



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ANA PAULA MANOEL FELIPE

**TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA NA FILOSOFIA DA MORTE DE
SCHOPENHAUER**

ANA PAULA MANOEL FELIPE

**TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA NA FILOSOFIA DA
MORTE DE SCHOPENHAUER**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito parcial para a obtenção do título de Mestre
em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Pavão.

Londrina
2025

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

Felipe, Ana Paula Manoel.

Transcendência e imanência na filosofia da morte de Schopenhauer / Ana Paula Manoel Felipe. - Londrina, 2025.
114 f.

Orientador: Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

Inclui bibliografia.

1. Transcendência - Tese. 2. Imanência - Tese. 3. Ascetismo - Tese. 4. Palingenesia - Tese. I. Antonio Cavalheiro Pavão, Aguinaldo . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

ANA PAULA MANOEL FELIPE

**TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA NA FILOSOFIA DA MORTE DE
SCHOPENHAUER**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Prof. Orientador

Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Aguinaldo Pavão

Prof. Membro 2

Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. José Fernandes Weber

Prof. Membro 3

Universidade Federal da Bahia - UFBA

Prof. Dr. Jarlee Salviano

Londrina, 05 de dezembro de 2025.

Um homem que lida com a metafísica pode facilmente lançar-se ao entusiasmo e realmente acreditar que não teme a morte, contando que esta fique fora de sua vista.

(Bernard Mandeville)

RESUMO

FELIPE, Ana Paula Manoel. **Transcendência e imanência na filosofia da morte de Schopenhauer** 2025. 114 páginas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

A presente dissertação visa analisar criticamente a filosofia imanentista de Schopenhauer. Para tanto, pretende-se investigar o possível comprometimento com teses transcendentais presentes em suas reflexões sobre a morte. Para tal fim, o tema do ascetismo e da palingenesia se sobressaem nessa investigação, não obstante, a sua metafísica da morte permeia toda a discussão, visto que a sua coerência está atrelada diretamente à utilização desses conceitos. Uma vez que, em tese, a vontade como coisa em si exclui qualquer fundamento transcendente, cabe investigar a possibilidade do afastamento de Schopenhauer do campo imanente. Essa investigação é necessária tendo em vista o seu distanciamento do domínio empírico em sua explicação sobre a palingenesia e a permanência do caráter inteligível no mundo. Dessa forma, investigarei como a filosofia de Schopenhauer trata e relaciona os conceitos de palingenesia, morte, vontade, metafísica, imanência e transcendência. Nesse contexto, defenderei a hipótese de que Schopenhauer não logrou êxito em depurar de sua filosofia imanentista elementos transcendentais e, por fim, ponderarei as consequências disso em sua metafísica da morte.

Palavras-chave: Transcendência; Imanência; Ascetismo; Palingenesia; Morte.

ABSTRACT

FELIPE, Ana Paula Manoel. **Transcendence and immanence in Schopenhauer's philosophy of death**. 2025. 114 páginas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

This dissertation aims to critically analyze Schopenhauer's immanentist philosophy. It seeks to investigate the possible commitment to transcendent theses present in his reflections on death. Within this investigation, the themes of asceticism and palingenesis stand out, although his metaphysics of death permeates the entire discussion, since its coherence is directly linked to the use of these concepts. Since, in theory, the will as a thing in itself excludes any transcendent foundation, it is worth investigating the possibility of Schopenhauer's departure from the immanent field. This inquiry is necessary in light of his distancing from the empirical domain in his explanation of palingenesis and the permanence of the intelligible character in the world. Thus, I will examine how Schopenhauer's philosophy treats and interrelates the concepts of palingenesis, death, will, metaphysics, immanence, and transcendence. In this context, I will defend the hypothesis that Schopenhauer did not succeed in purging transcendent elements from his immanentist philosophy and, finally, I will consider the consequences of this in his metaphysics of death.

Keywords: Transcendence; Immanence; Asceticism; Palingenesis; Death.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

W I	O mundo como vontade e como representação tomo I
W II	O mundo como vontade e como representação tomo II
N	Sobre a vontade na natureza
E I	Sobre a liberdade da vontade
E II	Sobre o fundamento da moral
P I	Parerga e Paralipomena tomo I
P II	Parerga e Paralipomena tomo II
HN III 2	Escritos Berlinenses – Metafísica da Natureza
HN III 4	Escritos Berlinenses – Metafísica dos Costumes
SW	Obras completas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 UMA FILOSOFIA SOBRE A MORTE	19
1.1 O QUE É A MORTE.....	21
1.2 O OBJETIVO DA METAFÍSICA	34
1.3 A PROPOSTA DE UMA METAFÍSICA IMANENTE	39
1.4 O COMPROMETIMENTO IMANENTISTA	42
2 A DOCTRINA DA SALVAÇÃO	46
2.1 OS TIPOS DE CARÁTER: EMPÍRICO, INTELIGÍVEL E ADQUIRIDO	46
2.2 OS DOIS CAMINHOS QUE CONDUZEM O HOMEM ALÉM DA MERA AFIRMAÇÃO DO CORPO INDIVIDUAL.....	50
2.3 OS DOIS CAMINHOS POSSÍVEIS PARA A NEGAÇÃO DA VONTADE.....	52
2.4 O SUICÍDIO: OBSTÁCULO PARA O MAIOR OBJETIVO MORAL	70
3 O COMPROMETIMENTO TRANSCENDENTE	77
3.1 A PALINGENESIA	77
3.2 O LIMITE DA FILOSOFIA	83
3.3 CONSEQUÊNCIA DE UM COMPROMETIMENTO TRANSCENDENTE NA METAFÍSICA DA MORTE SCHOPENHAUERIANA	94
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS.....	107

INTRODUÇÃO

Schopenhauer interpreta que a filosofia é conduzida pelo gênio inspirador da morte, por isso a morte é considerada o Musagete da filosofia, assim como Apolo, o líder das musas, as conduzia e lhe ensinava suas artes, a morte inspira a filosofia e a conduz às mais profundas reflexões. Para Schopenhauer, o animal apenas conhece a morte quando morre. Contudo, o homem se aproxima conscientemente da sua morte a cada dia que passa. Somente por meio da razão, o homem pode refletir sobre ela, é o único ser que se vê consciente diante da morte. Nessa perspectiva, Schopenhauer inaugura os *Suplementos* ao livro quatro de *O mundo como vontade e representação* com a seguinte passagem: “é justo que uma consideração especial sobre esse tema [tema da morte] tenha aqui o seu lugar na abertura do último, mais sério e mais importante dos nossos livros” (W II, cap. 41, p. 555). A morte é um tema que cerca a vida de todos os seres que habitam o mundo, dentre eles o ser humano é o único capaz de ter consciência de sua própria finitude. A consciência da morte pode causar espanto, tormento e indignação. Faço minhas as palavras de Schopenhauer: “Difícilmente ter-se-ia filosofado sem a morte” (W II¹, cap. 41, p. 555).

A morte consiste em um dos principais temas filosóficos discutidos desde a antiguidade. Grandes filósofos como Platão, Lucrecio, Sêneca e Epícteto já discutiam sobre ela. Schopenhauer foi influenciado por esses autores e desenvolveu sua própria metafísica da morte. Ele não considera a morte como algo prejudicial, tendo em vista que “por mais temida que seja, não pode ser considerada propriamente mal algum. Muitas vezes ela aparece até como um bem, como algo desejado, como uma amiga bem-vinda.” (W II, cap. 41, p. 563). Muitos indivíduos que possuem duros obstáculos e sofrimentos insuperáveis em suas vidas podem recorrer à morte para se libertar desses males e até mesmo podem aguardá-la de uma forma natural e ansiosamente. Dentre os tipos de morte, uma delas especialmente se destaca por ir ao encontro da negação da vontade, que Schopenhauer considera ser o maior objetivo moral. Trata-se do suicídio do asceta alcançado por meio da inanição. Sob o termo ascese, Schopenhauer compreende a quebra proposital da vontade “pela recusa do agradável e pela procura do desagradável, o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da vontade” (W I, §68, p. 454). Embora Schopenhauer fale de um

¹ A obra de Schopenhauer será citada com as seguintes abreviaturas: W I (O mundo como vontade e representação tomo I), W II (O mundo como vontade e representação tomo II), P I (Parerga e Paralipomena tomo I), P II (Parerga e Paralipomena tomo II), E I (Sobre a liberdade da vontade), E II (Sobre o fundamento da moral), HN III 2 (Metafísica da Natureza) e HN III 4 (Metafísica dos Costumes).

“suicídio totalmente diferente do suicídio comum”, um “outro bem especial”, é preciso ter em mente que, para ele, trata-se mais rigorosamente de uma morte “livremente escolhida por inanição” (W I, § 69, p. 506).

O problema central da presente dissertação é a investigação acerca de um possível comprometimento da filosofia da morte de Schopenhauer com teses transcendentais. Ou seja, pretendo investigar a coerência da explicação de Schopenhauer sobre o que acontece com o ser humano quando a vida se extingue de seu corpo. Para tanto, o tema do ascetismo e da palingenesia se sobressaem nessa investigação, contudo, a sua metafísica da morte permeia toda a discussão, visto que a sua coerência está atrelada diretamente a utilização desses conceitos. O intuito é investigar se a palingenesia e a permanência do caráter inteligível estão consoantes ao caráter imanente da filosofia schopenhaueriana. É preciso destacar que, para Schopenhauer, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas “compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, interna e externa, é certamente a fonte principal de todo conhecimento” (W I, Apêndice, p. 496). Dessa forma, a solução do enigma do mundo deve partir da investigação do próprio mundo, pois seus alicerces não têm como base uma explicação transcendente localizada para além do mundo. Ora, dado que a metafísica de Schopenhauer não é transcendente, buscamos compreender como entender a palingenesia em sua filosofia.

De acordo com Schopenhauer, a palingenesia em questão não diz respeito ao ser que conhece, isto é, o sujeito enquanto fenômeno no mundo, somente diz respeito à vontade. A palingenesia é um problema relevante porque Schopenhauer aparenta se distanciar do domínio empírico ao explicá-la. Esse distanciamento se deve à impossibilidade de compreensão de como o caráter inteligível poderia permanecer no mundo e ser objetivado novamente por meio de uma nova procriação, constituindo o ciclo de nascimentos e mortes da palingenesia. A falta de clareza de como esse processo ocorre pode comprometer diretamente sua explicação imanente do mundo. A defesa da permanência do caráter inteligível não é esclarecida satisfatoriamente nem como seria possível sua permanência e novamente sua objetivação, tendo em vista que, ao morrer, o indivíduo perde seu intelecto, mas o caráter inteligível retorna ao “seio da natureza” (cf. W II, cap. 48, p. 726), sendo novamente objetivado no plano fenomênico por meio de um novo nascimento.

Nesse sentido, o asceta é o único capaz de interromper o ciclo de nascimentos e mortes e promover a supressão do caráter inteligível. Ele atribui à negação da vontade a possibilidade de revogação do ciclo de nascimentos e mortes, pois “com essa morte não finda, diferentemente dos outros casos, apenas a aparência; mas a essência mesma que aqui ainda não tinha tão só

uma existência débil é, em e através da aparência, suprimida” (W I, §68, p. 443-444). A negação da vontade poderia pôr fim não apenas ao fenômeno da “morte comum”, mas também ao que é essencial, a vontade. Sendo assim, o fim da participação do sujeito negador no ciclo de nascimentos e mortes que constituem a teoria da palingenesia. A partir disso, será examinado como, em termos empíricos, o caráter inteligível poderia ser novamente objetivado no plano fenomênico por meio de um novo nascimento; buscando, dessa forma, evidenciar as dificuldades acerca da morte em Schopenhauer com a pretensão de reconstruir seus argumentos e apresentar possíveis incongruências em sua obra.

É fundamental notar que Schopenhauer propõe dois possíveis caminhos para a negação da vontade. O primeiro caminho pertence ao ascetismo e o segundo é conhecido como *Deutero Plus*, o sofrimento sentido. No que concerne ao primeiro caminho, vale destacar que a diferença entre as duas vias é o caminho percorrido para alcançar a redenção. No caso do asceta, o primeiro caminho é conquistado gradualmente por meio do sofrimento conhecido e livremente adquirido por intermédio da visão que transpassa o princípio de individuação. Ao passo que no segundo caminho o conhecimento não surge gradativamente, mas sim subitamente por meio de um forte sofrimento sentido pelo indivíduo. O excessivo valor que o ser humano atribui à sua individualidade limita-o e não o permite enxergar sua verdadeira insignificância diante do mundo, pois ele acredita que sua existência limita-se apenas à sua própria pessoa². Schopenhauer pensa que “no instante da morte adquirimos a ciência de que uma mera ilusão limitou a nossa existência à nossa pessoa” (W II, cap. 47, p. 718). E assim, a morte restitui o ser humano ao estado que era antes de nascer. Todavia, não apenas o caráter imutável do ser humano é um erro que é corrigido pela morte, toda a sua existência é caracterizada como um erro, existência essa que “impõe-se a intelecção de que a vida é um negócio que está longe de cobrir os custos do investimento” (W II, cap. 28 P. 426-427). Sobretudo, conforme Schopenhauer, a existência do ser humano é um erro porque caracteriza-se como algo totalmente carente de valor.

Qual é o fim último de tudo isso? A existência de indivíduos efêmeros e atormentados, assegurada por curto espaço de tempo, no caso mais feliz com necessidade suportável e relativa ausência de dor, que entretanto logo pode

² Neste ponto, evidencio o problema da tese de Schopenhauer de que “a individualidade também é inerente à vontade” (W II, cap. 48, p. 727). Existe uma dificuldade em Schopenhauer quanto à compreensão de como pode a vontade estar presente una e indivisa em todos os fenômenos, além da difícil compreensão de que a individualidade é inerente à vontade apenas em sua afirmação e não em sua negação. Esse problema da densidade metafísica da individualidade se caracteriza como uma grande e difícil discussão nos estudos de Schopenhauer, os quais não são o foco a desenvolver na presente pesquisa. Vale citar o texto de Aguinaldo Pavão “Liberdade e imputação moral em Schopenhauer” (2014) e o artigo de Rogério Orrutea “Sobre o problema da liberdade moral em Hume e Schopenhauer” (2012) que possuem interpretações distintas sobre o problema mencionado.

ceder lugar ao tédio; por fim, a reprodução dessa espécie e da sua agitação. — Desse ponto de vista, e devido a essa manifesta desproporção entre o esforço e a recompensa, aparece-nos a vontade de vida, objetivamente, como uma insanidade, ou, subjetivamente, como uma ilusão, da qual todos os viventes estão possuídos, e que os faz trabalhar com a máxima tensão de suas forças no sentido de algo que não tem valor algum (W II, cap. 28, p. 429).

No entanto, ao encarar a morte como a correção do erro³ de existir, supõe-se que viver é um erro, logo, para cessar o erro, o mais plausível seria optar pela morte autoimposta. Porém, de modo algum Schopenhauer incentiva a morte voluntária em suas obras, longe disso, o suicídio é qualificado como uma “ação inútil e tola” (W I, §69, p. 462) justamente por se opor ao maior objetivo moral, isto é, por contrariar a negação da vontade. Por mais que a morte tenha o potencial de corrigir o erro que é a existência humana, é importante enfatizar que a redenção apenas pode ser alcançada pelas duas vias mencionadas, isto é, por meio da ascese e do sofrimento sentido. Sendo assim, a morte corrige o erro que é a existência do ser humano no mundo, porém, para Schopenhauer, a redenção não pode ser alcançada por meio da morte “comum”, aqui entendida apenas como fim da existência corporal do ser humano, que pode ser imposta, por exemplo, por alguma doença ou até mesmo pelo suicídio.

Nessa direção, o primeiro capítulo deste trabalho é reservado para a reconstrução do que constitui a filosofia da morte de Schopenhauer. É pretendido o esclarecimento da proposta de sua filosofia imanente, para tanto o §54 de *O mundo como vontade e representação*, tomo I, serve-nos como guia. O segundo capítulo tem o objetivo de demonstrar a importância do papel da negação da vontade em sua filosofia da morte e apontar maiores dificuldades para a compreensão de como o negador da vontade seria capaz de suprimir o caráter inteligível. Para isso, a análise do capítulo 68 de *O mundo como vontade e representação*, tomo II, é essencial. Por fim, o terceiro capítulo pondera qual a consequência de um comprometimento transcendente em sua filosofia da morte, avaliando a hipótese de que talvez Schopenhauer não

³ Uma perspectiva interessante sobre o assunto é apresentada por Alfred Schmidt em seu artigo “Über Tod und Metaphysik bei Schopenhauer”. Ele destaca que a morte não é o extermínio absoluto, pois a matéria sem forma observável expressa na substância da vontade sempre persiste no mundo. Sendo assim, o indivíduo existe apenas por conta da causalidade que está sujeito, por meio da morte, a individualidade do sujeito é suprimida porque não é importante, o que realmente é essencial no mundo é a permanência da vontade que não pode ser atingida pela morte do organismo. Logo, entende-se que a morte não é a total ruína do homem, Schopenhauer insiste que ela pode até mesmo ser algo estupendo, pois a morte tem o potencial de suprimir o egoísmo essencial que está presente em todo ser humano. Schmidt esclarece que “a metafísica ateuista de Schopenhauer é a transição para uma filosofia existencial que não promete nenhuma continuidade da pessoa após a morte” (Schmidt, p. 82, 1988). Desse modo, Schmidt enfatiza que o livrar-se do mundo para Schopenhauer não se trata de alcançar o bem, ou um valor mais elevado, mas sim de se livrar de algo que é visto como sem valor. Por mais que a morte não signifique o fim absoluto, ela não se compromete com a promessa de perduração do indivíduo em outro mundo ou em outras vidas, ou seja, a libertação do mundo não se trata de almejar um mundo melhor após a morte, mas sim de suprimir o erro que caracteriza a existência do ser humano, erro que é suprimido sem abalar o seu verdadeiro alicerce, que é a vontade.

tenha logrado êxito em depurar de sua filosofia imanentista elementos transcendentais. Para esse objetivo, o capítulo 41 de *O mundo como vontade e representação*, tomo II, é indispensável.

Vale ressaltar que Schopenhauer acusa o ser humano de permanecer apoiado em palavras herdadas de seus predecessores detendo-se confiantemente sem questionar suas obscuridades e seus problemas, afirma que “muitas verdades permanecem sem ser descobertas só porque ninguém tem a coragem de encarar de frente o problema e assim enfrentá-lo” (W II, cap. 15, p. 176-177). Inspiro-me em suas palavras e, assim como ele esclarece no Apêndice do primeiro tomo de *O mundo*, que ao apontar as falhas de Kant não o respeita menos e que sua honra e admiração mantêm-se intactas, almejo fazer o mesmo. Meu principal objetivo é apontar certas contradições e expor determinadas obscuridades presentes em sua filosofia, sem que, no entanto, de maneira alguma, isso ameace o valor de sua obra.

1 UMA FILOSOFIA SOBRE A MORTE

Neste capítulo, apresentaremos o que é a morte para Schopenhauer, buscando evidenciar a característica imanente de sua filosofia. Para esse propósito, será esclarecido o objetivo geral de sua metafísica, com ênfase na intenção de Schopenhauer de afastar qualquer vestígio de transcendência de sua filosofia. Consoante com isso, abordaremos a perspectiva de um dogmatismo imanente em sua obra, proporcionando as bases para a sugestão inicial da hipótese de que talvez Schopenhauer não tenha logrado êxito em separar totalmente a sua filosofia imanentista de elementos transcendentais.

A morte é popularmente entendida como um grande mal, um enorme prejuízo para os seres humanos, mas e se a morte não existisse? José Saramago responde essa pergunta em seu romance intitulado *As intermitências da morte*. O livro inicia-se com a seguinte frase: “No dia seguinte ninguém morreu” (Saramago, 2017, p. 11) e assim começa uma abrangente reflexão do que seria de um país onde ninguém mais é capaz de morrer. Logo em seguida, Saramago cita Montaigne: “porque a filosofia precisa tanto da morte como as religiões, se filosofamos é por saber que morremos, monsieur de Montaigne já tinha dito que filosofar é aprender a morrer” (Saramago, 2017, p. 38). A finitude da vida parece ser o que fornece algum sentido para a existência do ser humano. De acordo com isso, não poderíamos deixar de lado as palavras de Schopenhauer, pois, “desejar a imortalidade da individualidade significa propriamente querer perpetuar um erro ao infinito” (W II, cap. 41, p. 588).

A perpetuação do erro mencionado por Schopenhauer diz respeito ao exacerbado valor que o ser humano atribui à sua própria individualidade. Saramago não deixa de destacar essa dificuldade e, por meio da literatura, nos conduz a uma brilhante reflexão sobre o que é a morte e até mesmo qual a sua importância para a constituição do mundo, discussão essa que abraça o tema principal da presente dissertação. No início de sua trama, um dos personagens, caracterizado como aprendiz de filósofo, dialoga com um espírito de um aquário que lhe pergunta sobre a semelhança da morte em todos os seres vivos. O aprendiz enfatiza que, no tempo em que se morria, nas poucas vezes que se encontrou diante de pessoas que haviam falecido, nunca imaginou que a morte delas fosse a mesma de que ele um dia viria a morrer (Saramago, 2017, p. 73). Ao relatar que nunca imaginou que a própria morte seria a mesma morte que presenciou em outros seres, o personagem insinua que existem tipos de morte, um tipo de morte comum, subalterna, mas acima dela haveria outra morte maior que se ocuparia com o conjunto de seres humanos. De uma perspectiva schopenhaueriana, essa impressão relatada pelo personagem de Saramago se refere à demasiada importância que os indivíduos

atribuem a sua própria existência, essa não aceitação da aniquilação de sua individualidade no mundo é o que justamente caracteriza o egoísmo do ser humano.

Esse egoísmo é marcado por sua crença que o convence de que apenas ele mesmo é importante no mundo, a morte é encarada como uma ofensa que atinge sua existência e a aniquila. Saramago realça com ironia a ideia de que todos os seres morrem, mas apenas o ser humano tem consciência de sua própria morte, quando em seu enredo decide que a morte suspende as atividades ao que concerne aos seres humanos, mas continua operando normalmente no que diz respeito aos outros animais. Assim como Saramago, Schopenhauer acredita que o animal viveria sem o temor da morte, apenas o ser humano carregaria consigo a certeza do seu fim, mas viveria como se fosse eterno (W I, §54, p. 325). Saramago nos incita a uma reflexão muito importante: e se o ser humano fosse eterno? Se a morte é tão ruim, tão injusta e tão prejudicial como sente a maioria dos seres humanos, o que seria do mundo sem a morte? No fundo, todos os indivíduos são capazes de entender a importância da morte, pois sem ela todos os seres viveriam para sempre e as consequências disso seriam inimagináveis. A revolta do ser humano parece residir no sentimento de que se todo mundo morre, ele (o ser humano enquanto único indivíduo) não é todo mundo. O egoísmo enraizado em cada ser humano o convence de que é mais importante para a constituição do mundo do que ele realmente é.

Outro exemplo da literatura que pode nos guiar nessa reflexão sobre a mortalidade dos homens está presente no conto *O imortal* de Jorge Luis Borges. Nesta trama, o personagem principal se envereda em caminhos árduos em busca da secreta Cidade dos Imortais, que prometia o alcance de um rio cujas águas promovem a imortalidade. Após diversos desafios, o personagem principal encontra o famoso rio e alcança a tão desejada imortalidade. Entretanto, salientamos que somente uma coisa foi mais desejada pelo personagem do que a sua imortalidade, possuir novamente a capacidade de morrer, visto que “ser imortal é insignificante; com exceção do homem, todas as criaturas o são, pois ignoram a morte; o divino, o terrível, o incompreensível é saber-se imortal” (Borges, 1999, p. 11). Nesse mesmo rumo, para Schopenhauer, o saber em torno da morte, a consideração dos sofrimentos e da miséria da vida possuem um papel crucial para estimular a introspecção filosófica e para a interpretação metafísica do mundo. Pois “se nossa vida fosse sem fim e sem sofrimento, talvez a ninguém ocorresse perguntar por que o mundo existe e porque tem precisamente essa índole; porém tudo se entenderia por si mesmo” (W II, cap. 17, p. 196). Borges afirma que a morte (ou a sua alusão) torna preciosos e patéticos os homens (Borges, 1999, p. 12). Quanto à sua preciosidade, temos dúvidas, mas quanto ao conteúdo patético dos homens, Schopenhauer evidentemente não

pestanejaria.

Tendo em vista o vínculo do tema da morte com o interesse central do presente trabalho acerca de um comprometimento transcendente na obra de Schopenhauer, investigaremos os argumentos usados por Schopenhauer em favor e contra a morte e os tipos de mortes mencionadas pelo autor. Para tanto, o papel da negação da vontade, a possibilidade de supressão do caráter inteligível e a interrupção do ciclo de nascimentos e mortes da palingenesia terão grande destaque nos próximos capítulos.

1.1 O QUE É A MORTE

Desse modo, trataremos da análise do que é a morte e da importância do caráter imanentista de sua filosofia para o desenvolvimento de sua metafísica da morte. A obra magna de Schopenhauer, conhecida como *O mundo como vontade e representação*⁴, é dividida em quatro livros. O primeiro livro é dedicado à teoria do conhecimento, o segundo, à filosofia da natureza, o terceiro, à metafísica do belo e o último, à ética. No que concerne à nossa investigação acerca da morte, o livro quarto é a principal fonte de investigação, sem deixar de lado, é claro, toda sua obra integralmente considerada. A morte, para Schopenhauer, é um tema ético e possui um papel de destaque na última parte de sua obra, considerada pelo próprio autor como “a mais séria de todas” (cf. W I, §53, p. 313) por se tratar da investigação das ações dos seres humanos que afetam cada um de nós.

Schopenhauer dedica-se a descrever argumentos em favor da morte. Destaca que a morte não é exclusivamente uma coisa ruim que o ser humano deve evitar a todo custo, mas pode ser encarada a partir de múltiplos pontos de vista. É possível observar diferentes tipos de morte em sua filosofia, de maneira que cada tipo apresenta um resultado diferente para o sujeito que morre. O resultado do que Schopenhauer chama de morte comum é justamente a perda do intelecto e o retorno do caráter inteligível para a natureza, novamente objetivado por um novo nascimento, a vontade da pessoa, “vontade em si individual, separa-se na morte do intelecto recebido da mãe, quando da procriação, e então recebe, por outra procriação, um novo intelecto de acordo com a sua agora modificada índole” (W II, cap. 41, p. 600). A morte pode ocasionar também a supressão da vontade e do seu caráter inteligível, então a consequência seria o fim

⁴ A tradução usada como guia para o presente trabalho foi feita por Jair Barboza, que opta por traduzir “*Die Welt als Wille und Vorstellung*” como “O mundo como vontade e como representação”. Considero a escolha feita por Barboza, no entanto, opto por manter o título “O mundo como vontade e representação” tendo em vista que a preposição “*als*”, que não tem tradução direta para o português, pode significar “como” e aparece no título original apenas uma vez.

do ciclo de nascimentos e mortes, mas esse é um tipo de morte muito específica alcançada apenas por meio da negação da vontade. Portanto, observa-se a existência de mais de um tipo de morte em sua teoria, a comum que se compromete com a palingenesia e aquela alcançada por meio da negação da vontade capaz de suprimir o ciclo de nascimentos e mortes, pois como mencionado anteriormente “com essa morte não finda, diferentemente dos outros casos, apenas a aparência; mas, a essência mesma” (W I, §68, p. 443).

A análise dos tipos de morte mencionados por Schopenhauer é importante porque, a partir do resultado de cada tipo de morte, o autor se baseia em diferentes argumentos para mostrar os seus pontos positivos e negativos. No caso da morte comum, ela se apresenta como uma coisa boa, ao suprimir o erro que é a existência do ser humano no mundo, dissipa a individualidade do ser humano, que não assume um papel preponderante na constituição e desenvolvimento do mundo. Mas, a partir de outro ponto de vista, a morte comum priva o ser humano de alcançar uma potencial salvação que apenas pode ser fornecida pela negação da vontade de vida. A consequência da mais perfeita negação da vontade, conhecida como ascese é justamente a morte, mas não uma morte comum que aniquila a aparência enquanto sua verdadeira essência permanece no mundo, mas sim uma morte capaz suprimir o caráter inteligível e dissipar a vontade individual do sujeito inteiramente resignado.

O erro que constitui a existência do ser humano no mundo parte da premissa de que “cada individualidade é apenas um erro especial, um passo em falso, algo que seria melhor não ser, sim, algo em relação a que a meta de toda a vida é encontrar uma saída” (W II, cap. 41, p. 588). A saída para a fuga desse erro é a morte. Conforme Schopenhauer, existir não é sinônimo de alegria para o ser humano, visto que “não temos em nada que nos alegrar sobre a existência do mundo, mas antes nos entristecer; – que a sua inexistência seria preferível à sua existência – que ele é algo que, no fundo, não deveria ser” (W II, cap. 46, p. 688). Ele insiste na tese de que existir é um erro e a “morte é uma refutação desse erro e o suprime” (W II, cap. 47, p. 718). A existência, isto é, nossa aparição fenomênica no mundo, “é antes um estado que seria melhor que não fosse” (W II, cap. 46, p. 689), todavia, uma vez posto no mundo, o ser humano não deveria atentar contra sua própria existência. Para Schopenhauer, esse estado de erro a que o ser humano está submetido não é justificativa suficiente para a conquista de um passe livre para a morte autoimposta. De maneira oposta, o ser humano, submerso em sua imperfeita individualidade, tem a remota possibilidade de alcançar o que ele denomina como o maior objetivo moral do ser humano, a negação da vontade, certamente portadora de um efeito redentor.

