, pois homem e animal são uma única coisa: vontade.

---

<sup>19</sup> A separação e contradição entre Velho e Novo Testamento será abordada nos capítulos seguintes, mas vemos o pessimismo, a compaixão e o incentivo a ascese como os principais pontos que destoam os dois.

Contudo, apesar disso, segundo o pensador, algumas instituições ainda tentam justificar o bom cuidado dos animais através do cristianismo usando algumas passagens que, em particular, o filósofo não concorda, como é o caso de uma associação de proteção dos animais de Munique que em 1852 cita os Provérbios de Salomão para justificar o bom cuidado que devemos ter com os animais; e sobre isso Schopenhauer demonstra sua indignação:

E o que diz aquela passagem? ‘O justo apieda-se de seu gado’ – ‘apieda-se!’ – que expressão! Apiede-se de um pecador, de um malfeitor; não de um inocente e fiel animal que muitas vezes é aquele que dá de comer a seu dono e não recebe em troca mais que um frugal pasto. ‘Apieda-se!’ Não é piedade, mas justiça aquilo que se deve aos animais (SE, § 117, p.249).

Por conta dessa carência no que diz respeito aos cuidados dos animais que o cristianismo tem, aquela parcela da população que o segue permanece isenta e sem rumo quanto à postura que deve ser tomada; ou pior, age negativamente por não ter uma lei geral bíblica que a segure. Essa ideia fica clara se retomarmos o tema já discutido que o cristianismo busca controlar e prever as ações dos fieis. Se não há a impressão desde a juventude da necessidade dos cuidados com os animais, o que ocorre é essa ausência e descompromisso com eles. Sendo assim, com essa falta de posicionamento claro do cristianismo, então, cabe à polícia cumprir e impedir maus cuidados para com os animais, sendo que se não houvesse essa carência religiosa o cenário seria muito diferente, como é o caso na “Ásia incircuncisa” (SE, § 177 p. 248) onde as religiões orientais protegem suficientemente os animais a ponto que estes podem andar livremente nas ruas, e até chegam a certos casos de alguns deles serem tidos como sagrados. Devido a todo esse tema assim exposto, Schopenhauer afirma:

Observe, pelo contrário, a revoltante perversidade com a qual nossa plebe cristã trata os animais, como os matam, mutilam ou torturam de modo inteiramente gratuito e sorrindo e inclusive aqueles que são seus sustentadores, seus cavalos, os submetem à mais extrema fadiga quando estão velhos para explorar até o fim a medula de seus pobres ossos, até que sucumbem sob seus golpes. Poder-se-ia verdadeiramente dizer: os homens são os demônios da Terra e os animais as almas atormentadas (SE, § 177 p. 249).

Dessa forma, fica evidente como para Schopenhauer este assunto é importante; os animais são inteiramente os mesmos que nós, a única diferença é o grau de inteligência. Está é a verdade que deve ser retomada e todo o *factor*



*judaicus*<sup>20</sup> impregnado no cristianismo deve ser dissipado, para assim ser “dado um tratamento mais humano aos animais” (SE, § 177 p. 254).

É assim que o filósofo encerra seu capítulo sobre o cristianismo, dando esta solução para vencer os sofrimentos destes. Disso, o que já fica aparente é que nessa possível maneira de resolução o filósofo já demonstra por qual motivo e o que é o lado negativo obscuro cristão: os resquícios judaicos presente nele.

#### 1.4. A ALEGORIA RELIGIOSA E A VERDADE

Como visto anteriormente, a religião é destinada às grandes massas incapazes de refletir e pensar, por conta disso, possui como característica principal sua natureza alegórica. O que denuncia tal aspecto é, segundo Schopenhauer, os mistérios presentes em todos os dogmas que não podem ser pensados, nem verdadeiros e que contém inconsistências e os mais diversos absurdos (MVR II, § 17, p. 202). Perante isso, o filósofo afirma que “estes são justamente a estampa da sua natureza alegórica e o único modo adequado de tornar sensível ao senso comum e ao entendimento rude o que lhe seria inconcebível” (MVR II, § 17, p. 202). Isto é, nas alegorias religiosas, há a possibilidade das verdades não aparecerem de maneira nua para os indivíduos incapazes de pensar, mas revestidas de certa roupagem que facilita seu entendimento. Nesse sentido, afirma Lemos e Debona que, em Schopenhauer, existe a “concepção de que há um potencial das religiões em apresentar verdades metafísicas por meio de alegorias” (2021, p. 101). Ou seja, a religião busca adaptar-se às grandes massas utilizando-se de alegorias para lançar luz a verdades que de outra forma não seriam alcançadas. Dessa forma, “as citadas doutrinas de fé devem ser vistas como os vasos sagrados nos quais a grande verdade, conhecida e exprimida desde milênios [...] foi feita acessível” (MVR II, § 48, p. 749).

Logo, apesar de todos os problemas encontrados pelo autor na religião, tópico que se buscou apresentar neste capítulo, esta pode ser um veículo por meio do qual é levado ao povo várias verdades, por meio de símbolos e alegorias, que de outro modo lhes seriam inacessíveis. Porém, vale lembrar, assim como estes mesmos ressaltam, que: “o que compromete o valor do conteúdo religioso é a ideia de que este seria ‘a verdade desvelada, seca e literal’ (P II, 271), e não uma

---

<sup>20</sup> Odor judeu.

ausência absoluta de verdade” (2021, p. 106). Desse modo, pode-se falar dessa possibilidade de verdade na religião, contudo esta ainda está submetida a equívocos e ao erro.

Assim, para confirmar isso, afirma Schopenhauer:

Assim vemos que, no principal, para a grande maioria incapaz de pensar, as religiões ocupam muito bem 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 religiões, sim, a sua indispensabilidade (MVR II, § 17, p. 203).

Sendo assim, levando em conta a religião como resposta metafísica, por conta da maioria irreflexiva, esta pode servir como essa resposta frente ao espanto da morte e dos sofrimentos da vida, tendo em vista que oferece certos consolos para as pessoas. Contudo, conforme apresentado ao longo deste capítulo, uma resposta recheada de contradições, divisões e problemas suficientes para não ser o melhor tipo de alternativa.

Por conta dessa possibilidade de veículo de verdade é que Schopenhauer afirma que as “Religiões são necessárias para o povo, e são-lhes um inestimável benefício” (MVR II, § 17, p. 205). Sendo que o valor de uma religião varia conforme o conteúdo verdadeiro que ela carrega e quão transparente é o véu alegórico. Ou seja, até certo momento o filósofo aparentava só carregar críticas às religiões, todavia, aqui, parece que ele encontrou um lado amigável nela.

Essa dualidade entre o lado positivo religioso e o negativo é de forma interessante explorada no capítulo 174 dos *Parerga*, intitulado *Um Diálogo*<sup>21</sup>, onde Schopenhauer promove um debate entre o amigo do povo, *Demopheles*, e o amigo da verdade, *Philalethes*. Neste, cada um se propõe a argumentar a favor do que acredita, ou seja, como amigo do povo *Demopheles* defende e apresenta os aspectos religiosos positivos e em contrapartida, *Philalethes* os malefícios dessa.

Ao utilizar-se de um diálogo para abordar diretamente a religião, Schopenhauer assume a dificuldade existente em trabalhar esse tema, tendo em

---

<sup>21</sup> Outros pontos deste capítulo, retomaremos na sequência.

vista que os argumentos utilizados de ambos os lados são os mesmos encontrados em suas obras. O mais interessante é a falta de uma solução, ou um vencedor do debate, pois ambos apresentam argumentos igualmente convincentes: o máximo que ocorre é o acordo de que a religião possui duas caras, uma boa e uma ruim, e o que cada personagem fez foi abranger uma delas:

Demófilo: vai, não vamos nos despedir um do outro com sarcasmos, compreendemos antes que a religião, assim como Jano-ou melhor, como o Deus bramânico da morte, Yama-, possui duas feições e como este último, uma bem simpática e outra bem tenebrosa: e cada um de nós teve uma delas em vista (SE, §174, p. 235).

Contudo, o pensador não somente viu um lado positivo, mas encontrou um ponto de convergência. Perante isso, ele faz uma afirmação um tanto quanto interessante:

Se eu quisesse tomar os resultados da minha filosofia como critério de verdade, então teria de conceder ao buddhismo a proeminência sobre as demais religiões. Em todo caso, tenho de alegrar-me ao ver a minha doutrina em tão grande concordância com uma religião que é majoritária sobre a terra; pois conta com muito mais fiéis que qualquer outra (MVR II, § 17, p. 205).

A aparente e já mencionada relação com as religiões orientais, aqui se torna aberta, assim como no diálogo citado. No trecho citado, é possível perceber onde as alegorias religiosas terão mais influência, isto é, na ética. Segundo Schopenhauer, as religiões se assemelham a uma metafísica objetivamente verdadeira “na medida em que, tão bem quanto esta, elevam o ser humano acima de si mesmo e da existência temporal” (MVR II, § 17, p. 203). Ou seja, através dos mitos religiosos, e como bem declarado pelo autor, as alegorias budistas, podem levar o homem a ascese, ápice moral em Schopenhauer.

A relação e a equivalência entre budismo e sua filosofia, principalmente no campo moral, aparenta não gerar problemas, tendo em vista o capítulo 17 do segundo tomo, pois, principalmente, assim como se buscou mostrar, o alvo de suas críticas é, em geral, as religiões monoteístas e, em específico, o cristianismo. Perante isso, a pergunta que deve ser colocada é: por qual motivo, quando o filósofo trabalha propriamente a ética e seus conceitos principais de negação da vontade e ascese, ele utiliza-se majoritariamente de termos cristãos? Indo mais além, o que faz Schopenhauer mudar de ideia e afirmar posteriormente: “poder-se-ia denominar minha filosofia a própria filosofia cristã; por mais paradoxal que isto possa parecer

àqueles de a si mesmo que não atingem o cerne das coisas, mas permanecem na superfície” (SE, § 163, p.176).

Posto isso, cabe no próximo capítulo a investigação da relação entre moral e cristianismo, buscando o aprofundamento em sua filosofia e na sua concepção da religião cristã, para assim esclarecer ou de fato questionar essa afirmação. Além disso, levando em consideração o trecho final do capítulo 17 do segundo tomo de *O mundo*, Schopenhauer faz o seguinte questionamento:

Eu gostaria de ter uma autêntica lista de todos os crimes que o cristianismo realmente evitou e de todas as boas ações que ele realmente praticou, para poder colocá-los sobre o outro prato da balança (MVR II, § 17, p. 228).

Nesse sentido, será que a balança ética cristã pende mais do que seus erros e problemas? O que é encontrado na moral é suficiente para ganhar esta disputa entre problemas vs acertos? A partir do próximo capítulo buscaremos destrinchar tais problemas e avançar nessa concepção religiosa na filosofia de Schopenhauer.

## 2. O CRISTIANISMO E SUA RELAÇÃO COM A ÉTICA

Conforme finalizado o parágrafo anterior, através dos mitos cristãos, Schopenhauer entende que algumas verdades podem ser ensinadas às massas irreflexivas. Assim, se, como ocorreu, no capítulo acima, há uma separação e uma crítica à face obscura do cristianismo, neste trataremos do que aproxima o filósofo dessa religião e em quais pontos ele se apropria dos ensinamentos cristãos.

Além disso, o que buscaremos encarar e levaremos sempre em consideração é a autodenominação feita por Schopenhauer de que sua filosofia é “a própria filosofia cristã, por mais paradoxal que isso pareça a quem não atinge o cerne das coisas, mas permanece na superfície” (SE, § 163, p. 176), pois, assim como ele menciona, por mais paradoxal que pareça, de certa maneira tal frase é coerente com sua ética, apesar de toda estranheza, tendo em vista os pontos explorados no capítulo anterior. Sendo assim, buscaremos neste capítulo atingir o cerne da religião cristã em sua filosofia.

Ademais, outra questão a ser considerada no avançar deste capítulo é o questionamento feito pelo próprio filósofo a respeito dos malefícios, em contrapartida, aos benefícios religiosos, para qual lado a balança pende? Se sua filosofia é propriamente cristã, ele inclui os erros desta religião? Esses e outros pontos serão levados em consideração e retomados frequentemente para facilitar a compreensão da ética religiosa em Schopenhauer.

### 2.1 O CRISTIANISMO E SUA SUPERIORIDADE

O primeiro ponto a ser abordado, não está necessariamente ligado diretamente com a ética, mas com uma separação que o próprio filósofo faz das, consideradas por ele, piores religiões. Como as mais inferiores estão o paganismo greco-romano e o islamismo. A primeira, segundo Schopenhauer, é: “um fenômeno altamente insignificante, sem dogmática própria e determinada, sem uma ética pronunciada de modo decisivo, sem uma verdadeira tendência moral e sem documentos sagrados” (SE, §177, p. 237). Aparentemente, a forma da religião, suas pautas, documentos e sua estrutura são importantes para o autor, apesar dos conteúdos inseridos nela. No cristianismo, encontramos uma religião mais estruturada formalmente, porém com dogmas questionáveis, demonstrando assim que o conteúdo transmitido pela religião é importante, não somente sua estrutura.

Ademais, sobre o paganismo, continua: “é uma obra mal feita de poetas a partir de contos populares” (SE, §177, p. 237) que tranquilamente pode ser chamada de religião infantil sem ter possibilidade de em algum momento ser levada a sério pela humanidade<sup>22</sup>. Isto é, falta conteúdo, assim como falta estruturação. A definição da religião formada por contos populares se assemelha muito da visão que Schopenhauer tem do cristianismo, por que então este último sobressai? A resposta é simples, por conta da ética. O paganismo era envolto pelos mitos, assim como a religião cristã, porém, por conta da moral, passada pelos mitos e alegorias, os que a ouviam tinham a possibilidade de chegar à verdade, não sendo apenas histórias para crianças, mas sim veículos. Por isso o paganismo é considerado uma religião infantil, ao passo que o cristianismo não.

Outra religião que Schopenhauer encontra pontos para criticar é o judaísmo, sobre esta religião, o que mais a destoa e a faz ser uma das piores é sua visão de mundo. Para o autor, a religião judaica tem por “características fundamentais o *realismo e o otimismo*, que estão intimamente relacionados e são as condições propriamente do *teísmo*” (SE, §179, p. 257). Ou seja, indo contrariamente ao seu pessimismo metafísico, que se baseia no conceito de vontade, da vida como um pesar na qual é preferível a não existência, a doutrina judaica acredita que a vida é um presente agradável que nos foi dado.

Dessa forma, se mostrando contra o otimismo religioso, o filósofo alemão tece algumas repreensões afirmando que:

De resto, não posso impedir-me da assertiva de que o OTIMISMO, caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente IMPIEDOSO: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade (MVR I, § 59, p. 378).

Isto é, a junção entre realismo e otimismo parece não combinar, pois no mundo há exemplos e motivos suficientes afirmando o contrário. Perante isso, tudo se torna suficientemente claro, a vida humana é como qualquer mercadoria ruim, e, ao contrário do que é sustentado pelo otimismo, tudo não passa de uma dívida adquirida ao invés de um presente. A vida é como uma promessa que ela mesma não cumpre com sua palavra, sendo que, se ela nos oferece algo, é para depois

---

<sup>22</sup> Sobre tal religião, Schopenhauer elucida sua visão através de uma peça de Aristófanes chamada as Rãs, na qual “Dionísio é como o mais lamentável fanfarrão e covarde, sobre o qual só se pode imaginar, entregue ao escárnio” (SE, §177, p. 375).

tomar de outra maneira. Se nós recebemos o “presente” da vida, é na morte que pagamos seu preço. Por que aceitá-lo, então? Dessa forma, “é evidente que cada um o teria educadamente recusado, se antes pudesse tê-lo visto e examinado” (MVR II, §46, p. 692), pois, além de não ser agradável, o mundo está mais para o inferno, do que para o céu.

Como, então, este pode ser visto como o melhor dos mundos possíveis? Indo radicalmente contra a Leibniz, o mundo deve ser visto como o pior dos mundos possíveis, sendo que, se ele fosse um pouco pior, não poderia mais existir (MVR II, §46, p. 696). Ou seja, se o judaísmo concorda com a possibilidade deste ser o melhor dos mundos, o cristianismo, que Schopenhauer afirma ser o cerne de sua filosofia, deve concordar com o pior dos mundos, e será que esta religião o faz?

Semelhante ao judaísmo, o islamismo também possui uma visão de mundo otimista, porém, um otimismo diferente do judaico. No judaísmo, apesar de toda visão de mundo positiva, há uma verdade no mito do pecado original que destoa desse otimismo e é bem vista pelo autor. Ou seja, há algo de verdadeiro nessa religião. No islamismo, para Schopenhauer, não há nada além deste otimismo, no paganismo, a verdade pessimista é presente por meio das tragédias, no judaísmo, o pecado original, e no islamismo, não há nada além de otimismo. Por conta disso, esta religião é considerada por ele como a pior de todas.