Schopenhauer nos apresenta o que ele denomina de fio condutor de sua interpretação do

significado ético para a conduta do ser humano “de onde brota toda a bondade, amor, virtude e nobreza de caráter, também nasce daquilo que denomino negação da vontade” (W I, §68, p. 439). Eis o maior objetivo moral⁵ do ser humano, a negação da vontade. Ele descreve a negação como o momento em que “o véu de mǎyã, 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” (W I, §68, p. 439). O sujeito inteiramente resignado reconhece em todos os seres ele mesmo, considera todos os sofrimentos infundáveis de todos os seres vivos como se fossem seus, desse modo, toma para si todas as dores do mundo. Apesar de imperfeito, portador de uma individualidade vista como um erro, dono de uma existência que seria melhor que fosse anulada, ainda assim o homem inteiramente resignado pode conquistar a redenção.

Essa redenção apenas é possível ao ser humano que atinge o “estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição da vontade” (W I, §68, p. 440). Todavia, a negação da vontade é a exceção à regra. Conforme Schopenhauer, em geral, ao ser tocado pelo sofrimento do mundo, o ser humano gostaria de sentir determinada inclinação à resignação. Entretanto, as ilusões das aparências, do mundo fenomênico, encantam novamente o homem, fazendo-o esquecer todo o sofrimento experienciado. Dessa forma, o encanto pelas aparências do mundo movimentada novamente a vontade, interrompendo o processo de negação que o conduziria a sua completa salvação, “as promessas da esperança, as adulações do tempo presente, a doçura dos gozos, o bem-estar que faz a nossa pessoa partícipe da penúria de um mundo sofrente sob o império do acaso e do erro, atraem-nos novamente ao mundo e reforçam os nossos laços de ligação com ele” (W I, §68, p. 440). Nesses casos em que o homem é envolvido pelo encanto das aparências, a morte comum se apresenta como seu fim. Morte essa que refere-se à aniquilação do corpo e à permanência da vontade no mundo. Portanto, esse tipo de morte é incapaz de afetar a coisa em si, que é una, indestrutível e inatingível.

Agora faremos uma breve reconstrução de sua filosofia para esclarecer todos os pontos que implicam esse tipo de morte. Os argumentos em favor da morte têm ligação direta com o desprezo pela individualidade, pois o indivíduo não tem valor algum para a natureza.

⁵ É preciso salientar que na filosofia de Schopenhauer existe uma distinção importante entre o maior objetivo moral do ser humano e o que ele entende como o fundamento da moral. O maior objetivo moral que o homem pode alcançar é a negação da vontade, enquanto o que fundamenta a moral, conforme Schopenhauer, é a compaixão definida como “a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça livre e de toda a caridade genuína” (E II, cap. 3, p. 136). Partindo dessa premissa admite-se que somente quando uma ação surge da compaixão ela possui valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos, não seria capaz de possuir valor moral algum.

Schopenhauer destaca o papel da espécie na constituição do mundo, pois “o reino da natureza é o tempo infinito de possíveis indivíduos, eis porque ela sempre está disposta a deixar o ser individual desaparecer, o qual, portanto, sucumbe não apenas em milhares de maneiras diferentes” (W I, §54, p. 319). Logo, a perpetuação da espécie é relevante para a constituição do mundo, enquanto o sujeito isolado em sua plena individualidade não é importante, tendo em vista que, garantidamente, irá sucumbir, pois todo ser nasce, vive e morre. Tanto a morte quanto a procriação devem ser consideradas inerentes à vida, e é nesse ponto que se esclarece a transitoriedade dos seres individuais em meio à imortalidade da espécie. Nesse sentido, a seguinte passagem esclarece nosso ponto:

ora, assim como estamos a cada momento contentes em conservar a forma sem lamentar a matéria perdida, assim também temos de nos comportar quando na morte ocorre o mesmo, pois aqui se dá numa potência mais elevada e no todo o mesmo se dá no indivíduo a cada dia e a cada hora ao expelir seus excrementos: do mesmo modo que somos indiferentes num caso, não devemos tremer no outro. Desse ponto de vista, portanto, é tão absurdo desejar a perduração de nossa individualidade, que é substituída por outros indivíduos, quanto desejar a conservação da matéria do próprio corpo, que é continuamente renovada com nova matéria: parece-nos também tão tolo embalsamar cadáveres quanto seria conservar cuidadosamente nossos excrementos (W I, §54, p. 320-321).

Desse modo, a natureza está sempre pronta para deixar o indivíduo perecer, e esse perecimento não tem de ser necessariamente entendido como um mal, visto que os seres humanos estão originalmente destinados a esse fim. Assim, “esta consideração é a única que nos pode consolar duradouramente, quando, de um lado, reconhecemos que o sofrimento incurável e tormento sem fim são essenciais à aparência da vontade, ao mundo, e, de outro, vemos, pela vontade suprimida, o mundo desaparecer, e pairar diante de nós apenas o nada.” (W I, §71, p. 476). Portanto, Schopenhauer sugere um olhar complacente tanto para a procriação quanto para a morte, pois são pertencentes à vida e essenciais para a manifestação da vontade no mundo. Por isso,

que procriação e morte devam ser consideradas como algo inerente à vida e essencial à aparência da vontade advém do fato de procriação e morte apresentarem-se apenas como expressões altamente potenciadas daquilo que a consistência ao restante da vida, que nada mais é, em toda parte, senão uma alteração contínua da matéria em meio à permanência fixa da forma: justamente aí tendo a transitoriedade dos seres individuais em meio à imortalidade da espécie (W I, §54, p. 320).

Portanto, Schopenhauer defende que a procriação e a morte são indiferentes para nós, uma mera aparência que não toca nosso verdadeiro ser, e por isso não temos de temer a morte

como nossa destruição. Sendo assim, o conhecimento metafísico da essência do mundo, isto é, a vontade, pode ser considerado como uma espécie de elemento consolador em sua metafísica da morte, pois não há consolo mais efetivo para nós do que a certeza plena de uma transitoriedade dos seres individuais em meio à imortalidade da espécie. Com base nisso, entender a diferença entre aparência e coisa em si é crucial para a compreensão do que é a permanência da vontade no mundo e a sua indestrutibilidade. A vontade de vida refere-se à coisa em si e a aparência diz respeito ao fenômeno do sujeito no mundo. Desse modo, a procriação e a morte são correlatas essenciais que reciprocamente se neutralizam e se cancelam, pois o nascer e o perecer não afetam a vontade de vida, a natureza não é ofendida pela morte do indivíduo, e é exclusivamente a espécie que merece os cuidados da natureza. A natureza diz a grande verdade, apenas as ideias e não os indivíduos importam e têm realidade propriamente dita, melhor dizendo, apenas as ideias são a objetividade perfeita da vontade.

Ao mencionar a importância dessa distinção, não podemos deixar de lado as considerações de Schopenhauer em seu Apêndice Crítica da filosofia kantiana. De acordo com Schopenhauer, o maior mérito⁶ de Kant é a sua distinção entre aparência e coisa em si, pois “Kant foi o primeiro que subitamente despertou a filosofia de seu sonho” (W I, Apêndice, p. 487). Adverte que Kant não chegou ao conhecimento de que a aparência é o mundo como representação e a coisa em si é a vontade. Todavia, mostrou que o mundo aparente é condicionado tanto pelo sujeito quanto pelo objeto, isolando as formas mais gerais de sua aparência, isto é, da representação. Kant demonstrou que conhecemos tais formas e as abrangemos segundo a sua legalidade inteira não apenas partindo do objeto, mas também partindo do sujeito, porque as mesmas são propriamente, entre objeto e sujeito, a fronteira comum de ambos, e concluiu que, ao seguirmos tal fronteira, não penetramos no interior do objeto nem do sujeito. Por conseguinte, nunca conhecemos a essência do mundo, a coisa em si (W I, Apêndice, p. 489). Diferentemente de Kant, por mais que Schopenhauer admita que a coisa em si (vontade) não possa ser conhecida em absoluto, ainda assim, temos a possibilidade de investigá-la. Essa investigação nos fornece a capacidade de compreender em partes o que constitui a vontade e a retira do patamar de verdadeira essência do mundo que não pode ser pensada ou entendida sob nenhum aspecto.

Para Schopenhauer, o suicídio é um bom exemplo do que ele chama de incompreensão da distinção entre aparência e coisa em si, pois “o suicídio está para a negação da vontade como a coisa isolada está para a ideia: o suicida nega tão somente o indivíduo e não a espécie” (W I,

⁶ Em *Sobre o fundamento da moral* ele diz: “A perspicaz distinção de Kant entre fenômeno e coisa em si que é o âmago mais íntimo de toda a sua filosofia e o seu maior mérito” (E II, cap. 2, p. 94).

§69, p. 462). Desse modo, apresenta o exemplo do pai que assassina seus filhos e logo em seguida atenta contra sua própria vida. Nesse caso, a aparência é ilusoriamente conceituada como se fosse a essência em si. Demasiadamente atormentado pela miséria que permeia sua vida, o pai acredita que, ao pôr fim à aparência, também é capaz de extinguir a essência mesma, conhecida como vontade. Schopenhauer propõe que a atitude desesperada do pai ao tentar livrar seus filhos do sofrimento e logo após sacrificar-se não é capaz de pôr fim a vontade, pois, se a vontade de vida existe como exclusivo metafísico ou a coisa em si, violência alguma pode destruí-la, mas somente destruir a aparência. O sujeito é oprimido pelo peso da vida e ainda assim a deseja e a afirma, sem aceitar os tormentos que lhe foram impostos, não pode esperar da morte uma libertação, nem pode salvar a si mesmo pelo suicídio.

A vontade não pode ser suprimida por nada, senão pelo CONHECIMENTO, por isso o único caminho de salvação é este: que a vontade apareça livremente, a fim de nesta aparência CONHECER sua essência. Só em virtude deste acontecimento pode suprimir a si mesma e assim também pôr fim ao sofrimento inseparável de sua aparência: isso, entretanto não é possível por violência, com a destruição do embrião, a morte do recém-nascido ou o suicídio (W I, §69, p. 464, grifo do autor).

Por consequência, o sujeito confunde o fenômeno com a coisa em si, uma vez que, ao atentar contra o fenômeno que diz respeito ao corpo, não é capaz de atingir a coisa em si, isto é, a vontade permanece intocada. Por meio do suicídio, o sujeito não é capaz de pôr fim ao sofrimento que existe no mundo. O homem, baseado em uma incompreensão de si mesmo e dos fenômenos no mundo, acredita que a morte acabará com sua dor, o que é um erro. Esse sofrimento do qual o suicida encontra-se desesperado para livrar-se é algo que afeta a todos e que não pode ser extinto senão pela completa negação do querer.

A confusão entre fenômeno e coisa em si ocorre por conta da não compreensão da dualidade de mundo proposta por Schopenhauer. A coisa em si não pode ser destruída ou afetada, mas sim o fenômeno que diz respeito à representação do sujeito no mundo. Schopenhauer inaugura sua principal obra afirmando que o mundo é sua representação (W, §1, p. 3), portanto, a representação corresponde à experiência do sujeito no mundo e tudo que existe no mesmo é apenas em relação ao sujeito, ou seja, sua representação. Mas encarar o mundo somente como representação é um erro, pois “assim como este é, de um lado, inteiramente REPRESENTAÇÃO, é, de outro, inteiramente VONTADE” (W, §1, p. 5, grifo do autor).

Sendo assim, a morte é, para a espécie, o que o sono é para o indivíduo. Nessa direção, Schopenhauer afirma que, “assim como, pela entrada da noite, desaparece o mundo, que, todavia, em nenhum momento deixa de existir, do mesmo modo aparentemente parecem com

a morte o humano e o animal, subsistindo, no entanto, indestrutível o seu ser verdadeiro.” (W II, cap. 41, p. 574). Eis então que surge a imortalidade atemporal, e, por conseguinte, malgrado milênios de morte e de decomposição, nada ainda se perdeu, nenhum átomo de matéria, muito menos algo da essência íntima que se expõe como natureza. A apreensão tão infinitamente importante da indestrutibilidade do nosso verdadeiro ser em si pela morte repousa inteiramente na diferença entre aparência e coisa em si. Schopenhauer elucida essa dissemelhança a partir do oposto da morte, quer dizer, a partir da procriação.

Aquilo atingido pela morte é puramente a consciência que conhece, já a vontade, ao contrário, visto que é a coisa em si e encontra-se no fundamento de toda aparência individual, está livre de todas as determinações temporais, por isso, é imperecível. Nessa perspectiva, aquilo em nós que é unicamente capaz de temer a morte e que unicamente teme, a vontade, não é atingido por ela. Opostamente, aquilo que de fato é atingido e sucumbe é o que, segundo a sua natureza, não é capaz de temer algum, bem como não é capaz, em geral, de nenhum querer ou nenhum afeto, e por isso é indiferente quanto ao ser ou não-ser. Schopenhauer se refere ao mero sujeito do conhecer, o intelecto, com cuja existência no fundo, identifica-se. Portanto, a consciência individual não sobrevive à morte, apenas àquilo que unicamente se rebela contra ela: a vontade.

O terror em face da morte depende, em grande parte, da falsa ilusão de que, nesse instante, o seu “eu” desaparece e o mundo permanece. Porém, o contrário é que seria o verdadeiro: o mundo desaparece, enquanto o núcleo mais íntimo do eu, o sustentáculo e produtor desse sujeito, em cuja representação o mundo possuía sua existência, permanece. Com o cérebro, sucumbe o intelecto e com este, o mundo objetivo, sua mera representação. A vontade, considerada coisa em si, assim como ao puro sujeito do conhecer, cabe tão pouco uma permanência quanto um perecimento, pois estas são determinações válidas unicamente no tempo, ao passo que a vontade e o puro sujeito do conhecer encontram-se exteriores ao tempo.

Conforme Schopenhauer, a consciência da necessária transitoriedade dos seres vivos no mundo, enquanto seu elemento metafísico permanece intocável, sem submeter-se ao tempo, impede que o pensamento da morte envenene a vida dos seres humanos, pois “temer a morte porque ela nos arrebatada do presente não é mais sábio do que temer deslizar para baixo no globo terrestre, a partir do topo onde infelizmente nos encontramos agora” (W I, §54, p. 324). Portanto, admite-se que, por meio do conhecimento metafísico da essência do mundo e da compreensão de sua imperecibilidade, os horrores da morte podem ser superados. Em concordância com essa ideia, Schopenhauer menciona o exemplo do homem ideal, que por meio da compreensão do conhecimento metafísico do mundo não teme a morte, pois nenhum

passado ou futuro infinito em que ele não estaria poderia assustá-lo. Disso se segue:

partindo deste pressuposto, imaginemos um homem que teria assimilado firmemente as verdades até agora apresentadas na sua forma e pensar, mas eu ao mesmo tempo, não teria chegado a reconhecer um sofrimento essencial em toda a vida, através da sua própria experiência ou de uma visão mais abrangente, e encontraria satisfação na vida, estaria perfeitamente à vontade nela, e, em reflexão calma, desejaria que o seu curso de vida, como até agora o experimentou, durasse indefinidamente ou voltasse uma e outra vez, cuja coragem para viver, seria tão grande que, em troca dos prazeres da vida, de todas as dificuldades e dores a que a vida é submetida, ele toleraria de bom grado, todas as queixas e tormentos a que está sujeito; tal pessoa ficaria (como diz Goethe) “com ossos firmes e medrosos sobre a terra bem fundamentada e dourada”, ele não teria nada a temer: pois estaria armado com o conhecimento que lhe atribuímos, que ele próprio é a natureza e, como ela, é imperecível, por isso, olharia indiferentemente para a morte, que se apressa para ele nas asas do tempo, considerando-a como uma mera aparência, um espectro impotente, que pode assustar os fracos, mas não tem poder sobre ele, que sabe que, ele próprio, é essa vontade, cuja objetificação ou imagem é todo o mundo existente a quem, portanto, a vida é sempre certa e também o presente, pois tal é a forma de vida atual e única do aparecimento da vontade, pelo que nenhum passado ou futuro infinito, em que ele não estaria, o pode assustar o que ele considera como um deslumbramento vaidoso, e sabe que tem tão pouco a temer a morte como o Sol tem a temer anoite. Este é o ponto de vista da natureza quando atinge a plena prudência na fase mais elevada da autoconsciência (HNIII 4, cap. 2, p. 41).

Portanto, relaciona-se o temor exagerado da morte com a falta de autoconsciência do ser humano. Afirmar que o homem teme o fim de sua vida mais do que qualquer outra coisa, é o mesmo que dizer que ele não foi capaz de assimilar que a morte não passa de uma constante mudança de matéria no mundo, ou seja, que ele não conseguiu apreender precisamente a relação da transitoriedade dos indivíduos com a imperecibilidade da espécie. No caso do homem ideal que não teme a morte, sua autoconsciência elevada convence-o de que se “está satisfeito com a vida como ela é, e a afirma em todas as suas maneiras, pode confiantemente considerá-la como sem fim e banir o medo irracional da morte como uma ilusão que lhe infunde o tolo temor de que a pessoa poderia ser despojada do presente, ou que poderia haver um tempo destituído de presente” (W I, §54, p. 324). O homem que se agarra ao temor da morte demonstra toda a sua ignorância perante o conhecimento metafísico do mundo e lamenta irracionalmente a transitoriedade dos seres vivos por não compreendê-la. Compreender que o mundo não poderia ser diferente e conformar-se com a transitoriedade dos seres no mundo fenomênico gera a plena certeza de uma necessidade inalterável, essa certeza é considerada um consolo verdadeiramente efetivo, pois retira do homem certa responsabilidade sobre seu destino miserável. Independente de suas escolhas, independente das injustiças que cometeu ou de que foi vítima, tudo que nasce tem de perecer um dia. A morte aparece como uma aliada, não como uma inimiga, uma aliada

que livra o homem de uma existência que tem de necessariamente cessar.

Vale destacar ainda outra diferença relevante indicada por Schopenhauer que diz respeito à distinção entre dor e morte. Dor e morte são dois males totalmente diferentes, o que se teme na morte não é a dor, mas sim o desaparecimento do indivíduo. De acordo com isso, em muitos casos os indivíduos enfrentam uma dor terrível apenas para escapar da morte, mesmo que a morte se apresente como rápida e indolor. Steven Luper em seu livro *A filosofia da morte*⁷, enfatiza que “uma coisa é afirmar que o estado da morte é inofensivo e outra bem diferente é dizer que o processo de morrer (ou atingir o ponto de não retorno, ou o desfecho) é inofensivo” (Luper, 2010, p. 79). Recorro à argumentação de Luper sobre o processo da morte ser diferente do que chamamos aqui de *estado da morte*, porque seu ponto vai ao encontro da necessária distinção feita por Schopenhauer entre dor e morte como males distintos. Luper demonstra também que o horror da inexistência não precisa ter relação direta com o ato de morrer, pois “morrer pode ser objetável mesmo que estar morto não seja desagradável” (Luper, 2010, p. 80).

O ponto relevante aqui é a distinção entre morte, estado de morte, processo de alcance da morte, tudo isso são considerações diferentes que devem ser levadas em conta ao tratar de um tema tão essencial. Ambos os autores destacam a importância de se trabalhar o tema da morte com rigor, pois, como visto, a palavra morte pode ter mais de um significado. Penso que é de extrema importância, para a compreensão da metafísica da morte de Schopenhauer, tomarmos uma postura analítica diante do tema da morte e esclarecermos que morte é essa, para assim então compreendermos o seu papel de destaque no último e mais importante livro de *O mundo como vontade e representação*.

Ao encontro do desprezo pela individualidade, outro argumento a favor da morte estimado por Schopenhauer é o da simetria. Originalmente proposto por Lucrecio em sua obra *Sobre a natureza das coisas*, o argumento da simetria defende que o homem não deve preocupar-se com a morte, apesar da inexistência a que ela o submete, pois, antes de nascer, o homem passa por um período de inexistência semelhante, que comumente não é considerado ruim. Sendo assim,

uma infinitude inteira fluiu, quando nós AINDA NÃO éramos: mas isto não nos aflige de modo algum. Ao contrário, o fato de que após o intermezzo momentâneo de uma existência efêmera deva seguir-se uma segunda infinitude, na qual NÃO MAIS seremos, achamos duro, sim, insuportável (W

⁷ É digno de nota que em seu livro Luper se dedica ao desenvolvimento de soluções para o enigma Epicurista de tempo e também a análise dos argumentos de Lucrecio, como por exemplo o argumento da simetria, que estão presentes na metafísica da morte de Schopenhauer. Tendo em vista o objetivo do presente trabalho, não abordarei diretamente esses comentários, mas destaco a sua relevância.

II, cap. 41, p. 559, grifo do autor).

À vista disso, se compararmos o estado no qual o ser humano se encontrava antes de existir com o qual ele se encontra após a morte, os dois casos são semelhantes: se o primeiro caso for considerado ruim, o segundo também tem que ser. De acordo com isso, o argumento de simetria sugere que ninguém teme a inexistência vital, logo, ninguém deveria temer a inexistência póstuma, pois “o indivíduo ganha a sua vida como uma dádiva, surge do nada, e depois sofre a perda dessa dádiva através da morte, voltando ao nada” (W I, §54, p. 318). Schopenhauer assevera que é absolutamente absurdo julgar o não-ser como um mal, tendo em vista que cada mal, como cada bem, possui existência por um pressuposto. Por fim, assim como a ausência de consciência não se apresenta como mal algum ao dormir, a inexistência, tanto anterior ao nascimento quanto posterior, também não pode ser reputada como um mal, pois em termos teóricos “um problema é tão natural e legítimo quanto o outro: quem resolvesse um também lançaria clara luz sobre o outro” (W II, cap. 41, p. 559).

Deixando de lado as reflexões temporais, outro ponto importante mencionado por Schopenhauer é o argumento de insensibilidade de Epicuro. Em sua obra *Cartas e Máximas Principais*, Epicuro sugere o hábito de “considerar que a morte nada é para nós, já que todo bem como todo mal consiste em uma sensação: ora, a morte é privação de sensação” (Epicuro, 2020, p. 86). Em concordância com isso, Schopenhauer assevera que é absolutamente absurdo julgar o não-ser como um mal, tendo em vista que cada mal, como cada bem, possui existência por um pressuposto. Assim, como a ausência de consciência não se apresenta como mal algum, a inexistência, tanto anterior ao nascimento quanto posterior, também não pode ser reputada como um mal. Nesse rumo,

foi a partir desse ponto de vista que Epicuro considerou a morte, e disse com inteiro acerto ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς (a morte não nos afeta); elucidando que, quando somos, a morte não é, e, quando a morte é, não somos (Diógenes Laércio, X, 27). A perda daquilo cuja ausência não se pode constatar manifestadamente não é mal algum: portanto, o tornar-se não-ser pode tão pouco nos incomodar quanto não-ter-sido (W II, cap. 41, p. 560-561).

Schopenhauer usa tanto o argumento de simetria quanto o argumento de insensibilidade, para reforçar a defesa de que a morte não precisa ser considerada propriamente um mal. Esses argumentos evidenciam que os pensamentos do ser humano sobre a morte possuem muito mais relação com o que ele acredita que ela seja, devido à inviabilidade de o ser humano preservar a sua consciência no estado da morte, impossibilitando assim o conhecimento do que acontece

após a aniquilação de seu corpo⁸. Em verdade, o homem não sabe o que é a morte. Dessa forma, admite-se que o mal e o terror acerca da morte possuem muito mais relação com o que o ser humano imagina que seja a morte do que com o que é a morte propriamente dita, pois “o que nos torna felizes ou infelizes não é o que as coisas são objetiva e realmente, mas o que são para nós, em nossa concepção” (PP II, 2009, p. 19).

Vista como a grande correção que a vontade de vida e o egoísmo essencial a esta recebem durante o curso da natureza, a morte pode ser concebida como uma punição para nossa existência, “o desatar doloroso do nó que a procriação amarrou com volúpia e é a destruição violenta, vinda de fora, do erro fundamental do nosso ser, é a grande desilusão” (W II, cap. 41, p. 605). Todo ser humano consiste em algo que não deveria ser, por isso, cessa de ser por meio da morte.

Durante a vida, a vontade do ser humano é sem liberdade, e sobre a base de seu caráter imutável o seu agir se dá com necessidade ao longo da cadeia de motivos. Cada um traz em sua memória muitas coisas que fez e sobre as quais não está contente consigo mesmo. Se vivesse para sempre, então, em virtude da imutabilidade do caráter, como já foi mencionado, agiria constantemente da mesma maneira. Por isso tem de cessar de ser o que é, para poder, a partir do germe do seu ser, ressurgir renovado e transformado. Nesse sentido, é possível compreender que a morte rompe quaisquer vínculos e que a vontade se torna de novo livre. Dessa forma, a morte é o momento de libertação da unilateralidade de uma individualidade que não constitui o núcleo mais íntimo de nosso ser, mas antes representa um tipo de aberração dele: a verdadeira, originária liberdade aparece de novo nesse momento que, no sentido já indicado pode ser considerado como uma restituição do *restitutio in integrum* (W II, cap. 41, p. 606-607).

A morte possui o potencial de corrigir o erro que corresponde à existência da individualidade do ser humano no mundo, logo, desejar a conservação da individualidade, conforme Schopenhauer, significa perpetuar um erro ao infinito. De acordo com isso, a existência do ser humano é um erro. É considerada um erro porque, durante sua vida, a vontade do ser humano é sem liberdade, sob os grilhões da imutabilidade do seu caráter. A morte é a única coisa capaz de libertar a vontade da unilateralidade da individualidade do ser humano, essa libertação promove o que Schopenhauer denomina de estado de restituição integral. Esse

⁸ Adam Smith possui uma consideração interessante sobre esse assunto em sua obra *Teoria dos sentimentos morais*. Ele evidencia que a simpatia dos seres humanos com a morte alheia tem relação com o seu próprio sentimento de egoísmo, com o fato de sua solidariedade não lhes promover consolo e seus lamentos apenas intensificarem a sensação de sua desgraça por meio da morte. No entanto, Smith declara que a felicidade dos mortos certamente não é afetada por nenhuma dessas circunstâncias, nem mesmo o pensamento sobre essas coisas jamais perturbaria o seu descanso adquirido por meio da morte. A questão é que, por conta dessa verdadeira ilusão que o ser humano cria sobre o que é a morte, ele acaba preso nas amarras de sua própria imaginação tornando a imagem de sua própria morte algo terrível e digno de temor, “e daí nasce um dos mais importantes princípios da natureza humana, o terror da morte” (Smith, 2015, p. 11).

estado de restituição proporcionado pela morte é considerado condição necessária para promover a verdadeira e originária liberdade da vontade referente à negação da vontade que será abordada de maneira detalhada no segundo capítulo. Sobretudo, a vida do ser humano é um erro porque não possui valor algum (W II, cap. 28, p. 429). Não se trata da defesa da tese de que a vida do homem não tem sentido, mas sim de que a vida não tem valor⁹. Em suma, o esforço que o homem tem de realizar para manter sua vida é “um negócio cujos custos não cobrem o investimento” (W II, cap. 19 p. 290). Sendo assim, a única maneira de o ser humano deixar de ser o que é, isto é, um erro, cuja não existência é preferível à existência, dá-se unicamente por meio da morte, que coloca fim à existência da aparência, que não é importante. Com isso, por meio da morte, permanece no mundo exclusivamente o que é verdadeiramente real, a vontade.

Além do mais, poder-se-ia ainda ter em mente que a individualidade da maior parte das pessoas é tão miserável e indigna, que elas em verdade nada perdem com ela, e o que nelas ainda pode ter algum valor é o humano em geral: e a esse pode-se assegurar a imortalidade (W I, cap. 41, p. 588).

Nessa perspectiva, a morte pode ser vista como algo positivo, já que é o fim dessa existência, caracterizada como um erro, pois “a morte tem sempre o lado bom de ser o fim da vida, e nós nos consolamos sobre os sofrimentos da vida, com a morte, e sobre a morte, com os sofrimentos da vida” (W II, cap. §46 P. 691). Esse erro possui um sentido moral, pois a morte é a sentença que condena a existência imperfeita de todo ser humano. O caráter moral da condenação atribuída ao homem por meio da morte diz respeito propriamente à correção dos erros que seriam eternos caso o ser humano fosse imortal. A morte refuta o erro de existir e suprime-o. O excessivo valor que o ser humano atribui à sua individualidade limita-o e não o permite enxergar sua verdadeira insignificância diante do mundo, por acreditar que sua existência limita-se apenas à sua própria pessoa. Em vista disso, pode-se dizer que “no instante da morte adquirimos a ciência de que uma mera ilusão limitou a nossa existência à nossa pessoa” (W II, cap. 47, p. 718). E assim, a morte restitui o ser humano do erro que simboliza a sua existência no mundo. Para ilustrar a ideia da inconveniência de ter nascido, Schopenhauer menciona diversas vezes ao longo de sua obra¹⁰ a comédia *A vida é sonho*, escrita pelo poeta

⁹ Aguinaldo Pavão esclarece essa ideia em seu artigo “Niilismo, suicídio e valor da vida em Schopenhauer”. Pavão defende que para Schopenhauer, a vida que não tem valor, ou melhor, o seu valor “consiste justamente” em ensinar o homem “a não a querer”. Portanto, o niilismo em Schopenhauer reivindica um valor para a destituição de todo valor, um bem para o que impede todo o sentido comum para a ideia de bem e de bom (dado que esses dependem da vida, da afirmação da vontade) (Pavão, 2023, p. 123).

¹⁰ Schopenhauer cita Calderón nas seguintes passagens de sua obra principal: (W I, § 5, p. 20), (W I, §51, p. 294), (W I, §63, p. 411), (W I, §63, p. 412) e (W II cap. 48, p. 719).

espanhol Calderón de La Barca. O drama metafísico do enredo consiste na culpa que o personagem principal carrega antes mesmo de nascer. Essa culpa é retratada nos seguintes versos:

Ai, mísero de mim! Ai infeliz!
 Descobrir, oh Deus, pretendo,
 já que me tratas assim
 que delito cometi
 fatal, contra ti, nascendo.
 Mas eu nasci, e compreendo
 que o crime foi cometido
 pois o delito maior do homem é ter nascido
 (Calderón, 2009, p. 36).