Inicialmente o filósofo afirma que a religião cristã sobressaiu às suas predecessoras, isto é, ela é superior ao paganismo greco-romano e ao judaísmo no que diz respeito à moral e ao dogmatismo. Dentro do dogmatismo, levando em consideração a falta da sistematização do paganismo, enquadra-se principalmente a religião judaica, ou seja, pressupõe-se que a dogmática cristã sobre o mundo é superior ao dogmatismo otimista judaico.

Neste ponto é onde há a primeira aproximação da religião cristã com a filosofia de Schopenhauer, que afirma: “Não pense que a doutrina da fé cristã seja favorável ao otimismo, ao contrário, nos evangelhos as noções de mundo e mal são quase sempre empregadas como sinônimas” (MVR I, § 59, p. 378). De fato, se voltarmos às escrituras sagradas, símbolo das verdades cristãs, encontramos que no mundo só há o que é contrário a Deus, ou seja, o que é mau. Exemplos disso: “Porque tudo o que há no mundo, os maus desejos da natureza humana, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não é do Pai, mas do mundo” (1 Jo, 2, 16). Sendo assim, encontramos nas escrituras que este mundo ao qual vivemos

pertence totalmente ao maligno ou, como também intitulado, diabo: “Sabemos que somos de Deus e que o mundo todo está sob o poder do Maligno” (1 Jo 5, 19).

Sobre isso, já afirma Agostinho, um dos principais nomes cristãos: “Pois o demônio é o príncipe deste mundo, quero dizer, da parte mortal e ínfima da criação, isto é, ele é o chefe de todos os pecados e senhor da morte” (1995, p. 154)

A respeito disso, tomando tal ideia, afirma Schopenhauer:

De onde DANTE extraiu matéria para seu inferno se não deste nosso mundo real? Foi decerto um inferno corretamente descrito. Ao contrário, quando pôs a tarefa de descrever o céu com suas alegrias, teve diante de si uma insuperável dificuldade, exatamente porque nosso mundo não fornece material algum para tanto (MVR I, § 59, p.377).

Nesse sentido, o filósofo não abandona a figura do diabo, mas o considera um personagem extremamente necessário, enquanto contrapeso à bondade infinita, da onisciência e da onipotência de Deus. Sendo assim, a ideia apresentada no Evangelho de que: “no mundo tereis aflições” (Jo 16, 33) remete a esse poder do malfeitor. Nesse sentido, vale ressaltar que, apesar de utilizar e fazer referência ao diabo, apontando sua importância como contraponto de Deus, o pessimismo de Schopenhauer tem sua origem na vontade e ele denuncia e se faz contra essa metafísica teísta<sup>23</sup>. Assim como mencionado, a base do teísmo é o realismo e o otimismo (SE, §179, p. 257), logo, a verdade que o teísmo entoa difere daquilo que efetivamente vivemos e vemos no mundo. A respeito disso, Lefranc afirma: “o otimismo é inseparável do teísmo, já o pessimismo, ao contrário, prescinde de toda demonologia: o pior dos mundos possíveis não exige criador algum, nenhum espírito transcendente para ser o que é” (2005, p. 38). Ou seja, contrário a um Deus bom que faz coisas boas (teísmo), Schopenhauer, com o seu ateísmo, afirma a existência da vontade. Sendo assim:

Se o ateísmo e o mundo visto como Vontade exigem-se mutuamente, descartado o "bom telos", o mundo perde qualquer sentido e finalidade. Nem a mera aparência, nem a atividade cega podem justificar o bem. Em contrapartida, o mal e o sofrimento, além de serem empiricamente constatados, recebem legitimidade plena a partir da concepção da Vontade como atividade incessante que jamais encontra repouso ou satisfação (CACCIOLA, 1994, p. 23)

---

<sup>23</sup> Exceto o autêntico cristianismo. Como veremos na sequência, o judaísmo, e conseqüentemente, o otimismo contaminaram as mais diversas religiões, inclusive o cristianismo tradicional e Schopenhauer se põe contra essa metafísica otimista teísta.



## 2.2 CRISTIANISMO JUDAICO OU APENAS CRISTIANISMO?

Perante isso, aparentemente, de fato o cristianismo contém um pessimismo a respeito do mundo, se esse está sob o domínio do diabo, sendo a maior personificação da maldade, o mundo não poderia ser pior, logo, este é o pior dos mundos possíveis.

Contudo, Schopenhauer faz uma consideração que abre espaço ao questionamento. Segundo ele, “o que no Novo Testamento nos é, por assim dizer, visível envolto em véu e névoa aparece-nos desvelado nas obras dos místicos com total clareza e distinção” (MVR I, § 68, p. 449), isto é, de certa maneira, o que está contido no Novo Testamento, envolto nas alegorias, é melhor desenvolvido e esclarecido pelos místicos. Se considerarmos Agostinho de Hipona, autor que Schopenhauer possui certa leitura, encontramos um aparente impasse entre o cristianismo e o pessimismo.

Segundo Gerald McDermott, os maniqueístas, que Agostinho buscou debater constantemente, acreditavam e argumentavam que este mundo era produto do reino das trevas, e sendo oriundo deste, de certa maneira ruim. Perante isso, “a resposta de Agostinho aos maniqueus consistiu em argumentar a favor da bondade do mundo criado”(McDERMOTT, p. 62, 2013). Ou seja, o mundo não é mau essencialmente, mas parece que é ao contrário disso. Continua McDermott: “o mal não era uma coisa ou um poder, e sim a ausência do bem. O mal é produzido[...] porque abusamos de forma pecaminosa da boa dádiva da liberdade” (p. 62, 2013).

A atenção que deve ser dada neste trecho não é sobre o conceito de liberdade, pois não cabe tal discussão aqui, mas sim a visão de mundo agostiniana. Agostinho é um dos mestres das escrituras cristãs, perante isso, por qual motivo Agostinho e Schopenhauer aparentam discordar sobre a visão de mundo? Como citado acima, os místicos possuem a função de esclarecer a religião, por que Agostinho, então, não possui uma visão pessimista? Continuemos a discussão.

Agostinho, em sua obra *O Livre Arbítrio*, continua a desenvolver essa ideia inicial da bondade do mundo, segundo ele:

Ora, no mundo dos seres corpóreos, desde a harmonia das constelações siderais até o número de nossos cabelos, encontra-se a bondade e a perfeição de todas as coisas ordenadas de modo tão gradual e maravilhoso que seria grande ignorância perguntar: O que é isto? Para que serve aquilo? Porque cada ser foi criado dentro de sua ordem correspondente. Sendo assim, quanto mais dará prova de

ignorância quem perguntar o mesmo em relação a qualquer alma. Pois esta, por mais que se tenha degenerado da beleza a que chegara e tenha caído em algum defeito, estará sempre, sem dúvida alguma, em dignidade muito acima do que todos os corpos materiais. (1995, p. 139).

Ou seja, o que parece é a ordenação e a perfeição do mundo, na qual estão imersos na infinita bondade dele, isto é, o mundo é apenas um reflexo do Deus criador, que possui como característica a bondade e a perfeição, sendo que questionar isso está fora de cogitação, pois, no “nosso mundo, ainda que destinado às coisas corruptíveis, conserva, entretanto, o quanto lhe é possível, a imagem de seres superiores e não cessa de oferecer exemplos e sinais disso” (AGOSTINHO, 1995, p. 151). Dessa forma, o mundo, apesar de sua aparência duvidosa, sempre remete ao seu criador, apontando o que de fato é: bom, ordenado e perfeito.

A pergunta que poderia ser feita é: o que significam, estão, as passagens bíblicas sobre a índole negativa do mundo e as incontáveis aflições do mundo? Agostinho talvez responda isso em um capítulo intitulado *O pecado e a bondade das criaturas: contemplação da beleza da criação*, de acordo com ele:

Por isso se diz, com absoluta verdade, que toda natureza enquanto tal é boa. Mas se ela for incorruptível será melhor do que a corruptível. E se ela for corruptível – já que a corrupção não pode atingi-la senão tornando-a menos boa, ela é indubitavelmente boa. Ora, toda natureza ou é corruptível e incorruptível. Portanto, toda natureza é boa (AGOSTINHO, 1995, p. 161)

Claramente este concorda e está convencido da bondade do mundo, sendo que, somente o pecado pode torná-la menos boa. Logo, o mundo não é o pior dos mundos possíveis, assim como pretende defender Schopenhauer, mas pode ser apenas um mundo bom ou menos bom. Dessa forma, o filósofo medieval afirma a existência do pecado e sua característica de corrupção de natureza do homem e do mundo, porém, o “pecado nada tira da ordem do universo” (AGOSTINHO, 1995, p. 149).

Tal posicionamento de Agostinho é tão contundente que reflete na dogmática cristã católica, ou seja, existe uma vertente inteira da religião que parece ter uma doutrina de fé contra a maldade do mundo. Em um dos principais documentos do catolicismo, o *Catecismo da Igreja Católica*, livro que contém os principais ensinamentos, encontramos a seguinte defesa:

Saída da bondade divina, a criação partilha dessa bondade («E Deus viu que isto era bom [...] muito bom»: *Gn* 1, 4. 10. 12. 18. 21. 31). Porque a criação é querida por Deus como um dom orientado para o homem, como herança que lhe é destinada e confiada. A Igreja, em diversas ocasiões, viu-se na necessidade de defender a bondade da criação, mesmo a do mundo material (CIC, 2000, p. 89).

Ou seja, parece que a religião cristã, não em sua totalidade, mas uma parcela, está mais apta a concordar que este é o melhor dos mundos possíveis, tendo em vista que foi gerado por um Deus bom e ordenado, no qual o pecado nada pode mudar.

Além disso, Lutero, grande nome do protestantismo, pensa diferente:

Nós todos somos, contudo, sujeitos ao diabo quanto a nossos corpos e bens e somos hóspedes no mundo no qual ele mesmo é o príncipe e deus. Por isso, o pão que comemos, a água que bebemos, as vestes com que nos vestimos, sim, tudo por meio do que vivemos na carne, está sob seu domínio (LUTERO, 2017, p.181).

Aqui, parece que por o mundo estar sob as rédeas do diabo, ele de fato é ruim, algo que, como vimos, discorda de Agostinho. Porém, o homem, sendo imagem e semelhança de um Deus bom, leva a crença de uma humanidade boa. Apesar de ser a parcela cristã que mais se aproxima do então falado por Schopenhauer, pessimismo cristão, este ainda não concordaria com a ideia de apenas um mundo mau. Como já discutido, tudo é vontade, sendo assim como pode uma parte dela ser boa (humanidade) e outra ruim (mundo)?

Todas essas perguntas que foram feitas e esse contraponto frente a questão da visão de mundo cristã, somente revela e aponta como Schopenhauer entende o cristianismo de maneira diversa do comum. De fato, quando Schopenhauer se coloca em discordância dos místicos cristãos, ele o faz por ter uma ideia diferente de cristianismo, que busca esclarecer esta dissertação. Segundo o filósofo, quando Agostinho e Lutero se propõem a argumentar sobre a índole do mundo, eles o fazem cometendo um sincretismo com o judaísmo. Sobre isso:

Que essa importante visão ética da vida tenha aqui alcançado um desenvolvimento mais amplo e decisivo deve talvez ser atribuído antes de tudo ao fato de essa visão não ter sido limitada por um elemento que lhe seja completamente estranho, como é o caso do cristianismo pela doutrina judaica, em que o sublime fundador do cristianismo teve necessariamente de adaptar-se em parte conscientemente, em parte talvez inconscientemente, ao judaísmo, de modo que o cristianismo é composto de dois elementos bastante heterogêneos, dentre os quais prefiro o puramente ético,

nomeando-o exclusivamente cristão, para distingui-lo do dogmatismo judeu com o qual é confundido( MVR I, § 68, p. 449).

Ou seja, não só seu fundador, mas é possível afirmar que Agostinho lê e encontra no cristianismo-judaico um mundo bom e ordenado, Lutero, desprendendo-se um pouco, encontra o elemento da bondade somente no homem. Já Schopenhauer, fazendo o uso do exclusivo cristianismo, aquele sem contaminação, vê o mundo assim como ele é apresentado no Novo Testamento. Isto é, “um vale de lágrimas, a vida é um processo de purificação e o símbolo do cristianismo é um elemento de tortura”(MVR II, § 46, p. 697). Logo, ao que parece, o cristianismo desprendido do Antigo Testamento revela ser este o pior dos mundos possíveis, e é nesse cristianismo que Schopenhauer baseia sua ética.

Se a perspectiva cristã do mundo permanecer otimista, esta religião não superou seus antecedentes e ainda estará inserida em um erro fundamental. Por isso, Schopenhauer declara seu afastamento do catolicismo e do protestantismo, sendo o primeiro um abusador e o outro degenerado (MVR II, § 46, p. 745). Tal ponto apenas confirma o que tem se buscado defender, o autor entende o cristianismo como algo distinto do tradicional, enquanto o catolicismo e o protestantismo ainda permanecem contaminados, ou seja, quando Schopenhauer critica esta religião, ele o faz se voltando a esta parte que contém suas raízes no judaísmo e está infestada pelo *foetor judaicus*.

No capítulo anterior, foi introduzido este termo relacionado a falta da ética animal na religião cristã, assim como falado, o filósofo acredita que este problema se dá por conta dos resquícios judaicos ainda presentes no cristianismo. Neste ponto, parece que não somente sobre a falta de uma ética animal o judaísmo foi dominante, mas também no catolicismo e no protestantismo, na visão agostiniana de mundo e na de Lutero sobre o homem. Sobre isso, afirma Schopenhauer que “*quo semel est imbuta recens servabit odorem*<sup>24</sup>” (MVR II, § 46, p. 769), logo, ao que parece, o cristianismo, ou sua maior parte, ainda continua com amarras judaicas e precisa ser liberto.

---

<sup>24</sup> “A argila conservará por muito tempo o odor do qual impregnou-se”.

### 2.3 A ÚNICA VERDADE DO ANTIGO TESTAMENTO

Após todo esse debate e tentativa de esclarecimento sobre o pessimismo cristão, deve-se mencionar o único ponto de relação entre o filósofo e o Antigo Testamento. Segundo ele, a alegoria de Adão e Eva, encontrada em Gênesis, expressa a verdade de que vontade, como coisa em si, tanto do procriador e a do procriado são a mesma, pois apenas a aparência está submetida ao princípio de individuação, nas palavras do filósofo:

Semelhante visão é miticamente exposta no dogma da doutrina da fé cristã de que todos compartilhamos a queda pecaminosa de Adão (que manifestamente é somente a satisfação do prazer sexual) e em virtude dela, somos culpáveis por sofrimento e morte. Com isso, tal doutrina de fé vai além da consideração segundo o princípio de razão e reconhece a Ideia de humano; cuja unidade é restabelecida, de sua dispersão em inumeráveis indivíduos, por meio do laço amalgamador da procriação (MVR I, § 60, p. 381).

Retomando o que foi apenas mencionado no capítulo anterior, Schopenhauer relaciona os graus diversos de objetivação da vontade com o conceito platônico de Ideia. Essas Ideias “expõem-se no conhecimento do indivíduo, vinculadas a forma do TEMPO, como ESPÉCIES, isto é, como indivíduos sucessivos e congêneres ligados pelo laço da procriação” (MVR II, § 42, p. 609), ou seja, o ser em si de cada indivíduo reside antes de tudo em sua espécie. Nesse sentido, nós compartilhamos da Ideia de humanidade de Adão, e por conta disso somos participantes do sofrimento e da morte eterna.

Dessa maneira, a vida como dívida penosa encontra grande grau de expressão na alegoria de Adão e Eva, sendo que, a partir daí “todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus” (Rm 3, 23), isto é, compartilhamos com o primeiro homem aquilo que ele recebeu. Em suma, duas coisas podem ser derivadas: o sofrimento e a nossa natureza de afirmação da vontade.

Como visto, Agostinho tende a não concordar com o pessimismo, mas como participante cristão, também busca entender a verdade por trás desta alegoria e quanto a essa consideração sobre o assunto, ecoa consideravelmente em Schopenhauer. Por isso, em certo momento questiona este filósofo: “Se foram Adão e Eva que pecaram, que culpa temos nós?” (1995, p. 178). No filósofo alemão,

participamos da ideia de humanidade, já para Agostinho possuímos a mesma natureza, logo, assim como expressa Romanos 3.23, somos pecadores.

Sobre isso afirma o filósofo medieval que, “de modo diferente, entendemos o termo ‘natureza’ quando tratamos dessa natureza na qual, como consequência do castigo imposto ao primeiro homem, após sua condenação, nascemos mortais, ignorantes e escravos da carne (1995, p. 180). Ou seja, a natureza herdada de Adão nos leva a cometer os mais diversos pecados e a afirmar constantemente nossas vontades<sup>25</sup>.

Nesse ponto reside total apropriação de Schopenhauer do cristianismo, no qual, “a Ideia de humanidade considerada em sua unidade, é o que a doutrina cristã simboliza como a NATUREZA, A AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, EM ADÃO” (MVR I, § 70, p. 469). Isto é, a grande verdade no Antigo Testamento é que, Adão pecou e escolheu o mal, logo, por conta da nossa natureza ligada a ele, somos pecadores e temos a natureza da afirmação da vontade.