De acordo com Schopenhauer, a culpabilidade que o ser humano carrega consigo desde o nascimento é absurda¹¹, “em consequência dessa culpa, que por conseguinte tem de ter vindo da sua vontade, o ser humano mesmo que tenha praticado todas as virtudes, permanece com justiça como presa dos sofrimentos físicos e espirituais, portanto não é feliz” (W II, cap. 48, p. 719-720). A culpa do homem enraíza-se em sua essência, ela não pode ser evitada, pois é carregada pelo gênero humano, sendo totalmente inerente à sua existência no mundo, sendo assim, todos carregam uma culpa por sua existência, ou seja, a culpa dessa própria existência, pois “embora a culpa resida no agir para fazer algo, no *operari*, a raiz da culpa, no entanto, reside em nossa *essentia et existentia*, já que destas procede necessariamente o *operari*, a raiz da culpa” (MVR II, cap. 48, p.720). A única coisa capaz de suprimir essa culpa, assim como o erro de existir, é a morte.

Para Schopenhauer, essa culpa que o ser humano carrega provém do ato da procriação. A vergonha que acompanha esse ato concerne ao fato de a possibilidade de redenção existente é declarada infrutífera pela procriação, visto que “a produção do organismo é a obra de um ato que é o preciso oposto de toda reflexão, é a obra de um ímpeto cego e tempestuoso, uma sensação de extrema voluptuosidade” (W II, cap. 41, p. 594). Em outros termos, Schopenhauer defende que todos os seres humanos podem encontrar a redenção, todos possuem dentro de si mesmo o potencial para aderir à verdadeira negação da vontade, mesmo que a decisão para tornar-se um asceta não dependa de uma decisão consciente do próprio indivíduo. Desse modo, a procriação envergonha o homem porque é justamente o mais alto grau de afirmação da vontade, afastando-se completamente do seu ideal de redenção, conduzindo-o para um grau de afirmação da vontade que ultrapassa os limites de seu próprio corpo. Os detalhes desse

¹¹ Schopenhauer defende que “esse conhecimento [culpa do ser humano] é o verdadeiro significado do dogma do pecado original, segundo o qual o homem já é culpado pelo nascimento e, portanto, justamente sujeito à labuta, ao sofrimento e à morte: por isso Calderón diz neste sentido: *Pues el delito maor del hombre es haber nacido*” (HN III 4, cap. 7, p. 175).

ultrapassamento serão analisados na seção 2.2 sobre os dois caminhos possíveis que conduzem o homem além da mera afirmação do corpo individual.

Consoante a esse ponto, vale destacar que, por mais que a morte restitua o ser humano do erro que compõe a sua existência, é importante destacar que a verdadeira redenção apenas pode ser alcançada por meio da ascese, pois “a existência é certamente vista como um erro, cuja correção é a redenção” (W II, cap. 48, p. 722). Sendo assim, a morte corrige o erro que compõe a existência do ser humano no mundo, porém, a redenção não pode ser alcançada por meio da morte “comum” entendida somente como fim da existência corporal do homem. De acordo com Schopenhauer, o asceta é o único capaz de corrigir verdadeiramente o erro da existência, pois, por meio de sua negação veemente da vontade, ele suprime não somente a aparência da vontade, mas sim a sua verdadeira essência.

O tipo de morte alcançada pelo asceta por meio da negação da vontade não é um mal, pois vai ao encontro do maior objetivo moral do ser humano. A morte do asceta se distancia da morte comum, principalmente porque a morte do asceta promove não apenas o fim temporal de sua aparência no mundo, mas também de sua essência, a vontade. A morte comum não é importante, mas também não parece se apresentar absolutamente como um mal aos olhos de Schopenhauer, já a morte do asceta “é muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada” (W I, §68, p. 443). No entanto, como propriamente destacado por Schopenhauer, a ascese não é um conto de fadas filosófico. O assunto apresenta alguns desafios que, por se relacionarem diretamente com o problema central desta dissertação, receberão atenção especial no próximo capítulo.

Partindo do pressuposto de que, no geral, a morte comum diz respeito à aniquilação do corpo e a permanência da vontade intocável no mundo, estamos em condições de analisar qual a relação da proposta de uma filosofia imanente com o desenvolvimento de sua metafísica da morte. Para tanto, agora retornaremos à reconstrução de argumentos usados por Schopenhauer para compreender o que é metafísica e qual a importância desse conceito no desenvolvimento do seu sistema de mundo.

1.2 O OBJETIVO DA METAFÍSICA

A compreensão do objetivo da metafísica schopenhaueriana é crucial para o entendimento de sua doutrina imanente, pois seus objetivos definem os limites e o conteúdo das intenções de sua filosofia. Schopenhauer destaca a dificuldade da definição do termo metafísica e assevera que o problema da metafísica é o mais difícil de todos os problemas com que se ocupa o espírito

humano (E II, cap. 4, p. 209). Na segunda parte de suas preleções, intitulada *Metafísica da Natureza*, ele explica que o significado da palavra metafísica tornou-se com o tempo polissêmico, acomodando-se a diversos sistemas filosóficos. Schopenhauer reconhece o significado da palavra de acordo com seu verdadeiro sentido originário, “esse sentido já é o dado pela etimologia da palavra” (HN III, cap. 1, p. 18), nessa acepção geral, ele adota a palavra metafísica. Esse sentido originário referido por ele é encontrado nos quatorze livros de Aristóteles intitulados *O que vem depois da física*¹². A definição dada por Schopenhauer é a seguinte:

entretanto, emprego a palavra metafísica ainda em outro sentido, que concorda mais com o sentido originário. A saber: descobri que nosso conhecimento do mundo não está exclusivamente limitado à simples aparência, mas ademais, temos *data*, dados para conhecimento da essência íntima do mundo, daquilo em referência ao qual ele é a aparência, temos dados para conhecimento de sua essência íntima e núcleo. Logo, a natureza é simples aparência daquilo que reside para além da natureza, é simples aparência da essência íntima, do em-si da natureza: a doutrina desse conhecimento constitui a segunda parte de minhas preleções (HN III 2, cap. 1, p. 23, grifo do autor).

Destaca-se que, para Schopenhauer, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas “compreendê-la a partir de seu fundamento, enquanto a experiência, interna e externa, é certamente a fonte principal de todo conhecimento” (W I, Apêndice, p. 496). Dessa forma, a solução do enigma do mundo deve partir da investigação do próprio mundo, seus alicerces não têm como base uma explicação transcendente localizada para além do mundo. No apêndice de sua principal obra, Schopenhauer se distancia de Kant ao sugerir a possibilidade de uma metafísica imanente, pois Kant não admite que a solução do enigma do mundo provenha do próprio mundo. Por isso, “a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo, mas, tem de ser procurada em algo diferente dele (pois é este o significado de “para além da possibilidade de toda a experiência”)” (W I, Apêndice, p. 495). Nesse rumo, para Kant, a razão humana é atormentada por questões que são impostas por sua natureza e que não podem ser evitadas, mas ao ultrapassarem completamente as suas possibilidades essas questões não podem ser respondidas, disso se segue que,

não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lhe consente a natureza) para condições mais remotas. Porém, logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por

¹² No original: *τά μετά τά φυσικά*.

consequente, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se Metafísica” (KrV¹³, A: VII-VIII, p. 29).

Todavia, Schopenhauer acusa Kant de invocar apenas o argumento etimológico da palavra metafísica ao afirmar que ela “não pode jamais ser empírica” (W I, Apêndice, p. 495) e discorda de Kant na medida que acredita ser possível explicar o mundo a partir dele mesmo sem a necessidade de um ultrapassamento transcendente da coisa em si, isso se confirma na seguinte passagem: “digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo” (W I, Apêndice, p. 496). Portanto, a metafísica schopenhaueriana não caracteriza-se como transcendente¹⁴, ela é intitulada por ele como imanente. Em outras palavras, Schopenhauer admite uma metafísica que não precisa avançar pelos limites do mundo para encontrar a sua explicação, visto que tudo que é preciso conhecer é encontrado dentro do próprio mundo. Por isso, “ela é consequentemente uma filosofia imanente no sentido kantiano do termo” (W II, §50, p. 763).

O objetivo da metafísica não consiste em observar experiências singulares, isoladas, mas sim fornecer uma explicação correta da experiência em sua totalidade. O fundamento da metafísica tem de ser empírico, mas a fonte de conhecimento da metafísica não é baseada apenas em experiência externa, mas também na interna. O leitor poderia se perguntar “como pode uma ciência haurida da experiência conduzir para além desta e assim merecer o nome de metafísica?” (W II, cap. 17, p. 221), essa pergunta foi propriamente antecipada por Schopenhauer. A resposta fornecida por ele defende que Kant ensinou corretamente que não se pode ir além da possibilidade de toda experiência, porém há outros caminhos para a metafísica. Assim sendo,

embora ninguém, através do véu das formas da intuição, possa conhecer a coisa em si; por outro lado, entretanto, cada um carrega a esta dentro de si, sim, é ela mesma: por conseguinte, ela tem de ser acessível de algum modo, embora condicionalmente, a cada um na consciência de si. A ponte, pois, pela qual a metafísica vai mais além da experiência não é outra senão justamente aquela decomposição da experiência em aparência e coisa em si, na qual coloquei o grande mérito de Kant. Pois ela contém a demonstração de um

¹³ A obra de Kant foi referenciada conforme a Akademie (Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft. 23 vols.) KrV - Kritik der reinen Vernunft [Crítica da razão pura] (04 (A): 1781 - 1º ed.), (03 (B): 1787 - 2º ed.).

¹⁴ Schopenhauer define transcendente como “além de toda experiência” (PP I, 2007, p. 119).

núcleo de aparência mesma. Este não pode, é certo, jamais ser completamente apartado da aparência, e ser considerado por si mesmo como um *ens extramundanum*, porém, sempre será conhecido apenas em suas relações e referências à aparência mesma (W II, cap. 17, p. 222).

Com base nisso, entende-se que diferentemente de Kant, Schopenhauer admite a cognoscibilidade da coisa em si, considerando, é claro, que ela jamais poderá ser apreendida totalmente. É nesse sentido que a metafísica vai mais além da aparência, sem, no entanto, ultrapassar os limites do mundo para fornecer um fundamento ou explicação de sua origem, aqui, portanto, encontra-se o caminho pelo qual Schopenhauer foi além de Kant e dos limites por ele traçados (W II, cap. 22, p. 349). A sua metafísica é considerada a partir da aparência, nunca, como algo absolutamente independente desta, por isso “permanece imanente e jamais será transcendente” (W II, cap. 17, p. 223). O mundo e a existência dos seres humanos apresentam-se como um verdadeiro enigma, a decifração desse enigma consiste na compreensão do que é o mundo. Entender o que ele é e como ele funciona, por meio da experiência interna e externa, dentro dos limites inseparáveis da natureza finita do ser humano, gera a resposta do que é o mundo. A decifração do enigma do mundo obtém sua certificação a partir de si mesma e essa certificação, segundo Schopenhauer, é uma marca característica da autenticidade de sua filosofia. Em suma, a frase “não vou além da experiência¹⁵” (W II, §50, p. 766) descreve bem a intenção imanente de sua doutrina.

Ao que concerne às obrigações da metafísica, ela possui somente uma: o compromisso com o que é verdadeiro (W II, cap. 17, p. 228). O valor da filosofia é a verdade. Para Schopenhauer, a filosofia é sabedoria de mundo, o seu problema é o mundo e a sua resposta é obtida a partir da investigação do próprio mundo. Nesse sentido, ele afirma que,

o valor e a dignidade da filosofia consistem, então, em desprezar todas as suposições sem fundamento possível, em não admitir outros dados senão aqueles cuja prova se encontra na intuição do mundo exterior, nas formas constitutivas do nosso intelecto destinadas à apreensão do mundo e na consciência, comum a todos, do próprio si mesmo. Eis porque a filosofia deve permanecer cosmologia e não se tornar teologia. O seu tema tem de limitar-se ao mundo: expressar sob todos os aspectos o que o mundo é, o que o mundo é no seu mais íntimo, é tudo que a filosofia honestamente pode realizar (W II, cap. §48 P. 729).

A teologia é o estudo da existência de Deus, das questões referentes ao conhecimento da divindade, assim como de sua relação com o mundo e com os homens, por isso a filosofia deve manter-se como cosmologia enquanto estudo do mundo, do que ele é e de sua organização. A

¹⁵ *Ich über die Erfahrung nicht hinausgehe.*

filosofia é descritiva e interpretativa, sendo assim, a partir da filosofia explica-se, isto é, descreve-se o que é o mundo. Desse modo, apenas após descobrir o que é mundo, pode-se fornecer uma interpretação para o mesmo. Disso se segue a impossibilidade de interpretação do mundo sem o conhecimento do que ele é, da mesma maneira que apenas descrever o mundo, sem interpretá-lo, não é suficiente para o objetivo da filosofia.

Vale salientar que, conforme Schopenhauer, a metafísica supre uma importante necessidade para os seres humanos. Evidencia-se que nenhum ser, exceto o ser humano, espanta-se com a própria existência; mas para todos a existência entende-se por si mesma, ao ponto de não a notarem. Os animais não são capazes de espantar-se com sua própria existência, a vontade e o intelecto “ainda não se separaram suficientemente para que possam espantar-se um com o outro quando se reencontram” (W II, cap. 17, p. 195). Partindo dessa premissa, o espanto da “essência íntima da natureza” é mais sério pelo fato de o homem, pela primeira vez, estar com consciência em face da morte, visto que é o único animal que possui consciência de seu inevitável perecimento. Desse modo, “com essa introspecção e esse espanto nasce, portanto, a necessidade de uma metafísica¹⁶, própria apenas do ser humano: este é, pois, um animal *metaphysicum*.” (W II, cap. 17, p. 195). Sendo assim, o espanto filosófico (*entspringende philosophische*) é condicionado no indivíduo por um elevado desenvolvimento de inteligência, visto que “quanto mais baixa é uma pessoa em termos intelectuais, tanto menos tem de enigmático tem a existência para ela” (W II, cap. 17, p. 196). O saber em torno da morte e o reconhecimento das misérias da existência, por mais que não sejam propriamente os únicos motivadores, de acordo com Schopenhauer, é o mais forte estímulo para a introspecção filosófica e para a interpretação metafísica do mundo.

Schopenhauer evidencia uma importante distinção entre necessidade metafísica (*metaphysischen Bedürfnis*) e capacidade metafísica (*metaphysische Fähigkeit*) ao enfatizar que as religiões exemplificam bem a dimensão da necessidade metafísica do ser humano. Todavia, ao mencionar o exemplo do Corão, base de uma religião mundial, que satisfaz continuamente a necessidade metafísica de incontáveis milhões de pessoas, Schopenhauer, mesmo admitindo que muito se perde durante as traduções, sustenta que não descobriu ali um pensamento sequer de valor. O que, em tese, prova que a necessidade metafísica não anda de mãos dadas com a capacidade metafísica (W II, cap. 17, p. 197). Dito de outro modo, isso quer dizer que a necessidade metafísica não implica necessariamente, em habilidade, ou capacidade metafísica. Essa consideração está conforme sua distinção de metafísica com certificação exterior a si

¹⁶ *Bedürfnis einer Metaphysik.*

(*Beglaubigung in sich selbst*), que representa a necessidade metafísica do ser humano, e a metafísica com certificação interior a si (*Beglaubigung in sich selbst*) que está diretamente vinculada com a capacidade metafísica do ser humano. Veremos, a seguir, a distinção entre esses dois tipos de metafísica e qual sua relação com a sua proposta de uma filosofia imanente.

1.3 A PROPOSTA DE UMA METAFÍSICA IMANENTE

A compreensão do que constitui a imanência na filosofia da morte de Schopenhauer é importante, pois a sua metafísica está vinculada com a coerência imanentista de sua doutrina. Isso posto, faz-se necessária a explicação do que consiste sua metafísica imanente para o entendimento das consequências de uma incoerência imanentista em sua metafísica da morte. Schopenhauer entende por metafísica todo conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, mais além da natureza, isto é, além da natureza dada às coisas, para “fornecer um clareamento sobre aquilo através do qual, em um outro sentido, estaríamos condicionados” (W II, cap. 17, p. 200). Em outras palavras, sobre o que torna a natureza possível e se esconde atrás dela. De acordo com ele, apenas uma metafísica não basta para todos os povos, existindo dois tipos de metafísica “cujo diferencial é uma ter sua certificação interior a si, a outra exterior a si” (W II, cap. 17, p. 200). A metafísica exterior a si é caracterizada pela crença, não é receptiva às razões, mas sim à autoridade. Esse tipo de metafísica refere-se às religiões documentadas por meio de signos e milagres, com ênfase em ameaças relacionadas à eternidade pós-morte e males contra os incrédulos. Schopenhauer condena a metafísica exterior a si, pois o desejo de encontrar a metafísica a partir da religião seria “uma empresa precária e perigosa” (W II, cap. 17, p. 204), tendo em vista sua natureza alegórica que isenta as religiões de demonstrações e testes aos quais a filosofia, por exemplo, está obrigada.

Em contrapartida, a metafísica que tem a sua certificação interior a si é denominada filosofia. Segundo Schopenhauer, a origem da filosofia provém de um espanto sobre o mundo e sobre a nossa própria existência, enquanto esse espanto impõe um enigma para o intelecto e sua decifração ocuparia incessantemente a humanidade. Logo, o mundo e a existência são um problema capaz de angustiar apenas o ser humano, sendo o único ser capaz de estar consciente do tamanho do desafio que é a compreensão e a investigação do que é o mundo em que vive. Desse modo,

apenas para os animais desprovidos de pensamento é que o mundo e a existência parecem entender-se por si mesmos: para o ser humano, ao contrário, o mundo e a existência são um problema, do qual até mesmo o indivíduo mais tosco e limitado, em alguns instantes lúcidos, torna-se

vividamente consciente, problema porém que surge de forma mais distinta e persistente na consciência de alguém, quanto mais límpida e clara é a consciência e quanto mais estofado para o pensamento ela reuniu através da formação, até que, por fim, nas cabeças aptas para o filosofar, tudo isso chega ao platônico *θαυμάζειν, μάλα φιλοσοφικόν πάθος* (*mirari, valde philosophicus affetus*), a saber, aquele espanto que compreende em toda a sua magnitude o problema que ocupa incessantemente a parte nobre da humanidade em todos os tempos e países sem lhe dar trégua. De fato, é a inquietude que mantém sempre em movimento o relógio que nunca para da metafísica, a consciência de que a inexistência deste mundo é perfeitamente tão possível quanto a sua existência (W II, cap. 17 P. 208).

Tendo em vista a distinção entre a metafísica exterior a si e a metafísica interior a si, cabe salientar que Schopenhauer se compromete com o desenvolvimento do segundo tipo. Com relação à metafísica interior, Schopenhauer destaca também o papel da física na busca pela resposta do que é o mundo. A importância da física é inquestionável, no entanto, evidencia-se a sua necessidade de sustentação em bases metafísicas. Pois, Schopenhauer está convencido de que “a física não consegue sustentar-se com os próprios pés, mas precisa de uma metafísica para apoiar-se” (W II, cap. 17, p. 210), de acordo com ele, isso ocorre porque a física precisa de algo que forneça a chave para seus pressupostos, tendo em consideração que ela explica as aparências por meio de leis naturais, baseadas em forças naturais, que pertencem à força vital, isto é, a vontade. Vale, pois, sublinhar que, por maior que seja o progresso da física (entendida por Schopenhauer no sentido amplo dos antigos), ela não terá contribuído de nenhuma maneira para a metafísica. O progresso fornecido pela física apenas diz respeito à aparência do mundo, enquanto a metafísica busca perpassar a aparência mesma. Por isso, “mesmo se alguém explorasse todos os planetas de todas as estrelas fixas; com isso ainda não teria dado nenhum passo sequer na metafísica” (W II, cap. 17, p. 216).

Sendo assim, a filosofia tem como seu objeto a experiência, não uma experiência determinada, mas sim uma experiência em geral. Para tanto, é necessária a combinação da “experiência externa com a interna e, em parte, a conquista de uma compreensão do fenômeno em seu conjunto, por meio da descoberta de seu sentido e conexão” (PP II, cap. 1, p. 47). Nesse caminho, a filosofia alcança o conhecimento a partir da aparência. A metafísica diz respeito ao que está escondido atrás das aparências e “consequentemente ela se divide em três partes: metafísica da natureza, metafísica do belo, metafísica dos costumes” (PP II, cap. 1, p. 47). Consoante Schopenhauer, a dedução dessa divisão pressupõe a metafísica. A coisa em si, como essência íntima do fenômeno, é investigada depois de uma consideração de como ela se apresenta na natureza externa, eis a metafísica da natureza. A sua manifestação imediata no íntimo dos indivíduos refere-se à metafísica dos costumes e a compreensão mais completa e

pura de sua manifestação objetiva e exterior é oferecida pela metafísica do belo.

Suas considerações nos levam a crer que um dos problemas da metafísica exterior a si é o comprometimento com explicações transcendentais baseadas em crenças, como, por exemplo, o caso de religiões que situam a explicação do mundo fora dele, promovendo seus deuses como onipotentes criadores do mundo. Esse tipo de postura caracterizaria a metafísica exterior como transcendente, enquanto a metafísica interior a si de Schopenhauer, baseada em um elemento metafísico, que não se situa fora do mundo, mas sim constitui o mundo mesmo, configura-se como imanente, pois não se ocupa em explicar a origem do mundo ou o seu fundamento a partir de explicações que se localizam para além dele. A concepção da imanência de sua filosofia é fundamental não apenas para compreensão de sua metafísica da morte, visto que a sua imanência constitui um alicerce importante para toda a sua doutrina que, caso seja comprometido, poderia arruinar a estrutura de sua obra promovendo fissuras e desmoronamentos.

Assim como a compreensão de imanência é necessária para o entendimento de sua metafísica da morte, a apreensão do conteúdo de seu dogmatismo imanente também nos é útil para entender o desenvolvimento de toda a sua doutrina. Seu dogmatismo implica na rejeição de qualquer traço transcendente, garantindo assim sua permanência no domínio empírico, a coerência dessa imanência, mais especificamente em sua metafísica da morte, é objeto central deste trabalho. Nesse rumo, a defesa da coerência de uma filosofia imanentista em Schopenhauer está presente no livro *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, de Maria Lúcia Cacciola. Em seu livro, ela esclarece que a impossibilidade de conferir à vontade o estatuto ontológico de verdadeiro fundamento do mundo, ou seja, de ser um substrato transcendente, proporciona a possibilidade de uma metafísica imanente. Portanto, a solução do enigma do mundo apenas pode ser alcançada partindo do conhecimento do próprio mundo, sem se comprometer com um ultrapassamento transcendente da coisa em si. O mundo não pode ser explicado por uma substância que esteja fora dele, por isso “o desconhecido que habita o homem é a mola do seu conhecedor” (Cacciola, 2023, p. 147). A interpretação de Cacciola defende que o ponto de vista do mundo como vontade se apresenta em um duplo aspecto de afirmação e negação da vontade. No entanto, a filosofia somente pode expressar o estado de negação do querer de modo negativo, pois a positividade desse estado está além da fronteira do conhecimento.

No que tange ao nosso problema, Cacciola afirma que “o ponto de vista da negação da vontade é, para o conhecimento, um ponto cego, corroborando a proposta de uma filosofia imanente” (Cacciola, p. 2023, p. 28), portanto, seu argumento sugere a coerência de

Schopenhauer com a sua filosofia imanente. De acordo com Cacciola, a negação da vontade contribui com a sua proposta imanente, no entanto, o problema do presente trabalho vai em sentido oposto e argumenta que esse ponto cego pode sugerir um compromisso com teses transcendentistas em sua filosofia. No segundo capítulo, veremos de maneira mais detalhada a tese de que a negação da vontade não corrobora com a proposta de metafísica imanente de Schopenhauer. De modo contrário, promove diversas complicações, principalmente por conta de seu exemplo ideal de negação da vontade, a figura do asceta, que se compromete diretamente com o tipo de metafísica exterior a si, que a princípio, foi rejeitada por Schopenhauer justamente por não se enquadrar em seus princípios imanentistas.

Cacciola usa como apoio à sua interpretação a resposta dada por Schopenhauer à objeção de que a coisa em si não poderia ser negada, pois para Schopenhauer a vontade não é nenhum absoluto, mas é a coisa em si apenas em relação à representação. A perspectiva ortodoxa de Cacciola defende que a vontade como coisa em si exclui qualquer fundamento transcendente, satisfazendo, ao mesmo tempo, a necessidade metafísica do homem e o caráter imanente de sua filosofia apagar qualquer resquício de dogmatismo em sua filosofia. O dogmatismo referido por Cacciola é a pressuposição de uma falsa aplicação do princípio de razão, pois para “chamar a sua filosofia de dogmática, ela teria de ser “um dogmatismo imanente”, já que suas proposições não se baseiam em cadeias silogísticas, mas no mundo intuitivo” (Cacciola, 2023, p. 189). Quanto ao seu dogmatismo imanente Schopenhauer reconhece que seu “sistema poderia ser descrito como dogmatismo imanente, pois, embora suas teses sejam dogmáticas, não vão além do mundo dado na experiência; ao contrário, simplesmente esclarecem o que ele é, decompondo-o em seus últimos componentes” (PP I, §14, p. 186). A rejeição de qualquer traço transcendente e a certeza de manter-se no domínio da experiência para explicar o mundo caracterizam sua filosofia imanentista. No terceiro capítulo retornaremos a esse ponto visando o arremate final de nossa problematização.

1.4 O COMPROMETIMENTO IMANENTISTA

Para contrapor as interpretações ortodoxas, destacam-se as interpretações de índole heterodoxa, que apontam para maiores dificuldades internas na filosofia de Schopenhauer. Para esclarecer melhor esse ponto, remetemo-nos ao artigo “Sin and Grace: the “Great Truth” of Christianity in Schopenhauer” de Matthias Koßler (2021). Nesse texto, ainda que não seja abordado diretamente o problema do possível comprometimento transcendente na filosofia schopenhaueriana, Koßler expõe uma ideia útil ao caminho que sigo. Koßler em seu texto,

afirma que a doutrina da graça é a simbolização da negação da vontade. Todavia, ele defende que a pretensão de Schopenhauer de explorar racionalmente a doutrina cristã da graça deve ser rejeitada, pois o uso frequente da expressão “graça divina” em conexão com a negação da vontade alimenta a suspeita de que ele use a doutrina cristã não apenas para ilustrar, mas como um elemento integrador da sua teoria de salvação, isso “significaria abandonar o ponto de vista filosófico, que segundo Schopenhauer é necessariamente imanente” (Košler, 2021, p. 32).

Para Košler existe uma possibilidade de evitar esse problema e fornecer uma interpretação da teoria da negação da vontade que esteja conforme a reivindicação de Schopenhauer de uma metafísica imanente. Para isso, ele defende a rejeição da doutrina da graça de Schopenhauer. O argumento usado por Košler é que Schopenhauer usa a doutrina cristã não apenas para ilustrar, mas de alguma maneira estaria abandonando o seu ponto de vista filosófico e imanente. Todavia, o próprio Schopenhauer preveniu-se dessas críticas ao afirmar:

recorri aqui aos dogmas da religião cristã, eles mesmos estranhos à filosofia, apenas para mostrar a ética oriunda da nossa consideração, que é coerente e concordante com todas as partes desta, embora nova e surpreendente em sua expressão, de modo algum o é em sua essência; ao contrário, concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos e no essencial já se achava nestes; também concorda com a mesma exatidão com as doutrinas e os preceitos éticos que foram expostos de forma bem diferente nos livros sagrados da Índia. Ao mesmo tempo, a recordação dos dogmas da Igreja cristã serve para esclarecer e elucidar a aparente contradição entre, de um lado, a necessidade de todas as exteriorizações do caráter quando os motivos são dados (reino da natureza), e, de outro, a liberdade que a vontade em si tem para negar-se e, assim, suprimir o caráter (reino da graça) e toda a necessidade dos motivos baseada no caráter (W I, §70, P. 473).

Portanto, a crítica de Košler nos é útil à medida que evidencia a presença da discussão sobre o comprometimento imanentista nos estudos schopenhauerianos e demonstra uma das possibilidades de postura diante de uma dificuldade teórica. Para Košler, excluir parte da filosofia de Schopenhauer resolveria o problema de um suposto comprometimento transcendente suprimindo a parte comprometida, como um membro gangrenado que é amputado antes que a infecção se espalhe e comprometa todo o corpo. Todavia, discordo de Košler, pois tenho em mente que, se em algum momento Schopenhauer abandona seu ponto de vista filosófico necessariamente imanente, isso não ocorre por conta do uso de termos cristãos, visto que a filosofia de Schopenhauer acolhe da religião obtém certificação a partir de argumentos, não da fé ou da autoridade divina. A meu ver, o comprometimento de sua filosofia com elementos transcendentais não pode ser simplesmente suprimido de sua obra sem que pensemos nas consequências tanto desse possível comprometimento, quanto de sua eliminação.

Outra interpretação de caráter heterodoxo que evidencia maiores dificuldades na filosofia imanentista de Schopenhauer é encontrada na obra *Schopenhauer, Religion and Morality* escrita por Gerard Mannion. Ele realça a tensão que surge da tentativa de Schopenhauer em explicar o metafísico em termos e conceitos que permanecem firmemente enraizados no mundo da experiência. Segundo ele, Schopenhauer emprega um método paradoxal que procura alguma “consciência” no transcendente, ao mesmo tempo que insiste que sua metafísica permanece imanente. Mannion afirma que “torna-se evidente que a sua busca metafísica o conduz repetidamente “para além” do reino fenomenal da experiência” (Mannion, 2003, p. 83). Em outras palavras, o que Mannion pontua como paradoxal refere-se à busca incessante de Schopenhauer em tornar sua metafísica imanente,¹⁷ enquanto partes de sua filosofia o conduzem frequentemente para explicações situadas para além da experiência. No entanto, o que potencialmente poderia comprometer a filosofia de Schopenhauer com explicações transcendentais não é propriamente sua metafísica, tendo em vista que se trata de uma metafísica imanente. Em tese, o comprometimento transcendente em questão surge ao tentar explicar o mundo com fundamentos localizados “fora do mundo”. Portanto, explicações metafísicas situadas para além da experiência, mas que permanecem “dentro do mundo” garantiriam a imanência de sua metafísica.

A crítica de Mannion nos é útil enquanto reforça a discussão da existência de um possível comprometimento transcendente na metafísica imanente de Schopenhauer. Sua análise evidencia a existência de uma tensão na filosofia schopenhaueriana que já foi apontada por diversos comentaristas. Ele enfatiza que, apesar da tentativa de separar os dois domínios da metafísica (exterior a si e interior a si), Schopenhauer não logra êxito em sua empreitada. Segundo Mannion, não pode haver uma “hierarquia de sistemas metafísicos”, com isso, insinua que a metafísica interior a si não se distancia tanto da metafísica exterior a si como Schopenhauer estava convencido. É inegável que Schopenhauer aproxima-se demasiadamente das religiões e faz questão de evidenciar o quanto a sua filosofia aproxima-se da doutrina cristã. Isso pode ser verificado principalmente no §70 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação* e no capítulo 9 da última parte de suas preleções, denominada *Metafísica dos*

¹⁷ Diante de uma perspectiva aparentemente ortodoxa, John Atwell, em seu livro *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will* esclarece que para que se admita uma metafísica em Schopenhauer, é preciso analisar o que se entende como metafísica. Partindo dos pressupostos imanentistas de Schopenhauer, segundo Atwell é possível identificar um tipo legítimo de metafísica, uma metafísica que permanece imanente e até mesmo, num certo sentido, experiencial enquanto lida apenas com o que está presente no mundo e não toca em nada para além dele (Atwell, 1995, p.110). No entanto, Atwell se afasta de uma interpretação ortodoxa da filosofia schopenhaueriana ao perceber a dificuldade de pensar em que medida a coisa em si, conhecida como vontade, consegue abolir-se, dificuldade essa que será trabalhada detalhadamente no próximo capítulo.

costumes.

Tendo em vista que Schopenhauer condena a metafísica exterior a si, e condena o desejo de encontrar a metafísica a partir da religião, enquanto salienta que a metafísica que tem a sua certificação interior a si é denominada filosofia, o fato de aproximar tanto sua filosofia da doutrina cristã evidencia certa contradição em sua premissa de hierarquização da metafísica. Ora, pois, se a metafísica interior a si é tão superior como ele mesmo sugere, por que suas premissas se aproximam tanto de uma metafísica exterior a si, como é o caso da doutrina cristã? Compreende-se que ele recorre aos dogmas cristãos para mostrar a ética oriunda de sua consideração, todavia ao fazer isso ele afirma que o conhecimento do que ele expressou como negação da vontade é facilitado pela compreensão de preceitos éticos dados por indivíduos tomados pelo mesmo espírito. Desse modo, defende que “o cristianismo, cuja ética está totalmente no espírito mencionado” (W I, §70, 448) demonstra por meio de seus evangelhos uma abnegação totalmente coerente com a negação da vontade. É preciso destacar, como mencionado anteriormente, que o que a filosofia de Schopenhauer acolhe da religião obtém certificação a partir de argumentos, não da fé ou da autoridade. Todavia, nos cabe questionar: como uma doutrina tão inferior pode ser tão semelhante com a sua proposta sem corrompe-la em alguma medida com a mesma inferioridade? Por mais que a certificação seja considerada por meio de argumentos e não da fé, é preciso analisar a razoabilidade desses argumentos e em que medida eles se comprometem com o misticismo presente em doutrinas religiosas.

Portanto, é possível assumir que se sua metafísica interior a si está em exata concordância e coerência com uma doutrina marcada pela metafísica exterior a si, isso sugere que o abismo entre as duas é menor do que a princípio Schopenhauer esforçava-se em sugerir. Conforme Schopenhauer, poder-se-ia denominar a sua filosofia como “a própria filosofia cristã; por mais paradoxal que isto possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas, mas permanecem na superfície” (PP II, §163, P. 176). Para Mannion, assim como as religiões, Schopenhauer teria alcançado um ponto de silêncio doutrinário, deixando um elemento paradoxal sem esclarecimento que não o distanciou da metafísica popular tanto quanto desejava (Mannion, 2003, p. 248). Esse elemento paradoxal diz respeito à ascese e à ligação da moralidade de Schopenhauer com a salvação, o que em sua perspectiva aproxima demasiadamente Schopenhauer das religiões e não o torna tão diferente delas. Em contrapartida, no que concerne à nossa investigação, o elemento paradoxal sem esclarecimento refere-se à palingenesia e sua grande concordância com a doutrina metafísica de permanência da vontade.

2 A DOCTRINA DA SALVAÇÃO

A compreensão do papel do ascetismo na filosofia de Schopenhauer é essencial para um entendimento mais profundo sobre sua filosofia moral, visto que, conforme o autor “nenhuma filosofia pode deixar de lado em suspenso o tema do quietismo e do ascetismo, caso a questão sobre eles lhe seja posta; porque tal tema é idêntico segundo seu estofo, com o de toda metafísica e ética” (W II, cap. 48, p. 733). O resultado da resignação do asceta o conduz a um tipo de morte, um tipo muito especial que se distancia da morte comum, enquanto o caráter inteligível do sujeito é suprimido e o ciclo de nascimentos e mortes referentes à palingenesia é interrompido. Dessa forma, o asceta alcança a completa salvação e redenção, acompanhado por uma paz inabalável que gera o que Schopenhauer nomeia de suprema alegria na morte (*höchste Freudigkeit im Tode*) (W I, §68, p. 461). A relação da possibilidade de supressão do caráter inteligível por meio da ascese, assim como a interrupção do ciclo de nascimentos e mortes, com o comprometimento transcendente de sua filosofia, serão temas do terceiro capítulo. Neste capítulo, a partir da reconstrução de argumentos de Schopenhauer em favor da ascese, será analisado o papel do asceta em sua filosofia moral e o porquê dessa verdadeira exceção descrita por ele apresentar maiores desafios a partir da lógica de sua filosofia imanentista. Para tanto, o entendimento do que constitui a imutabilidade do caráter, bem como os tipos de caráter, serão essenciais para nossa investigação. Enquanto o ascetismo é caracterizado como o maior objetivo moral evidenciaremos o seu maior obstáculo, o suicídio.

2.1 OS TIPOS DE CARÁTER: EMPÍRICO, INTELIGÍVEL E ADQUIRIDO

Conforme Schopenhauer, o corpo do ser humano é a condição de conhecimento da vontade, por consequência, o homem não pode, propriamente dizendo, de modo algum representar a vontade sem representar seu corpo (W I, §18, p. 119). A vontade e o corpo são uma coisa só, o corpo é considerado a objetividade da vontade (*Objektivität des Willens*). Isso quer dizer que todo ato da vontade é simultaneamente um movimento do corpo, pois “a ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição” (W I, §18, p. 117). O corpo inteiro do homem é a vontade objetivada que se tornou representação, por isso, pode-se dizer que “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade” (W I, §18, p. 117). Portanto, não apenas os atos do corpo do indivíduo, mas ele mesmo é caracterizado como aparência da vontade, pois o corpo é condição indispensável das ações nas quais a vontade se objetiva.

Assim, se cada ação de meu corpo é o aparecimento de um ato volitivo no qual minha vontade mesma, portanto, meu caráter, expressa-se em geral e no todo sob certos motivos, então o pressuposto e a condição absolutamente necessária daquela ação têm de ser também aparecimento da vontade, pois o aparecimento desta não pode depender de algo que não existia imediata e exclusivamente mediante ela, que, portanto, seja-lhe simplesmente contingente: com o que seu aparecimento mesmo seria casual: aquela condição, no entanto, é todo o corpo mesmo. Este, portanto, já tem de ser aparência da vontade e relacionar-se com minha vontade em seu todo, isto é, com meu caráter inteligível, cuja aparência no tempo é meu caráter empírico, da mesma forma que a ação isolada do corpo se relaciona com o ato isolado da vontade. Logo, todo o corpo não tem de ser outra coisa senão minha vontade que se torna visível, tem de ser minha vontade mesma na medida em que esta é o objetivo intuível, representação de primeira classe (W I, §20, p. 125).

Sendo assim, cada ação do corpo de um indivíduo é o aparecimento volitivo no qual sua vontade, isto é, seu caráter, expressa-se sob certos motivos. O ser humano, como qualquer outra parte da natureza, é considerado objetividade da vontade. Assim como cada coisa na natureza possui suas forças e qualidades que reagem a determinadas influências de maneira específica e constituem o seu caráter, também o ser humano possui seu caráter, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade. Nesse modo de agir, manifesta-se seu caráter empírico (*empirischer Charakter*), que por sua vez manifesta-se de novo seu caráter inteligível (*intelligibler Charakter*), a vontade em si da qual ele é aparência determinada (W I, §55, p. 332-333). Em outras palavras, o caráter inteligível coincide com a ideia, com o ato originário da vontade que nela se objetiva, isso quer dizer que o caráter inteligível, cuja aparência no tempo é o caráter empírico, não tem de ser outra coisa senão a vontade que se torna visível. O caráter empírico é inteiramente determinado pelo caráter inteligível do sujeito. Schopenhauer concebe que o caráter inteligível de cada ser humano deve ser considerado um ato extratemporal, indivisível e imutável da vontade, cuja aparência, desenvolvida e espalhada em tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão, resulta no caráter empírico como este se expõe conforme a experiência.

A partir da manifestação do caráter empírico na vida do indivíduo, existe ainda outra definição de caráter que precisa ser considerada: o caráter adquirido¹⁸ (*erworbene Charakter*).

¹⁸ É essencial para a compreensão da tese schopenhaueriana do caráter adquirido a distinção entre arrependimento ou remorso (*Reue*) e o peso na consciência (*Gewissensangst* ou *Seelenangst*). Destaca-se uma brilhante distinção no §55 e no §65 de O mundo, entre arrependimento e remorso. O arrependimento não se origina em uma mudança na vontade, ele provém de uma mudança de conhecimento, isso quer dizer que “nunca posso me arrepender do que quis, mas sim do que fiz” (W I, §55, p. 342). Em outros termos, o arrependimento é o conhecimento corrigido entre o ato e a intenção verdadeira. Logo, entende-se que o arrependimento sempre resulta do conhecimento corrigido, não da mudança verdadeira da vontade, pois isso seria impossível, tendo em vista sua imutabilidade e onipotência. Em contrapartida, o peso de consciência, também conhecido como remorso, em relação aos atos praticados não é arrependimento pelo feito, mas uma imensa dor sobre o conhecimento próprio de si mesmo, que

Schopenhauer entende como adquirido o caráter obtido na vida pelo comércio com o mundo, ao qual é feita referência ao elogiar uma pessoa por ter caráter ou a censurar por não ter. Sua definição é a seguinte:

temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho. – Mas se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o caráter adquirido. Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade: trata-se do saber abstrato e distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, logo, trata-se de saber dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade (W I, §55, p. 353).

Pode-se dizer que, embora sempre sejamos as mesmas pessoas, tendo em vista a imutabilidade do caráter e sua individualidade, nem sempre nos compreendemos. Em verdade, o ser humano se desconhece. Por meio do caráter adquirido, ele é capaz de adquirir o conhecimento de quem realmente é (pelo menos uma parte do conhecimento, tendo em vista a impossibilidade de um autoconhecimento absoluto). Vale salientar que o caráter pode ser adquirido, mas não modificado. O homem é refém de seu próprio caráter, preso pelas amarras de sua imutabilidade, condenado a ser o que é até o fim, pois “somente seu conhecimento pode ser corrigido; daí que a pessoa pode chegar à compreensão de que estes ou aqueles meios que ela anteriormente empregou não conduzem com seu fim” (E I, cap. 3, p. 86). Em outras palavras, o caráter é imutável e os motivos fazem efeito com necessidade, mas esses motivos precisam passar pelo conhecimento, caracterizado como intermediador dos motivos. Por esse ângulo, “o conhecimento é capaz de incontáveis graus, da mais variada ampliação, de constante correção: é nesse sentido que trabalha toda a educação” (E I, cap. 3, p. 87).

Portanto, admite-se que o conhecimento é mutável, constantemente varia entre o erro e a verdade, sendo cada vez mais corrigido ao longo da vida, reconhecidamente em graus muito diferentes, visto que “o caráter de cada ser humano é 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” (W I, §28, p. 184). Dessa maneira, o modo de agir de um homem pode se alterar sem que se possa concluir que tenha ocorrido qualquer modificação em seu caráter. Schopenhauer reconhece que até mesmo os dogmas podem ter uma forte influência sobre a conduta, sobre os atos exteriores, assim como tem o hábito e o exemplo, mas com isso a disposição de caráter não mudou (W I §66, p. 427-428).

pôde cometer tamanha atrocidade.

Sendo assim, Schopenhauer admite que o conhecimento somente faz efeito sobre a vontade como motivo, por mais que os dogmas supostamente guiem a vontade, o que o ser humano quer permanece sempre o mesmo, visto que “ele simplesmente recebeu outros pensamentos sobre as vias para alcançar esse fim, e motivos imaginários podem guiá-lo como se fossem reais” (W I, §66, p. 428).

A experiência guia a descoberta do caráter adquirido, sem ela é como se o homem vivesse sem um caráter definido, pois são em suas ações que seu caráter aparece e, sem as ações, seu temperamento, suas inclinações e suas capacidades não se evidenciam para o mundo e nem ao menos para si mesmo. Somente se conhece o caráter de alguém observando seu comportamento, conosco não seria diferente. Desse modo, quando finalmente o homem apreende esse conhecimento sobre si mesmo então alcança-se o que no mundo é chamado de caráter adquirido. Isto nada mais é do que o conhecimento mais completo possível de sua individualidade (E I, cap. 3, p. 84). Vale destacar que esse conhecimento abstrato das próprias qualidades imutáveis de seu caráter não é completamente absoluto, configura-se apenas como o conhecimento mais *completo possível* a partir da experiência adquirida até determinado momento. Se o caráter adquirido fosse um conhecimento absolutamente completo de sua própria individualidade, seria preciso que o ser humano conhecesse o que ele é completamente – o que, conforme Schopenhauer, não é possível – visto que o homem conhece a si mesmo na medida em que observa a direção das suas próprias forças mentais e físicas agindo no mundo. Portanto, para conhecer-se plenamente, seria preciso ter vivido completamente todas as experiências possíveis no mundo. Tendo em vista a transitoriedade da individualidade dos homens no mundo, a morte arrebatava o ser humano muito antes de poder viver todas as experiências possíveis para acessar o conhecimento mais completo de si mesmo. Por isso, cada um somente é capaz de conhecer-se com base nas experiências em que viveu, enquanto o conhecimento das experiências que ainda não viveu permanece em suspenso.

Essas considerações possuem relação direta com o que é dito por Schopenhauer no início do livro quarto de *O mundo*: “neste livro de ética não se deve esperar prescrições nem doutrinas do dever” (W I, §53, p. 314). Para ele a filosofia é sempre descritiva e não prescritiva, portanto ela não é capaz de modificar o caráter de alguém prescrevendo uma receita universal para todas as virtudes. Desse modo,

para um estado de felicidade do ser humano não seria de modo algum suficiente que se o transportasse para um “mundo melhor”, mas também ainda seria exigido que nele próprio se desse uma alteração fundamental, logo, que ele não mais fosse o que é, mas em vez disso se tornasse o que não é, mas para isso ele primeiro tem de deixar de ser o que é: esta exigência é satisfeita

provisoriamente pela morte, cuja necessidade moral já pode ser apreendida a partir desse ponto de vista (W II, cap. 41, p. 588).

A alteração fundamental no caráter só é alcançada por meio da morte, o ser humano está fadado a ser refém das condições promovidas por ser quem é, sem poder se tornar outro, por mais insatisfeito que esteja consigo mesmo, não é capaz de alterar sua condição. Nesse sentido, conforme Schopenhauer, o caráter do ser humano pode ser qualificado como individual, melhor dizendo, cada indivíduo detém um caráter próprio. Pode ser denominado empírico, ou seja, que somente por meio da experiência ele é conhecido. Por fim, deve ser denominado constante, dado que ele permanece o mesmo durante toda a vida.

O caráter empírico é constante porque caracteriza-se apenas como aparência da coisa em si, do caráter inteligível, isto é, a vontade. O caráter individual é inato, não é produto do acaso ou do meio em que sua existência é submetida. Por isso, o papel da ética não possui um caráter prescritivo, pois, de nada adianta a prescrição de uma moral se considerarmos que a virtude não pode ser ensinada e nem mesmo adquirida durante a vida, desse modo, Schopenhauer não defende a existência de deveres, preceitos, imperativo categórico ou lei moral alguma¹⁹, pois a “filosofia é sempre teórica, já que lhe é essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto da sua investigação, e sempre descrever, em vez de prescrever” (W I, §53, p. 313). Sendo assim, entende-se que as virtudes e vícios de cada indivíduo são também inatos e imodificáveis²⁰. Mediante o exposto, espero ter esclarecido os tipos de caráter em Schopenhauer. Nos próximos tópicos, trataremos de uma consideração geral sobre os dois caminhos que levam o homem além da mera afirmação do corpo individual e sobre os dois caminhos possíveis de negação da vontade. A partir disso, analisaremos como a morte do asceta interfere na permanência do caráter inteligível no mundo.

2.2 OS DOIS CAMINHOS QUE CONDUZEM O HOMEM ALÉM DA MERA AFIRMAÇÃO DO CORPO INDIVIDUAL

A afirmação da vontade preenche a vida do homem em geral, por isso em vez de afirmar

¹⁹ “Eu, por outro lado, como se pode ver, trato a filosofia moral de forma bastante teórica. Ou seja, na minha teoria da justiça, da virtude, do vício, mostro o que cada um tem em sua essência interior: mas não falo nem de mandamentos nem de deveres; não tenho dever nem lei para sustentar o eterno livre-arbítrio e, portanto, não estabeleço um princípio moral supremo e geral como se fosse uma receita universal para a produção de todas as virtudes” (HNIII 4, cap. 8, p. 214).

²⁰ “Antes, formar um virtuoso por meio de discursos morais e sermões é tão pouco possível quanto foi formar um único poeta com todas as estéticas desde Aristóteles” (W I, §66, p. 427).

a vontade, podemos dizer também afirmação do corpo, visto que não se pode de modo algum representar a vontade sem representar o corpo (W I, §18, p. 119). O objetivo básico dos atos da vontade é a satisfação de necessidades, portanto, são inseparáveis da existência do corpo. Desse modo, como mencionado anteriormente, o corpo configura-se como objetividade da vontade. Todavia, Schopenhauer destaca que raramente a vontade permanece nos limites da mera afirmação do corpo. Nesse rumo, pode-se afirmar que existem duas maneiras de querer que levam além disso: 1) a afirmação do próprio corpo; 2) a afirmação da própria vontade por meio da negação da vontade representada em outros indivíduos. Faremos uma breve reconstrução das maneiras possíveis de afirmação da vontade para além do limite do corpo individual para, em seguida, na próxima secção, analisar os dois caminhos possíveis para a negação da vontade de vida. A primeira maneira de afirmação refere-se à satisfação do instinto sexual e a segunda compete a injustiça.

A primeira maneira mencionada por Schopenhauer concerne à afirmação da vontade além do próprio corpo evidenciada por meio do ato da procriação. Pode-se dizer que a simples afirmação da vontade, que permanece nos limites do próprio corpo, consiste na preservação desse corpo. Dessa forma, o significado interno do ato de procriação é, portanto, a afirmação da vida como tal, não apenas a afirmação do próprio indivíduo, tendo em vista que “por seu turno, a satisfação do impulso sexual já ultrapassa a afirmação da própria existência (que preenche um tão curto espaço de tempo) e afirma a vida por um tempo indeterminado para além da morte do indivíduo” (W I, §60, p. 381), ou seja, o genitor expressa a sua vontade de vida que vai além de seu próprio corpo gerando outro organismo que se distingue deste apenas em aparência, visto que “diante do procriador aparece o procriado, o qual é diferente do primeiro apenas em aparência, mas em si mesmo, conforme a Ideia, é idêntico a ele” (W I, §60, p. 381). Desse modo, a mesma vontade que se afirmou no genitor aparece no ser gerado como manifestação dessa vontade. Consoante a isso, é importante destacar que, na afirmação que vai além do limite do próprio corpo, “também confirmam-se sofrimento e morte como pertencentes à aparência da vida” (W I, §60, p. 381). Por conseguinte, admite-se que tanto a procriação, quanto a morte, são inerentes e essenciais à vida, pois se apresentam como expressões “altamente potenciadas daquilo que dá consistência ao restante da vida, que nada mais é, em toda parte, senão uma alteração contínua da matéria em meio à permanência fixa da forma” (W I, §54, p. 320). Essa alteração contínua de matéria regida por todo nascer e perecer dos seres no mundo configura a transitoriedade dos seres individuais em meio à imortalidade da espécie.

A segunda maneira que conduz o homem a afirmar a vontade para além do próprio corpo refere-se à prática da injustiça. Conforme Schopenhauer, o sujeito que sofre uma injustiça sente

a invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, por outro lado, quem pratica a injustiça sente que invade a afirmação do corpo alheio e esse reconhecimento gera instantaneamente um sentimento que Schopenhauer denomina de remorso, ou melhor dizendo, um sentimento de injustiça cometida. Schopenhauer menciona cinco casos que exemplificam o que ele entende como injustiças passíveis de invasão da esfera de negação alheia. O primeiro exemplo é o canibalismo, é o exemplo mais claro e evidente para a compreensão de injustiça sobre a invasão do corpo alheio, pois nesse caso um indivíduo literalmente se alimenta do corpo de outro ser humano. O segundo exemplo é o homicídio, cuja compreensão é facilmente perceptível, uma vez que para cometer um homicídio é preciso extinguir a vida de alguém, invadindo, assim, sua esfera de afirmação da vontade. O terceiro exemplo se assemelha muito ao segundo, diferencia-se apenas no grau da violência, refere-se à mutilação intencional do corpo alheio, que ao lesar o corpo alheio, o sujeito responsável pela ação invade a esfera de afirmação de quem é ferido. O quarto exemplo concerne à escravidão, pois ao submeter o indivíduo à servidão involuntária, sua esfera de afirmação da vontade é reprimida e submetida à vontade de seu senhor. Por fim, o quinto exemplo pertence ao ataque à propriedade alheia, em virtude de a propriedade do sujeito ser considerada fruto do próprio trabalho e seu ataque equiparar-se à privação da afirmação de sua própria vontade.

Nesse sentido, a injustiça é considerada uma afirmação da vontade para além do limite do próprio corpo porque “quem sofre a injustiça sente a invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, via negação deste por um outro indivíduo estranho” (W I, §62, p. 388). Desse modo, a prática da injustiça caracteriza-se pela afirmação da vontade para além do próprio corpo mediante a negação da vontade do corpo alheio. Todavia, essa negação representada em outros indivíduos por meio da injustiça distingue-se totalmente da negação da vontade de vida alcançada por meio da supressão voluntária do querer mediante a entrada em cena de um conhecimento que atua como quietivo (*Quietiv*) da vontade, como veremos mais detalhadamente a seguir.

2.3 OS DOIS CAMINHOS POSSÍVEIS PARA A NEGAÇÃO DA VONTADE

Tendo em vista o esclarecimento sobre os tipos de caráter e a compreensão dos dois caminhos que levam o homem além da mera afirmação do corpo individual, estamos aptos a analisar os dois caminhos possíveis para a negação da vontade²¹ e sua interferência na

²¹ Entre os estudiosos da obra de Schopenhauer existe uma discussão acerca da existência de graus da negação da vontade e de graus da liberdade que se verificariam na vida fenomênica. Um exemplo desse tipo de

permanência do caráter inteligível no mundo, premissas essas ligadas diretamente à sua filosofia da morte. A salvação verdadeira e a redenção da vida ou do sofrimento “é impensável sem a completa negação da vontade” (W I, 68, p. 461), dessa maneira, Schopenhauer propõe dois possíveis caminhos para a negação da vontade. O primeiro caminho pertence ao ascetismo e o segundo é conhecido como *Deutero Plus*, o sofrimento sentido. A grande diferença entre as duas vias é o modo de entrada do sujeito em cada uma delas. No caso do asceta, o primeiro caminho é conquistado gradualmente por meio do sofrimento conhecido e livremente adquirido por intermédio da visão que transpassa o princípio de individuação. Ao passo que no segundo caminho o conhecimento não surge gradativamente, mas sim subitamente por meio de um forte sofrimento sentido pelo indivíduo. Por mais que exista uma diferença entre os dois caminhos que podem ser percorridos para o alcance da negação da vontade, o ponto de chegada é o mesmo, ambos resultam na supressão completa do princípio de individuação e o alcance do que Schopenhauer denomina como “verdadeiro conhecimento” (*wahre Erkenntniß*) (W II, cap. 48, p. 724), “conhecimento correto” (*rechte Erkenntniß*) (W II, cap. 48, p.725) e “conhecimento próprio melhor” (*eigener besserer Erkenntniß*) (W II, cap. 48, p. 725).

O conhecimento possui um papel importante em sua metafísica da morte, pois quando o conhecimento vence, o ser humano vai corajoso e tranquilo ao encontro da morte “então esse humano é honrado como grandioso e nobre e festejamos o triunfo do conhecimento sobre a cega vontade e vida” (W II, cap. 41, p. 558). Em outras palavras, o conhecimento do asceta não é meramente abstrato, mas sim intuitivo, pois somente o conhecimento filosófico não é capaz de promover a ascese. Para evidenciar isso, Schopenhauer destaca a importante diferença do filósofo e do santo “nesse sentido, é tão pouco necessário o santo ser filósofo quanto o filósofo ser um santo: assim como não é necessário a uma pessoa perfeitamente bela ser um grande escultor, ou um grande escultor ser ele mesmo uma pessoa bela” (W I, §68, p. 445). Da mesma forma que os órgãos genitais são o princípio preservador da vida, que afirmam a vontade do homem para além de seu próprio corpo, garantindo assim, a perpetuação da espécie, o conhecimento fornece a possibilidade da salvação, promovendo a possibilidade da abolição do querer. Portanto, admite-se que somente o conhecimento que surge imediatamente no homem, que não pode ser comunicado porque não é *in abstracto*, conduz à virtude genuína e, por conseguinte, à salvação. Por isso Schopenhauer considera que “o conhecimento mais perfeito e autossuficiente é intuitivo: contudo, está limitado ao inteiramente particular, individual” (W II, cap. 15, p. 172). O conhecimento abstrato (*abstrakten Erkenntniss*) é definido como:

argumentação pode ser encontrado no texto “Os graus da negação da vontade e a liberdade na filosofia de Schopenhauer” (2010) de Katia Cilene da Silva Santos.

Saber em geral significa: ter determinados juízos em poder do próprio espírito para reprodução arbitrária, juízos estes que tem algum tipo de fundamento suficiente do conhecer exterior a si mesmos, isto é, são verdadeiros. Assim, apenas o conhecimento abstrato é saber; e, desde que este é condicionado pela razão, não podemos propriamente dizer que os animais sabem algo, embora tenham conhecimento intuitivo. Saber, numa palavra, é a consciência abstrata, o ter fixo em conceitos da razão aquilo que foi conhecido em geral de outra maneira (W I, § 10, p. 59-60).

Conforme Schopenhauer, o conhecimento abstrato está para o conhecimento intuitivo como a sombra está para os objetos reais, isso quer dizer que mediante a moral e o conhecimento abstrato em geral, nenhuma virtude autêntica pode fazer efeito, pois ela tem de brotar do conhecimento intuitivo, que reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria (W I, §66, p. 427). Portanto, compreende-se que a virtude provém do conhecimento, todavia, não advém exclusivamente do que ele denomina de conhecimento abstrato, mas sim do que ele intitula como conhecimento intuitivo²². O conhecimento intuitivo (*anschauenden*) é exemplificado da seguinte forma:

As intuições fornecem, portanto, o conteúdo real de todo o nosso pensamento, e em toda parte, onde elas faltam, não tivemos conceitos na cabeça, mas simples palavras. Sendo assim, o nosso intelecto assemelha-se a um banco emissor, que, se deve ser sólido, tem de ter dinheiro em espécie no caixa para eventualmente poder pagar todas as notas emitidas: as intuições são o dinheiro em espécie, os conceitos, as notas. – Nesse sentido, as intuições podem ser bastante apropriadamente denominadas representações primárias, já os conceitos, ao contrário, representações secundárias (W II, cap. 7, p. 85).

A partir disso, Schopenhauer defende que os livros comunicam apenas representações secundárias, conceitos sem intuição, ou seja, um mero conhecimento em geral. Por isso, “os livros não substituem a experiência, e a erudição não substitui o gênio, são dois fenômenos aparentados: o seu fundamento comum é que as abstrações nunca podem substituir o que é intuitivo” (W II, cap. 7, p. 890). Desse modo, para Schopenhauer, livros não substituem a experiência porque os conceitos sempre permanecem gerais, não alcançam o particular “que é justamente o que tem de ser manejado na vida: acresce-se isso que todos os conceitos são abstraídos justamente a partir do particular e intuitivo da experiência, logo, tem-se de já ter conhecido isto em vista de também entender adequadamente o geral que os livros comunicam” (W II, cap. 7, p. 89). Em linhas gerais, o conhecimento intuitivo (*anschauenden*) caracteriza-se

²² Vale mencionar que Schopenhauer defende que Kant não distinguiu de modo satisfatório o conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato. Nesse sentido, afirma que “Kant é comparável a uma pessoa que mede a altura de uma torre pela sua sombra; eu, porém, assemelho-me a alguém que aplica a mensuração diretamente à torre. Por isso a filosofia é para ele uma ciência A PARTIR de conceitos, para mim uma ciência EM conceitos hauridos do conhecimento intuitivo” (W I, Apêndice, p. 524).

como condição necessária para a compreensão do conhecimento abstrato (*abstrakten Erkenntniss*). Portanto, a intuição (*Anschauung*) não se configura somente como a fonte de onde brota todo o conhecimento, ela é em si mesma o conhecimento “único, autêntico, incondicionalmente verdadeiro, digno por completo do seu nome” (W II, cap. 7, p. 92).