Por outro lado, se Adão representa a afirmação da vontade, vemos que, para Schopenhauer, Jesus Cristo refere-se à negação. Tendo em vista isso:

A origem do pecado, contudo, deve ser inferida da vontade do pecador. Tal pecador foi Adão, no entanto todos nós existimos nele: Adão foi infeliz, e nele todos nós nos tornamos infelizes. – Em realidade, a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e a da redenção (negação da vontade) é a grande verdade que constitui o cerne do cristianismo [...] De acordo com isso, devemos sempre conceber Jesus Cristo no universal, como símbolo ou como personificação da negação da Vontade de vida (MVR I, § 70, p.469).

Ou seja, o filósofo não encontra somente a verdade, na religião cristã, da nossa natureza afirmadora da vontade, mas também, a figura que se contrapõe a ela, isto é, Jesus. “Sendo assim, Jesus Cristo representa o novo Adão, na visão do cristianismo. Em contrapartida, ao primeiro Adão (ou velho homem), que nos deu a morte, Jesus (o novo homem) morre para nos dar a vida” (PICOLI, 2021, p. 296). Portanto, Cristo é o mediador capaz de unir novamente o ser humano ao Pai, modificando sua natureza, ou nas palavras de Schopenhauer, a negação da vontade, representada por Jesus, é o caminho para mudar nossa identidade de afirmação da vontade.

---

<sup>25</sup> Como eles (os pagãos), nós (os judeus) também andávamos outrora nos desejos de nossa carne, satisfazendo as vontades da carne e os seus impulsos, e éramos por natureza como os demais, filhos da ira (Ef 2,3). Agostinho utiliza-se dessa passagem para reforçar essa ideia que tem se buscado defender.

Gleisy Picoli, citando alguns manuscritos, afirma que “Adão condenou o ser humano (na Ideia platônica) ao pecado e à morte, e Jesus o salvou” (SCHOPENHAUER apud PICOLI, 2021, p. 296). Isto é, “Assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida” (1 cor 15, 22). Nisso reside outra semelhança entre Schopenhauer e o cristianismo, a necessidade de salvação, e isso só ocorre através da negação da vontade. Segundo Paul Deussen: “Que o mundo jaz em desordem, e que necessitamos de uma salvação dele é, como todos sabem, a intuição básica não só de nosso Schopenhauer, mas já muito antes dele, do Novo Testamento” (2013, p.133). Ou seja, o pessimismo, a identidade afirmadora da vontade e a necessidade de salvação e libertação desse mundo já são encontradas no cristianismo, ao qual o autor se aproxima.

## 2.4 A NEGAÇÃO DA VONTADE E A GRAÇA

A necessidade de salvação é a premissa básica do cristianismo e vemos em Schopenhauer algo semelhante, que é a necessidade de libertação do mundo, ou utilizando-se dos conceitos dele, a necessidade da negação da vontade. A filosofia de Schopenhauer não leva em consideração a existência de um *summum bonum*<sup>26</sup>, mas se levasse, com certeza a autossuperação e negação da vontade seriam isso. Ou seja, o sumo bem da filosofia moral do autor, encontra seu germinar na religião cristã.

Porém, antes de trazer as considerações sobre este tema, é necessário fazer a diferenciação entre os dois tipos de homens, aqueles ainda envoltos pelo princípio de individuação, chamados egoístas e os que foram libertos.

### 2.4.1 O Egoísmo

O egoísmo é o impulso para a existência, é aquele que comanda o mundo, pois é sem limites, ou seja, o egoísta deseja conservar a si acima de tudo, livre de dor, com os maiores prazeres possíveis. Tudo isso ocorre, pois, o homem egoísta, que a maioria dos homens é, se enquadra naquele envolto pelo *principium individuationis* que, ao olhar para o mundo, enxerga-o tal qual é [como fenômeno, aparência], isto é, representações diversas e diferentes entre si que não se referem a ele, são apenas relações com a própria pessoa que se tornam motivos para todo o querer.

---

<sup>26</sup> (MVR I, § 65, p.421).

Por estar envolto neste *principium* e não reconhecer relações com os outros, “se fosse dado pois a um indivíduo escolher entre sua própria aniquilação ou a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria” (SFM, § 14, p.121). Ou seja, o egoísta é aquele que quando olha para o mundo vê um abismo entre as representações, e que deseja continuar afirmando sua vontade, por isso o próprio Schopenhauer afirma que “Jesus disse: ‘É mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha que um rico entrar no reino dos céus’” (MVR I, § 68, p.440), logo, enquanto o homem estiver preso ao princípio de individuação, ele não alcançará redenção deste mundo.

Para a negação da vontade, então, o que deve ser evidente é a necessidade de ultrapassar este princípio. Se no egoísmo vemos o homem completamente cego, nas virtudes morais, já há um rompimento deste princípio e um avanço para a negação da vontade. Sobre isso:

As virtudes morais, portanto justiça e caridade, quando são puras, como mostrei, nascem do fato de a Vontade de vida, por uma visão que transpassa do *principium individuationis*, reconhecer a si mesma em todas as suas aparências, conseqüentemente tais virtudes são antes de tudo um indicativo, um sintoma de que a vontade que aparece não mais se encontra completamente presa naquela ilusão, porém a desilusão já entra em cena; de modo que, metaforicamente, poder-se-ia dizer que a vontade já está batendo as asas // para voar para longe dali [...] Ademais, aquelas virtudes morais são um meio de fomento da auto-abnegação e, portanto, da negação da Vontade de vida (MVR II, §48, p.722).

Então passaremos a tratar sobre essas virtudes que também se relacionam com a religião cristã, pois “deve-se admitir que o cristianismo, não somente na *moral*, em que as doutrinas da *caritas*, a conciliação, o amor aos inimigos, resignação e renúncia a própria vontade são coisas exclusivamente suas” (SE, § 177, p. 238). Ou seja, não tem como falar da filosofia moral do filósofo alemão sem mencionar sua relação com o cristianismo.

#### 2.4.2 A Compaixão E As Virtudes Cardeais

A primeira virtude cardeal mencionada por Schopenhauer é a justiça. Inicialmente, o que se deve estabelecer é que esta virtude é derivada e negativa (MVR I, § 62, p.393), ou seja, só se fala de justiça pelo motivo de existir injustiça no mundo. O indivíduo justo, diferentemente do indivíduo egoísta, não está mais imerso no princípio de individuação, onde é incapaz de perceber o outro como a si, mas, ao



contrário, tendo superado parte essa barreira, obtém como parte disso o reconhecimento do sujeito ativo com o passivo, enquanto se dá conta que ao prejudicá-lo, está, em verdade, prejudicando a si próprio por atacar a coisa em si que se vê presente nos dois. Levando em consideração isso, o justo não afirma sua vontade para além de seus limites, invadindo a esfera de afirmação da vontade alheia. Portanto, a mera ilusão das aparências não mais leva ao engano o justo, mas, ao contrário, a superação do princípio de individuação conduz a um conhecimento de que as diferenças entre eles são meramente aparentes.

Ainda sobre isso, Schopenhauer afirma que a justiça pode atingir um grau tão elevado a ponto de um indivíduo que herdou bens, questionar o seu direito sobre esses, levando-o à renúncia. Ou seja, a pobreza voluntária é um alto grau de justiça. Assim como veremos na sequência, o filósofo afirma ser essa pobreza um dos passos para a ascese, isto é, assim como ele definiu, na justiça, o processo de libertação do mundo já começou e a vontade já está alçando voo. Dessa maneira, não cabe apenas ficar na virtude da justiça, mas seguir ao rompimento total do princípio de individuação. Sobre isso:

Essa 'visão que transpassa' dá-se não apenas no grau exigido pela justiça, mas também em graus mais elevados, os quais impulsionam à benevolência, à beneficência positiva, à caridade: e isso é algo que pode acontecer não importa o quão vigorosa e enérgica é em si mesma a vontade que aparece num tal indivíduo (MVR I, §66, p.431).

Sendo assim, a transposição do *principium individuationis* que, como vimos, ocorre no caso da justiça, pode atingir graus ainda mais elevados, chegando aos atos genuinamente benevolentes e à caridade. Dessa forma, a caridade, ao lado da justiça, é a segunda virtude cardeal.

Para o autor, a caridade e a compaixão estão intimamente relacionadas, nesse sentido, a caridade é a ajuda desinteressada a outrem. Nas palavras de Schopenhauer:

Se alguém, ao dar uma esmola, me perguntasse o que ganho com isso, minha resposta conscienciosa teria de ser a seguinte: 'que o destino daquele pobre se tornará mais leve; além disso, porém, certamente nada' (SFM, § 18, p.162).

A compaixão, por sua vez, é querer o bem alheio, mas não somente isso, é um querer imediato e direto como se fosse do próprio eu, independente de qualquer outra consideração, além da tentativa do impedimento ou da supressão da dor de

outrem. Sendo assim, sofre-se com ele, portanto nele. Dessa forma, a compaixão deve ser entendida como: “Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes” (SFM, § 16, p. 140), logo, a compaixão não apenas impede o homem de causar dano a outrem, mas também impele-o a ajudá-lo; desse modo, afirma Schopenhauer:

Quem está cheio dela (compaixão) não causará seguramente dano a ninguém, não prejudicará a 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 terão a marca da justiça e da caridade (SFM, § 19, p. 171).

Como visto inicialmente, Schopenhauer define ser Jesus o símbolo da negação da vontade, mas na compaixão, em Cristo também vemos ela ganhar grande força devido ao alto grau do princípio de individuação já superado pelos compassivos. Assim como vem se falando, o cristianismo de Schopenhauer, aquele do Novo Testamento, fornece exemplos seguros sobre a base da moralidade.

Através do Novo Testamento, vemos em Jesus Cristo, o maior exemplo de perdão, sendo que, através do apóstolo Paulo observamos: “Suportai-vos uns aos outros, perdoai-vos mutuamente, caso alguém tenha motivo de queixa contra outrem. Assim como o Senhor vos perdoou, assim também perdoais vós” (Cl 3, 13) além disso, não há apenas ensinamentos, mas também, em seu ápice de sofrimento, Jesus afirma: “Pai, perdoa-lhes, pois eles não sabem o que fazem” (Lc 23, 34).

Ademais, na maioria dos relatos, Jesus é aquele que movido por compaixão<sup>27</sup> cura e sara o sofrimento de outros. E o que seria uma compaixão que move um ser a curar outro se não o de compartilhamento da dor alheia? Desta maneira afirma o filósofo: “Pelos apóstolos encontramos prescrito o amor ao próximo como se fosse a nós mesmos, as boas obras, o pagamento do ódio com o amor e a boa ação, a paciência, a candura” (MVR I, § 68, p. 448).

Em Agostinho encontramos uma ideia semelhante sobre a compaixão. De acordo com ele, sentimos ela, pois carregamos “a semente da compaixão, conforme for sua semelhança com o próximo, porque é o sentimento de nossa fraqueza que nos leva a compadecer as misérias dos que são necessitados” (1999, p.391). Ou

---

<sup>27</sup> Podemos encontrar o relato de compaixão como motivação em inúmeros livros bíblicos, mas em especial em Mateus 15, 32; Mateus 9, 35-38; Mateus 14, 14.

seja, a compaixão está ligada ao rompimento do princípio de individuação, nos possibilitando ver o outro como nosso semelhante, reconhecendo nossa essência afirmadora da vontade e nos levando a sentir a dor do outro. Ademais, continua o filósofo, dizendo que a compaixão é a coparticipação das dores alheias (1999, p.80), isto é, partilharmos da mesma dor e sentimo-la com o sofredor. Ademais, questiona Agostinho: “Deve-se, pois, repelir a compaixão? De modo algum. Convém, pois, que alguma vez se amem as dores” (1999, p.80). Além de partilharmos a mesma dor, devemos amá-las e buscar essa compaixão. Inicialmente, fizemos uma separação entre cristianismo-judaico que influenciou e impregnou algumas ideias de seus pensadores, como no caso de Agostinho, mas deve-se ressaltar que, assim como a religião possui dois lados, não se deve abandonar tudo o que é dito pelos santos. Quando eles voltam para o Novo Testamento e conseguem se desprender do judaísmo, eles carregam verdades em seus escritos.

Tendo em vista isso, assim como se buscou mostrar, a compaixão está totalmente relacionada com o cristianismo. O que se poderia questionar é a compaixão como fundamento moral e isso já fizeram os mais diversos autores, incluindo Kant<sup>28</sup> e Nietzsche. Quando o objetivo é apontar a relação entre cristianismo e Schopenhauer, a melhor fonte secundária é o próprio Nietzsche, sendo que, além de revelar esta relação, critica a compaixão entendida por Schopenhauer.

Assim, para este filósofo, o cristianismo é a religião da compaixão (2007, p. 12), e em Schopenhauer, a compaixão não perde as características desta religião:

Schopenhauer tinha razão ao dizer: «A vida é negada pela compaixão, a compaixão torna a vida ainda mais digna de ser negada» – compadecer-se é a prática do niilismo. Uma vez mais: este instinto depressivo e contagioso contradiz os instintos de conservação e de valorização da vida: como multiplicador da miséria, mais ainda como conservador de todos os míseros, é um instrumento essencial na acentuação da decadência; a compaixão incita ao nada!... Não se diz «nada»: menciona-se em seu lugar «o além», ou «Deus», ou «a verdadeira vida»; ou ainda Nirvana, redenção, beatitude... Esta inocente retórica, proveniente do domínio da idiosincrasia religiosa e moral, revela-se logo muito menos inocente quando se elucida qual a tendência que ali se abriga, sob o manto de sublimes palavras: a tendência hostil à vida. Schopenhauer era

---

<sup>28</sup> Na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, utilizando-se do exemplo do filantropo, Kant define a compaixão como inclinação (FMC,p.28). Para um entendimento melhor deste assunto, indico o texto “O papel das inclinações na filosofia moral de Kant” (PAVÃO, 2008) em que se defende não ser necessária a exclusão das inclinações para um agir moral.

inimigo da vida; por isso, a piedade transformou-se para ele numa virtude...(NIETZSCHE, 2007, p. 13)

No cristianismo devemos rejeitar nosso corpo pecador, mortificando a carne, e buscando não agir sob o comando dela, mas caminhar rumo ao novo nascimento e a redenção<sup>29</sup>. Para o entendimento do filósofo, a compaixão se refere a isso, e por conta disso, o cristianismo é a religião da compaixão. Por conseguinte, Mannion afirma que Nietzsche, ao se referir a compaixão, “tende a uma avaliação negativa e eventual rejeição da natureza humana e até do próprio mundo: uma negação da vida”(MANNION, 2003, p. 204). Ou seja, o filósofo critica aquilo que para Schopenhauer é o que se deve buscar, a negação da vontade.

Além disso, Mannion, defende que Nietzsche se coloca contra a compaixão, pois estava no seu roteiro a abolição da moralidade cristã, e não tem como finalizar esta moralidade sem atacar a compaixão (2003, p. 206). Por fim, segundo Cartwright, Nietzsche, ao tratar da compaixão em Schopenhauer, o faz levando *Mitleid* como pena/piedade, não como compaixão (1988, p. 564). Para Schopenhauer, a compaixão é o querer o bem alheio, mas não somente isso, é um querer imediato e direto como se fosse do próprio eu, logo, a compaixão tem como fim último o bem-estar do outro não se relacionado em nada com o agente. Já a piedade, igual propunha Nietzsche, é uma emoção que envolve “tanto a falta de respeito pelo outro quanto serve como uma estratégia para aumentar o sentimento de auto-estima e superioridade por meio da desvalorização dos outros”(1988, p. 564). Ou seja, *Mitleid*, em Nietzsche, contempla três características divergentes da compaixão de Schopenhauer.

Primeiramente, para Nietzsche, *Mitleid* carrega o peso de ser egoísta, sendo que, só agimos assim para aliviar nosso próprio sofrimento, logo, quem age por “*Mitleid* se preocupa consigo mesmo”(CARTWRIGHT, 1988, p. 563). Outra característica da *Mitleid* nietzschiana é a afirmação do poder que ela gera, isto é, quando alguém auxilia um menos afortunado, exerce poder sob essa pessoa. Para Cartwright, encontramos isso em *Gaia Ciência*, quando:

Nosso amor ao próximo – não é uma ânsia por nova *propriedade*?  
[...] Quando vemos alguém sofrer, aproveitamos com gosto a

<sup>29</sup> “Assim, pois, irmãos, somos devedores, não à carne como se constrangidos a viver segundo a carne. Porque, se viverdes segundo a carne, caminhais para a morte; mas, se, pelo Espírito, mortificardes os feitos do corpo, certamente, vivereis” (Romanos 8.12-13). Isto é, a calar do corpo é o caminho para a vida eterna, logo, a redenção.

oportunidade que nos é oferecida para tomar posse desse alguém; é o que faz o homem benfazejo e compassivo, que também chama de “amor” ao desejo de uma nova posse que nele é avivado, e que nela tem prazer semelhante ao de uma nova conquista iminente (NIETZSCHE, 2012, p.44)

Por fim, o último ponto divergente é que *Mitleid* expressa desdenho, logo, “ter compaixão equivale a desprezar” (NIETZSCHE, 2017, p.138). Além disso, continua Nietzsche:

De tudo isso se deve concluir que, mesmo no melhor dos casos, há alguma coisa de degradante no sofrimento e, na compaixão, alguma coisa que eleva e confere superioridade; o que separa eternamente esses dois sentimentos (2017, p.138).