É por isso que o asceta somente pode ser conduzido à negação da vontade – entendida enquanto o maior objeto moral do ser humano – por essa espécie de conhecimento perfeito caracterizado como intuitivo. Tendo em vista que Schopenhauer considera que a sabedoria propriamente dita é algo intuitivo, não abstrato (W II, cap. 7, p. 89), o asceta representa a personificação desse ideal de sabedoria, definida como “a verdadeira visão de vida, a mirada correta e o juízo equilibrado” (W II, cap. 7, p. 92) que procedem justamente de como o ser humano apreende o mundo intuitivo, porque o saber abstrato, isto é, a simples assimilação de conceitos não é suficiente para o alcance da sabedoria. Vale destacar que após esse conhecimento intuitivo tornar-se quietivo da vontade, isto é, após o indivíduo atingir o estado em que a vontade negou a si mesma, ele não pode apoiar-se nesse estado como uma propriedade adquirida, pois a negação “precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas” (W I, §68, p. 454). Visto que o corpo é objetividade da vontade, apenas uma aparência no mundo como uma representação, enquanto o corpo do negador da vontade vive, a vontade de vida continua lá, por isso uma vez alcançada a negação da vontade, é necessário o exercício se manter nesse caminho com todo o esforço, através de renúncias forçadas de todo o tipo com a finalidade de amortecer a vontade que está sempre ressurgindo no corpo.

A primeira via para alcançar a redenção se trata de atingir o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição da vontade. Para tanto, o asceta pratica o jejum, a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de, mediante constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a vontade. O resultado da resignação é a morte²³ que extingue a aparência da vontade, cuja essência expira pela negação de si mesma e “então essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada” (W I, §68, p. 443). No entanto, a grande exceção que nos interessa no caso da ascese é a supressão do caráter inteligível que apenas o asceta poderia promover. Schopenhauer afirma:

com a morte do asceta não finda, diferentemente dos outros casos, apenas

²³ É pertinente evidenciar a discussão de se o ascetismo seria mesmo caracterizado como suicídio. A definição da palavra “suicídio” consiste no ato de causar a própria morte intencionalmente. A partir de suas práticas penitentes, o asceta provoca sua própria morte. A sua principal intenção não é buscar a morte, mas sim a redenção, o que não exclui a consequência dessa busca, resultando em uma morte inevitável causada por ninguém menos que o próprio sujeito totalmente resignado. Logo, é razoável compreender a morte autoimposta do asceta como um dos tipos de suicídio mencionados por Schopenhauer que se distingue completamente do caso do suicídio comum.

aparência, mas, a essência mesma que aqui ainda não tinha só uma existência débil é, em através da aparência suprimida, o último e delgado laço é rompido. Para quem assim finda, findou o mundo ao mesmo tempo (W I, §68, p. 443-444).

Nessa passagem evidencia-se o problema de supressão do caráter inteligível. Esse ponto é um problema porque, ao partirmos da premissa de onipotência absoluta da vontade, como proposto por Schopenhauer, a teoria da salvação do asceta contradiz diretamente a tese de supremacia de uma vontade absoluta. Em outras palavras, se a vontade é toda poderosa e onipotente, a negação da vontade não pode existir sem que isso implique em uma contradição lógica. É verdade que Schopenhauer afirma que a negação da vontade por meio do ascetismo é uma exceção raríssima, mas isso não o redime do problema. Afirmar que a vontade é onipotente até o surgimento de um asceta capaz de negá-la, é o mesmo que afirmar que sua filosofia é imanente até um elemento transcendente aparecer, mas Schopenhauer não aparenta perceber que ao afirmar isso ele compromete toda a coerência de seu sistema imanentista de mundo. Essa suspeita de incoerência em sua filosofia será tema principal do terceiro capítulo do presente texto.

É preciso destacar que negar a vontade, por definição, significa suprimir e não aniquilar. O uso dos termos mortificação (*Ertödtung*) da vontade e quietismo (*Quietismus*) também são usados para descrever o processo de negação. Em um primeiro momento, ao identificar os conceitos de supressão, mortificação e quietismo, poder-se-ia ter a impressão de que a partir da negação ocorreria a aniquilação da vontade. Contudo, em um segundo momento, perante uma leitura caritativa de sua obra, isto é, ler o autor pelo lado mais favorável buscando compreender o seu ponto de vista, evidencia-se que o termo usado por Schopenhauer é supressão (*Aufhebung*) e não aniquilação (*Vernichtung*). A palavra supressão pode ser interpretada em sentido de suspensão ou modificação, enquanto aniquilação sugere a interpretação de um extermínio total. Portanto, a morte de maneira alguma significaria aniquilação absoluta (W I, §59, p. 377), porém no caso da redenção ascética, ocorre uma supressão da vontade, uma espécie de viragem da vontade (*Wendung des Willens*), que não a aniquila totalmente, mas apenas a transforma. Essa transformação estaria relacionada à vontade individual do sujeito. Nota-se, contudo, que a compreensão do conceito de vontade individual em Schopenhauer apresenta certas dificuldades. Muriel Maia, em seu livro *A outra face do nada*, evidencia que o que diferencia os dois níveis de vontade é a esquisita constelação segundo a qual, em sua obra, a vontade de cada pessoa isoladamente é essencialmente única, já que pertence, nesta sua forma eterna, só a esta pessoa singular (Maia, 1991, p. 108). Portanto, pode-se dizer que “a vontade em si

configura-se em cada indivíduo humano enquanto uma essência individual” (Maia, 1991, p. 108).

Todavia, conforme Maia, o que instala o problema é precisamente que o individual, em todas as demais manifestações da vontade, é considerado inessencial e passageiro. Tendo isso em vista, o perturbador desse ponto é a diferença entre vontade em si, que nunca aparece, e a vontade individual humana, que na sua individualidade constitui-se de modo essencial. Em sua concepção de índole ortodoxa, a saída consiste em admitir que “Schopenhauer a compreende enquanto uma Ideia eterna. Ao estabelecermos, portanto, entre a vontade e este querer individual uma diferença, estamos em pleno domínio metafísico além da consciência individual” (Maia, 1991, p. 108). A partir disso, admite-se que apenas no caso do homem, quando a individualidade fenomênica desaparece uma misteriosa individualidade essencial permanece existindo, mas é preciso enfatizar que “não se trata aqui de qualquer alma espiritual, e nem se deve interpretar isto que sobrevive a morte, como pertencente à pessoa que morreu” (Maia, 1991, p. 162). Sendo assim, a partir das considerações de Maia, se esclarece o que constitui a vontade individual na ótica de Schopenhauer. No entanto, embora tenda a concordar com o autor, sua interpretação ressalta o potencial perturbador dessa explicação referente a uma vontade individual que não pode ser distinta da coisa em si, una e imutável. Vontade individual essa que, ao mesmo tempo, é a manifestação da vontade imutável no mundo fenomênico, onde, por sua vez, sofre uma alteração, podendo ser suprimida e transformada pelo que Schopenhauer denomina de renúncia a todo querer, a viragem, a supressão da vontade (W I, § 47, p. 269).

Ao encontro da crítica de incoerência da teoria do ascetismo, é pertinente registramos a indagação, feita por Orrutea em sua tese intitulada *Liberdade, responsabilidade e individualidade em Schopenhauer*, ele questiona: “como alguém poderia erradicar no tempo aquilo que não está no tempo?” (Orrutea, 2023, p. 333). Para resolver o problema da supressão do caráter inteligível, ele propõe que “deve-se manter a hipótese de um caráter imutável e ao mesmo tempo complexo o bastante para encerrar, em si mesmo, fins contrários entre si” (Orrutea, 2023, p. 326). O comentarista ressalta que o sujeito que torna-se asceta não muda necessariamente o caráter, pois o caráter pode se manifestar em diferentes condutas a partir de novos conhecimentos. De acordo com Orrutea, não é um absurdo pensar que existam diferentes impulsos morais no caráter, que sejam até mesmo contraditórios entre si, pois não existe motivo para se supor que o caráter inteligível “tenha de subordinar-se ao princípio da não-contradição, uma vez que ele não é uma representação sob as formas do princípio de razão suficiente de conhecer” (Orrutea, 2023, p. 327). A partir disso, ele sugere que a imutabilidade do caráter não é o mesmo que uniformidade do caráter.

O caráter pode ser imutável (isto é, estar fora do tempo) e, ao mesmo tempo, não manifestar-se no tempo através de um caráter empírico uniforme, mas autocontraditório. O asceta seria um tipo muito especial de portador de um caráter inteligível, de uma vontade fundamental imutável e não-uniforme (Orrutea, 2023, p. 328).

Orrutea considera que a tese de supressão total do caráter por meio da ascese fracassa porque Schopenhauer não assume que a abnegação é também um querer, tendo em vista que negar a si mesmo implica um querer negar a si mesmo, resultando em “simplesmente este querer não é mais um querer afirmar a vida e os ímpetos que a acompanham, mas um querer negar estes mesmos ímpetos” (Orrutea, 2023, p. 329). Portanto, a negação do asceta, na verdade, não passaria de uma afirmação de querer negar a vontade.

A crítica de Orrutea é inspirada pelo viés nietzschiano presente na obra *Genealogia da moral*, na qual Nietzsche incita a pergunta: “Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?” (Nietzsche, 2009, p. 101). Nietzsche tem em mente, ao fazer tal questionamento, uma forte crítica ao ascetismo schopenhaueriano. Para Schopenhauer, o asceta é capaz de negar a vontade, enquanto os demais indivíduos a afirmam veementemente. Entretanto, Nietzsche defende que a abnegação é também um querer, tendo em vista que negar a si mesmo implica um querer negar a si mesmo. Sendo assim,

não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que o ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio — tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, um vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade!... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer... (Nietzsche, 2009, p. 140).

Para Nietzsche, o ideal ascético é um meio que “ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida” (Nietzsche, 2009, p. 101). Enquanto para Schopenhauer a ascese significa a “quebra proposital da vontade” (W I, §68, p. 454), ou seja, um meio para negação da vida, Nietzsche encara a ascese não como negação, mas sim como artifício de afirmação e preservação da vida. O homem é capaz de querer o nada, mas jamais poderia negar completamente a vontade, suprimindo-a de modo que nada quisesse.

As críticas de Nietzsche ao ascetismo não param por aí, ele percebe um detalhe importante

sobre o asceta que Schopenhauer parece ter deixado de lado: a imutabilidade de seu caráter. Na perspectiva de Nietzsche o “sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro” (Nietzsche, 2009, p. 102), o que é inadmissível para Schopenhauer, tendo em vista sua doutrina de imutabilidade do caráter. Sendo assim, retornamos ao ponto do caráter ascético, o sujeito ao tornar-se asceta não modifica seu caráter? Em nenhum momento de sua obra Schopenhauer menciona a existência de um caráter ascético. No entanto, em um primeiro momento, parece incoerente imaginar que o homem que nega a vontade por meio do ascetismo permaneceria com seu caráter imutável, pois antes de submeter-se involuntariamente à negação da vontade, suas inclinações, seus desejos, suas ações eram outras.

Todavia, para Schopenhauer, a expressão geral da vontade que gera a mudança no indivíduo não é capaz de interferir em seu caráter. Em teoria, o asceta seria o único capaz de suprimir o seu caráter inteligível do mundo, se ele é capaz disso, parece razoável considerar que ele também poderia ser o único capaz de alterar seu próprio caráter, mais razoável ainda, seria admitir que o asceta nasceu com seu caráter ascético, isto é, propenso para o desenvolvimento do ascetismo durante sua existência. No entanto, admitir que um indivíduo nasceu com um caráter ascético porque está propenso ao ascetismo é um erro, pois, conforme Schopenhauer, todos os seres humanos possuem uma tendência em desenvolver tal estado de resignação em maior ou menor grau. Desse modo, ele afirma:

cada um só pode compreender a essência real de todos os estados humanos a partir de dentro de si mesmo: há certamente uma predisposição em todos para tudo o que pode acontecer ao ser humano, mas muitas vezes ela pode ser muito fraca. Talvez todos tenham, às vezes, uma tendência ao indicado estado de resignação: isto é, em seu próprio sofrimento, fortemente sentido, ou no sofrimento dos outros, que é vividamente reconhecido, a percepção do nada e da amargura da vida nos excita a romper o aguilhão dos desejos através da renúncia completa e para sempre resoluto, a fechar o acesso a todo sofrimento, a purificar-nos e santificar-nos: mas é ainda um longo caminho desde um impulso tão momentâneo até o estado de renúncia, resignação, abandono de toda a vontade: que é na verdade uma completa inversão da natureza humana. Tal mudança logo passa: pois logo nos enredamos de novo no engano das aparências; seus motivos põem a vontade em movimento de novo: não podemos nos afastar: a atração da esperança, a lisonja do presente, a doçura dos prazeres, a aquiescência no bem-estar que é concedido à nossa pessoa, mesmo que em meio à miséria de um mundo sofredor sob a regra do acaso e do erro, tudo isso sempre nos atrai de volta ao mundo e nos prende de novo aos laços (HNIII 4, cap. 9, p. 227-228).

Por mais relutante que a passagem possa parecer ao usar termos como “talvez todos tenham às vezes uma tendência”, o que Schopenhauer parece evidenciar aqui é que não se trata de um caráter ascético, isto é, uma predestinação ao ascetismo. Ninguém nasce fadado a ser um

asceta, do mesmo modo que ninguém pode optar tomar esse caminho por meio de uma decisão meramente intelectual, pois a ação não surge do conhecimento abstrato, mas do conhecimento intuitivo e direto do mundo e de sua essência, por isso “apenas sua conduta o evidencia como santo: pois só ela, em termos morais, procede não do conhecimento abstrato, mas sim do conhecimento imediato do mundo e da sua essência” (W I, §68, p. 445). Em um viés ortodoxo, Vilmar Debona em seu livro *Schopenhauer*, defende que no caso da ascese o caráter ascético não seria pertinente pois, “Schopenhauer considera a atuação do quietivo apenas no instante em que se dá a viragem, ou seja, tão somente no episódio da transformação ou negação abrupta da vontade individual; e que, em seguida, novos motivos voltam a fazer efeito em relação ao “novo caráter” — agora ascético — surgido com aquela viragem” (Debona, 2019, P. 110). Conforme Debona, trata-se muito mais do que a supressão do caráter, a ascese suprime um caráter de um modo específico de vontade objetivada que agora é suprimido, mas de tal supressão não ocorre a morte do indivíduo, ao certo entra no palco um novo modo de atuação do mesmo, visto que a ascese é entendida enquanto prática de vida, isto é, um exercício ou modo de viver que, após o “renascimento” ter acontecido espontaneamente, é mantido e reconquistado diariamente de maneira proposital (Debona, 2019, P. 110).

Vale notar que Bertrand Binoche em seu texto “Nietzsche, filho de seu tempo: a questão do ascetismo” destacou a impossibilidade de Nietzsche se afastar de Schopenhauer sem eger como alvo o ascetismo, que “pela primeira vez na história da filosofia, foi elaborado pelo próprio Schopenhauer” (Binoche, 2018, p. 18). Em seu texto, Binoche investiga o interesse de Nietzsche pelo ascetismo e, para analisar esse interesse, propõe uma investigação acerca da origem do termo “ascetismo” na filosofia. Suas considerações nos são úteis na medida em que questiona “de onde provém para Schopenhauer o conceito mesmo de ascetismo?”. Binoche esclarece o ascetismo chega a Schopenhauer por intermédio do pensamento grego e do conceito de *askesis*. Sendo assim, frequentemente “a noção de *askesis* se refere às restrições às quais o atleta se impõe para triunfar nos jogos, na *epístola aos coríntios* ela se transforme, contudo, na disciplina por meio da qual o corpo é reduzido à escravidão” (Binoche, 2018, p. 19). A partir disso, conforme Binoche, é possível seguir, passo a passo, o desenvolvimento da noção até o alcance de *O mundo como vontade e representação*. Entretanto, o autor salienta que essa resposta se choca com uma objeção filológica desconcertante:

podemos, sem dúvida, encontrar em francês os termos “*ascète*” [asceta] (atestado sob a forma de *aschète*” em 1850) e “*ascétique*” [ascético] (atestado primeiramente como substantivo em 1641). Da mesma maneira em alemão, encontramos *Ascetik*, *Ascet* ou *Asket*, muito anteriormente a Schopenhauer. Todavia, em francês o termo usado para traduzir *askêsis* é “exercício”: assim

acontece, por exemplo, no *best-seller* que foi a *Introdução* à vida devota de São Francisco de Sales (1609). Na mesma direção, utilizamos esse termo ainda hoje para traduzir, por exemplo, Epiteto. Um “asceta”, na língua francesa clássica, é um “exercitante”. Para designar as práticas ascéticas cristãs mais severas, aquelas das quais tratarão Schopenhauer e Nietzsche, fala-se de “penitência”, de mortificação” ou de “austeridade”. “Asceta” parece estar reservado à linguagem dos teólogos, os quais, aliás, utilizam o termo raramente, evocando os Padres do deserto sob o nome de “solitários”. Em suma *askesis* se traduz por “exercício” (físico ou espiritual) e não por “ascetismo”. (Binoche, 2018, p. 20)

Binoche reconhece que todas essas considerações, em um primeiro momento, por mais tediosas que possam parecer, são necessárias para compreender que existem referências a asceta ou a ascético, a exercício ou a mortificação, mas não ao termo ascetismo. Por isso, mesmo retornando a Bentham, que por sua vez, promove o ascetismo à categoria aberrante, que corresponderia ao avesso do princípio de utilidade, ele atribui a Schopenhauer o mérito de elaborá-lo pela primeira vez na história da filosofia e constata que o ascetismo enquanto palavra, surge muito mais tarde do que seria de se esperar.

Schopenhauer reconhece que a ascese não é um conto de fadas filosófico²⁴, portanto admite as dificuldades que essa teoria apresenta. Temos os exemplos de diversos santos que teoricamente comprovam suas ideias, todavia, ele também admite que os exemplos da negação da vontade são meramente abstratos e frios. Sendo assim, para compreender por completo a negação da vontade é preciso conhecer exemplos da experiência e da realidade, mas o exemplo dos santos não é cotidiano, não se acha um verdadeiro asceta em cada esquina, é aí que a dificuldade se apresenta²⁵. Para Schopenhauer, a representação filosófica do ascetismo é nova, mas o fato é antigo, por isso os melhores exemplos de negação da vontade em sua opinião tratam-se daqueles que eram chamados de santos, esses santos são encontrados em doutrinas cristãs e ainda mais entre os hindus. Schopenhauer defende que o que conduziu esses santos à ascese não se trata de nenhum dogma, pois nenhum conhecimento abstrato os guiava, mas um conhecimento imediato e intuitivo. Pode-se afirmar que a razão dos santos foi impressa em dogmas fundamentais diferentes, de acordo com cada religião, mas o seu modo de vida expressou da mesma forma o conhecimento interior imediato e intuitivo necessário para o alcance de toda a virtude e de toda a santidade. Embora esses santos, seguidores de diferentes

²⁴ Cf. (W I, §68, p. 444) e (HNIII 4, cap. 8, p. 234).

²⁵ Mas é justamente por isso, que minha apresentação da negação da vontade de viver é apenas abstrata e fria. O conhecimento do qual procede a negação da vontade é intuitivo e não abstrato, por isso não entra a sua expressão perfeita em conceitos abstratos, mas apenas no ato e na mudança. Portanto, quem se interessar por esse fenômeno, quem quiser ver e compreender mais plenamente o que expresso filosoficamente como a negação da vontade de viver, deve buscar exemplos na experiência e na realidade (HNIII 4, cap. 9, p. 236).

doutrinas, falassem línguas distintas, o seu conhecimento interior era o mesmo. Desse modo, expressaram o mesmo comportamento por meio de suas ações, pois “por mais diferentes que tenham sido os dogmas impressos em suas faculdades da razão, ainda assim em suas condutas de vida exprimiam-se da mesma forma aquele conhecimento íntimo e imediato, intuitivo, único do qual procede toda a virtude e santidade” (W I, §68, p. 444) e por isso “é totalmente indiferente por quais mitos e dogmas esse conhecimento intuitivo, imediato, e essa conversão são transferidos à sua faculdade racional” (W I, §68, p. 457).

Os exemplos mencionados por Schopenhauer limitam-se aos santos. O ascetismo, idealizado por Schopenhauer, trata-se de um fenômeno tão raro e tão distante do homem comum, que, muitas vezes, isso dificulta a compreensão de suas premissas. É certo que Schopenhauer salienta que um santo pode estar cheio da mais absurda superstição, pois somente as ações o certificam como santo e não seus dogmas. Todavia, é razoável admitir que a ascese seja tão rara, não por conta de sua superioridade moral, mas sim, porque ela dificilmente sustenta-se em termos empíricos a não ser que esteja ligada a superstições ou delírios religiosos, e isso verifica-se pela dificuldade que o próprio Schopenhauer enfrenta em mencionar exemplos razoáveis para esclarecer sua doutrina da redenção. Exemplos razoáveis caracterizam-se por aproximar-se da realidade do ser humano em termos empíricos, visto que o exemplo dos santos se afasta muito da realidade cotidiana do homem. Contudo, Schopenhauer insiste que:

As descrições da vida dos indivíduos santos e abnegados são para o filósofo – apesar de na maioria das vezes serem muito mal escritas e narradas com uma mescla de superstição e absurdo –, devido ao significado de seu estofo, incomparavelmente mais instrutivas e importantes até mesmo que Plutarco e Lívio (W I, §68, p. 447-448).

Nessa passagem, Schopenhauer defende que, independentemente da ligação dos santos com superstições e absurdos, a descrição desses exemplos pode ser incomparavelmente mais instrutiva e importante do que obras de filósofos conhecidos, como é o caso da obra de Plutarco. É pertinente considerar que a sua insistência em defender o exemplo dos santos, sob qualquer custo, e a sua incapacidade de mencionar outros exemplos para a compreensão do fenômeno do ascetismo enfraquecem a força de seu pensamento. No entanto, uma objeção ortodoxa poderia levantar o seguinte questionamento: dizer que não conhecemos exemplos de ascetas, negadores da vontade, implica necessariamente em sua não existência? É evidente que não. No entanto, é plausível admitir que a dificuldade em apoiar²⁶ a teoria da ascese em descrições empíricas da

²⁶ Em uma perspectiva ortodoxa de apoio às ideias de Schopenhauer, pode ser citado o trabalho de Ednilson Antoniassi *Liberdade e Redenção na Filosofia de Arthur Schopenhauer*. Ele defende a coerência da negação da vontade como um processo de supressão do caráter inteligível que suprime a vontade individual e não a vontade

realidade, debilita a robustez dos argumentos de Schopenhauer.

Ressalta-se que a vontade negada pelo asceta refere-se a vontade individual²⁷, ou subjetiva, do sujeito. No entanto, mesmo que seja admitido a supressão de um caráter individual, isto é, de uma vontade individual, o problema da negação da vontade não é solucionado. Penso que, ao admitir a possibilidade de negação de uma vontade individual, além de o problema não ser resolvido, cria-se a dificuldade de se esclarecer do que se trata essa vontade individual. Tendo em vista a onipotência do conceito de vontade, sua indestrutibilidade e sua indivisibilidade, é difícil compreender em que medida o homem teria espaço para possuir uma vontade individual que se desvincula da unicidade dessa vontade. Todavia, para Schopenhauer, o caráter de cada ser humano isolado é individual e não está totalmente contido na espécie, então ele pode ser visto como uma ideia particular correspondendo a um ato próprio e originário de objetivação da vontade (W I, § 28, p. 181). A partir disso, pode-se compreender a vontade individual da mesma maneira. A vontade una e indivisa objetiva-se no ser humano, ao objetivar-se no homem, o indivíduo em questão gera atos próprios que correspondem à vontade originária, por meio de sua vontade individual. Essa vontade individual é a objetivação da vontade una e indestrutível no campo fenomênico da representação.

Por isso, ao negar a vontade, o sujeito negador apenas nega a vontade individual, isto é, somente é capaz de negar essa objetivação da vontade que exterioriza-se em seu corpo enquanto fenômeno no mundo, jamais nega a vontade em si mesma submersa em toda sua onipotência e indestrutibilidade, pois a destruição corporal apenas atinge a manifestação da vontade no homem e não ela mesma enquanto coisa em si. Isto posto, admitir a possibilidade de uma negação da vontade individual, sem atingir a vontade enquanto coisa em si, é razoável, porém

una e indestrutível (Antoniassi, 2019, p. 78). Antoniassi explica que na abordagem ética de Schopenhauer desenvolvem-se conclusões a partir da noção de caráter inteligível enquanto vontade individual como sendo uma força metafísica que se objetiva em um indivíduo fenomênico específico. Logo, essa força metafísica individual poderia ser negada sem isso atingir a vontade toda poderosa.

²⁷ Diante de uma perspectiva menos ortodoxa, de acordo com John Atwell, em seu livro *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of Will*, a negação da vontade apenas faz sentido quando entendida como negação da vontade individual ou subjetiva (Atwell, 1995, p. 159). Para Atwell, a discussão sobre a negação da vontade, que alegadamente ocorre livremente, está em conflito lógico com o seu relato anterior que faz com que todas as ações sejam meras reações do caráter humano. Em outras palavras, a possível objeção é que, se todas as ações são motivadas e, portanto, não livres, então a ação do asceta de negar a vontade é motivada e também não é livre; logo, a liberdade não pode ser atribuída à ação do asceta ao que antes se chamava o seu fazer ou conduta (*Tun*). Uma maneira de escapar a esta dificuldade seria afirmar que a negação da vontade pelo asceta não é uma ação, ou seja, que não é uma reação do seu caráter a um motivo, em vez disso, é uma cessação da ação e, com isso, uma eliminação do caráter individual. De fato, esta seria uma possível resposta fortemente sugerida pela caracterização da negação da vontade do asceta como resignação (*Resignation*) ou retirada (*Versagung*). Mas, mesmo assim, a negação da vontade continua sendo um fenômeno, continua a entrar na aparência, é, em certo sentido, uma aparência, portanto, pensa-se que ainda deve ser causada, mesmo que não seja efetivamente motivada. Por conseguinte, a conciliação da negação alegadamente livre da vontade com a alegada necessidade de todas as aparências permanece um problema (Atwell, 1995, p. 160-161).

essa consideração não soluciona o problema da negação da vontade. As questões acerca da supressão do caráter inteligível por meio da interrupção do ciclo de nascimentos e mortes, e a obtenção da graça divina²⁸ do sujeito negador ainda permanecem difíceis de serem deixadas de lado em sua filosofia.

Heinz Gerd Ingenkamp em seu texto “Nicht-Sein oder Nicht-So-Sein? Eudaimonologie und Eschatologie bei Schopenhauer” defende que Schopenhauer se equivoca ao extrair consequências morais de sua doutrina da Vontade. Segundo ele, Schopenhauer se equivocou ao afirmar que a bem-aventurança saúda os santos devido não a qualquer mérito pessoal, mas unicamente a uma decisão livre da própria vontade. Esse ensinamento provém de sua vinculação a um tipo específico de cristianismo historicamente derivado do calvinismo. Conforme Ingenkamp parece ser muito mais por uma espécie de decreto, e não por decorrência lógica, que Schopenhauer considera a supressão dos impulsos do querer como uma graça, um presente que o homem não merece, mas lhe é atribuído por um gesto arbitrário. Para provar seu ponto, salienta-se a atenção para a rica descrição que Schopenhauer oferece das renúncias autoimpostas, mediante um modo de vida duro, penitente e pela procura do desagradável que os homens santos praticam, renúncias que eles adotam tendo em vista suprimir a vontade que renovadamente se esforça (W I, §68, p. 454) e afirma que “o estado de santidade e a felicidade garantida por ele se baseia na “graça” e não podem ser desejados ou obtidos por meio de certas estratégias” (Ingenkamp, 2012, p. 31).

Destaca-se o problema do que ele chama de “uma escatologia racional, como era comum na tradição que se aplicava a ele, surge quando Schopenhauer se permite tomar emprestado dos Hindus, da antiguidade ou do misticismo” (Ingenkamp, 2012, p. 31). O problema central para Ingenkamp é a explicação errônea de que nada além da “graça” pode ser capaz de encontrar a liberdade da vontade, essa explicação caracteriza-se como historicamente derivada das formas do cristianismo, “mas dentro de seu sistema ela permanece como um decreto” (Ingenkamp, 2012, p. 34). Em outros termos, Schopenhauer equivoca-se ao emprestar conceitos Hindus, da antiguidade e do misticismo²⁹ ao impor essas sentenças em sua doutrina de maneira dogmática.

²⁸ O termo usado por Schopenhauer é “efeito da graça” (*Gnadenwirkung*).

²⁹ Não existe em Schopenhauer um tema que possa ser absolutamente isolado e que não permita a relação com outros temas de seu pensamento, por isso a sua filosofia pode ser compreendida como uma Tebas de cem portões (SW, III, p. 434) – como o próprio Schopenhauer apresentou no primeiro prefácio de *Os dois problemas fundamentais da ética* de 1840 – não importa por qual portão, ou nesse caso, por qual tema, adentremos em sua doutrina, todos os portões conduzem ao mesmo destino, isto é, ao cerne de sua obra. Todavia, é inegável que em determinados momentos de sua obra o seu comprometimento com o misticismo é tamanho que muitos estudiosos simplesmente deixam de lado suas afirmações acerca de determinados temas. Tomo como exemplo suas considerações sobre a magia em seu texto *Sobre a vontade na natureza*. Nesse texto, Schopenhauer chega a admitir que “o magnetismo animal e as curas simpáticas, atestam empiricamente a possibilidade de um efeito mágico

Assim como Gerard Mannion, Ingenkamp acusa Schopenhauer de aproximar-se demasiadamente do misticismo e do cristianismo, o que, em tese, poderia comprometer sua doutrina imanente. Ingenkamp menciona o texto “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo”, do Tomo I dos *Parerga*, onde Schopenhauer propositadamente se mostra menos comprometido com os limites por ele traçados em *O mundo*. A tese central de Schopenhauer no texto é a de que existe, além de um fatalismo demonstrável (*Fatalismus nennen*), deduzido da necessidade de todas as coisas na representação devido ao princípio de razão, um fatalismo de tipo superior (*Fatalismus höherer*) chamado fatalismo transcendente (*transscendenten Fatalismus*) segundo o qual todo o curso de nossa vida é tão necessário quanto planejado de antemão. Nesse texto evidencia-se que “o salto da graça é provocado, ou pelo menos incentivado, de “cima”. Essa perspectiva surpreendentemente otimista forma a conclusão do texto” (Ingenkamp, 2012, p. 31). A conclusão do texto de Schopenhauer é a seguinte:

Embora a vontade de viver obtenha sua resposta no curso do mundo em geral, enquanto manifestação do seu esforço, todo homem é, no entanto, aquela vontade de viver inteiramente individual e única, um ato, por assim dizer, individualizado dela; a sua resposta satisfatória, portanto, só pode ser uma configuração bem determinada do curso do mundo, dada nas vivências que lhe são próprias. Ora, como conhecemos pelos resultados de minha filosofia da seriedade (em oposição à mera filosofia de professores universitários ou filosofia de brincadeira) que afastar-se da vontade de viver é a meta última da existência temporal, então temos de admitir que cada qual é paulatinamente conduzido a ela de um modo totalmente adequado à sua individualidade e, portanto, também com frequência por longos desvios. (P I, p. 223-224)³⁰.

A partir dessa passagem, Ingenkamp provoca o leitor ao insinuar que “o schopenhaueriano ortodoxo dificilmente vai querer acreditar nisso” (Ingenkamp, 2012, p. 31). Nesse sentido, ele defende que essa passagem corrobora com a sua argumentação acerca das dificuldades da teoria da graça sobre a vontade individual do asceta ser conduzida de maneira individualmente apropriada. Vale ressaltar que para Schopenhauer, “a vontade não pode ser suprimida por nada, senão pelo conhecimento” (W I, §69, P. 464), todavia, conforme

oposto ao físico, o qual no século passado recusou tão peremptoriamente ao não querer absolutamente deixar valer como possível nenhum efeito além do físico, ocorrido segundo um nexos casual compreensível” (N, 2018a, p. 165). Evidencia-se nessa passagem a sua tentativa de aproximar a magia (*Magie*) da metafísica buscando atestar empiricamente a possibilidade de um efeito mágico com o intuito provar a existência e a importância da metafísica. Para Schopenhauer, a vontade, enquanto coisa em si, seria uma espécie de agente verdadeiro da magia (*von der Willen als dem wharen Agens der Magie*).

³⁰ Tendo em vista que no texto original Schopenhauer usa o termo “*Erlebnissen*” opto por traduzir “só pode ser uma configuração bem determinada do curso do mundo, dada nas vivências que lhe são próprias”, pois a palavra “*Erlebnissen*” significa vivência, que nesse caso expressa melhor a ideia da experiência individual do sujeito no mundo.

Ingenkamp poderíamos interpretar que, em tese, o asceta não seria capaz de negar a vontade sem a influência da própria vontade, pois foi guiado, isto é, condicionado por sua própria vontade individual a buscar as práticas penitentes que gerariam o que Schopenhauer denomina de negação da vontade. Portanto, ao sustentar que temos que admitir (*so müssen wir annehmen*) que cada qual é conduzido de maneira adequada à sua individualidade, isto é, ao defender o “fatalismo de nível superior”, Schopenhauer parece deixar de lado a dificuldade de como esse fatalismo afetaria o caso do asceta, visto que a ascese é provocada por um ato extraordinário e original, a qual deve ser imputada, por esta razão, uma liberdade³¹ verdadeira. Se admitirmos que todos os seres humanos são guiados por meio desse fatalismo, seria razoável admitir também que o ponto de virada, o “renascimento” do asceta, mencionado anteriormente por Debona, foi determinado e completamente guiado pela vontade. De acordo com essa interpretação, conforme exposto por Nietzsche na *Genealogia da moral*, o conhecimento intuitivo não seria o principal responsável por conduzir o asceta à redenção, mas sim a sua própria vontade. Em suma, esse tipo de “fatalismo de nível superior³²” constitui uma crença de que tudo acontece necessariamente, porque o curso de eventos de nossas vidas é todo planejado e determinado, o que contradiz a sua explicação anterior sobre a obtenção da graça divina, descartando totalmente o papel do conhecimento intuitivo nesse processo.

Nesse rumo, Marie-José Pernin em seu texto “The Moral and Metaphysical Implications of the Buddhist Karman, and of Character According to Schopenhauer”, destaca que as leis pan-indianas³³, brâmanes, jainistas e budistas do *karman* levantam problemas morais e metafísicos, sem mencionar suas implicações sociais e políticas como Max Weber demonstrou, mesmo que tenha confundido um pouco o budismo com o bramanismo. A doutrina do caráter de Schopenhauer apresenta problemas semelhantes (Pernin, 2014, p.106). Conforme Pernin, Schopenhauer usa as experiências budistas para construir uma metafísica e se convence de que

³¹ Neste ponto, evidencio a discussão acerca da liberdade do asceta na filosofia de Schopenhauer. É interessante mencionar que esse debate versa sobre se as práticas ascéticas podem ser consideradas expressões da liberdade fenomênica surgida com a negação da vontade. Sobre essa discussão vale mencionar o texto de Ednilson Antoniassi “Liberdade e Redenção: sobre a contradição entre necessidade e liberdade exteriorizada na negação da vontade” (2020), a tese de doutoramento de Selma Bassoli “A negação da Vontade como um efeito da Graça: a redenção na concepção de Schopenhauer” (2015) e o texto de Jarlee Salviano “Liberdade relativa e ascese: a função da razão na ética de Schopenhauer” (2018).

³² Para uma interpretação diferente sobre o fatalismo schopenhaueriano ver o texto “Destino e fatalismo em Schopenhauer” (2018) de Vilmar Debona.

³³ É digno de nota o comentário de Fábio Mesquita em seu livro “Schopenhauer e filosofia indiana” que destaca o fato de Schopenhauer ter sido um precursor em seu tempo ao gerar em sua própria filosofia um diálogo com a Índia, facilitando o caminho para que outros fizessem algo semelhante no século XIX e XX, como Nietzsche e Heidegger. Tendo isso em vista “sem dúvida, Schopenhauer foi o início de uma forma de filosofar que tem como objetivo aproximar mundos geograficamente distantes. Ou seja, Ocidente e Oriente, Europa e Índia reunidas a partir das palavras e das ideias schopenhauerianas” (Mesquita, 2023, p. 19).

a metempsicose, ou melhor, a palingenesia, são imagens que devem ser interpretadas conceitualmente para explicar o *karman*³⁴ e descobrir quem transmigra.

No que concerne ao nosso problema, Pernin percebeu o que denominou de “terrível dificuldade filosófica sobre o indivíduo” posta por Schopenhauer que concerne ao fato de que o intelecto é adicionado à vontade do personagem, ele não o comanda, está sujeito a ele e essa dualidade impede justamente a imputação cármica. O “eu” olha com surpresa para as ações feitas pelo personagem, isto é, o indivíduo (Pernin, 2014, p.108). Pernin afirma que, na passagem anteriormente citada da “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo” nos é dito que a vontade espera um curso determinado de eventos que ela de alguma forma prescreve. Poderia ser a história das oportunidades de renúncia que são aproveitadas ou abandonadas, uma história que se transforma em nirvana ou em palingenesia. Nesse sentido, afirma “nossa questão não está resolvida: o perpetrador é inseparável de seu caminho singular” (Pernin, 2014, p.108).

Assim como Ingenkamp, Pernin identifica a notável contradição no texto dos *Parerga* que, para ela, demonstra que Schopenhauer confundiu o budismo com o bramanismo e não deu atenção suficiente para esse ponto, tornando a questão ainda mais crítica, pois “quem é esse viajante que, não apenas moralmente, mas também metafisicamente, transmigra e arca com as consequências cármicas?” (Pernin, 2014, p.108). Conforme a autora, Schopenhauer pensou ter encontrado o indivíduo, mas apenas descreveu a “singularidade de uma viagem”. Portanto, ressalta-se a negligência de Schopenhauer em sua explicação acerca da questão da imputação moral inevitável para os budistas, já que o ato cometido anteriormente encontra o seu autor “sem falta”, mas que Schopenhauer não parece levar em consideração (Pernin, 2014, p.108). A partir disso, proponho que, por mais que Pernin não mencione o flerte da filosofia de

³⁴ Pernin define *Karman* da seguinte forma: “do verbo *Kri*, agir, fazer, o termo *karman* (substantivo masculino/neutro em sânscrito) significa trabalho, ação, ato ou o resultado do trabalho na forma de dignidade e indignidade, e destino (a consequência inevitável de atos realizados em uma existência anterior). Mais precisamente, o ato deixa um rastro (*vāsanā*) que pode produzir um fruto (*phala*) se amadurecer (*vipāka*). De acordo com os budistas, todo o processo depende da produção condicionada (*paticca – samuppāda em Pāli*). Somente o ato intencional ou deliberado, bom ou ruim, torna seu autor responsável pelo que fez. Nesse sentido, os animais não participam do ato, embora possam ser vítimas dele, já que as jornadas do devir podem percorrer os seis estágios existenciais: deuses, titãs, humanos, animais, espírito ávidos e almas condenadas. Há três tipos de atos: corporais, vocais e mentais. A última categoria é ainda mais importante pelo fato de que apenas a ação intencional é considerada, na medida em que uma intenção forte e equivalente a um ato e, portanto, pode ter uma consequência. A ideia é que a força intencional do ato não termina com a ação, mas continua a agir por meio dos rastros, criando assim o *samsara*. Assim, entendido, o *karman* contém a hereditariedade genética e, muito além disso, contém a explicação das diferenças e desigualdades incompreensíveis de todos os tipos, especialmente as de status social. Assim declaram as leis de Manu no bramanismo, afirmando o tempo todo que o respeito à hierarquia social neste mundo condiciona a posição social na vida subsequente (castas). Isso nos leva às consequências cármicas. Nas leis de Manu, essas consequências possuem um tom moral muito forte: por exemplo, quem roubo algum grão sofre de dispepsia (Pernin, 2014, p.102)”.

Schopenhauer com teses transcendentas, é inegável que ela percebeu e enfatizou o problema da aproximação da filosofia de Schopenhauer com o budismo e o bramismo sem maiores explicações sobre como esse processo de transmigração se desenvolveria em sua doutrina que se apoia de maneira problemática nessas alegorias religiosas.

No que diz respeito ao segundo caminho, Schopenhauer assume que a maioria das pessoas só chega ao mencionado fim por esta via, que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido (que é o caso do asceta). Esse caminho é o que produz com mais frequência a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte. O modelo perfeito para ilustrar essa história, de acordo com Schopenhauer, é a “exposição feita pelo magnânimo Goethe em sua obra prima imortal *Fausto*, exposição esta ao meu ver inigualável poeticamente, ou seja, a história do sofrimento de Gretchen” (W I, §68, p. 456). Nos seguintes versos, exemplifica-se a dimensão do sofrimento de Gretchen que, segundo Schopenhauer, seria capaz de promover a redenção por meio do sofrimento sentido:

Não sabes? Minha mãe, matei-a!
 Afoguei meu filhinho amado.
 Não nos fora ele a ambos nós dado?
 A ti também. – Ah, és tu! Quase o não creio.
 Dá-me a mão! Não é devaneio!
 Querida mão! – Ah, mas que úmida está!
 Enxuga-a! Cismo que há
 Sangue nela, Virgem celeste!
 Ah! Que fizeste?
 Põe a espada de lado;
 Eu to rogo, o demandando!
 (Goethe, 2020, p. 513).

No exemplo mencionado, a negação não ocorre como no primeiro caminho, pelo simples conhecimento adquirido livremente sobre o sofrimento de um mundo inteiro, mas através da dor excessiva sentida na própria pessoa. Schopenhauer considera o sofrimento como medida de cura, “porque todo sofrimento é uma mortificação e um chamado à resignação, possui potencialmente uma força santificadora; e isso explica o fato de grandes desgraças e dores profundas já em si mesmas inspirarem certo respeito” (W I, §68, p. 459). Por isso, o sofrimento sentido é mais comum que a ascese, a dificuldade de alcançá-lo não depende de uma total resignação, como na ascese, mas sim de ser tocado por uma dor descomunal sentida imediatamente que promove o incentivo necessário para a negação da vontade.

Os exemplos fornecidos por Schopenhauer com relação à negação da vontade por meio do sofrimento sentido nos parecem ser mais razoáveis, de fácil compreensão, por conta da proximidade desses exemplos com a realidade de sofrimento do ser humano. Ora, não é custoso imaginar que o sofrimento imediatamente sentido pelo sujeito, como no caso de Raimund

Lullius, que ao ser convidado ao quarto de sua amada por quem nutria uma desmesurada paixão se depara com o peito dela corroído por um terrível câncer e “deste momento em diante, como se tivesse visto o inferno, converte-se, abandona a corte do rei de Mallorca e vai penitenciar no deserto” (W I, §68, p. 547).

Em suma, a primeira e mais nobre via da negação da vontade conduz a negação por meio do conhecimento do mundo inteiro, enquanto a segunda via³⁵, do sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido “produz com mais frequência a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte” (W I, §68, p. 444-455), porém admite que a “proximidade da morte e a falta de desesperança não são absolutamente necessárias para semelhante purificação através do sofrimento” (W I, §68, p. 457). Portanto, mesmo sem a proximidade da morte, o sofrimento sentido é capaz de promover a redenção, visto que todo sofrimento é considerado uma mortificação e um chamado à resignação, possuindo potencialmente uma força santificadora³⁶ (*heiligende Kraft*) que, segundo Schopenhauer, explica o fato de grandes desgraças e dores profundas já em si mesmas inspirarem determinado respeito (W I, §68, p. 459).

Ao que concerne a esse ponto, é interessante mencionar a crítica de Bryan Magee. Em seu livro *The Philosophy of Schopenhauer*, Magee defende que a negação da vontade simplesmente não faz sentido, não pode acontecer. Ele menciona uma forte incoerência presente na afirmação de que um *insight* leva à renúncia, como é o caso da negação da vontade, pois não existe a possibilidade de um indivíduo ser o agente decisivo da negação de sua própria vontade. Magee afirma que “Schopenhauer tem de desistir completamente desta noção de renúncia da vontade, ou vê-la como algo que acontece às pessoas sem que elas o façam” (Magee, 1983, p. 242), estas alterações implicariam em mudanças em outras partes do seu sistema para que a negação da vontade se tornasse coerente com a proposta de seu próprio sistema de mundo.

Sendo assim, caso Schopenhauer desistisse completamente dessa renúncia da vontade, o que ele denomina como o maior objetivo moral do ser humano, teria de sofrer alteração ou ser deixado de lado em sua filosofia. Todavia, a negação da vontade do asceta configura-se como um ponto crucial de sua ética, não poderia ser deixada de lado ao primeiro sinal de incoerência. Quanto a segunda sugestão de Magee, o sofrimento sentido parece ser mais coerente que a ascese, pois nesse caso, o sofrimento sentido é independente do caminho conquistado

³⁵ “*δεύτερος πλους*, através da dor autossentida, a dor própria, que se experimenta de forma exaltada” (HNIII 4, cap. 8, p. 249-250)

³⁶ A mesma sentença se confirma em suas preleções: “todo sofrimento é uma mortificação da vontade e, portanto, um convite à resignação, ele tem, de acordo com a possibilidade, um poder santificador” (HNIII 4, cap. 8, p. 252).

gradualmente por meio do sofrimento conhecido, não é preciso um conhecimento melhor, mas apenas sentimento, um sentimento despertado independente de suas ações. No entanto, mesmo que seja admitida a coerência do sofrimento sentido, a ascese não poderia ser simplesmente descartada, pois no segundo caminho não há transição da virtude para santidade. O problema em descartar completamente a ascese é a importância que o próprio Schopenhauer atribui para esse fenômeno raro. Conforme Schopenhauer, a ascese é a mais perfeita negação da vontade, durante toda a sua obra faz menções elogiosas e a denomina como o maior objetivo moral. Ao eliminar a ascese, retira-se de sua teoria o maior objetivo moral do ser humano, mutilando a coerência de sua argumentação em seu livro de ética. É importante destacar que o sofrimento sentido também apresenta suas próprias dificuldades, tornando difícil ou até mesmo impossível apoiar-se somente nele para garantir a coerência da teoria da negação da vontade. Por mais que os casos de negação da vontade por meio do sofrimento sentido sejam mais plausíveis de se compreender, nos cabe questionar: o que acontece com o sujeito negador após sentir?

Admite-se então que o sofrimento sentido promove o incentivo necessário para a negação da vontade, mas Schopenhauer não elucidar o que acontece com o sujeito após ser tocado pelo sofrimento insuportável e se tornar um negador da vontade. Em outras palavras, o que quero dizer é que não fica evidente como o negador da vontade se difere do asceta após ser tocado pelo sofrimento. É certo que a ascese é conquistada gradualmente por meio do sofrimento conhecido e livremente adquirido por intermédio da visão que transpassa o princípio de individuação, ao passo que no sofrimento sentido o conhecimento não surge gradativamente, mas sim subitamente. No entanto, se a única diferença entre ambos os caminhos é como se entra neles, seria admissível considerar que o sujeito negador do segundo caminho também se torne uma espécie de asceta após sentir. Eis a dificuldade, Schopenhauer não deixa isso claro. Considerar que o sujeito negador da segunda via se torne um asceta após sentir parece implicar uma incoerência na teoria da ascese, tendo em vista que o que caracteriza a ascese é justamente o caminho gradual que o sujeito percorre até encontrar a verdadeira salvação, o que se configura como a transição da virtude para a santidade e essa transição não está presente no caso do sofrimento sentido.

2.4 O SUICÍDIO: OBSTÁCULO PARA O MAIOR OBJETIVO MORAL

Conforme o exposto, o ascetismo é considerado o maior objetivo moral do ser humano, por meio da completa resignação o sujeito alcança o estado de verdadeira negação da vontade, promovendo assim o fim de sua existência corporal e a interrupção do ciclo de nascimentos e

mortes que concerne à palingenesia. Nessa perspectiva, cabe uma breve consideração sobre o suicídio, visto que ele é considerado um dos maiores obstáculos para o alcance desse objetivo. Diferente do que muitos são levados a acreditar, por conta do seu conhecido e mal interpretado pessimismo³⁷, Schopenhauer não é a favor do suicídio³⁸, o contrário seria verdadeiro, ele é terminantemente contra a morte autoimposta. Enquanto não é possível a afirmação da vontade sem obstáculos do corpo, por conta dos percalços insuperáveis em sua vida, o suicida opta pela morte. Ao fazer essa escolha, está convencido de que, com a aniquilação do seu corpo, colocará fim à sua existência, porém, a coisa em si, conhecida como vontade, permanece intocável no mundo. Dessa forma, o suicídio é considerado uma ação inútil e tola, pois violência alguma pode atingir a verdadeira essência no mundo, que permanece inquebrantável, sem submeter-se a conceitos espaciais e temporais.

Como à Vontade de vida a vida é sempre certa e a esta o sofrimento é essencial, o suicídio, a destruição arbitrária de uma aparência singular, é uma ação inútil e tola, pois a coisa em si permanece intacta como o arco-íris imóvel em meio à rápida mudança das gotas, que por instantes são seu sustentáculo. O suicídio, é em realidade, a obra-prima de *mayã*, na forma do mais gritante índice de contradição da Vontade de vida consigo mesma (W I, §69, p. 462).

A vontade é afirmada no ato do suicídio, pois em nenhum momento o indivíduo é capaz de cessar seu querer, interrompe apenas a sua vida, e a vontade se afirma pela supressão da aparência. Portanto, a vontade está presente tanto na morte autoimposta quanto no prazer da conservação pessoal. Schopenhauer apresenta o exemplo do pai que assassina seus filhos e logo em seguida atenta contra sua própria vida. Demasiadamente atormentado pela miséria que permeia sua vida, o pai acredita que, ao pôr fim à aparência, também é capaz de extinguir a essência mesma, conhecida como vontade. Schopenhauer propõe que a atitude desesperada do

³⁷ É possível distinguir dois tipos de pessimismo em Schopenhauer. O pessimismo antropológico, que concerne aos argumentos que justificam o mal do mundo e o sofrimento dos seres humanos baseados no próprio homem. Isso é, o mundo é ruim porque os homens são ruins. Nesse caso, não existe nenhum argumento de índole metafísica presente, é caracterizado como antropológico porque responsabiliza os próprios seres humanos como causadores de todo o mal e de todo o sofrimento. Em contrapartida, identifica-se em sua filosofia o que pode ser denominado de pessimismo metafísico. Esse pessimismo refere-se à explicação de uma vontade que é insaciável enquanto coisa em si. Em outras palavras, o pessimismo metafísico diz respeito aos argumentos pessimistas que justificam o mal do mundo e o sofrimento a que todos os seres humanos estão submetidos sob bases metafísicas. Ou seja, o sofrimento do mundo é explicado por um elemento metafísico, a vontade. Essa distinção segue de perto as ideias do professor Aguinaldo Pavão expostas em aulas e encontros de orientação.

³⁸ Diante da perspectiva, que reconhece a insignificância do homem no mundo, pode-se cometer o erro de tomar o pessimismo de Schopenhauer como uma apologia ao suicídio, mas Jean Lefranc discorda desse ponto quando indica que “a objeção mais superficial que se poderia levantar contra Schopenhauer é acusar o seu pessimismo de induzir ao suicídio” (Lefranc, 2019, p. 169). Segundo Lefranc, seu pessimismo não corresponde a um julgamento histórico, mas, sim, a uma tese metafísica. Dessa forma, ao descrever as mazelas que atormentam o mundo, não tem como propósito fazer um julgamento histórico, mas o desenvolvimento de um sistema filosófico, visto que o pessimismo que integra sua metafísica da morte faz parte desse sistema.

pai ao tentar livrar seus filhos do sofrimento e logo após sacrificar-se não é capaz de pôr fim a vontade, pois, se a vontade de vida existe como exclusivo metafísico ou a coisa em si, violência alguma pode destruí-la, mas somente destruir a aparência. O sujeito oprimido pelo peso da vida e ainda assim a deseja e a afirma, sem aceitar os tormentos que lhe foram impostos, não pode esperar da morte uma libertação, nem pode salvar a si mesmo pelo suicídio.

A vontade não pode ser suprimida por nada, senão pelo CONHECIMENTO, por isso o único caminho de salvação é este: que a vontade apareça livremente, a fim de nesta aparência CONHECER sua essência. Só em virtude deste acontecimento pode suprimir a si mesma e assim também pôr fim ao sofrimento inseparável de sua aparência: isso, entretanto não é possível por violência, com a destruição do embrião, a morte do recém-nascido ou o suicídio (W I, §69, p. 464, grifo do autor).

Como mencionado anteriormente, a salvação só é possível por meio da ascese, ou seja, por meio do suicídio, o sujeito não é capaz de pôr fim ao sofrimento que existe no mundo. O homem, baseado em uma incompreensão de si mesmo e dos fenômenos no mundo, acredita que a morte acabará com sua dor, o que é um erro. Esse sofrimento do qual o suicida encontra-se desesperado para livrar-se é algo que afeta a todos e que não pode ser extinto senão pela completa negação do querer. Desse modo, o suicida é caracterizado como uma espécie de doente que, ao deparar-se com a cura radical, não permite seu término. Quando o doente percebe a aproximação da dor, não nota a possibilidade da negação da vontade, com isso, ao destruir a aparência da vontade, que é o corpo, não destrói a sua verdadeira essência, que permanece intocada pela morte. Diferentemente do asceta, que, submetido a uma cura radical e dolorosa, suporta de bom grado, de forma voluntária, as dores, ao saber que a cura se apresenta por meio do sofrimento. Nesse sentido, uma pessoa, a partir de puros motivos morais, deve guardar-se do suicídio. A acepção mais íntima desse autoultrapassamento seria a seguinte:

Eu não quero evitar o sofrimento, pois este pode contribuir para a supressão da Vontade de vida, cuja aparência é tão cheia de penúria; o conhecimento agora em mim já despertado da essência verdadeira do mundo é fortalecido e torna-se o quietivo final da minha vontade e, assim, me redime para sempre (W I, §69, p. 463).

Assim como distinguimos no primeiro capítulo a morte comum de um tipo mais especial, o caso da ascese, distingue-se também o suicídio comum e o suicídio ascético. Diferentemente do caso do suicida comum, no caso da ascese, a morte é uma consequência de suas ações de penitência para alcançar a redenção. Por mais que em ambos os casos o resultado seja o mesmo, isto é, a morte, a maneira como essa morte é alcançada é o ponto crucial para Schopenhauer. Tendo em vista sua aparente condenação ao suicídio, seria compreensível pensarmos que

Schopenhauer pensa com horror em quem comete suicídio e difama os assassinos e si mesmo, no entanto, isso não é verdade.

Schopenhauer defende que não devemos pensar com horror em quem comete suicídio e sugere um olhar de compaixão e de admiração pela coragem necessária para quem opta pela morte voluntária. Destaca a importância de exigir do clero uma explicação com que direito ele, sem poder mostrar nenhuma autoridade bíblica nem mesmo apresentar nenhum argumento filosófico, rotula como crime a morte voluntária, caracterizada enquanto “uma ação cometida por muitas pessoas amadas e honradas por nós” (PP, §157, p. 167), recusando o enterro digno para aqueles que atentam contra sua própria existência. Adverte, ainda, que nenhum castigo pode assustar aquele que busca a morte, pois, ao punir a tentativa do suicídio, é a inabilidade que a fez falhar que se pune.

Em vista disso, tal punição é totalmente ridícula e carente de sentido. As injúrias e as condenações prometidas ao cadáver dificilmente preocupam à criatura que deseja se livrar do mundo. Schopenhauer aproxima-se da posição monoteísta tradicional ao reprovar o ato do suicídio, entretanto se distancia das religiões monoteístas que determinam o suicídio como pecado, uma vez que o suicídio se trata de um equívoco metafísico. Distingue-se na obra de Schopenhauer a oposição entre não condenar o suicídio e, igualmente, não considerar o suicídio uma opção razoável. A única razão moral válida contra o suicídio proposta por Schopenhauer é a oposição oferecida ao maior objetivo moral, que diz respeito à ascese e à negação da vontade de vida, mas esse equívoco cometido pelo ser humano distancia-se muito do crime que o clero cristão propõe ao tornar o suicídio um crime passível de punição.

É inegável que a obra de Schopenhauer promove certa empatia pelos suicidas e suas motivações. Ele argumenta que, ao vivenciar sofrimentos físicos duradouros, que provocam um enorme desgaste ao corpo, nossa única preocupação é o restabelecimento das nossas energias, torna-nos indiferentes para tudo ao redor. Da mesma maneira, os sofrimentos espirituais profundos tornam-nos insensíveis aos sofrimentos corporais, e, muitas vezes, quando os sofrimentos físicos perduram, acabam se tornando apenas uma distração da dor espiritual que prevalece. A automutilação intencional do corpo, geralmente, não visa o suicídio, mas, sim, a distração dos sofrimentos espirituais, causando dores físicas, com as quais o intelecto pode distrair-se. Destaca que “justamente porque a dor espiritual, como a mais aguda de todas, torna alguém insensível à dor física” (W I, §55, p. 346), a predominância dessa dor espiritual é o que propriamente facilita o suicídio, pois a dor corporal perde sua importância, enquanto o indivíduo é maltratado pela dor espiritual.

Tendo em vista que a dor espiritual é um facilitador para o suicídio, Schopenhauer propõe

que “de acordo com as circunstâncias, mesmo o homem mais saudável e talvez jovial pode decidir-se sobre o suicídio” (PP II, cap. 2, p. 23). Logo, por mais que determinado indivíduo possua hábitos saudáveis em sua vida, alimentando-se equilibradamente e praticando exercícios físicos regularmente, garantindo assim, uma boa aparência e conservação do seu corpo, isso não garante que ele não possa optar pelo suicídio, pois, se esse sujeito possuir alguma intensidade de sofrimentos espirituais insuportáveis, tais perturbações favorecerão decisão de atentar contra sua própria vida.

O ponto mais importante para a decisão de optar pelo suicídio consiste na existência de um motivo excepcionalmente forte que consiga sobrepor-se à vontade de viver e ao medo da morte. Portanto, para um indivíduo optar pelo suicídio, não basta apenas possuir um objeto mortífero em mãos ou até mesmo estar à beira de um precipício, mas é necessário um motivo capaz de encorajá-lo a abrir mão de sua existência.

De maneira igualmente equivocada, alguns pensam, ao segurar em suas mãos uma pistola carregada, que poderiam com ela atirar em si mesmos. Para isso, aquele meio mecânico de execução é o de menos; o ponto principal contudo, é um motivo extremamente forte e, daí, raro, que possui uma enorme força, necessária para sobrepor à vontade de viver ou, mais corretamente, ao medo da morte. Apenas depois de algo assim entrar em cena é que aquela pessoa pode atirar em si mesma, e então tem de fazê-lo. A não ser que um contramotivo ainda mais forte, se é que algo assim é possível, impeça o ato (E I, cap. III, p. 75).

Ao que concerne à aniquilação autoimposta e ao impacto de um motivo excepcionalmente forte na tomada dessa decisão, a literatura nos auxilia fornecendo belíssimos exemplos de como essa teoria poderia se desenvolver. Tolstói³⁹ (1828-1910) retrata, no seu romance intitulado *Anna Kariênina*, o fazendeiro Lióvin, caracterizado por questionar dogmas da ortodoxia cristã e também a crença na razão. Lióvin reflete muito sobre a morte, é acometido pelo tormento do desconhecido e a tentação do suicídio. No entanto, apesar da terrível inquietação e do reconhecimento da falta de sentido na vida, o personagem não se mata, mas reconhece que o tormento só existe enquanto se pensa nele, e foi feliz enquanto não se preocupou em pensar sobre o sentido da sua vida.