Tendo em vista essa argumentação, Cartwright acredita ter mostrado a diferença entre *Mitleid* em Nietzsche e Schopenhauer. Apesar de todo o esforço para mostrar esta diferenciação, acredito que reduzir a crítica de Nietzsche a Schopenhauer apenas a questões semânticas é inválido. Se olharmos sob a ótica da compaixão Schopenhaueriana, Nietzsche parece falar de algo que não é a compaixão, porém, abandonando isso, o que se percebe é a preocupação de mostrar que a compaixão não é tão simples quanto parece, mas tem inúmeras aplicações e formas de ser encarada. Ela não é um conceito fechado e pré-definido, mas uma questão que não pode seguramente ser definida como a base da moralidade.

#### 2.4.3 A Negação Da Vontade

Agora, após esses apontamentos sobre os conceitos morais no filósofo alemão, deve-se trazer a negação da vontade e a relação que ela possui com o cristianismo, mas, mais em específico, com a graça e o novo nascimento. Retomando um ponto inicial, temos:

Em conformidade com isso, aquela doutrina considera cada indivíduo de um lado como idêntico a Adão, o representante da afirmação da vida e, nesse sentido, entregue ao pecado (original), ao sofrimento e à morte; de outro o conhecimento da Ideia mostra cada indivíduo como idêntico ao redentor, ao representante da negação da Vontade de vida e, nesse sentido, partícipe de seu auto sacrifício, redimido por seus méritos e salvo das amarras do pecado e da morte, isto é, do mundo (Romanos 5, 12-21) (MVR I, § 60, p. 382).

Ou seja, se por um lado adquirimos a identidade de Adão, isto é, a identidade afirmadora da vontade, por outro, temos também a identidade de Jesus, aquele que

é símbolo da negação da vontade, sendo que, através da obra da graça, somos redimidos deste mundo. Neste trecho bíblico citado pelo filósofo, encontramos que “a fim de que, assim como o pecado reinou na morte, também a graça reine pela justiça para conceder vida eterna, mediante Jesus Cristo, nosso senhor” (Rm 5, 21). Se a morte espiritual veio mediante Adão e como consequência disso, o pecado, encontramos na graça um caminho para libertação. Nisso vemos que a negação da vontade em Schopenhauer equivale à graça e a redenção na religião cristã (§ 70, p. 469).

Inicialmente, a primeira definição que Schopenhauer dá sobre a negação da vontade é:

A NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, as aparências individuais conhecidas não mais fazem efeito como MOTIVOS do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a vontade, e provém da apreensão das ideias, torna-se um QUIETIVO da vontade e, assim, a vontade suprime a si mesma livremente (MVR I, § 54, p. 329).

Isto é, a negação da vontade remete ao conhecimento da essência do mundo, que não mais está preso nas aparências, mas vê a vontade como ela é. Sendo assim, a negação está ligada a duas características principais da vontade: a liberdade e a onipotência<sup>30</sup>. Dessa forma:

Essa liberdade e onipotência da vontade [...] pode também exteriorizar-se de uma nova maneira e justamente lá onde, em sua aparência mais acabada, surgiu o conhecimento perfeitamente adequado de sua própria essência; pois aqui, no ápice de sua clarividência e consciência de si, ou a vontade quer o mesmo que antes queria, porém, cega e desconhecendo-se, e assim o conhecimento lhe permanece sempre um MOTIVO tanto no particular quanto no todo, ou, ao contrário, esse conhecimento torna-se-lhe um QUIETIVO, silenciando e suprimindo todo querer. Tem-se aí a afirmação ou negação da Vontade de vida (MVR I, §56, p. 356).

Neste ponto, onde o conhecimento da vontade chegou à sua clarividência, Schopenhauer apresenta duas opções: esse conhecimento ser impulso para o contínuo querer, ou esse conhecimento se tornar um quietivo e um silenciar de todo desejo. Levando em consideração esse ponto, afirma o filósofo que “exatamente o que os místicos cristãos denominam EFEITO DA GRAÇA E RENASCIMENTO é

---

<sup>30</sup> A respeito dessas características, no primeiro capítulo, entramos nesse estudo e desenvolvemos as principais características da vontade como essência do mundo. Além de uma explicação mais detalhada.

para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE”(MVR I, §70, p. 468). Logo, a graça entra em cena quando a vontade após alcançar o conhecimento de sua essência, obtém dele um quietivo, e os motivos não fazem mais efeito.

Estabelecida essa relação, em Schopenhauer temos dois tipos de indivíduos, aqueles que estão em Adão, presos nas aparências através do *principium individuationis*, e aqueles que superaram este *principium*. Assim como já foi amplamente falado, esse primeiro tipo se refere a maioria das pessoas, aquelas egoístas que veem um abismo entre as aparências. Já o segundo tipo, aqueles que se referem quando o assunto é a negação da vontade, são a minoria, e são esses que a visão transpassa o *principium individuationis*, visão essa que “ao suprimir a diferença entre o próprio indivíduo e os outros, é a única que torna possível, e elucida, a perfeita bondade de disposição, o amor desinteressado e o mais generoso autossacrifício” (MVR I, § 68, p.439). Ou seja, nessas pessoas vemos desabrochar as virtudes. E sobre isso, continua Schopenhauer:

Se aquele véu de mǎyā, o *principium individuationis*, é de tal maneira removido dos olhos de um ser humano que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau, mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisam ser salvos; então, daí, segue-se automaticamente que esse ser humano reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si mesmo e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim toma para si as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho (MVR I, § 68, p.439).

Ou seja, com a sua visão transpassada, tudo lhe é igualmente próximo, os sofrimentos alheios que não consegue aliviar fazem efeito como se fossem seus; o que antes era motivo para o querer da vontade, agora, com o “conhecimento do todo e da essência das coisas, torna-se QUIETIVO de todo e qualquer querer” (MVR I, § 68, p.440) a partir de agora, então, é reconhecido o prazer como afirmação da vontade e o estado voluntário de renúncia é atingido. Continua o filósofo:

O indivíduo cuja visão transpassa o *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo: vê a si mesmo em todos os lugares simultaneamente, e se retira. – Sua vontade se vira; ele não mais afirma a própria essência espelhada na aparência, mas a nega.

O fenômeno no qual isso é revelado é a transição da virtude a ASCESE (MVR I, § 68, p.440).

Isto é, a partir deste reconhecimento da essência, nasce uma repulsa pela vontade de vida e por isso renega tal expressão dela. Sendo assim, como é no corpo, mais específico, no impulso sexual que a vontade é grandemente expressa, o primeiro passo para aquele que nega sua vontade é a completa e voluntária castidade, além disso, é através do impulso sexual que mantemos ligação com Adão. Sobre isso, afirma o autor que “a castidade, assim, nega a afirmação da vontade que vai além da vida individual e anuncia que, com a vida deste corpo, também a vontade, da qual o corpo também é aparência, se suprime”(MVR I, § 68, p.441). Sobre esse assunto, Schopenhauer, utilizando-se de Agostinho, faz uma diferenciação entre a abstinência total da área sexual e o matrimônio. No casamento, há apenas uma concessão que tem por finalidade apenas a procriação, já na total abstinência, ao contrário do matrimônio, é onde residia de fato a virtude da castidade, sendo que é muito mais preferível este segundo do que o primeiro (MVR II, § 48, p.737).

Neste tema, vale ressaltar que, quando Schopenhauer vai tratar esse assunto, ele utiliza o termo “autêntico cristianismo”, o que novamente aponta para uma visão específica da religião. Em um primeiro momento, foi mencionado Lutero para defender o que o filósofo dizia ser cristão frente a Agostinho, que discordava da ideia da maldade do mundo. Neste momento, Schopenhauer usa Agostinho contra Lutero e sua desvalorização do ascetismo. Ou seja, a filosofia moral de Schopenhauer está intimamente relacionada com o cristianismo, mas não o catolicismo, nem o protestantismo, tendo em vista suas críticas a essas duas vertentes e seus embates diretos utilizando, em cada momento, um representante. Mas a relação Schopenhauer e a religião cristã se desenvolve tendo em vista o *autêntico cristianismo*, aquele que carrega completamente a ideia da abstinência e ascetismo, que, conforme o filósofo, corresponde ao espírito do Novo Testamento (MVR II, § 48, p.741). Logo, ao que parece, o *autêntico cristianismo*, corresponde ao Novo Testamento. Porém, tal assunto será retomado e desenvolvido melhor no próximo capítulo, aqui, contudo, cabe somente a ressalva.

Prosseguindo o tema da ascese, o filósofo afirma que um segundo passo após a completa castidade é a pobreza voluntária e intencional, na qual esta possui um fim em si, “devendo então servir como mortificação contínua da vontade, com o



que a satisfação dos desejos, as doçuras da vida, não mais estimulam a vontade” (MVR I, § 68, p.443)

Para Schopenhauer, o incentivo à pobreza voluntária é visível no cristianismo, mas, em específico, no Novo Testamento, na qual “reconhecemos que até mesmo as mais célebres passagens do sermão da montanha contém uma exortação indireta a pobreza voluntária, e, com esta, à negação da vontade”(MVR II, § 48, p.754), pois, os preceitos pregados por Jesus de doação incondicional aos pedidos que nos fazem (Mt 5,40), de não preocupação com o amanhã, mas para aproveitar o dia que está se vivendo (Mt 6,25-34), e a proibição de Jesus, para com os apóstolos, deles não possuírem posse alguma, nem mesmo túnica ou bastão, incentivando a mendicância(Mt 10. 9-15), “são regras de vida cuja observância leva infalivelmente a completa pobreza”(MVR II, § 48, p.754).

Além disso, outra característica do asceta é a aceitação alegre de injustiças contra a própria pessoa, sendo que, reconhecendo a essência de todas as coisas, paga o mau com o bom sem raiva e ostentação. Desta maneira, afirma o filósofo:

Tanto quanto a vontade mesma, ele mortifica sua visibilidade, a sua objetividade, o corpo: alimenta-o de maneira módica para evitar que seu florescimento exuberante e prosperidade novamente animam e estimulam fortemente a vontade, da qual ele é simplesmente expressão e espelho. Assim pratica jejum, sim, pratica a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de mediante constantes privações e sofrimentos quebrar e mortificar cada vez mais a vontade, que reconhece e abjura como fonte do sofrimento da própria existência e do mundo. - Se, ao fim, advém a morte, que extingue esta aparência da vontade, cuja essência aqui há muito tempo expirou pela livre negação de si mesma, exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo - então essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como redenção esperada (MVR I, § 68, p.443).

Ou seja, após todos esses apontamentos, a relação entre Schopenhauer e o cristianismo fica aparente, no qual, para explicar sua ética, volta constantemente à religião. Ademais, confirmando isso, o pensador afirma que o ponto da negação da vontade e da ascese não é um conto de fada filosófico inventado por ele, mas algo que é encontrado, de maneira invejável, assim como ele determina, na vida dos santos e das belas almas entre os cristãos (MVR I, § 68, p.444). Assim, continua o autor que “entre os cristãos não faltam exemplos em favor das elucidações aqui intentadas” e como grande ícone de santo e de vida ascética, continua: “a essa categoria pertence por inteiro a vida de São Francisco de Assis, verdadeira

personificação da ascese e modelo de todos os monges mendicantes” (MVR I, § 68, p.446).

Disso, segue-se, então, a religião como veículo de verdades, pois, “um santo pode estar convencido das mais absurdas superstições, ou, ao contrário, ser um filósofo: é indiferente. Apenas a sua conduta o evidencia como santo” (MVR I, § 68, p.445). Sendo assim, o que se encontra no cristianismo, ou melhor, no Novo Testamento e nos escritos dos santos, vem ao encontro com o que está em sua filosofia. Nas palavras do pensador:

Vemos aqui já os primeiros graus da ascese ou negação propriamente dita da vontade: expressão esta que justamente diz aquilo que nos evangelhos é denominado abnegação de si e carregar a própria cruz (Mateus 16, 24-5; Marcos 8, 34-5; Lucas 9, 23-4; 14, 26-7.33) [...] No cristianismo mais letrado vemos aquele gérmen ascético desabrochar em vistosa flor nos escritos dos santos e místicos. Estes pregam, junto com o mais puro amor, também completa resignação, voluntária e absoluta pobreza, verdadeira serenidade, indiferença completa pelas coisas mundanas, mortificação da própria vontade e renascimento em Deus, completo esquecimento da própria pessoa e imersão na intuição de Deus (MVR I, § 68, p.448).

Isto é, os graus da ascese e a própria negação da vontade já estão contidos no Novo Testamento através dos evangelhos e também na vida e obra dos santos. Logo, se quiser ter um entendimento sobre esse assunto, basta voltar para as escrituras e principalmente para o efeito da graça e do renascimento. Inicialmente vimos que estes dois conceitos cristãos englobam a liberdade da vontade, e é por conta dessa característica que pode-se alcançar um quietivo e uma supressão. Sobre isso:

Aquilo 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 da sua essência em si, obtém dele um QUIETIVO, quando então é removido o efeito dos MOTIVOS, os quais residem em outro domínio de conhecimento cujos objetos são apenas aparências (MVR I, § 70, p. 468).

Ou seja, é devido à liberdade da vontade que ocorre a negação dela. Por conta disso, Schopenhauer ratifica que necessidade é o reino da natureza, isto é, enquanto envoltos pelo princípio de individuação e afirmadores da vontade, estamos contidos pela necessidade. Porém, em contrapartida a isso, na liberdade temos o reino da graça, no qual há a possibilidade de mudança.

Tendo em vista isso, o filósofo continua desenvolvendo que a graça, o renascimento e a negação da vontade se assemelham, pois o efeito da graça é a mudança radical de toda essência do homem, ou seja, aquele que livremente aceitou a graça passa a não desejar mais o que antes queria, seu querer se cala e o homem velho morre para o nascimento de outro. Como vimos no capítulo anterior, cada indivíduo possui um caráter inteligível que não pode ser alterado, mas antes, tem de realizar tudo conforme a vontade que ele é aparente. Contudo, “este todo, o caráter mesmo, pode ser completamente suprimido pela antes mencionada modificação do conhecimento”(MVR I, § 70, p.467). Isto é, na negação da vontade há a supressão do caráter, uma mudança completa. Assim, Schopenhauer afirma que esta supressão é “justamente a que, na Igreja cristã, é muito apropriadamente denominada renascimento, e o conhecimento, do qual provém efeito da graça. Portanto, não se trata aqui de uma alteração, mas de uma supressão completa do caráter”(MVR I, § 70, p.467). Ou seja, assim como afirma Kossler, na afirmação da vontade, afirmamos nosso caráter, já na negação, há uma abolição deste (2021, p. 29).

Quando Schopenhauer faz essa relação com a negação e o caráter, ele se aproxima do dogma de Lutero de graça. Para o teólogo, o ser humano é um ser corrompido, envenenado e pecaminoso. Ele afirma para o ser humano que o “teu nascimento, tua natureza e toda a tua essência é pecado, isto é, pecaminosa e impura” (1997, p. 555). Logo, “se a própria natureza do homem é má, a redenção do mal deve ser pensada como uma aniquilação da própria essência de uma pessoa” (KOSSLER, 2021,p. 29). Semelhante a isso, em Schopenhauer, o santo ou asceta que renunciou à essência que aparece em si, faz com que suas ações desmentem sua aparência e entram em contradição aberta com ela. Ou seja, em ambos, a essência individual, o caráter de uma pessoa, é negado como um todo e completamente (KOSSLER, 2021,p. 30).

Apesar dessa aproximação, vale ressaltar que Schopenhauer não concorda completamente com a graça em Lutero nem em Agostinho. Exemplo disso, Kossler diferencia Lutero e Schopenhauer afirmando que “Em ambos, a essência individual, o caráter de uma pessoa, é negado como um todo e completamente. Mas enquanto, em Lutero, a pessoa é substituída por Deus, não há nada em Schopenhauer que o substitua” (2021, p. 30). Ademais, para o teólogo, enquanto o homem vive na terra, se este foi redimido pela graça, ele é “*simul peccator et iustus*”(LUTERO, 2021,p.