Tendo entendido então, pela primeira vez, que todos, inclusive ele, não tinham pela frente nada além de sofrimento, morte e esquecimento eterno, decidiu que não dava para viver assim, que precisava ou explicar sua vida de modo que

³⁹ Para além da relação que me proponho a fazer, a influência de Schopenhauer na obra de Tolstói pode ser percebida no fim do livro *Anna Kariênina* na seguinte passagem: “certa época, lendo Schopenhauer, colocou o amor no lugar da vontade, e essa nova filosofia confortou-o, por dias até se afasta dela; porém desmoronou exatamente do mesmo jeito quando, mais tarde, a partir da vida, examinou-a, e ela se revelou uma roupa de musselina, que não aquecia.” (Tolstói, 2021, p. 818).

ela não parecesse uma zombaria perversa de um diabo, ou se matar. Mas não fez um, nem outro, continuou a viver, pensar e sentir, e até, ao mesmo tempo, causou-se, experimentou muitas alegrias e foi feliz enquanto não pensou no significado de sua vida (Tolstói, 2021, p. 826).

Todavia, a personagem principal que fornece o nome para o romance, Anna, não teve o mesmo fim. Anna reconhece o tormento do mundo e se pergunta o que fazer com a verdade que descobriu. Certamente, não poderia recorrer ao ascetismo proposto por Schopenhauer, pois viver como um asceta não se trata apenas de uma escolha pessoal, mas o que restaria para a personagem que admite que a vida é um tormento e todos são feitos para serem atormentados? Talvez, se optasse pela mesma escolha que Lióvin fez, ela permanecesse viva. Entretanto, Anna possuía um motivo excepcionalmente forte capaz de fornecer coragem suficiente para atentar contra sua vida, e foi isso o que fez.

Sim, onde parei? Em que não posso conceber uma situação em que a vida não seja um tormento, que todos nós fomos feitos para nos atormentar, que todos sabemos disso e estamos sempre inventando meios para nos enganar. E quando você vê a verdade, o que fazer? (Tolstói, 2021, p. 793).

Nesse sentido, quem mais reflete sobre a morte não costuma possuir coragem para encará-la. Pensar sobre o suicídio não é prerrogativa suficiente para tornar determinado indivíduo um suicida em potencial, um motivo excepcionalmente forte, como proposto por Schopenhauer, até mesmo pelo indivíduo mais saudável possível, costuma ser o estopim responsável pela morte autoimposta. Diante disso, o próprio Lióvin, que tanto refletia sobre a morte “escondeu o cordão para não se enforcar nele, tinha medo de andar de espingarda para não se dar um tiro. Mas Lióvin não se deu um tiro, não se enforcou, e continuou a viver” (Tolstói, 2021, p. 819). Desse modo, o objeto mortífero em mãos e os pensamentos recorrentes sobre o suicídio não são suficientemente capazes de transformar o indivíduo que os possui em um suicida.

Anna Kariênina, antes de atentar contra sua própria existência professou “a razão é dada ao homem para se livrar daquilo que o inquieta” (Tolstói, 2021, p. 793), e foi essa ideia que a estimulou a livrar-se de sua dor, pois é por meio da razão que se compreende, assim como Sêneca propôs, que a vida não prende ninguém, que o sujeito que não está disposto a encarar o que o inquieta é livre para pôr um fim em seu sofrimento.

Sim, muito me inquieta, e a razão foi-me dada para me livrar; ou seja, preciso me livrar. Por que não apagar a vela quando não há mais nada para ver, quando dá nojo olhar para tudo isso? Mas como? Por que o condutor passou correndo pelo estribo, por que eles gritam, esses jovens no vagão? Por que falam, por que riem? Tudo é mentira, tudo é engodo, tudo é engano, tudo é mal! (Tolstói, 2021, p. 793).

Em contrapartida, Lióvin escolhera um caminho oposto. Enquanto pensava no que ele mesmo era, encontrava-se em desespero, porém, quando parava de questionar-se acerca do sentido da vida, era como se descobrisse o próprio sentido apenas vivendo. A saída de Lióvin, para conseguir uma vida tranquila, foi parar de pensar sobre o sentido de sua existência.

Se sua conduta era boa ou má, não sabia, e não apenas não se punha agora a justificá-la, como evitava conversas e pensamentos a esse respeito. Matutar levava-o à dúvida, e o impedia de ver o que era necessário e o que não era. Já quando não pensava, mas vivia, não deixava de sentir na alma a presença de um juiz infalível, que decidia, entre duas condutas possíveis, qual a melhor, e qual a pior; e bastava se comportar de forma indevida para senti-lo imediatamente. Assim vivia, sem saber nem ver possibilidade de saber o que era e para que vivia, atormentando-se com esse desconhecimento em um grau que o fazia temer o suicídio e, ao mesmo tempo, erigindo com firmeza seu caminho próprio e determinado na vida (Tolstói, 2021, p. 821).

Lióvin ao reconhecer a falta de sentido na vida e decidir não pensar mais a esse respeito, ao perceber que o tormento só existe enquanto se pensa nele, afastou-se da redenção que poderia ser alcançada por meio do ascetismo mediante o conhecimento. Assim como no suicídio comum, o suicida se assemelha a um doente, que, ao perceber a aproximação da dor, não nota a possibilidade de negação da vontade. Da mesma maneira, Lióvin ao aproximar-se da dor que é encarar a falta de sentido da vida, não enxergava a possibilidade de negação da vontade por meio do conhecimento, então decidiu não pensar mais, pois, enquanto não pensava, vivia mais satisfeito e sem tormentos. À vista disso, tal como o suicídio de Anna categorizou-se como afirmação da vontade de vida, o comportamento de Lióvin também apenas reafirmou a vontade, ao passo que o asceta, submetido a uma cura dolorosa e radical por meio do conhecimento, “suporta voluntariamente e até com satisfação as dores causadas, pois sabe que, quanto mais sofre, tanto mais a substância maligna é destruída e, dessa forma, a dor presente é a medida de sua cura” (W I, §68, p. 460).

3 O COMPROMETIMENTO TRANSCENDENTE

No último capítulo, avaliaremos a relação da possibilidade de supressão do caráter inteligível por meio da ascese, assim como a interrupção do ciclo de nascimentos e mortes, com o comprometimento transcendente da filosofia de Schopenhauer. Para tal fim, a reconstrução do conceito de palingenesia é necessária visando a avaliação de sua razoabilidade e coerência diante do sistema imanentista de mundo apresentado nos capítulos anteriores. O limite da filosofia entra em jogo evidenciando a dificuldade do uso da linguagem, apresenta-se um limite para explicar o mundo, visto que a filosofia não é capaz de explicar tudo. Diante disso, avaliaremos a hipótese de que talvez Schopenhauer não tenha logrado êxito em depurar de sua filosofia imanentista elementos transcendentais e, por fim, ponderaremos as consequências disso em sua metafísica da morte.

3.1 A PALINGENESIA

Como visto, é imprescindível para a compreensão da morte em Schopenhauer o papel da palingenesia, que concerne ao movimento cíclico de reencarnação da vontade. Após a morte do antigo corpo em que habitava, a vontade é novamente objetivada à existência material por meio de um novo nascimento, uma espécie de transmigração de almas. Todavia, em verdade, o termo transmigração da vontade seria mais certo para descrever o que Schopenhauer denomina de palingenesia, visto que ele não defende a permanência da alma⁴⁰ do ser humano no mundo, mas sim da vontade enquanto coisa em si. Desse modo, partindo da premissa de que a palingenesia é um aspecto importante de sua filosofia, pergunta-se: é possível o diálogo entre a sua doutrina da salvação e a palingenesia sem comprometer sua filosofia imanente com aspectos transcendentais? Schopenhauer afirma que a vontade “instruída e melhorada mediante tantos e tão diversos conhecimentos” (W II, cap. 41, p. 600), suprimiria a si mesma. Todavia, para a vontade ser capaz de instrução, pressupõe-se que ela preserve esses conhecimentos para se aprimorar, mas é obscura a compreensão de como isso poderia se desenvolver, visto que a vontade é irracional e cega e não poderia conservar nenhum tipo de consciência. Como se vê, a investigação sobre a palingenesia é importante, pois caracteriza-se como um ponto indispensável para compreensão da permanência da vontade em Schopenhauer. O autor descreve o processo da palingenesia da seguinte forma:

⁴⁰ Cf. (W II, cap. 18, p. 240).

então entra na concatenação da nossa visão que a vontade da pessoa, vontade em si individual, separa-se na morte do intelecto recebido da mãe, quando da procriação, e então recebe, por outra procriação, um novo intelecto de acordo com a sua agora modificada índole sob o guia do curso do mundo, que se harmoniza com a sua natureza, com o que a vontade, com esse novo intelecto, torna-se um novo ser que não tem recordação alguma de uma existência anterior, pois o intelecto, único que possui a capacidade de memória, é a parte mortal, ou a forma; a vontade, no entanto, é a parte eterna, ou a substância. De acordo com isso, a palavra palingenesia é mais precisa do que metempsicose para designar essa doutrina (W II, cap. 41, p. 600).

Isto posto, é preciso salientar a distinção entre metempsicose e palingenesia. Como visto na passagem anterior, Schopenhauer afirma que a palavra palingenesia é mais precisa do que metempsicose para designar essa doutrina, pois por metempsicose entende-se o movimento cíclico por meio do qual um mesmo espírito, isto é, a mesma alma, após a morte do antigo corpo em que habitava, retorna à existência material, animando sucessivamente a estrutura física de vegetais, animais ou seres humanos, também conhecida como reencarnação. Entretanto, dado que Schopenhauer não defende a permanência de nenhuma espécie de alma (somente a permanência do caráter inteligível), a palingenesia se adequa às suas exigências, dado que ela “não diz respeito ao ser que CONHECE, mas apenas à VONTADE; assim muitos absurdos que acompanham a doutrina da metempsicose são descartados” (W II, cap. 41, p. 600, grifo do autor). Portanto, a palingenesia se refere ao retorno à vida, sem vínculo de almas, nem preservação de nenhum traço de intelectualidade. Somente diz respeito à vontade enquanto coisa em si, que de forma alguma é anulada pela morte e, a cada novo nascimento, se objetiva em um novo ser.

Deixando de lado a exceção da redenção por meio da ascese e do sofrimento sentido, o caráter inteligível do sujeito permanece no mundo após sua morte, o que nos faz pensar no que consiste essa permanência. Schopenhauer sustenta que a palingenesia se encontra em grande concordância com a sua teoria da permanência metafísica da vontade junto com a natureza meramente física e a subsequente transitoriedade do intelecto (PP II, §140, p. 53). Essa grande concordância⁴¹ (*großer Übereinstimmung*) assumida de sua doutrina refere-se à explicação de que no ato da procriação, o sexo masculino é o depositário da vontade e o sexo feminino é o depositário do intelecto. Sendo assim, cada um possui um componente paterno e outro materno

⁴¹ Flamarion Caldeira Ramos traduz “*großer Übereinstimmung*” como “acordo completo”, enquanto Rosana Jardim Candeloro traduz o mesmo termo por “grande concordância”. Penso que ao usar o termo “acordo completo” com a teoria da palingenesia, sugere-se um comprometimento completo da doutrina de Schopenhauer. Enquanto o uso do termo “grande concordância” sugere um grande comprometimento de sua teoria, mas não de modo completo ou absoluto, visto que o adjetivo “*großer*” declinação de “*groß*” [dativo feminino] é usado apenas para designar grandeza e não completude.

e “tal como se uniram na procriação, também se desintegram na morte, que é, pois, o fim do indivíduo” (PP II, §140, p. 53). No entanto, a lamentação pela morte do fim do indivíduo diz respeito apenas a uma simples “ligação que cessa e não pode ser resgatada” (PP II, §140, p. 53), isso quer dizer que diferentemente da herança materna (o intelecto) que não é tão clara e incondicional, a herança paterna (vontade) não é capaz de cessar por meio da morte.

De acordo com sua doutrina, o homem é visto sob dois pontos de vista opostos: um deles começa e termina com o tempo e o outro é o indestrutível ser originário “que se objetiva em todo o existente” (PP II, §140, p. 56). O indivíduo que perece com a morte pertence ao mundo considerado enquanto representação, pois “é o mundo da finitude, do sofrimento e da morte. O que existe nele e vem dele tem que terminar e morrer.” (PP II, §140, p. 56). Todavia, o que não procede do mundo como representação, mas sim do mundo como vontade “cruza-o como um raio todo-poderoso que ascende e não conhece tempo, nem morte. Conciliar todas essas oposições é propriamente o tema da filosofia” (PP II, §140, p. 56-57). Ao enxergar o homem por meio de dois pontos de vista opostos, admite-se sua realidade passageira no mundo enquanto representação e sua indestrutibilidade no mundo enquanto vontade. Contudo, se a morte dissipa a união entre a vontade e o intelecto, – tese que a palingenesia sustenta e que acarreta a morte do intelecto, não a morte da vontade – cabe o questionamento de como essa transição de um indivíduo que morre para outro indivíduo que nasce se desenvolve em termos empíricos. Visto que a palingenesia não tem relação direta com o sujeito enquanto fenômeno no mundo, apenas é atribuída à vontade, surge o questionamento do quanto essa explicação permanece nas cláusulas imanentistas de sua filosofia e se não se desvia, em alguma medida, para um caminho transcendente.

A meu ver, a metafísica de Schopenhauer parece envolta em obscuridade quando sustenta que a vontade se separa do intelecto e “então recebe, por outra procriação, um novo intelecto de acordo com a sua agora modificada índole” (W II, cap. 41, p. 600). Como isso seria possível? Haja vista não termos uma apresentação de argumentos que demonstrem empiricamente como isso ocorre. Schopenhauer usa o termo objetivação (*objektiviert*) para descrever o processo da vontade se “vincular” em todo ser existente. Ao separar-se do intelecto, a vontade permanece intacta e por meio de uma procriação ela volta a ser objetivada no indivíduo, mas essa explicação parece se afastar do domínio empírico e se comprometer com o transcendente, restando a obscura compreensão de uma vontade separada do intelecto e volta a ser objetivada se mantendo ao mesmo tempo una e imutável.

Nos cabe a seguinte pergunta: como essa objetivação é determinada? Como visto, o corpo do ser humano é destituído de vontade e se desintegra com a morte, mas a vontade permanece

no mundo intacta e se objetiva novamente a cada novo nascimento. Schopenhauer não esclarece como essa objetivação se desenrola. Existiria então um limite para a linguagem? Um limite para a explicação de como se desenrola a objetivação da vontade no campo empírico? O não esclarecimento de como esse processo ocorre no mundo fenomênico deixa um vácuo em sua filosofia que, em teoria, é suprimido pela grande concordância de sua doutrina com a palingenesia. Desse modo, assume-se que a palingenesia não pode ser totalmente investigada por se tratar de um conhecimento presente no solo inexplicável da metafísica.

Ao encontro da pergunta que propomos, Jarlee Salviano, em seu texto “O fundamento epistemológico da metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer”, descreve uma analogia entre esse processo de objetivação da vontade e os fenômenos de evaporação, liquefação e condensação. Nesse caminho, poderíamos dizer que a vontade representa o estado gasoso, as Ideias representam o líquido e o mundo fenomênico o sólido, portanto, “a objetivação é a passagem de vontade como coisa em si aos graus mais ínfimos de objetividade na natureza inorgânica, a qual, como naqueles fenômenos citados, atravessa diferentes formas intermediárias” (Salviano, 2009, p. 115). Todavia, Salviano reconhece que “esta imagem assaz simplória, no entanto, é problemática. Isto porque não é possível, de acordo com Schopenhauer, pensar a objetivação como uma espécie de *big bang* da vontade, senão *in abstracto*.” (Salviano, 2009, p. 115). Em vista disso, a exigência de fundamentação empírica para a objetivação da vontade pode parecer estranha e causar, em um primeiro momento, um certo incômodo. Para lidar com isso, é fundamental esclarecer a diferença entre os conceitos de “imanência” e “empírico”, a fim de evitar possíveis confusões.

É frequente, nos estudos da obra de Schopenhauer, o uso desses conceitos para descrever a sua filosofia, muitas vezes usados como sinônimos. Por exemplo, Muriel Maia, em seu texto *A outra face do nada*, argumenta que “sabemos que a metafísica de Schopenhauer tem caráter empírico. Não há, neste universo filosófico, a pretensão de atingir a transcendência, e nisto Schopenhauer mantém-se firmemente apoiado em Kant” (Maia, 1991, p. 143). Conforme Maia, o filósofo não abandona os fenômenos para mergulhar em um qualquer “além do mundo”, de maneira oposta, afunda-se o máximo possível no tecido empírico do mundo para fundamentar a sua metafísica, a partir disso a verdade em Schopenhauer não é transcendente “embora esta se encontre além do princípio de individuação; poder-se-ia, talvez falar aqui na singularidade de uma “transcendência” que tem seu “lugar” na imanência ou concretude imediata do mundo interior sensível” (Maia, 1991, p. 143). Maia sublinha ainda que a intuição pura e objetiva de Schopenhauer trata-se sempre de “uma verdade imanente à consciência, isto é, do mundo a nós dado empiricamente” (Maia, 1991, p. 144). Sugestões de interpretação, como a de Maia, sobre

uma suposta transcendência singular que teria seu próprio lugar dentro de seu sistema imanente de mundo, demonstram como é um tema em sua doutrina que promove muitas interpretações distintas, o que por sua vez pode insinuar que Schopenhauer não conseguiu se afastar de teses transcendentais tanto quanto gostaria, pois se estivesse realmente tão distante do transcendente, não haveria tanto espaço para discussões dessa natureza em sua obra.

Retomando a definição de metafísica imanente apresentada no primeiro capítulo do presente trabalho, Schopenhauer acredita ser possível explicar o mundo a partir dele mesmo sem a necessidade de um ultrapassamento transcendente da coisa em si, pois a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo (W I, Apêndice, p. 496). Portanto, a sua metafísica não caracteriza-se como transcendente, ela é intitulada por ele como imanente. Por imanência entendemos algo que não está fora do mundo, ou para além dele, contudo, é razoável admitir que afirmar que algo é imanente não tem o mesmo significado de dizer que algo é empírico, ou de exigir que algo tenha de ser empírico. Por empírico compreendemos algo baseado na experiência e na observação, logo, seria razoável admitir que algo que tenha essas bases pressupostas, seja imanente, pois não se fundamenta em uma explicação alegórica localizada para além do mundo. Apesar disso, para que algo seja rotulado como imanente não é necessário que seja possível verificar sua existência na experiência ou na observação, basta somente que sua fundamentação se mantenha sob a base de algo localizado no próprio mundo, mesmo que essa percepção não possa ser demonstrada empiricamente. Por conta disso, a exigência de fundamentação empírica para a objetivação da vontade pode causar certo estranhamento.

Não obstante, a exigência de comprovação empírica de como a vontade poderia se objetivar não se baseia em uma incompreensão desses termos, mas sim na forte crença de que Schopenhauer se equivocou em sua explicação sobre palingenesia. Isso se comprova no exemplo mencionado onde o filósofo alega que “não se pode deixar de ter em conta que até mesmo razões empíricas falam em favor de uma palingenesia desse tipo” (W II, cap. 41, p. 601). O exemplo de razão empírica que confirma a palingenesia se baseia na fecundidade do gênero humano originada após epidemias devastadoras.

Quando, no século XIV, a peste negra despovoou a maior parte do Velho Mundo, sucedeu-se uma fecundidade extraordinária do gênero humano, e o nascimento de gêmeos foi frequente: muito estranho foi nesta ocasião que nenhuma criança então nascida recebeu a dentição completa; a natureza, dispendendo muito esforço, era econômica nos detalhes. Isso narra F. Schurrer, *Chronik der Seuchen*, 1825. Também Casper, em *Über die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen*, 1835, confirma o princípio de que o número de nascimentos que vai sempre de par com a mortalidade, tem

uma influência das mais decisivas sobre a duração de vida e sobre a mortalidade numa dada população, de modo que os casos de morte e nascimentos sempre, e em todos os lugares, aumentam e diminuem na mesma proporção, o que ele deixa fora de dúvida mediante inúmeras provas recolhidas em muitos países e suas diversas províncias. E, todavia, não é possível estabelecer um nexó casual físico entre a minha morte prematura e a fecundidade de um leito conjugal de outrem, ou inversamente (W II, cap. 41, p. 601).

De acordo com isso, para Schopenhauer, é inegável que o metafísico fundamenta a explicação do que é físico, por isso o número de nascimentos condiz com o número de mortes. A meu ver, seus argumentos para uma razão empírica que explica a palingenesia não são suficientes, pois defender que as pessoas nascem abundantemente após um número exorbitante de mortes não prova absolutamente nada. Se existe um limite para a filosofia, por que Schopenhauer se empenha em uma tentativa tão frustrada de defesa empírica da palingenesia? É certo que, dependendo do viés de determinada interpretação, a exigência de fundamentação empírica para a objetivação da vontade pode parecer inadequada, porém é inegável que o próprio Schopenhauer acreditou que até mesmo razões empíricas falam em favor de uma palingenesia. Em outras palavras, ao se distanciar do domínio empírico em sua explicação sobre a palingenesia em grande concordância com a sua doutrina da permanência metafísica da vontade, Schopenhauer fornece indícios de comprometimento com teses transcendentais. Visto que ele não elucida como o caráter inteligível pode ser novamente objetivado no plano fenomênico por meio de um novo nascimento, além da custosa compreensão do porquê somente no caso do asceta a vontade pode ser completamente suprimida. Percebe-se, assim, uma dificuldade relacionada não exatamente à lógica argumentativa do pensamento de Schopenhauer, mas sim à elucidação de como a indestrutibilidade de nosso ser deve ser pensada a partir da palingenesia.

A partir dessas considerações, é importante frisar que não se insinua a acusação de que existe “alma” em Schopenhauer, ou que a sua filosofia se caracteriza como absolutamente transcendente. Enfatizamos somente que Schopenhauer se afasta do chão, do campo empírico⁴², em sua tentativa de elaborar como a palingenesia funciona e quanto mais distante da experiência, mais enigmática se torna a compreensão de sua imanência. Ele parece trair-se ao tentar explicar o mecanismo por trás do ciclo de nascimentos e mortes de uma vontade que se aprimora mesmo sem possuir nenhuma consciência com potencial de conservar o conhecimento necessário para isso. Em conexão com esse ponto, cabe perguntar: “é possível pensar a

⁴² Essa ideia segue de perto as considerações feitas por Ednilson Antoniassi na ocasião da defesa do meu trabalho de conclusão de curso na Universidade Estadual de Londrina em 2023.

permanência da vontade sem a palingenesia?”. Schopenhauer parte de uma investigação do mundo para explicar o próprio mundo, dado o caráter imanente de sua filosofia, porém, ao explicar o modo como o ciclo de nascimentos e mortes se desenrola, sua argumentação parece afastar-se de seu caráter imanente. A consequência disso são possíveis incongruências em sua filosofia da morte. A proposta imanente de sua filosofia garante que suas teses não vão além do mundo dado na experiência, apenas esclarecendo o que o mundo é. No entanto, parece difícil compreender a palingenesia a partir de dados empíricos, pois a demonstração de como o caráter inteligível é objetivado a cada novo nascimento não parece ser plausível empiricamente. Portanto, nos restaria somente a chance de compreendê-la a partir de sua fundamentação mantida sob a base de algo que é, em tese, localizado no próprio mundo, ou seja, imanente, mas não empírico, o que não contribui para uma melhor compreensão do problema.

Se assumirmos que a explicação sobre a palingenesia não é suficiente e a retirarmos do jogo, seria possível pensar a permanência da vontade? A palingenesia é um tema difícil que muitas vezes é deixado de lado, como se a coerência do sistema de mundo de Schopenhauer não dependesse desse ponto e pudesse existir razoavelmente mesmo se a excluíssemos da jogada. Todavia, sem o apoio da explicação da palingenesia, haveria um déficit considerável na sua filosofia no que concerne à explicação de como ocorre a permanência da vontade no mundo. Por mais que admitamos aqui que a explicação sobre essa objetivação da vontade por meio da procriação seja vaga e insuficiente, sem ela, não temos nenhuma explicação. Ou seja, teríamos que admitir de maneira totalmente dogmática que existe uma vontade que não perece com a morte sem nenhuma sugestão de como isso se desenvolveria no mundo fenomênico, apegados apenas a explicação de sua onipotência e indestrutibilidade. Parece que, se eliminarmos a palingenesia, sua doutrina estaria mais comprometida ainda com a obscuridade de um dogmatismo. Digo isso porque a palingenesia é uma tentativa de explicar a objetivação da vontade e como ela se vincula a cada novo indivíduo. Sem ela, não teríamos acesso a nenhuma sugestão de como esse processo ocorre.

3.2 O LIMITE DA FILOSOFIA

O limite da linguagem é coerente com a premissa de que “a coisa em si não é absoluta e exaustivamente cognoscível, todavia podemos conhecer a mais imediata das suas aparências” (W II, cap. 18, p. 238). Portanto, a coisa em si é cognoscível até um determinado ponto, pois existe um limite para explicá-la, ela não pode ser compreendida de maneira absoluta e completa. Esse limite para sua cognoscibilidade caracteriza o limite também da filosofia. Cabe-nos então

investigar a relação desse limite com as explicações fragmentárias de Schopenhauer sobre a palingenesia e analisar em que medida essa limitação promove maiores dificuldades em sua doutrina. A metafísica é o mistério que não pode ser transposto. Se tudo pudesse ser explicado claramente, isso se caracterizaria como ciência e não como metafísica. Portanto, não podemos deixar de lado em nossas considerações a coerência em admitir que a metafísica não pode ser esclarecida totalmente⁴³, não é esse o objetivo dessa pesquisa. O nosso intuito é evidenciar algumas dificuldades proporcionadas por sua limitação argumentativa e questionar se a palingenesia e a permanência do caráter inteligível no mundo não poderiam ser melhor explicadas, mesmo tratando-se de assuntos metafísicos, ao mesmo tempo em que admitimos a coerência de um limite para o conhecimento desses temas.

Uma perspectiva ortodoxa defenderia sua tese de que existe um limite para a linguagem, um limite para explicar o mundo, pois a filosofia não pode explicar tudo. O próprio Schopenhauer esclarece que sua filosofia não tira conclusões sobre o que existe para além de toda experiência possível, mas simplesmente fornece a exegese do que é dado no mundo exterior e na consciência de si. Ela se satisfaz em captar o ser do mundo, em captar a coerência deste consigo mesmo, pois “ela é conseguintemente uma filosofia imanente no sentido kantiano do termo. Justamente por isso, ela ainda deixa algumas questões sem resposta” (W II, cap. 50, P. 763). Para Schopenhauer, a base sobre as quais repousam todos os conhecimentos e as ciências é o solo do inexplicável e “esse inexplicável cabe à metafísica” (PP II, cap. 1, p. 29). Evidencia-se aqui a nossa dificuldade, um limite para a filosofia.

Toda a explicação que vai para além do mundo, por conseguinte, para além da vontade, é algo vedado para qualquer investigação porque “o conhecimento em geral é ele mesmo apenas fenômeno, por conseguinte, se dá apenas no mundo, assim como o mundo se dá apenas nele” (W II, cap. 50. P. 765). Schopenhauer destaca que sua doutrina, quando chega ao seu ponto culminante, assume um caráter negativo. Disso se segue que:

ela [a doutrina de Schopenhauer] não pode falar aqui senão do que é negado, suprimido: quanto às vantagens obtidas e conservadas, ela é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada, e pode apenas acrescentar o consolo de que é tão somente um nada relativo, não absoluto. Pois, se alguma coisa não é nada do que conhecemos, então decerto é para nós em geral nada. Mas daí não se segue que é absolutamente nada, a saber, que tem que ser nada

⁴³ É importante evidenciar que não admitir um limite para a linguagem significa o mesmo que não aceitar a metafísica. Matias Aires, em seu livro *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, salienta que a necessidade de explicar tudo por meio da razão, muitas vezes trata-se da vaidade do próprio ser humano que não costuma aceitar a existência de um conhecimento que ele próprio não seja capaz de assimilar completamente. Por isso, ele afirma, “no princípio dos nossos desgostos, a razão não serve para diminuí-los, para exasperá-los sim; porque como nós tudo é vaidade, também a nossa razão não é outra coisa mais do que a nossa mesma vaidade” (Aires, 1993, p. 27).

a partir de cada ponto de vista possível em cada sentido possível; porém, apenas estamos limitados a um conhecimento completamente negativo da coisa; o que pode residir muito bem na limitação do nosso ponto de vista (W II, cap. 48 P. 729).

O posicionamento de Schopenhauer assume um caráter místico ao destacar que a única coisa que está ao nosso alcance saber sobre a palingenesia é que na hora da morte decide-se se a pessoa retorna ao seio da natureza ou não mais pertence a esta, no momento da iminência da morte, todos os poderes propriamente enraizados nos seres humanos que determinam o destino eterno do indivíduo entram em ação e “de seu conflito resulta o caminho que ele tem de percorrer agora, isto é, a sua palingênese se prepara, junto com todo o bem e dor que está nela contido pelo qual é irrevogavelmente determinado” (P I, p. 224). De acordo com ele, para elucidar esse exemplo, nos faltam imagem, conceito e até mesmo palavras para descrever como esse processo ocorreria. Mesmo admitindo essa dificuldade, alega que “não se pode deixar de ter em conta que até mesmo razões empíricas falam em favor de uma palingenesia desse tipo” (W II, cap. 41, p. 601).