87), é pecador segundo a sua confissão e, ao mesmo tempo, justificado, pois Cristo toma o seu lugar e cobre os seus pecados. Este é um entendimento que retrocede a ideia de ascese em Schopenhauer se pensado nos termos de Max Weber. Segundo este, em sua obra *a ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*, uma dos pontos da ética protestante é a valorização do exercício do trabalho (WEBER, 2007, p.144) e do acúmulo de riqueza (WEBER, 2007, p.143). Logo, aquele que é *justo e pecador* continua a trabalhar e a buscar bens materiais mesmo após a graça, em outras palavras, “a falta de vontade de trabalhar é sintoma de estado de graça ausente”(WEBER, 2007, p.144), assim, este permanece visando bens do mundo e isto é contrário a ideia de ascese em Schopenhauer.

Em comparação com Agostinho, o pecado é um estado e o efeito da graça não gera uma aniquilação do eu, mas sim uma restauração da boa natureza do ser humano, “à luz da posição de Paulo, Agostinho defende que o ser humano de fé nunca se torna plenamente justo nesta vida; ele vai se libertando do corpo de pecado, aos poucos, gradativamente”(PICOLI, 2021, p. 297). Ademais, Schopenhauer se afasta e critica a predestinação e a graça elaboradas por Agostinho, sendo que para este, um indivíduo tem vantagem sobre os outros. Segundo o filósofo alemão, estes equívocos são apenas “um exemplo e uma prova da acima mencionada fonte do absurdo originário da união entre o Antigo e o Novo Testamento nos oferece” (SE, § 177, p.240).

Ou seja, quando Schopenhauer menciona graça, deve ser levado em consideração sua aproximação parcial com Lutero<sup>31</sup>, mas nunca total. Em realidade, sua ideia de efeito da graça transita entre estas duas vertentes cristãs, mas não concorda com nenhuma integralmente, pois estas doutrinas são “apenas consequências do teísmo judaico”(SE, § 177, p.241).

Após toda essa comparação entre a graça e renascimento com a negação da vontade, o que se buscou foi mostrar como estes conceitos estão relacionados, além de mostrar como Schopenhauer lida com essas semelhanças, ou seja, graça e renascimento equivale à negação da vontade. Porém, com o estabelecimento disso,

---

<sup>31</sup> De acordo com Piccoli, em geral, quando o assunto é o cristianismo, os Manuscritos de Schopenhauer mostram um maior número de referências à doutrina de Lutero, em detrimento da doutrina de Agostinho (2021, p. 300). Além disso, ela acredita que, durante o período do primeiro Manuscrito, o qual precede a publicação da primeira edição d'O Mundo, Schopenhauer tinha especialmente o pensamento de Lutero como referência para os seus estudos acerca da graça(2021, p. 301). Já Agostinho, segundo Picoli, é somente depois da segunda edição d'O Mundo que Schopenhauer parece ter alcançado ele (2021, p. 301).

e levando em conta as discussões com os teólogos, algumas questões podem ser colocadas, mas a principal, que norteia as outras, é a que Kossler afirma:

O uso bastante frequente da expressão 'efeito da graça divina' em conexão com a negação da vontade alimenta a suspeita de que ele esteja usando a doutrina não apenas para ilustração, mas como um elemento integrador de sua teoria da salvação (2021,p. 31).

Ou seja, a religião cristã na ética de Schopenhauer é essencial e integradora, ou apenas serve como apontamento, exemplos? Como vimos, o ser humano é vontade, cada um possui um caráter que espelha essa vontade. Nossa natureza é de afirmação, desejante e faminta por afirmar isso que é nossa identidade. Por outro lado, a negação da vontade vai contra isso, vai contra nossa natureza, contra o que nós somos, não sendo humanamente algo simples. Será que essa dificuldade é suficiente para fazer Schopenhauer recorrer ao efeito da graça como explicação, assim como afirma Kossler<sup>32</sup>?

Schopenhauer fala da diferença entre o reino da natureza, aquele repleto de necessidade, que afirmamos a vontade assim como deveríamos, sem outra possibilidade de reversão. Em contrapartida, o reino da liberdade é o reino da graça, onde há a possibilidade de supressão do caráter. Assim, afirma Picoli:

A posição de Lutero coincide com a de Agostinho, no que diz respeito à liberdade como sendo um fruto da graça, isto é, um opus alienum [obra alheia], e não obra humana. Lutero concorda, portanto, que a vontade do ser humano decaído é ineficaz para atuar, sem o auxílio da graça, em prol de sua própria salvação (2021, p. 298).

Isto é, para Schopenhauer, a liberdade do efeito da graça e negação da vontade equivalem. Para Lutero e Agostinho, essa liberdade não é humana, mas aponta para uma obra alheia, ou seja, Deus. Logo, a graça aponta para um ser transcendente. Perante isso, a questão é, ao falar da negação da vontade, Schopenhauer avança para um campo de transcendência ou permanece com sua filosofia imanente igual sempre pretendeu?

Schopenhauer vai entender a transcendência como algo que está “para além da possibilidade de toda experiência”(MVR II, § 17,p.220), ou seja, o oposto do imanente, que permanece nos limites daquela possibilidade. Quando ele trata de seu próprio pensamento, ele afirma ser esta uma “filosofia imanente, no sentido

---

<sup>32</sup> A negação da vontade é dirigida contra essa natureza e, portanto, é tão difícil explicá-la em termos humanos que Schopenhauer refere à doutrina cristã do efeito da graça para iluminá-la (KOSSLER, 2021, p. 22)

kantiano do termo”(MVR II, § 50,p.763), pois não tira nenhuma conclusão sobre o que existe para além da experiência, “mas simplesmente fornece a exegese do que é dado no mundo”(MVR II, § 50,p.763). Isto é, para Schopenhauer, claramente sua filosofia pretende e permanece sob horizonte do campo empírico, não avançando para a transcendência igual à religião. Além disso, segundo o filósofo, prova de sua imanência é a evidência de muitas questões deixadas sem resposta por ele:

justamente por isso ela ainda deixa muitas questões sem resposta, a saber, porque o que foi factualmente demonstrado é assim e não de outra maneira, etc. Só que tais questões, ou antes, as respostas a elas, são propriamente dizendo transcendentais, isto é, não podem ser pensadas por intermédio das formas e funções do nosso intelecto, não cabem nestas (MVR II, § 50,p.763).

Ou seja, a filosofia moral de Schopenhauer caminha com o autêntico cristianismo, eles se assemelham em vários pontos acima citados, contudo, quando chegam questões ao limite da imanência, a filosofia do autor se cala<sup>33</sup> e a religião segue respondendo, não sendo necessariamente apropriada por Schopenhauer a resposta. Sobre isso, afirma Lemos e Debona:

Isso significa que os elementos da religião assimilados pela filosofia schopenhaueriana, especialmente as alegorias, fazem parte, sobretudo, do que ele define como investigação metafísica ‘imanente’, ou, como denomina Safranski, ‘uma metafísica sem céu’— que, embora veja algumas produções religiosas como visões privilegiadas do mundo, não as trata como forma de conhecimento que transcende a capacidade de conhecimento humano (2001, p. 105).

Algumas dessas questões deixadas em aberto citadas por ele são: a origem da vontade, e também, “qual é a fatalidade para além de toda experiência que colocou a vontade na alternativa extremamente espinhosa de aparecer num mundo de sofrimentos e morte, ou então de negar a própria essência?” (MVR II, § 50, p.763). Ou seja, a negação da vontade é um assunto limite da imanência, o perigo está em sua comparação com o efeito da graça e do renascimento, pois esta parece servir como resposta suficiente. Tendo em vista isso, Kossler, rejeitando os termos

---

<sup>33</sup> Esse calar da filosofia de Schopenhauer não remete à superioridade da religião, mas apenas mostra o limite da sua filosofia imanente. “A minha doutrina, quando chega ao seu ponto culminante, assume um caráter negativo, portanto, é concluída com uma negação. A saber, ela não pode falar aqui senão daquilo que é negado, suprimido: quanto às vantagens obtidas e conservadas, ela é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada, e pode apenas acrescentar o consolo, de que é tão somente um nada relativo, não absoluto” (MVR II, § 48,p.729).

schopenhauerianos da doutrina da negação da vontade, busca uma resposta imanente para essa questão.

Segundo Kossler, nos animais a afirmação da vontade de vida resulta na luta pela vida entre as espécies, o predador crava os dentes na sua presa, já nos seres humanos ela conduz ao egoísmo. Dentro da espécie humana, uma inclinação que termina em uma ação, indica que do número infinito de desejos, ou seja, das aspirações do ser humano, um dominou os outros e fez o caráter individual aparecer. Sendo assim, para o pensador, o egoísmo não é um resultado natural da vontade cega de viver, mas está sempre em combinação (2001, p. 33). Estabelecido isso, Kossler afirma que:

Aquele que dirige sua atenção e afeição ao indivíduo como fim da realização da humanidade empurra a dissociação, produz egoísmo e sofrimento e é, por sua própria existência, um pecador. No entanto, a atenção e o carinho também podem se voltar para o fato de que cada indivíduo é apenas uma realização do que significa o ser humano em geral. Fazendo isso, a diferença entre os outros e eu diminui; posso me reconhecer nos outros. Dessa forma, manifestações éticas como consciência, justiça e compaixão podem ser explicadas sem remeter a uma unidade metafísica (2001, p. 33)

Ou seja, assim, Kossler acredita ter alcançado a uma explicação das virtudes éticas de maneira imanente. Além disso, acrescenta ele afirmando que esse afastamento da individualidade em direção à humanidade pode levar o indivíduo a uma resignação. A ressalva que Kossler faz, indo totalmente contrário a Schopenhauer, é que essa resignação não leva à completa abolição do caráter. Isto é, a ética imanente proposta por Kossler indica que “todo caráter está localizado entre os extremos da afirmação e negação da vontade, nunca alcançando completamente eles”(2001, p. 34).

Indo, em certo sentido, ao encontro da ideia de Safranski, de que Schopenhauer, ao se relacionar com a religião, gera uma metafísica sem céu, Gonzales questiona se tal relacionamento, o que ele chama de desmitologização, é interpretativo ou destrutivo? Isto é, quando o autor traz a religião em sua moral, isso gera mais benefícios ou problemas? Até que ponto Schopenhauer tem justificativa para suas reivindicações? (1982, p. 25). Se, de certa maneira, Kossler busca transformar de maneira imanente pontos questionáveis em Schopenhauer, Gonzales afirma que a relação do filósofo com o cristianismo é destrutiva, que quando

menciona a ascese, a salvação e o mundo o faz deixando de lado o principal ponto, isto é, Deus. Dessa maneira:

Claramente, portanto, há uma diferença essencial entre o ascetismo cristão clássico e a abnegação defendida por Schopenhauer. Se eliminarmos o fato importante de que o ascetismo cristão é motivado por causa de Deus, o que resultaria seria um ascetismo semelhante ao proposto por Schopenhauer. Mas tal reducionismo seria, desnecessário dizer, totalmente contrário à natureza do ascetismo cristão. Nesse sentido, portanto, a desmitologização de Schopenhauer da espiritualidade é destrutiva (GONZALES, 1982, p. 32).

De acordo com Gonzales, quando Schopenhauer se volta para o ascetismo cristão, sua interpretação está correta, e suas afirmações concordam com ele, a espiritualidade cristã, de fato, tende a enfatizar os aspectos negativos da vida e “pode ser comprovado que a tradição cristã foi caracterizada por uma atitude doentia em relação ao que é humano no homem - especialmente na área da sexualidade”(GONZALES, 1982, p.25). Ou seja, quando o filósofo trabalha a castidade e a mortificação do corpo, ele a desenvolve em acordo com a religião, e com os ascetas cristãos, isto é, “alguns Padres acreditavam que quanto maior a violência praticada contra si, mais perto eles estavam do reino de Deus”(GONZALES, 1982, p.28). Também, assim como o asceta na filosofia de Schopenhauer acolhe a morte como a libertação final da servidão da vontade, “assim também existem elementos na tradição cristã que, ao considerar a morte como o passo final para a perfeição, também acreditava que seja uma libertação”(GONZALES, 1982, p.28). Ou seja, de fato, a filosofia moral de Schopenhauer caminha com o cristianismo, porém para Gonzales, a filosofia deste autor não é propriamente a filosofia cristã igual este afirmava, pois abandona o que é essencial na religião, Deus. As motivações para a ascese, a compaixão, a justiça, todos estes termos estão enraizados em Deus, e como agradar a ele. Assim, de acordo com isso, “segue-se necessariamente que a autêntica ascese cristã recebe seu ímpeto da realidade da presença de Deus. A aversão às realidades materiais não é o principal motivo que leva à ascese”(GONZALES, 1982, p.30). Logo, para Gonzales, o conhecimento da vontade não funciona como explicação para a negação da vontade, é necessário algo mais, e isso a filosofia de Schopenhauer não tem, em comparação com a religião que é citada por ele.



Ou seja, para Gonzales, a afirmação de Schopenhauer de que sua filosofia é cristã, parece equivocada, pois o norte da religião, fonte de todo incentivo, é abandonado pelo filósofo alemão que busca permanecer na imanência. Logo sua relação é destrutiva. Ao encontro disso, no próximo capítulo, esta dissertação buscará defender que a filosofia de Schopenhauer não é cristã, tendo em vista sua própria ideia de cristianismo baseada no Novo Testamento, mas no fundo, sua filosofia pertence as religiões orientais, bramanismo e o budismo, e estas estão contidas na religião cristã. Ou seja, sua filosofia interage com os orientais tendo como caminho o cristianismo. Logo, concordando com Mannion e Magee <sup>34</sup>, vemos que Schopenhauer aparenta fazer uma junção do pensamento oriental e ocidental de maneira fundamental em sua filosofia, não sendo adequado afirmar que sua filosofia é apenas cristã.

Avançando na discussão acima, talvez, um único ponto foi ignorado por Gonzales, a saber, a visão de Schopenhauer sobre a religião como alegoria capaz de transmitir verdades. Para o filósofo, a ascese cristã, as virtudes, o éden, constituem alegorias possuidoras de verdades, sendo assim, essas alegorias são retomadas por ele através de uma investigação metafísica imanente (LEMONS; DEBONA, 2001, p. 105). Quando Schopenhauer retoma tais assuntos, seu objetivo é revelar as verdades que estão revestidas sob fábulas e apontar o teor de verdade contidas nelas de acordo com sua filosofia. Ou seja, “um santo pode estar convencido das mais absurdas superstições, ou, ao contrário, ser um filósofo: é indiferente. Apenas a sua conduta o evidencia como santo” (MVR I, § 68, p.445), aparentemente, independente dos incentivos, ou o caminho usado, o relevante é a conduta, a ação. Se um santo alcançou a ascese por desejo de agradar a Deus, ou um filósofo por conta do conhecimento da vontade, qual a diferença final entre os dois? A verdade de ambos equivale, apesar dos meios.

---

<sup>34</sup> Magee inicialmente sugere que Kant, no desenvolver de sua filosofia, “entrou em contacto com os *insights* que estão no cerne do Hinduísmo e do Budismo” (1983, p. 70). Sendo assim, sem mesmo saber, ele havia “conectado o pensamento ocidental com o oriental no nível mais fundamental” (1983, p. 71). Consoante a isso, segundo Magee, Schopenhauer via tal junção um “avanço decisivo” (MAGEE, 1983, p. 71) e, “é, portanto, essencial para uma compreensão da filosofia de Schopenhauer compreender como ele via a revolução kantiana como tendo reunido todos os desenvolvimentos mais importantes na história da compreensão humana antes dele” (MAGEE, 1983, p. 71). Sendo assim, se Kant fez essa união de maneira não intencional, Schopenhauer a faz intencionalmente ao colocar Kant como pressuposto e influenciador de sua filosofia. Retomando tal ideia, Mannion afirma que não somente Schopenhauer prosseguiu com essa união fundamental, mas isso resultou “numa tentativa de uma interpretação universal da religião” (MANNION, 2003, p. 67).

A questão mais coerente seria se Schopenhauer avança para uma transcendência, assim como já apresentado por Kossler, e como vimos é possível encontrar saídas imanentes frente a essas dificuldades as quais Schopenhauer apenas se cala. Contudo, apesar dessas dificuldades, a relação entre religião e Schopenhauer é evidente, o que resta, por fim, é avançar no seu conceito de autêntico cristianismo e como isso ecoa na sua filosofia. Assunto este que será retomado no próximo capítulo.

### 3. SCHOPENHAUER E O AUTÊNTICO CRISTIANISMO

Conforme o estudado até aqui, Schopenhauer possui uma grande relação com o cristianismo, mas apesar disso, não deixa de reconhecer sua maior relação com as religiões orientais, principalmente o budismo. Assim, “se eu quisesse tomar os resultados da minha filosofia como critério de verdade, então teria de conceder ao budismo a proeminência sobre as demais religiões” (MVR II, § 17, p. 205). Ou seja, ele atribui a superioridade religiosa ao budismo, sendo assim, se o cristianismo é superior às demais religiões monoteístas, esta religião oriental é superior à religião cristã. Mas o que faz essa religião ter essa superioridade? Qual é a relação entre o filósofo alemão e o budismo? Neste momento, passaremos a relacionar estes dois.

#### 3.1 SCHOPENHAUER E O BUDISMO

Segundo a religião budista, existiu um homem chamado Siddhartha Gautama. Este, em sua infância, foi criado no luxo e no conforto de sua casa, até que certo dia resolveu sair e se deparar com o mundo. Logo, “Siddhartha tem contato com a realidade e com o sofrimento que nela existe”(RODRIGUES, 2014, p.12). Passou por um homem enrugado e conheceu a velhice. Passou por um enterro e conheceu a morte. Passou por um homem coberto de chagas e conheceu a doença. Além disso, Gautama conhece a pobreza por meio de um monge e neste “viu que, apesar de sua miséria, o homem possuía um olhar sereno, como se soubesse o grande segredo da vida” (RODRIGUES, 2014, p.12). Ou seja, enquanto estava protegido no conforto de sua casa, imaginava e conhecia o mundo de uma forma, porém, bastou um primeiro contato com a realidade para sua concepção mudar radicalmente. Sendo assim, parece que Gautama experienciou algo que posteriormente é encontrado em Schopenhauer e faz ele confirmar sua tese pessimista.

Se, finalmente, fossem trazidos aos olhos de uma pessoa as dores e os tormentos horrendos aos quais a sua vida está continuamente exposta, o aspecto cruel desta assaltaria: e caso se conduzisse o mais obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e pelas praças de execução, e depois abrissemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso: se, ao fim, lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome

de Ungolino, ele certamente também veria de que tipo é este *meilleur des mondes possibles* (MVR I, § 59, p.377).

Isto é, enquanto Siddhartha Gautama estava sob domínio dos luxos de sua casa, sua perspectiva de vida poderia ser otimista. Contudo, quando decide sair e se deparar com o mundo, não tem como permanecer com esta visão, pois agora conheceu todas as misérias horríveis e mundanas que se abatem sobre uma pessoa. A pergunta que fica é, qual o segredo da serenidade perante todas essas dificuldades? Como aquele monge permaneceu sem perturbação? Visando achar uma resposta, Gautama abandonou sua vida e foi atrás da iluminação. Assim, após passar por inúmeros monges e pregadores, ele atinge a iluminação tornando-se buda:

Depois desta vitória do mundo, Siddartha, ao amanhecer, então com 35 anos, atingiu a iluminação. Tendo atingido a iluminação, Siddartha, agora Buda, (“aquele que despertou”) descobre que é possível anular o karma e escapar dos sofrimentos do mundo através do que chamou das Quatro Nobres Verdades (RODRIGUES, 2014, p.12).

Inicialmente, o próprio significado da palavra Buda, aquele que despertou, está intimamente relacionado com a negação da vontade em Schopenhauer. Como apresentado no capítulo anterior, a negação da vontade de vida, “mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar” (MVR I, § 54, p. 329). Ou seja, o indivíduo que alcançou esse conhecimento teve um despertar, mudou sua maneira de ver as coisas, conhece a essência de todas as coisas, e assim, tem a possibilidade de escapar do sofrimento.

Dessa forma, até então, é notável as semelhanças entre a religião oriental e a filosofia do autor alemão, e isso só se confirmará à medida que estudarmos as Quatro Nobres Verdades desenvolvidas por Buda.

### 3.1.1 As Quatro Nobres Verdades

Assim como mencionado, as Quatro Nobres Verdades foram um ensinamento que o próprio Buda alcançou e passou a ensinar, tornando-se assim um dos cernes do budismo.

Mas o que incomodava Siddhartha Gautama? O que o obrigou a abandonar o palácio? O que ele estava procurando? A primeira coisa que Buda ensinou em sua iluminação e continuou a ensinar para o

resto da sua vida, foi a verdade do sofrimento (CARPENTER, 2014, p. 2)

A verdade sobre o sofrimento é parte essencial na religião budista e também ensinamento primordial das Quatro Nobres Verdades. Sendo assim, esses quatro ensinamentos são<sup>35</sup>: 1) *Dukkha Saccã*<sup>36</sup>; 2) *Samudaya Saccã*<sup>37</sup>; 3) *Nirodha Saccã*<sup>38</sup>; 4) *Magga Saccã*<sup>39</sup>.

Dessa forma, a primeira Nobre Verdade afirma algo sobre como as coisas são: essência e característica (ou seja, sofrimento/dor). A segunda questiona e convida-nos a olhar para a causa ou explicação: o que faz a realidade ser assim? Este é o melhor dos mundos possíveis? E novamente, a terceira Nobre Verdade faz uma afirmação do que pode ser alcançado: a cessação do sofrimento. A quarta nos convida a questionar: Qual é o caminho para o fim do sofrimento? Assim, “este movimento dinâmico entre observar o que é, ou como as coisas são, e então investigar como eles surgiram assim é fundamental para o caráter do pensamento prático e ético budista”(CARPENTER, 2014, p. 5). Isto é algo semelhante às pretensões filosóficas de Schopenhauer que busca responder “o que é” o mundo, não “de onde” e “para onde”(MVR I, §53, p.317).

Nota-se que, aparentemente, um tema central entre estes dois pensamentos é o sofrimento do mundo e a existência inevitável de dor. Porém, além disso, ambos apontam para a existência de uma possibilidade da libertação destes sofrimentos. Isto é, o mundo é ruim, mas há salvação. Semelhantemente esta ideia é central no cristianismo, porém, há diferença nessas três perspectivas? O anteriormente falado pessimismo cristão é o mesmo do pessimismo budista apresentado nas Quatro Nobres Verdades? Para Carpenter:

A centralidade do sofrimento para o Budismo é difícil de ignorar e difícil de aceitar. É fundamentalmente diferente do papel que o sofrimento desempenha no cristianismo, onde é apresentado como enobrecedor e purificador. Para o budista, o sofrimento é

---

<sup>35</sup> As traduções variam, por conta disso, optei em não trazer uma apenas. A primeira tradução encontra-se no *Dhammacakkapavattana Sutta*, a segunda é a tradução feita por Carpenter, e a terceira por Rodrigues.

<sup>36</sup> A verdade do sofrimento/ Isso é sofrimento/Tudo é dor.

<sup>37</sup> A verdade da origem do sofrimento/ Esta é a causa do sofrimento/A dor nasce do desejo.

<sup>38</sup> A verdade da cessação do sofrimento/ Esta é a cessação do sofrimento/ A dor se extingue com a extinção do desejo.

<sup>39</sup> A verdade do caminho ou caminho que leva à cessação do sofrimento/ Este é o caminho para a cessação do sofrimento/ e que o fim do desejo é alcançado quando se percorre o Caminho dos Oitos Passos.

simplesmente como as coisas são. Na verdade, é como tudo é: *sarvaṃ duḥkham*<sup>40</sup>(2014, p. 6).

Este é um ponto interessante sobre o cristianismo e de certa maneira parece coerente, indicando que Schopenhauer está mais próximo do budismo do que com o cristianismo.

No cristianismo tudo aponta para a figura de Cristo e a vida eterna no céu: A graça, ascese, a abdicação do pecado. Seguindo assim, o sofrimento parece ser isso também, um caminho o qual a finalidade é Deus. Nesta religião várias perguntas podem ser feitas, mas a resposta deve sempre apontar para Jesus, confirmando seu teocentrismo. Sobre o sofrimento, encontrado no Novo testamento:

Essas provações são para mostrar que a fé que vocês têm é verdadeira. Pois até o ouro, que pode ser destruído, é provado pelo fogo. Da mesma maneira, a fé que vocês têm, que vale muito mais do que o ouro, precisa ser provada para que continue firme. E assim vocês receberão aprovação, glória e honra, no dia em que Jesus Cristo for revelado( 1 Pedro 1:7).

Esta passagem ilustra o que vem se tentando falar, além de concordar com Carpenter. O sofrimento cristão funciona como purificador, que aponta sempre para Cristo. Nisto, então, reside uma superioridade do budismo, o mundo é sofrimento e dor, não sendo necessário algum acréscimo sobre isso.

Sobre a verdade do sofrimento budista, e a origem deste sofrimento, que são as duas primeiras Nobres Verdades, percebemos uma forte presença disso em Schopenhauer. Na religião oriental *Duḥkha* é, sofrimento, mas não só isso, “é uma noção inclusiva, abrangendo igualmente infelicidade, dor, miséria, insatisfação e tristeza”(CARPENTER, 2014, p. 8). Neste ponto, vale ressaltar que, uma das principais fontes de *duḥkha* é a insatisfação relacionada diretamente com desejos não realizados. Ou seja, para o budismo, assim como em Schopenhauer, umas das principais fontes do sofrimento é o homem ser desejanter e não poder saciar isso.

Dessa forma, as causas do sofrimento estão listadas em três categorias: “ganância (*lobha*), aversão ou ódio (*Pā: doṣa; Skt: dveśa*) e ilusão (*moha*)- muitas vezes chamadas de as três raízes do sofrimento”(CARPENTER, 2014, p. 9), sendo que, “os dois primeiros juntos são descritos como desejo”(CARPENTER, 2014, p. 9). Isto é, a verdade schopenhaueriana de que o sofrimento reside no fato de nós

---

<sup>40</sup> Tudo está sofrendo ou tudo sofre.

sermos vontade, e essa ser faminta, desejante e insaciável (MVR I, § 28, p. 179), já é uma ideia encontrada nas Quatro Nobres Verdades.

Até então, já há motivos suficientes para confirmar a maior relação entre Schopenhauer e o budismo, além de confirmar por qual motivo esta religião é superior. Contudo, essa ideia do mundo como sofrimento oriundo do desejo e da frustração desse desejo, é apenas as duas primeiras Nobres Verdades, isto é, a relação tratada até o momento, abordou apenas esses dois pontos. Agora, cabe a abordagem de como superar o mundo e acabar com o sofrimento, tema das duas últimas Nobres Verdades.

Para o budismo, embora tudo sofra, é possível fazer isso acabar. Ou seja, a Primeira e a Terceira Grande Verdade apontam para a segunda. Isto é, como precisamente existe uma causa para o sofrimento, ele pode ser encerrado eliminando as condições que dão origem a ele. Desta mesma maneira, seguindo isso, em Schopenhauer, tudo de negativo que existe, existe por conta da vontade e suas características. Sendo assim, para pôr fim ao sofrimento e aos desejos basta negar ela.

Assim, algo de semelhante em ambos os pensamentos é a ideia de que nosso estado comum é de escravidão e o nosso objetivo é escapar disso. Em Schopenhauer por meio da ascese e da negação da vontade, na religião budista, *nirvãna*. O estado do *nirvãna* é cessação ou extinção, embora tudo esteja sofrendo, neste, há uma cessação deste sofrimento.

Ambos os termos de *nirvãna* se assemelham à filosofia de Schopenhauer, porém, a extinção parece ir mais fundo. O filósofo discute a negação da vontade como uma abolição do caráter (MVR I, § 70, p.467), e encontra apoio no cristianismo através da figura de Lutero e sua ideia da aniquilação da essência da pessoa. Assim, a extinção budista refere-se ao sofrimento, eliminá-lo completamente, mas, em relação com Schopenhauer, a extinção no *nirvãna* pode alcançar este significado. Além disso, sobre o nirvaña:

A eliminação do sofrimento não é a sua substituição pela felicidade, mas algo que dissolve as causas e condições de qualquer possibilidade de surgimento de sofrimento. Esta revisão radical de qual é o objetivo final, desde a felicidade ou *sukha* como falta de sofrimento ao *nirvãna* como a eliminação abrangente do sofrimento, consiste significativamente em compreender cada vez mais a realidade (CARPENTER, 2014, p. 56).

Ou seja, neste estado não há sofrimento ou dor, pois foram eliminadas as condições para tal. Ademais, a compreensão da realidade é essencial para o *nirvãna*. Nas palavras de Schopenhauer, é este conhecimento que leva o querer a se findar e assim, negar a vontade.

### 3.1.2 O Hinduísmo em Schopenhauer

Até o momento, um grande enfoque foi dado à relação entre o filósofo e o budismo, pois a verdade do sofrimento compartilhada entre estas duas correntes é um dos pontos altos do autor alemão. Porém, Schopenhauer também possui grande contato com o Hinduísmo, tanto que, um dos principais conceitos abordados por ele, quando o assunto são as representações e a negação da vontade, é o *véu de Maya*.

No pensamento hindu, "Māyā é ilusão, pura imaginação, fantasia, isto é, tudo é ilusão, Maia"(REDYSON, 2010, p.7). Ou seja, Maya se refere a algo que não é, a divindade da enganação e da confusão. Nos versos do Upanishads, é expresso: "A face da verdade está oculta por vosso obre dourado, ó Sol. Removei-o, para que Eu, que sou dedicado à verdade, possa contemplar a sua glória" (UPANISHADS, 1999, p.11). Neste trecho, o orbe dourado é Maya, o mundo da aparência, em contrapartida, a verdade, a criação que é *Brahman*.

Então, quando se trata de véu de Maya na religião hindu, o que se pressupõe é um movimento entre algo verdadeiro e a ilusão de Maya sobre isso. Esta é a verdade retomada em Schopenhauer, existe a vontade, núcleo de todas as coisas, e as representações são aparências desta mesma vontade. Os indivíduos envolvidos por este véu, tem sua visão turva e passam a se enganar sobre a realidade. Há um abismo entre mim e o outro, e tudo é essencialmente heterogêneo.

Segundo ele:

Trata-se de māyā, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois se assemelha ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou pedaço de corda no chão que ele toma como serpente (MVR I, § 3, p.9).

Assim, o que ocorre, também, é a coincidência entre véu de Maya e princípio de individuação, ambos geram ilusão e uma falsa compreensão da realidade. Na filosofia de Schopenhauer, pessoas comuns aparentam viver cegadas por este véu, os compassivos, conseguem ver, por meio de furos, a realidade, instigados a por fim



no sofrimento alheio, sentindo-os. Já os ascetas, romperam com este véu, não há mais ilusão, e por meio do conhecimento revelado é possível negar a vontade. Dessa forma:

Segundo estas escolas (budismo e hinduísmo), a maioria dos homens vivem num mundo de aparências, existe um véu que cobre o verdadeiro mundo, este véu é mǎyā, mas o homem não o percebe até que seja transformado (se ilumine), fazendo, assim, surgir a reta visão. Esta ascendência ética é responsável pela retirada do véu, e, então, o mundo descortina-se e vai além da ilusão, além da diferenciação. Esta ideia, de certa forma, também aparece em Schopenhauer como autonegação da vontade (MENDES, 2013, p.592).

Ou seja, a mesma verdade de Maya como ilusão equivale tanto para Schopenhauer como para os hindus.

Perante isso, tendo em vista a maior relação com o budismo e o hinduísmo, por que Schopenhauer ainda afirma ser sua filosofia cristã? O autêntico cristianismo, aquele que reside no Novo Testamento, possui relação com as religiões orientais? O que faz o filósofo não seguir a afirmação que é aparentemente óbvia?

### 3.2 CRISTIANISMO ORIENTAL

O termo cristianismo oriental é desconhecido dentro da filosofia de Schopenhauer, e não se refere a uma separação histórica-física entre mundo ocidental e oriental, nem a igreja tradicional ortodoxa, mas a um cristianismo que se baseia e é diretamente influenciado pelas religiões orientais, isto é, um cristianismo que não é puro e originário, mas que está contido no budismo e bramismo.

Contudo, antes de defendermos esta ideia, é necessário retomar e aprofundar a separação entre Novo e Antigo Testamento feita por Schopenhauer.

#### 3.2.1 Antigo Testamento x Novo Testamento

Para Schopenhauer existe uma grande diferença entre estes dois Testamentos. O primeiro carrega um lado obscuro, completamente influenciado pelo judaísmo, logo, é repleto de otimismo. Já o Novo, é onde o cristianismo atingiu seu auge, apresentando uma perspectiva pessimista e a salvação deste mundo. Assim:

Em realidade, a conexão entre o Novo e o Antigo Testamento é no fundo apenas exterior, casual, sim, forçada [...]Mas daí transparece ao mesmo tempo que o espírito do Antigo Testamento está em antagonismo com o do Novo Testamento. Pois, à parte o pecado original, que está no Antigo Testamento como uma *hors d'oeuvres*<sup>41</sup>, o espírito do Antigo Testamento é diametralmente oposto ao do Novo Testamento: aquele, otimista, este, pessimista (MVR II, § 48, p.739).

Ou seja, estes não são apenas diferentes, mas opostos. Sendo assim, por carregar o otimismo e ser influenciado pelo judaísmo, o Velho Testamento deve ser abandonado. Em contrapartida, com o abandono deste, o que resta é o pessimismo, a negação da vontade, a busca pela castidade e a pobreza voluntária, características que agradam Schopenhauer e o levam a se relacionar com a religião cristã. Isto é, a relação entre Schopenhauer e o cristianismo se desenvolve tendo em vista o *autêntico cristianismo*, aquele que carrega completamente a ideia de pessimismo e ascetismo, no qual, conforme o filósofo, corresponde ao espírito do Novo Testamento (MVR II, § 48, p.741), completamente distante e diferente do Velho.

Se o entendimento do cristianismo for de uma religião única e fechada em si, a relação entre ela e Schopenhauer é dificultada, pois, como visto anteriormente, não há somente lados positivos, mas há uma grande parte obscura da religião que trava a relação. Contudo, se levarmos em consideração a religião tendo duas partes, caracterizada pelo Novo e Velho Testamento, sendo o Velho uma herança judaica que necessita de purificação, e o Novo, onde reside o autêntico espírito cristão, a relação entre estes dois pode ser salva e compreendida.

Assim, afirma Germer que a “acomodação histórica do cristianismo ao monoteísmo judaico legou a essa religião uma série de absurdos e contradições do último”(GERMER, 2023, p.129). Isto é, em linhas gerais, o lado pertencente ao judaísmo, histórico que permanece impregnado por esta religião, é o alvo que Schopenhauer critica e discorda, podendo ser denominado cristianismo judaico que possui base no Velho Testamento. Já o lado ético, voltado à salvação, castidade e pessimismo, é o que seria de autêntico da religião, ela purificada do judaísmo, o verdadeiro cristianismo. E é sobre este que o filósofo se aproxima e concorda.

Assim, compreendendo essa separação é que se entende o caráter ambivalente da interpretação de Schopenhauer da religião, defendido pontualmente por Germer (2014, p. 110). Ou seja, dependendo para onde o fiel se volta, ele pode

---

<sup>41</sup> ‘antepasto, entrada, aperitivo’

seguir um caminho correto carregado de ensinamentos positivos sobre o mundo e a vida, o que cabe elogios à religião, ou seguir um caminho obscuro, pesado de otimismo e equívocos, o que só resta críticas.

A ambivalência religiosa é um ponto importante para entender a relação entre Schopenhauer e o cristianismo, pois, essa é uma das soluções que tiram a contradição como possibilidade. Contradição seria o filósofo abraçar e rejeitar a religião na totalidade, mas conforme a divisão feita, ele acolhe o verdadeiro cristianismo e rejeita o que está submetido ao judaísmo, todavia, falaremos mais sobre a ambivalência a seguir.

Outro ponto a ser analisado é a relação entre o cristianismo e as religiões orientais, há uma troca entre estas? Se o Velho Testamento é influenciado pela religião judaica, o Novo é pelo budismo? Como apontado anteriormente, Schopenhauer ressalta o valor das religiões orientais, e há uma grande semelhança entre essas religiões, sendo assim, é possível falar de um cristianismo oriental em contraposição a um cristianismo judaico?

Como vimos, existem alguns conceitos e algumas ideias que são semelhantes entre o budismo e o cristianismo: o pessimismo, o peso dos desejos e a necessidade de libertação deste mundo, porém, para Schopenhauer, isto não é apenas semelhança, mas uma derivação da religião cristã das orientais. Sobre isso, afirma o filósofo:

Na verdade, não é o judaísmo, com seu πάντα χαλά λίαν, mas o brahmanismo e o buddhismo que, segundo o seu espírito e a sua tendência ética, são afins ao cristianismo. Ora, o espírito e a tendência ética, não os mitos com os quais ela os reveste, são o essencial numa religião. Por isso não renuncio à crença de que as doutrinas do cristianismo são de algum modo derivadas de uma daquelas religiões originárias (MVR II, § 48, p.742).

Ou seja, o espírito ético e verdadeiro do cristianismo, aquele que reside no Novo Testamento, é, para Schopenhauer, oriundo do budismo e do brahmanismo. Tendo em vista as semelhanças já apresentadas destas duas religiões, parece carregar sentido tal afirmação se levado em comparação os conceitos e as ideias de ambos.

Contudo, o filósofo não afirma ser o cristianismo apenas uma derivação, isto é, possuir uma influência direta dos orientais, mas afirma que o núcleo mais íntimo e o espírito do cristianismo “é idêntico com aquele do *brahmanismo* e *buddhismo*:

todos ensinam uma culpa carregada pelo gênero humano devido à própria existência dele”(MVR II, § 48, p.720). Logo, se fosse separado a casca superficial do núcleo, isto é, as alegorias e mitos do espírito essencial cristão, o que seria visto é uma identidade entre cristianismo e budismo/bramanismo.

Então, a relação entre Schopenhauer e cristianismo é muito mais complexa do que parece, por isso, em primeiro momento, soa contraditória pensá-la. Todavia, quando se adentra e se aprofunda nesta relação, os pontos vão se esclarecendo. Desse modo, acredito que quando Schopenhauer afirma não ser paradoxal dizer sua filosofia ser cristã, ele tem em mente essa diferenciação e este esclarecimento que tem se buscado até aqui. Para aqueles que passaram da superfície do cristianismo judaico e atingiram o cerne do cristianismo oriental, isto é, o cristianismo coincidente com o budismo, sua filosofia não é contraditória.

Da mesma forma que o Velho Testamento é influenciado e carrega ensinamentos judaicos, o Novo, pelo contrário, “tem que ter alguma procedência hindu: isso atesta sua ética plenamente hindu, cuja moral conduz ao ascetismo, da mesma forma seu pessimismo e avatar”(SE, § 179, p. 259). Por isso a grande contradição entre o Velho e o Novo Testamento, um concorda com o judaísmo, e o outro com as mais antigas religiões da Índia. Exemplo disso, aponta Germer dois exemplos do hinduísmo no Novo Testamento:

‘παλιγγενεσια’ (palingenesia) reaparece também, e muito curiosamente, no Novo Testamento; e embora não signifique a ‘transmigração das almas ou a indestrutibilidade da Vontade’, conota algo muito próximo disso, a saber, ‘a ressurreição dos mortos’ (Mateus, 19,28) e a ‘transformação dos velhos homens em novos homens’ (Tito, 3,5)(GERMER, 2023, p. 140) .

Assim, anteriormente, para afirmar uma contaminação do judaísmo no cristianismo, Schopenhauer utiliza-se da analogia do odor. Na problemática da ética animal, o autor afirma ser necessário se livrar do *factor judaicus* impregnado no cristianismo. Além disso, afirma que essa purificação necessária é demorada e que por isso ainda a religião cristã estava submersa no judaísmo, em seu Velho Testamento. Tudo isso, pois “a argila conservará por muito tempo o odor do qual impregnou-se” (MVR II, § 46, p. 769). Ou seja, o cristianismo estava impregnado pelos dogmas e ideais judeus e precisava ser liberto disso.

Agora, quando o assunto é o cristianismo oriental, Schopenhauer ainda se utiliza da mesma analogia, assim afirma: “Pois o espírito de sabedoria hindu pode

ser percebido no Novo Testamento assim como o aroma de uma flor que chega desde as distantes paisagens tropicais acima dos montes e cataratas” (SE, § 179, p. 261). Assim, chamamos de cristianismo oriental, pois aquele cristianismo livre das amarras judaicas, encontrado no Novo Testamento, que possui como núcleo essencial o ônus da existência e a necessidade de salvação, semelhante ao budismo e bramismo. Logo, "tudo o que é verdadeiro no cristianismo, encontram-se também no bramismo e no budismo”(SE, § 179, p. 260)

### 3.2.2 Junção Entre O Oriental E O Ocidental

Assim como mencionado no capítulo anterior, esta visão específica de cristianismo, que denominamos cristianismo oriental, concorda completamente com a ideia de Mannion e Magee de que na filosofia de Schopenhauer há uma junção fundamental entre o pensamento oriental e ocidental. Ou seja, para o aprofundamento na filosofia cristã do filósofo, é necessário entender esta concepção.

Magee em sua obra *The Philosophy of Schopenhauer*, inicialmente sugere que Kant, no desenvolver de sua filosofia, “entrou em contacto com os *insights* que estão no cerne do Hinduísmo e do Budismo” (1983, p. 70), conectando o pensamento ocidental com o oriental “no nível mais fundamental”(1983, p. 71). Isto é, Magee defende que, de certa maneira, a filosofia kantiana sofre influência das religiões orientais, algo que já é notado anteriormente por Schopenhauer. No início de *O mundo*, afirma: “Kant contrapôs o assim conhecido, como mera aparência, à coisa em si; por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: ‘Trata-se de Maya, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais’” (MVR I, § 3, p. 9). Além disso, em seu apêndice *Crítica da filosofia kantiana*, afirma:

A mesma verdade, reapresentada de modo completamente outro, é também uma doutrina capital dos *Vedas e Purānas*, a saber, a doutrina de *māyā*, pela qual não se entende outra coisa senão aquilo que Kant nomeia a aparência em oposição à coisa em si: pois a obra de *māyā* é apresentada justamente como este mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, comparável à ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é, ou não é - Kant, porém, não só expressou a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria, // uma verdade demonstrada e incontestável [...] Tal conhecimento distinto e

exposição tranquila e clarividente dessa índole onírica do mundo inteiro são propriamente a base de toda a filosofia kantiana, a sua alma e o seu mérito (MVR I, p. 486) .

Ou seja, claramente Schopenhauer acredita que o que há de central na filosofia kantiana, isto é, a diferenciação entre fenômeno e coisa em si, é proveniente e já era encontrado nos pensamentos orientais, tanto que reconhece ser seu pensamento totalmente influenciado por Kant (MVR I, p. 483) e juntamente com isso, pelo budismo e Bramanismo.

Em cima disso, é que Magee desenvolve seu pensamento. Segundo ele, Schopenhauer via a junção entre Kant e orientais como um “avanço decisivo” (MAGEE, 1983, p. 71) sendo, portanto, essencial para uma compreensão da filosofia de Schopenhauer “compreender como ele via a revolução kantiana como tendo reunido todos os desenvolvimentos mais importantes na história da compreensão humana antes dele”(1983, p. 71). Ou seja, com estes conceitos, Kant revolucionou o pensamento ocidental, mas não só isso, o fez trazendo aspectos do pensamento oriental. Talvez nele, esta junção entre oriente e ocidente não seja de maneira intencional, mas quando chega a Schopenhauer, isto muda. Vemos neste, não só uma retomada de Kant, mas um aprofundamento nessa influência sofrida do budismo e bramanismo.

Retomando tal ideia, Mannion dá um passo além e afirma que não somente Schopenhauer prosseguiu com essa união fundamental, mas isso resultou “numa tentativa de uma interpretação universal da religião”(MANNION, 2003, p. 67). Tal ideia se assemelha muito ao que se tem buscado defender nesta dissertação, porém é necessário um esclarecimento. Quando o assunto é o cristianismo, budismo e bramanismo, então de fato o filósofo faz uma interpretação universal da religião, ou seja, estabelece uma relação de concordância e equivalência entre essas, principalmente a equivalência do cristianismo com as religiões orientais, unindo assim, ocidente e oriente. Porém, se levar em conta as diversas religiões que Schopenhauer se coloca em discussão, essa ideia se torna problemática tendo em vista as discordâncias com as principais religiões monoteístas ocidentais.

Esclarecido isso, levando em conta a primeira possibilidade, a ideia da interpretação e equivalência universal da religião se faz muito coerente em Schopenhauer, tendo em vista o que se buscou apontar nesta dissertação.

### 3.2.3 Autêntico Cristianismo E O Século XIX

Um termo que vem se utilizando frequentemente até aqui é autêntico cristianismo, conceito que Schopenhauer utiliza e intercala com verdadeiro cristianismo quando quer se referir ao Novo Testamento, e a parte da religião que, segundo ele, possui o cerne verdadeiro sobre a vida e o mundo. Porém, este conceito retomado pelo filósofo está inserido em uma longa discussão, presente no século XIX, sobre o que é autêntico do cristianismo, a sua verdade. Ou seja, ao apropriar esta ideia em sua filosofia, mesmo que indiretamente, ele se insere nessa discussão e, de certa forma, expõe sua contribuição sobre o que é autenticamente cristão.

Dentro deste cenário, questiona Karl Löwith, “‘O que’, poder-se-ia perguntar, ‘pode ser mantido como verdadeiro desse conteúdo da fé cristã?’”(2013, p.45), ou seja, o que é o autêntico cristianismo? Löwith, afirma que Goethe, autor que Schopenhauer possuía grande leitura, também reconhece uma possível contaminação judaica na religião, uma “‘loucura judaica’ nos infringira” (2013, p.27). Além disso, buscando dar uma resposta à pergunta inicial, utiliza-se de Goethe concordando e afirma a autenticidade dos evangelhos, pois retratam com grandeza a figura de Jesus, fugindo do que era apresentado das divindades anteriores (LÖWITH, 2013, p.29).

Além de Goethe, outro importante filósofo para a discussão é Hegel, e segundo Löwith:

A verdade filosófica do cristianismo consistia para Hegel em que Cristo reconciliara a cisão entre o humano e o divino. A reconciliação pode realizar-se para o homem somente porque ela em si já ocorreu em Cristo: ela precisa, porém, através de nós e para nós mesmos, ser produzida para que se converta, em si e para si, na verdade que ela é. Essa unidade da natureza divina e da natureza humana em geral confirmada na encarnação de Deus foi novamente cindida, não só por Marx como também por Kierkegaard (2013, p.55).

Isto é, o verdadeiro cristianismo diz respeito à restauração, ou abolição da natureza pecadora do homem para uma conversão a uma vida sem pecado. Nas palavras de Schopenhauer, o efeito da graça é a negação da vontade. Apesar de Schopenhauer não possuir uma relação amigável com Hegel, em certo sentido, quando o assunto é o verdadeiro cristianismo, os dois se assemelham. Vale ressaltar

que este é apenas um pequeno recorte da discussão, um ponto para ser mencionado e para inserir Schopenhauer. Assim, o que se percebe, a partir destes três filósofos, é que ambos estão de acordo sobre a superioridade do Novo Testamento e dos Evangelhos, sendo assim, aparentemente, a autenticidade cristã reside lá, assim como afirma Schopenhauer.

### 3.3 UM DIÁLOGO

Antes da finalização deste capítulo, é necessário, retomar a ambivalência religiosa, ponto que culminou a separação fundamental entre cristianismo judaico e cristianismo oriental. Como estudado anteriormente, a ambivalência reside na capacidade do cristianismo de ter um lado positivo e um negativo, expresso no Novo e Antigo Testamento, desta mesma maneira, a ambivalência também pode ser representada mediante *Philalethes* e *Demopheles*, figuras fictícias do filósofo, que apresentam cada um sua crença.

Ao longo do diálogo é possível encontrar a face de Schopenhauer tanto nas falas do amigo do povo, quanto na do amigo da verdade. Mas em qual verdadeiramente está Schopenhauer?

*Demopheles* é aquele que defende a necessidade metafísica do ser humano, e a religião como uma das principais fontes metafísicas, pois esta alcança o homem de maneira simples e popular, não precisando de requisitos para seu entendimento. Ou seja, a figura de *Demopheles* reflete a utilidade pública da religião de auxiliar o homem nos mais diversos âmbitos.

Em contrapartida, *Philalethes*, frente aos comentários de seu adversário, busca se manter fiel em defesa da verdade filosófica, isto é, a filosofia é o ponto alto do conhecimento e esta possui técnicas, metodologias, e certa restrição para permanecer livre de fantasias e mitos. Um dos pontos defendidos por este é que a verdade pode ser alcançada, sem dor e sem sofrimento, sem imposições, castigos ou guerras, todavia é aberta àqueles que buscam o saber junto à filosofia que abre horizontes.

Schopenhauer, por meio de *Demopheles*, expõe em favor da existência das religiões, afirmando que o homem comum não possui tempo para erudições em bibliotecas, mas que seu tempo é curto e seu corpo cansado. Assim, a religião vem em boa hora trazer consolos e orientações metafóricas que podem conduzir o



cansaço de corpo a um repouso de espírito, aliviando os aspectos psicológicos e anímicos. No oposto temos a filosofia com termos complexos, palavras rebuscadas e argumentos profundos que se utilizam da lógica como artifício. Ou seja, ao intelecto saturado pela exaustão física e pelos compromissos do viver, a religião viria ao socorro do cidadão simplório. A filosofia alcança os poucos. A religião, os muitos. Logo, “A religião é o único meio de proclamar e fazer sentir o alto significado da vida ao tosco sentido e torpe entendimento da massa” (SE, § 174, p. 188).

*Philalethes*, em boa parte do diálogo, busca apontar o lado obscuro da religião mediante dados, elencando obras e trazendo histórias onde a religião é falsa e perverte o povo através da ideia de se colocar em risco a salvação eterna, caso não se cumpra o dogma da fé. Além disso, ele se vale das testemunhas em tribunais heréticos, das inquisições, guerras santas e cruzadas, “Ponho por testemunhos os santos ofícios e as inquisições, as guerras de religião e as cruzadas, a taça de Sócrates e as fogueiras de Bruno e Vanini!” (SE, § 174, p. 189), querendo mostrar que a religião em seus dogmas não permite ao seguidor questionar, mas apenas obedecer. Logo, “as religiões são como os vaga-lumes: necessitam da escuridão para iluminar” (SE, § 174, p. 216), isto é, a religião precisa de pessoas que apenas acreditam, sem questionar.

O diálogo entre os personagens é longo e a argumentação de ambos é extensa, mas um segue a todo momento defendendo a religião e o outro buscando provar seus malefícios. Porém ao fim, ambos chegam na ambivalência da filosofia de Schopenhauer:

Demopheles: vai, não vamos nos despedir um do outro com sarcasmos, compreendemos antes que a religião, assim como Jano-ou melhor, como o Deus bramânico da morte, Yama-, possui duas feições e como este último, uma bem simpática e outra bem tenebrosa: e cada um de nós teve uma delas em vista.

Philalethes: Tu tens razão, velho! (SE, §174, p. 235).

Então, a pergunta que resta é: Qual dos dois personagens está em maior harmonia com a personalidade e também com a filosofia de Schopenhauer? Seria ele mais Demopheles, um defensor da religião, ou mais Philalethes, um crítico da religião? Em um primeiro momento, parece coerente colocá-lo mais próximo a Philalethes por conta do seu ateísmo e das inúmeras críticas à religião. Contudo, ao mesmo tempo, se voltamos à afirmação de sua filosofia ser cristã, a balança parece pender a Demopheles. Sobre isso, o próprio filósofo deu sua resposta a essa

questão e a deixou clara o suficiente para não restar nenhuma dúvida. Em uma carta datada do dia 30 de outubro de 1851, em resposta ao seu discípulo, Julius Frauenstädt, escreveu:

Em primeiro lugar, deve-se notar que Filaleto não sou eu: na longa conversa que se seguiu, estou tão preso a Demófilo quanto a Filaleto. Aqui, o último tem que disputar com Trasímaco tanto quanto pode: a coisa toda é uma espécie de paródia. A propósito, você descobrirá que o que ele diz está de acordo com minha filosofia se quiser pesquisar no Mundo como vontade e como representação... (SCHOPENHAUER, 1895, p. 185).

Ou seja, Schopenhauer não está apenas de um lado, mas se identifica como o amigo do povo, *Demopheles*, e o amigo da verdade, *Philalethes*.

Contudo, apesar de Schopenhauer confirmar sua identidade com ambos os personagens, *Philalethes* parece conter falas e uma ideia da religião como mentira, difíceis de conciliar. Como pode Schopenhauer abordar a graça, renascimento e ascese cristã e afirmar por meio de *Philalethes* que "de um espinheiro não se pode esperar uvas, nem da mentira e do logro, a salvação" (SE, § 174, p. 213)? Ademais, afirmar que as religiões são mais desmoralizantes (SE, § 174, p. 213) e ainda usar a vida dos santos para exemplos de castidade e santidade. E por fim, confirmar a separação completa entre fé e razão: "fé e saber são como dois pratos de uma balança: na medida que um sobe o outro desce"(SE, § 174, p. 217). Como é possível haver identidade com *Philalethes* e *Demopheles* após afirmações tão contundentes de um dos lados? Como Schopenhauer quebra as barreiras críticas construídas por *Philalethes* ? Esta é uma pergunta complexa e que Schopenhauer não se preocupou em responder, ou se aprofundar de que maneira ele está contido nos personagens. Em certo ponto do diálogo, *Philalethes* menciona a grande diferença entre as religiões orientais e as ocidentais:

Às vezes me horrorizo quando, sobretudo ao vir de meus estudos orientais, tomo em minhas mãos os escritos das mentes mais excelentes do século XVI e XVII e vejo a que ponto elas foram paralisadas e bloqueadas por todos os lados pelas concepções judaicas fundamentais (SE, §174, p. 205).

Novamente, colocar a culpa no judaísmo é suficiente? ou certas críticas vão além disso e foram simplesmente ignoradas? Sobre isso, Schopenhauer nos deixa sem resposta, e levando em consideração estas perguntas ou não, afirma sua identidade e a ambivalência religiosa. Ou seja, apesar disso, o filósofo está contido tanto em *Philalethes* como em *Demopheles*, e sua filosofia possui a característica de

englobar aspectos religiosos cristãos orientais e ainda assim conduzir o homem à verdade.

## CONCLUSÃO

O estudo aqui desenvolvido consistiu em uma tentativa de lançar alguma luz sobre o relacionamento entre Schopenhauer e o cristianismo, buscando esclarecer que não existe uma contradição em sua filosofia, mas sim uma compreensão específica do que é o cristianismo e sua identificação com as religiões orientais. Para tanto, foi preciso pontuar quais são as críticas e onde Schopenhauer se aproxima da religião, buscando investigar o que está por trás de inúmeras sentenças que aparentam ser incoerentes para assim chegar ao entendimento da ambivalência religiosa e de sua filosofia cristã.

Nesse sentido, no primeiro capítulo apresentamos uma reconstrução dos argumentos e das críticas que Schopenhauer faz às religiões monoteístas em geral, mas principalmente ao cristianismo. Como fio condutor desta discussão utilizamos principalmente o capítulo *Sobre a necessidade metafísica da humanidade* em que o filósofo abrange a religião em contraposição à filosofia, apontando as características principais de ambas. Sobre a religião, Schopenhauer possui a visão que esta tem como principal característica sua natureza alegórica, sendo este um dos principais problemas também. A religião é verdadeira em sentido alegórico, ou seja, lida com fábulas e mitos, passando suas verdades através destes. Por se tratar de alegorias, não precisa de argumentos ou raciocínio, mas de apenas pessoas que acreditem, logo, o único pré-requisito para ela é a fé.

Contudo, o problema é que a religião não reconhece e permanece em seu limite alegórico, ela quer mais e avança para um campo que não é seu. Além disso, se apresenta com uma propaganda de consolo e resolução, mas em troca, oferece dogmas confusos e a maior probabilidade da danação eterna. Ela sabe de suas características questionáveis e por isso, desde sempre, se aproveitou da fragilidade humana, impondo seus dogmas por meio de guerras e fogueiras, ou por meio da imposição em crianças incapazes de raciocinar.

Ou seja, para Schopenhauer, o cristianismo é portador de todas essas características, mas, além disso, ele também pode ser um veículo de ensinamentos e é nessa possibilidade que reside o segundo capítulo. Sendo assim, o resultado geral do primeiro capítulo foi a apresentação da face obscura cristã, mas também, da possibilidade de existir uma face amigável e boa na religião.

A apresentação e problemática do segundo capítulo foi, então, o lado amigável cristão, aquele carregado de verdades. Quais verdades são passadas pela religião? O que é este cristianismo amigável? Qual a diferença entre as religiões? Estas são algumas perguntas que se buscou responder. Desse modo, neste capítulo buscamos demonstrar que a soberania cristã reside em seu pessimismo e em sua possibilidade de salvação, ponto que é semelhante entre estes dois pensamentos e que faz Schopenhauer se aproximar desta religião.

Os principais pontos de convergência e concordância abordados foram o pessimismo, a negação da vontade e ascese, a compaixão e a caridade, ou seja, a maioria moral de Schopenhauer conversa com a religião. O filósofo vê na alegoria de Adão e Eva grande valor e uma grande verdade sendo passada: a verdade da dívida adquirida e da identidade entre procriado e procriador, somos pecadores e desejanter incansáveis que precisam de salvação. Ademais, neste, se buscou demonstrar a relação entre a negação da vontade e o Novo testamento, além das semelhanças de Schopenhauer com os grandes pensadores cristãos, Lutero e Agostinho. Ou seja, a negação da vontade equivale ao efeito da graça.

A partir destes dois pontos opostos, apresentados um em cada capítulo, acreditamos que a exposição do filósofo nos leva a questionar sobre o que é o cristianismo e como esclarecer a relação entre estes dois, por conta disso é que chegamos à ideia de cristianismo oriental.

Schopenhauer, ao longo de seu pensamento, não deixa de dar indícios de sua preferência às religiões orientais, budismo e bramismo/hinduísmo, além de sua discordância com o judaísmo. Então, a ideia de sua filosofia ser cristã, exposta por ele mesmo, tem de estar atrelada a estas duas maneiras de ver a religião, que, por sua vez, já está exposta na separação entre Velho e Novo testamento. No Velho testamento defendemos residir a prevalência da verdade judaica sob o próprio cristianismo, isto é, neste há um cristianismo contaminado com os dogmas judeus, por isso, não há nada de propriamente cristão nele, a não ser Adão e Eva. Mas, ao contrário, o que é passado é a verdade do otimismo, o ciúme característico das religiões monoteístas, mas principalmente a diferença discrepante entre estes dois testamentos. Ao cristianismo judaico do Velho testamento é que se acredita dirigir às críticas de Schopenhauer apresentadas no primeiro capítulo. Toda vertente religiosa e pessoa presa a este não vive o que é autenticamente cristão, mas acaba caindo em contradições, dogmas e ideias ultrapassadas.

Em contrapartida, no Novo testamento é que reside o verdadeiro espírito cristão, por isso os principais assuntos são o pessimismo do mundo, a nossa natureza pecadora e a necessidade de salvação, assuntos que, em sua maioria, são expostos pelo próprio Jesus e defendido por ele. A relevância da figura Jesus para Schopenhauer é exposta nisso, ele é aquele que não só falou sobre as verdades, mas atingiu a santidade e negou o mundo. Além disso, com a mudança radical entre Velho e Novo testamento, o cristianismo passa a se identificar com budismo e bramismo/hinduísmo. Isto é, as verdades passadas pela religião cristã do pessimismo, da nossa natureza depravada e da necessidade de salvação, constituem também o núcleo dos ensinamentos das religiões mais antigas da Índia.

Ou seja, o Novo testamento se refere a um cristianismo oriental, a um cristianismo que se identifica e que retoma tópicos das religiões orientais, e é sobre este que Schopenhauer afirma fazer parte seu pensamento. Sua filosofia não é apenas cristã, mas cristã oriental, ela não concorda e se aproxima da parte judaica, a esta cabe apenas críticas, mas se aproxima do Novo testamento, do autêntico cristianismo. Por isso, para aqueles que adentraram em sua filosofia, não soa contraditório a afirmação de sua filosofia ser cristã, mas apenas se refere a um cristianismo oriental, o que está em total coerência com seu pensamento.

É nisso que reside a ambivalência religiosa afirmada em Schopenhauer, a religião possui um lado obscuro, negativo, que conduz a um caminho equivocado, mas também, quando voltado ao lado certo, transmite verdades que de outra maneira homens simples não poderiam alcançar.

Por fim, apesar de toda esta tentativa de esclarecimento do relacionamento entre Schopenhauer e a religião cristã, é inegável que algumas perguntas permanecem e que algumas ainda o próprio filósofo deixa em aberto. O caso da imanência é uma delas: Schopenhauer consegue permanecer com sua filosofia imanente? A explicação sobre o cristianismo oriental gera alguma saída ou pôr a religião estar no campo transcendente, a base desse relacionamento já está comprometido? Estes são pontos que permanecem em aberto, e Schopenhauer acredita que deixar perguntas sem respostas é uma prova de sua filosofia imanente.

Com base nisso, reconhecemos a dificuldade existente na relação entre Schopenhauer e o cristianismo, porém, apesar disso, acreditamos ter, de certa forma, contribuído e lançado alguma luz no relacionamento de Schopenhauer e a

religião cristã, não respondendo a todas as perguntas, mas apontando um possível caminho de interpretação.

**BIBLIOGRAFIA**

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. de Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina Soares Pinheiro. São Paulo: Nova Cultura Ltda, 1999.

AGOSTINHO. *O Livre arbítrio*. Tradução de António Soares Pinheiro. São Paulo: Paulus, 1995.

BÍBLIA. Bíblia Sagrada. Tradução de Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin; José Luiz Gonzaga do Prado. 2ª Edição. São Paulo: Paulus, 1990.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo. Edusp/FAPESP. 1994

CARPENTER, Amber. *Indian buddhist philosophy*. Routledge. Londres. 2014.

CARTWRIGHT, David. Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity. *Johannes Gutenberg University Mainz*, 1988.

DEUSSEN, Paul. Schopenhauer e a religião. Tradução de Guilherme Germer. *Revista Voluntas*. Vol. 4, Nº 1, p.131-138, 2013.

FONSECA, Eduardo Ribeiro, Necessidade e capacidade metafísica: aspectos do diálogo de Schopenhauer com a Religião. In: RODRIGUES, Eli Vagner Francisco; PICOLI, Gleisy. DEBONA, Vilmar (org.). *Schopenhauer e a religião*. Florianópolis: NéfiOnline. 2021.

GERMER, Guilherme. A interpretação de Schopenhauer do cristianismo. *Revista Voluntas*. Vol. 5, Nº 1, p.110-142, 2014.

GERMER, Guilherme. *Schopenhauer, Freud e a religião*. Appris. Curitiba. 2023.

GONZALES, Robert A. Schopenhauer's demythologization of christian asceticismo. *Aualegung: a journal of philosophy*. Vol. 9, Nº 1, 1982.



HEIDEGGER, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*. Tradução de Matthias Fritsch e Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Indianapolis. Indiana University Press. 2010.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

KOSSLER, Matthias. Sin and Grace: the “Great Truth” of Christianity in Schopenhauer. In: RODRIGUES, Eli Vagner Francisco; PICOLI, Gleisy. DEBONA, Vilmar (org.). *Schopenhauer e a religião*. Florianópolis: NéfiOnline. 2021.p. 18-37.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis. Vozes, 2005.

LEMONS, A.G; DEBONA, V. *A alegoria religiosa como recurso estético de exposição ética em Schopenhauer*. In: RODRIGUES, Eli Vagner Francisco; PICOLI, Gleisy. DEBONA, Vilmar (org.). *Schopenhauer e a religião*. Florianópolis: NéfiOnline. 2021.p. 101-130.

LOBATO, Milene Dayana Paes. *A concepção filosófica da morte em Schopenhauer*. Natal: SABERES, 17 dez. 2017.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: uma ruptura revolucionária do pensamento no século XIX. Marx e Kierkegaard*. Tradução de Flamarion Ramos e Luiz Fernando Martin. Editora Unesp. São Paulo. 2013.

LUTERO, Martinho. *Catecismo Maior*. Tradução de Rodolpho Hasse. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1997.

LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: comentário a Romanos e Catecismo menor*. Tradução de Comissão Interluterana de Literatura. Porto Alegre: Concórdia, 2021.

LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: obras selecionadas*. Tradução de Paulo F. Flor e Luis H. Dreher. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2017.

MAGEE, Bryan. *The philosophy of schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1983.

MANNION, Gerard. *Schopenhauer, Religion, and Morality: The Humble Path to Ethics*. Aldershot: Ashgate, 2003.

McDERMOTT, Gerald R. *Grandes teólogos: uma síntese do pensamento teológico em 21 séculos de igreja*. Trad. A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2013.

MENDES, Sergio Peixoto. *Schopenhauer e o budismo: fundamentos da ética, crítica à Kant e as objeções de Tugendhat*. Edição Kindle. 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

PAVÃO, Aguinaldo. O papel das inclinações na filosofia moral de Kant. *Revista Veritas*. Vol 53. Nº 1, p.7-12, 2008.

PAVÃO, Aguinaldo. Niilismo, suicídio e valor da vida em Schopenhauer. *Revista Dialectus*. Vol 12. Nº 28, p.107-125, 2023.

PICOLI, Gleisy. *Schopenhauer e a religião: figuras de Agostinho e Lutero na obra schopenhaueriana*. In: RODRIGUES, Eli Vagner Francisco; PICOLI, Gleisy. DEBONA, Vilmar (org.). *Schopenhauer e a religião*. Florianópolis: NéfipOnline. 2021.p. 288-318.

REDYSON, Deyve. Schopenhauer e o pensamento oriental: *entre o budismo e o hinduísmo*. *Revista Religare*. Vol 7. Nº 1, p.3-16, 2010.

RODRIGUES, B, *Rômulo. Os ensinamentos de Siddartha Gautama, o Buda.* Câmara Brasileira do Livro. São Paulo. 2014.

SAYADAW, mahasi. *Dhammacakkapavattana sutta: the great discourse on the wheel of Dhamma.* Tradução de U Ko Lay. Buddha Dharma Education Association inc. 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida.* Tradução de Jair Barboza. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *As dores do mundo.* Tradução José Souza de Oliveira. São Paulo: Édipro, 2019

SCHOPENHAUER, Arthur. *Manuscritos juvenis (1804-1818).* Tradução Diana Chao Decock e Vilmar Debona. Revista *Voluntas*. Vol. 8, Nº 1, p.215-225, 2017.

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

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

SCHOPENHAUER, Arthur. *Schopenhauer's Briefe an Becker, Frauenstädt, v. Doß, Lindner und Asher: sowie andere, bisher nicht gesammelte Briefe aus den Jahren 1813 bis 1860.* Herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipzig. 1895.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética.* Trad. Flamarion C Ramos. São Paulo: Hedra, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral.* Tradução Maria Lúcia Mello Cocciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

UPANISHADS. Tradução de Swami Prabhavananda e Frederick Manchester. Editora Pensamento. 1999.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani. São Paulo. Companhia das Letras. 2007.