Reconheço a razoabilidade de um limite para o que a filosofia é capaz de explicar no mundo, entretanto, isso não extingue a dificuldade que a explicação da palingenesia promove no sistema imanentista de mundo criado por Schopenhauer. A palingenesia resume-se a uma existência que “é paga com a velhice e a morte de alguém que saiu da vida, mas que continha um germe indestrutível que continha um novo ser: ambos são um ser” (W II, cap. 41, p. 601), sendo assim, a solução do grande enigma do mundo seria mostrar a ponte que liga o conhecimento desse germe indestrutível, que é, ao mesmo tempo, propriamente apenas um ser, uma unidade metafísica, intitulada vontade com o mundo fenomênico. Todavia, para Schopenhauer, não podemos abandonar o mundo para responder questões como a da palingenesia, visto que a essência das coisas “antes ou para além do mundo e, por conseguinte, para além da vontade, é algo vedado a qualquer investigação” (W II, §50, p. 765). Portanto, admite-se um limite para sua e para todas as filosofias⁴⁴, que não pode ser ultrapassado pelo conhecimento que, em geral, configura-se apenas como fenômeno no mundo. Sendo assim,

A essência íntima em si das coisas não é um cognoscente, não é um intelecto, mas algo desprovido de conhecimento: o conhecimento é adicionado tão somente como um acidente, um meio de ajuda da aparência daquela essência, conhecimento que só pode assimilar em si essa essência em conformidade com a sua própria índole, destinada a fins bem diferentes (os da vontade individual), portanto, só pode assimilar essa essência de modo bastante imperfeito. Eis por que é impossível um entendimento pleno, até o último

⁴⁴ *Von den Grenzen meiner und aller Philosophie.*

fundamento e que satisfaça toda a demanda, da existência, essência e origem do mundo. É o suficiente sobre os limites da minha e de toda a filosofia (W II, §50, p. 766).

Schopenhauer defende que não se deve perguntar acerca da origem da vontade, de onde ela provém, ou o que absolutamente ela é, pois, “não apenas não é possível para nós ter conhecimento disso; mas ninguém, nunca e em lugar algum e sob nenhuma condição: isso não é apenas relativamente inescrutável, mas absolutamente incognoscível” (HNIII 4, cap. 9, p. 273). Desse modo, admite-se que ninguém conhece a origem da vontade, ou seja, certamente o que ela é, pois ela nunca poderá ser conhecida de modo absoluto. Todavia, tamanha obscuridade tem de ser aplicada na mesma proporção para a explicação da palingenesia? Penso que, ao fornecer exemplos que se distanciam do mundo fenomênico – além de justificar como dados empíricos informações imprecisas –, Schopenhauer obscurece uma parte de sua filosofia que julgo relevante para a compreensão da grandeza de sua metafísica da morte.

Tendo isso em vista, outra dificuldade causada por conta do limite argumentativo diante do mundo pode ser vista no capítulo 25 de *O mundo*, tomo II. Neste capítulo, Schopenhauer trata de algumas considerações transcendentais sobre a vontade como coisa em si. Destaca-se o problema da unidade da vontade, pois ela é uma unidade metafísica que se encontra para além da experiência, “portanto, o conhecimento desta é transcendente” (W II, cap. 25, p. 389). Schopenhauer salienta que, por se tratar de um conhecimento transcendente, ele não se compromete com a resolução total dos problemas que a explicação da unidade da vontade pode gerar, visto que, no que concerne a explicações transcendentais, só se pode avançar até certo ponto.

Daí que aquela unidade abre para a consideração um abismo, cuja profundidade não permite clara e completa intelecção de conjunto, porém apenas miradas isoladas, as quais nos permitem conhecer a referida unidade nesta ou naquela relação de coisas, ora no subjetivo, ora no objetivo, com o que no entanto sempre são suscitados novos problemas, antes, tenho em mente est *quadam prodiere tenus*, e sou cuidadoso para evitar a veiculação de qualquer coisa falsa ou arbitrariamente inventada, abdicando de para tudo dar maçante justificativa – mesmo correndo o risco de aqui fornecer apenas uma exposição fragmentária (W II, cap. 25, p. 389).

Consoante uma perspectiva de índole heterodoxa, pode-se considerar que a postura de Schopenhauer, de calar-se diante do transcendente é um tanto dogmática. Como visto no primeiro capítulo deste trabalho, o próprio autor reconhece o dogmatismo imanente de sua filosofia. Entretanto, ao colocar o maior objetivo moral no limite de sua explicação filosófica, ele não complica as coisas? Em outras palavras, se existe um limite para a filosofia – tese

sustentada por Schopenhauer – colocar o maior objetivo moral, isto é, a ascese, justamente à beira desse limite, não traz nenhuma consequência para a coerência de sua teoria imanentista de mundo? Uma posição heterodoxa poderia sustentar que Schopenhauer ultrapassa o limite imposto por ele mesmo para a sua doutrina ao tratar da palingenesia. Schopenhauer defende que a única coisa que está ao nosso alcance saber sobre a palingenesia é que na hora da morte decide-se se a **vontade** retorna ao seio da natureza ou não mais pertence a esta, e depois disso se cala diante do pressuposto que existe um limite para o que pode ser dito para não comprometer sua filosofia com explicações transcendentais do mundo.

Schopenhauer tenta defender sua explicação afirmando que a palingenesia se baseia na fecundidade do gênero humano originada após epidemias devastadoras, todavia, como vimos, seus argumentos para uma razão empírica que explica a palingenesia não são suficientes, pois defender que as pessoas nascem abundantemente após um número exorbitante de mortes não prova absolutamente nada e ele não fornece outros exemplos. Visto que Schopenhauer não tem nenhum argumento que de fato demonstra como a palingenesia ocorre no mundo fenomênico, ao descrevê-la de modo tão fragmentário, ele compromete sua doutrina com uma explicação transcendente e ultrapassa o limite proposto por ele mesmo para garantir a coerência de sua obra.

Ao fazer isso, Schopenhauer enfraquece a força de seu pensamento imanentista, pois o maior objetivo moral do ser humano recebe apenas uma exposição fragmentária de seu desenvolvimento em termos empíricos ao garantir que, nesse caso, o ciclo de nascimentos e mortes da palingenesia seria interrompido, sem nunca ter esclarecido satisfatoriamente como esse ciclo ocorreria antes mesmo do surgimento da possibilidade de interrupção. Isso foi percebido por comentaristas como, por exemplo, Matthias Koßler, que sugere deixarmos a teoria de lado por conta de sua incoerência. Enquanto Gerard Mannion evidencia que Schopenhauer teria alcançado um ponto de silêncio doutrinário, deixando um elemento paradoxal sem esclarecimento que compromete sua teoria. A justificativa para tamanho descuido é o limite da filosofia e a incapacidade da linguagem de tocar no que é transcendente⁴⁵.

Considera-se tudo na natureza ao mesmo tempo, enquanto fenômeno e coisa em si, isto é, uma interpretação dupla, “uma física e uma metafísica. A explicação física é sempre a partir

⁴⁵ Consoante a essa ideia, é digna de menção as palavras de Ludwig Wittgenstein em sua obra *Tractatus Logico-philosophicus* “sobre aquilo que não se pode falar deve-se calar” (Wittgenstein, 2020, p. 261). É de conhecimento comum a grande influência de Schopenhauer na filosofia de Wittgenstein, pode-se notar as semelhanças em suas filosofias já no prefácio do *Tractatus* onde Wittgenstein defende que “o limite só poderá ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contrassenso” (Wittgenstein, 2020, p. 125). Desse modo, nota-se um aparente acordo entre ambos os autores sobre a impossibilidade da linguagem de tocar no que é transcendente.

da causa; a explicação metafísica é sempre a partir da vontade” (PP II, cap. 4, p. 137). O limite da linguagem abrange justamente o que é metafísico, isto é, para Schopenhauer, não se pode conhecer absolutamente a coisa em si a partir de dados empíricos. Sendo assim,

querer construir a essência em si mesma das coisas segundo as leis do mero fenômeno é um empreendimento que pode ser comparado à tentativa de construir um corpo estereométrico a partir de meras superfícies e suas leis. Toda filosofia dogmática transcendente é uma tentativa de construir a coisa em si a partir de leis do fenômeno. É como querer cobrir uma pela outra duas figuras absolutamente dessemelhantes, o que frequentemente falha, pois seja qual for o modo como nós as coloquemos, esse ou aquele ângulo nunca deixará de sobressair-se em relação ao outro (PP II, cap. 4, p. 136-137).

Schopenhauer condena o dogmatismo de metafísicas transcendentistas enquanto defende o seu dogmatismo imanente. É evidente que o dogmatismo por si só não é um problema. Para ele, a dificuldade reside em teses transcendentistas, enquanto o dogmatismo permanecer imanente, a sua coerência permanecerá intacta. Desse modo, o limite da linguagem é o que justamente assegura o dogmatismo imanente de sua teoria, mas a que preço? O resultado dessa empreitada é a condenação de toda explicação que vai “além de toda experiência”. Todavia, ao colocar o maior objetivo moral à beira do limite da linguagem, isso não compromete a credibilidade de sua teoria? O que quero dizer com isso é que se Schopenhauer tivesse proporcionado explicações mais profundas e detalhadas sobre o papel da palingenesia e sobre as vias da negação da vontade, por exemplo, não surgiriam tantas dúvidas sobre a coerência de sua filosofia. No entanto, ele parece se concentrar na saída mais fácil.

Consoante sua teoria, não se têm muitos exemplos de ascese, visto que o caso do asceta é raro⁴⁶ e por isso é difícil compreender a redenção ascética. Nessa mesma perspectiva, poderíamos pontuar que a ascese é difícil de explicar simplesmente porque, por mais bela que seja sua teoria, ela não é praticável. A segunda via de negação da vontade, o sofrimento sentido, é definitivamente mais comum, mas mesmo assim, como visto no capítulo anterior, Schopenhauer não esclarece o que acontece com o sujeito negador após ser acometido pelo sentimento capaz de conduzi-lo à negação.

⁴⁶ As dificuldades de sua teoria da ascese foram percebidas por diversos estudiosos. Vilmar Debona em seu livro *A outra face do pessimismo*, destaca que mesmo considerando que a ética schopenhaueriana possa ser efetiva por ser constatada na empiricidade e por não depender de sustentáculos imperativos – que, em tese, distanciaria sua obra da fundamentação kantiana – a sua natureza metafísica e sua identificação com a negação da vontade não deixariam de denotar como ela só se realiza em casos singulares. Nesse sentido, Debona questiona “o formalismo e a ineficácia da moral kantiana, acusados por Schopenhauer, teriam dado lugar à misteriosidade e à raridade do ascetismo schopenhaueriano?” (Debona, 2020, p. 167). Essa misteriosidade mencionada por Debona gera uma falta de clareza sobre a coerência da teoria da ascese e sobre a possibilidade de supressão do caráter inteligível do mundo, problemas esses que dificilmente poderiam ser ignorados até mesmo por um schopenhaueriano de índole predominantemente ortodoxa.

Como poderia a palingenesia estar em grande concordância com sua doutrina da permanência metafísica da vontade se o próprio conceito de palingenesia nos conduz para explicações transcendentais? Tanto conduz para essas explicações transcendentais que é por isso que o limite da linguagem entra em jogo para edificar seu dogmatismo. Pois explicar como o caráter inteligível do sujeito que morre permanece no mundo sendo novamente objetivado por um novo nascimento é uma explicação transcendente demais para sua teoria imanentista e, nesse momento, ele escolhe calar-se usando o limite da linguagem como muletas de ferro para sustentar suas explicações fragmentárias.

Uma possível resposta para a queixa da obscuridade presente na explicação sobre a palingenesia está presente no capítulo 4 dos *Parerga*. No §67 Schopenhauer sugere que nos queixamos de uma certa obscuridade sobre a explicação do mundo que de nenhuma forma poderia nos ser acessível, pois “não apenas é curta a nossa vida, mas também nosso conhecimento está limitado a ela já que não podemos olhar nem para além do nascimento, nem para além da morte” (PP II, §67, p. 141). O que nos leva a crer que para ele a queixa sobre a obscuridade da palingenesia seria injustificada porque “segundo a verdade, antes deve ocorrer que tudo aquilo que reclamamos não saber, não é sabido por ninguém, é, de fato, em si mesmo não é sabível de modo algum, isto é, não representável” (PP II, §67, p. 141). Uma consideração parecida é encontrada na última parte de suas preleções:

a propósito, noto que nem sempre pretendo resolver todos os problemas possíveis e responder todas as perguntas possíveis: devemos seguir o caminho da verdade tanto quanto pudermos: e mesmo que pela resolução de muitos problemas surjam alguns novos que permanecem sem solução, isto não anula a vantagem que adquirimos através de uma visão profunda. Outros um dia penetrarão ainda mais fundo: (*multi pertransibunt ei augebitur scientia*) (HNIII 4, cap. 7, p. 176).

A essência das coisas, para além do mundo e, por conseguinte, para além da vontade, é algo vedado a qualquer investigação porque o conhecimento em geral é ele mesmo apenas fenômeno, por conseguinte, se dá apenas no mundo, assim como o mundo se dá apenas nele. Isso quer dizer que a sua filosofia, conforme mencionado por Mannion, atinge um ponto de silêncio doutrinário, deixando um elemento paradoxal sem esclarecimento que não o distanciou da metafísica popular tanto quanto desejava.

Minha filosofia, por conseguinte, não tira conclusão alguma sobre o que existe para além de toda experiência possível, mas simplesmente fornece a exegese do que é dado no mundo exterior e na consciência de si, satisfeita, portanto, em captar o ser do mundo, em captar a coerência deste consigo mesmo. Ela é consequentemente uma filosofia imanente no sentido kantiano do termo. Justamente por isso ela ainda deixa algumas questões sem resposta (W II, §50,

p. 763).

A partir dessa passagem, fica evidente que Schopenhauer estava ciente da limitação de sua explicação imanente de mundo. Portanto, não descarto ou ignoro os argumentos de Schopenhauer que promovem a defesa do limite da linguagem, porém não os considero suficientes para sustentar a grandeza e a coerência de sua filosofia no que concerne às explicações sobre a palingenesia. Devemos adquirir uma visão ainda mais profunda, por mais que novos problemas surjam, dado que, como mencionado por ele, muitos passarão e o conhecimento aumentará (*multi pertransibunt ei augebitur scientia*).

A proposta de um comprometimento transcendente na filosofia imanente de Schopenhauer não é novidade entre os estudiosos de sua obra, o que difere entre eles é o grau de importância que atribuem a tamanha dificuldade. De acordo com isso, podemos citar a crítica feita por Julian Young. Em seu livro Schopenhauer, Young reconhece a tentativa de Schopenhauer de se manter no campo das explicações imanentes, “Schopenhauer parece diminuir o transcendente chamando-o de “terra das nuvens”. A sugestão contida em tal retórica positivista pode ser a de que, embora talvez exista, é desinteressante” (Young, 2005, p. 209). Desse modo percebe-se a rejeição de Schopenhauer ao transcendente, todavia, Young percebe de maneira assertiva que essa rejeição ao transcendente parece ser deixada de lado no desenvolvimento de sua metafísica da morte, pois “na seriedade da meditação sobre a morte nas páginas finais da obra principal não há esse tipo de escárnio. O transcendente é a graça salvadora, o lugar da salvação” (Young, 2005, p. 209). A filosofia de Schopenhauer parece envolver em um desejo incansável de rejeição ao que é transcendente. Por mais que tente, com muito afincado, Schopenhauer não parece ter sucesso em desvincular totalmente sua suposta filosofia imanente do vício das explicações transcendentais. A crítica de Young refere-se a aparente contradição presente na obra de Schopenhauer no que concerne à sua conhecida rejeição ao transcendente. A defesa de uma filosofia completamente imanente caracteriza a estirpe de toda a sua obra. Todavia, como pontuado por Young, em sua metafísica da morte, Schopenhauer parece aproximar-se de considerações transcendentais ao alocar o maior objetivo moral do ser humano à beira do limite da linguagem. A graça salvadora, a verdadeira resignação, o fim do ciclo de nascimentos e mortes, não podem ser plenamente esclarecidos somente com base em sua imanência. A sua mudança de postura perante a explicação de como a negação da ascese se desenvolve, a sua dificuldade em fornecer exemplos que não se vinculem a delírios religiosos, assim como sua falta de esclarecimento empírico sobre a constituição da palingenesia, conduzem a uma interpretação crítica que sugere que Schopenhauer, o filósofo

imane, apoiou-se mais no transcendente do que ele mesmo gostaria de admitir.

Nesse rumo, a dificuldade de Schopenhauer em tratar sobre o transcendente foi percebida por Georg Simmel, em seu livro *Schopenhauer & Nietzsche*. Ele defende que Schopenhauer, ao propor a indestrutibilidade da vontade, compartilha de um preconceito muito difundido em sua época de que o transcendente, a vontade, que se molda em si mesma, tem que ser simples e imutável, como se essa fosse a única maneira possível de se fundamentar a existência primária (Simmel, 2016, p. 166). É importante frisar que a vontade schopenhaueriana não é transcendente, porém, a crítica de Simmel permanece coerente, pois sugere que esse dogma pode ter surgido de uma observação superficial da prática humana e propõe, ainda, que com o ultrapassamento desse costume mental que costuma fixar importância ao que é alheio ao tempo, é possível enxergar outras interpretações para o nosso Ser, como, por exemplo, a evolução. No entanto, a explicação schopenhaueriana pressupõe a necessidade de a coisa em si não se submeter ao tempo, pois caso contrário, sua indestrutibilidade e sua imutabilidade não seriam possíveis. O preconceito sobre explicações transcendentais de sua época justifica a sua exposição limitada sobre temas tão importantes de sua teoria. Schopenhauer prefere que seja assim, do que fornecer mais esclarecimentos, se estes, no caso, se comprometerem com o que é transcendente, “mesmo correndo o risco de aqui fornecer apenas uma exposição fragmentária” (W II, cap. 25, p. 389). A prioridade parece ser: antes obscuro que transcendente. Salienta-se o emprego da palavra obscuridade, como sinônimo da palavra obscurantismo usada por Schopenhauer (*Obskurantismus*), isto é, um estado que concerne a falta de clareza, de inteligibilidade, se caracterizando como algo confuso. O que, no limite, também contradiz muito de sua teoria que condena a obscuridade, visto que “o obscurantismo é um pecado, talvez não contra o Espírito Santo, mas certamente contra o espírito humano, e que por isso nunca deve ser perdoado” (W II, cap. 43, p. 627).

Em concordância com a crítica de Simmel, sobre uma observação superficial da prática humana por parte de Schopenhauer, proponho um experimento mental como mero exercício de visualizar a filosofia de Schopenhauer por outro ângulo. A rigor, uma leitura pentecostal de sua teoria evidencia que o modo como Schopenhauer levava sua vida pessoal não é importante para o desenvolvimento de sua tese. Como evidenciado no capítulo anterior, Schopenhauer destaca a importante diferença do filósofo e do santo “nesse sentido, é tão pouco necessário o santo ser filósofo quanto o filósofo ser um santo” (W I, §68, p. 445). Todavia, a premissa de viver conforme o que ele julga ser, por exemplo, o maior objetivo moral, seria incapaz de fornecer mais credibilidade para a sua teoria? Visto que o próprio Schopenhauer afirma ser tão difícil falar sobre a ascese, por se tratar de casos raríssimos, uma tentativa do próprio homem

Schopenhauer de praticar a ascese poderia dizer alguma coisa sobre sua teoria.

É evidente que nossa consideração não deixa de lado a advertência de Schopenhauer de que ninguém pode simplesmente tornar-se um asceta, logo nem mesmo ele poderia tomar essa decisão. Mas podemos imaginar que, se vivesse, em alguma medida, de acordo com a sua filosofia, suas premissas ganhariam um embasamento empírico que muitas vezes falta para a compreensão de como, o que ele propõe, se desenvolveria no mundo fenomênico. Em resposta a essa crítica, uma interpretação ortodoxa poderia invocar a seguinte passagem de Schopenhauer: “Aqueles que ao invés de estudar os pensamentos de um filósofo, procuram saber sua história de vida se assemelham àqueles que ao invés de se ocupar com a pintura se interessam pela moldura, o estilo das esculturas e o valor de seu douramento” (PP II, cap. 3, p. 128). Todavia, assumo uma postura heterodoxa de interpretação que não se contenta com descrições fragmentárias da realidade e está disposta a confrontar as deficiências de sua filosofia.

No que concerne às suas descrições da realidade, vale destacar que, como mencionado anteriormente, a filosofia de Schopenhauer é conhecida por seu caráter descritivo, afastando-se de prescrições ou doutrinas do dever. No entanto, evidencia-se em sua obra descrições relacionadas diretamente a elementos valorativos. Ao descrever a negação da vontade, por exemplo, Schopenhauer lhe atribui um elemento valorativo, isto é, ele categoriza a negação da vontade como o maior objetivo moral dos seres humanos. Portanto, a sua descrição do mundo não deixa de carregar consigo um caráter valorativo, que mesmo não comprometendo-se com o prescritivismo comumente associado a doutrinas do dever, sugere qual o melhor caminho a ser seguido pelos seres humanos (mesmo que a decisão de optar por esse caminho não dependa de uma decisão espontânea do indivíduo). Ao evidenciar o maior objetivo moral dos seres humanos e descrevê-lo como um estado “de onde brota toda a bondade, amor, virtude e nobreza de caráter” (W I, §68, p. 439) sua postura parece se afastar de uma mera descrição fenomênica do mundo, pois ao atribuir elementos valorativos aos fenômenos descritos, como a virtude e a nobreza de caráter, Schopenhauer aproxima-se muito de uma prescrição (indireta) de um modo de vida ideal aos homens.

Aguinaldo Pavão em seu artigo “Niilismo, suicídio e valor da vida em Schopenhauer” desenvolve a hipótese da existência de deficiências consideráveis na filosofia schopenhaueriana especialmente no que se refere à transição entre teses descritivas e as teses valorativas que compreendem os dois momentos de seu niilismo, classificado por Pavão entre niilismo descritivo e niilismo normativo. Sua crítica nos é útil enquanto expõe a contradição da vida de Schopenhauer com sua própria teoria, o que se caracterizaria como uma atitude pouco

filosófica. Disso se segue:

porventura, seria crível dizer que o próprio Schopenhauer, empenhado em escrever e publicar *O mundo*, não tenha com esse envolvimento existencial de escritura de uma obra, conferido sentido à sua vida? Ele continuou preso à vida irracionalmente ao longo da criação de sua monumental obra filosófica? Ele não teria dado cabo de sua existência por algum déficit em sua cognição sobre o que é o mundo, palco de sofrimentos sem fim? Admitamos que ele tenha acreditado que o melhor mesmo seria morrer e não tenha conseguido cometer suicídio porque as ações humanas não são livres, elas não são resultado de uma reflexão racional. E admitamos que ele não tenha trilhado a vereda da negação da vontade porque ela, como nos é ensinado em *O mundo*, depende de um conhecimento, efeito da graça, que vê através do princípio de individuação; ademais ele era um filósofo e não um santo. Essas respostas são razoáveis, mas não tocam no ponto essencial. A questão é que, ao que tudo indica, não foi apenas o medo da morte que fez Schopenhauer querer continuar vivendo. Parece-me que a vida de Schopenhauer contradiz sua teoria. Depressa, previno os leitores que essas minhas indagações não representam um ataque à pessoa Schopenhauer (que não tem interesse direto aqui). Apenas sirvo-me do exemplo dele para chamar atenção sobre o possível conflito entre suas formulações teóricas e a experiência comum das pessoas, que não me parece dever ser desdenhada por quem se dedica à filosofia (Pavão, 2023, p. 123).

Uma crítica diferente, mas convergente ao ponto esclarecido por Pavão, é realizada por Michel Tanner em seu livro *Schopenhauer*. Tanner analisa que o nível geral das observações de Schopenhauer baseiam-se em afirmações acerca da condição humana universal, hauridas de observações. Desse modo, Schopenhauer faz referência frequente a fenômenos particulares, a fim de mostrar que conhece o assunto. No entanto, Tanner adverte que muitas de suas afirmações sobre esses fenômenos são construídas a partir de generalizações empíricas ou verdades conceituais sobre a natureza da dor, do prazer, do tempo e assim por diante. Essa dificuldade pode ser observada, por exemplo, na seguinte passagem:

A asserção “o bem-estar é meramente negativo” – tão fundamental, vimos, para *Weltanschauung*, visão de mundo schopenhaueriana – é recém estabelecida; ora, embora pareça fortemente contraintuitivo, seria de se esperar que ele a justificasse, mas ele passa rápido por isso. De fato, poder-se-ia dizer que o estilo da prosa schopenhaueriana desencoraja uma atenção mais detida; seduz com suas construções, conduzindo-nos com ele por entre elas sem atenção mais detida nas sentenças individuais (Tanner, 2001, p. 26).

Essas críticas são úteis ao nosso ponto na medida que evidenciam maiores dificuldades na filosofia de Schopenhauer. A rigor, é razoável pensar que esses impasses conceituais propostos por Tanner receberiam mais atenção caso o homem Schopenhauer não estivesse tão distante de sua própria obra. Nesse rumo, Pavão levanta ainda a questão sobre se a filosofia não deveria nos fornecer modelos mais humanos, ou melhor, para não nos distanciarmos da natureza

descritiva da filosofia, se a filosofia não deveria nos conduzir a elucidar sobre formas sábias de condução da vida que estejam mais de acordo com o modo comum de viver dos homens. Essa questão é levantada, pois em sua perspectiva, uma sabedoria que é possível apenas para agraciados por um saber não abstrato que permite ver além do Véu de Maia, ou seja, por seres favorecidos por um conhecimento que precisa ser ilustrado com elementos místico-religiosos como “efeito da graça” representam uma ruminação filosófica excessivamente deslocada do saudável entendimento comum (Pavão, 2018, p. 129). Corroborando com Pavão, penso que existe um conflito entre suas formulações teóricas e a experiência comum das pessoas, pois muitas vezes Schopenhauer se detém apenas em registrar tendências humanas sem as justificar, passando rápido demais por premissas que com frequência podem até ser verdadeiras, mas invariavelmente não são.

Após essa breve digressão, retomamos nosso ponto destacando que as dificuldades mencionadas anteriormente foram percebidas por diversos estudiosos de Schopenhauer, como Matthias Koßler, Bryan Magee e John Atwell. A saída proposta pela maioria de seus comentaristas é a exclusão da teoria da palingenesia, a supressão da teoria da graça e a eliminação ou alteração da teoria da ascese. De acordo com esse ponto de vista, é possível o desenvolvimento de uma pesquisa na obra de Schopenhauer sem tocar nesses pontos, como se fossem de menor importância. Desse modo, admite-se que diversos comentaristas tocam superficialmente nos pontos mencionados e percebem essas dificuldades na filosofia de Schopenhauer, sem, no entanto, enfrentá-las. Eles reconhecem que, por conter essas dificuldades, são temas difíceis de serem trabalhados em Schopenhauer, logo, optam por deixá-los de lado. Penso que, se existem dificuldades, deixar a parte da teoria que aborda essas dificuldades de lado pode até ser a saída mais prática, porém está longe de ser a saída mais filosófica para a solução do problema.

3.3 CONSEQUÊNCIA DE UM COMPROMETIMENTO TRANSCENDENTE NA METAFÍSICA DA MORTE SCHOPENHAUERIANA

Para Schopenhauer, existem duas principais exigências para o filosofar, primeiramente: “que se tenha a coragem de não guardar em seu coração nenhuma pergunta sem resposta” (PP II, cap. 1, p. 30) e, em segundo lugar, “que se traga à clara consciência aquilo que se entende por si mesmo para considerá-lo um problema” (PP II, cap. 1, p. 30). Comprometo-me com a primeira exigência e busco, por meio do presente trabalho, respostas para a investigação de um possível comprometimento transcendente em sua filosofia. No que tange à segunda exigência,

o objetivo desta dissertação é justamente trazer à clara consciência o porquê de a hipótese de um comprometimento transcendente ser um problema. Agora, cabe-nos ponderar quais seriam as consequências da defesa dessa hipótese em sua teoria.

Em primeiro lugar, se aceitarmos a premissa de que ao vincular a palingenesia à sua metafísica da morte, sem esclarecer de maneira satisfatória como ela se desenvolveria em termos empíricos, Schopenhauer compromete-se, assim, com a transcendência, disso se pode concluir que existe uma imprecisão conceitual ao denominar como *imanente* toda a sua filosofia. Desse modo, o mais coerente seria admitir que, a princípio, sua doutrina parte de pressupostos imanentistas enquanto busca afastar-se incansavelmente de um ponto de vista dogmático e transcendente. Todavia, em sua metafísica da morte, Schopenhauer enfrentou problemas em cumprir os preceitos imanentistas iniciais de sua própria teoria.

Em segundo lugar, ao que concerne a interrupção do ciclo de nascimentos e mortes, isto é, a supressão do caráter inteligível no mundo, ao situar o maior objetivo moral do ser humano à beira de uma explicação que pode ser considerada transcendente (como mencionado por diversos comentadores anteriormente citados) a doutrina da salvação do homem negador da vontade pode ser considerada como um afastamento de seus princípios imanentistas. A consequência em admitir que sua doutrina da salvação possui elementos transcendentais é novamente a conclusão que defende uma imprecisão conceitual ao definir sua teoria enquanto absolutamente imanentista. Todavia, vale ressaltar que, apenas suprimir a parte da filosofia de Schopenhauer que aparentemente se comprometeria com essas imprecisões conceituais acerca de sua suposta imanência não colocaria um fim para essas dificuldades. A sua doutrina da salvação é parte fundamental de sua ética, suprimi-la dissiparia também o maior objetivo moral do ser humano, o que, em minha opinião, é um ponto de grande relevância em seu sistema de mundo que não poderia ser ignorado. Caso a sua doutrina da salvação fosse suprimida, no mínimo, todo o livro quatro, isto é, seu livro de ética, teria de ser reescrito, pois quando lemos filosoficamente um texto, não raro temos de reescrevê-lo para que ele possa ser deglutível aos padrões críticos por nós estabelecidos. Todavia, não compete ao objetivo desta pesquisa a realização de tamanho feito.

Em terceiro lugar, a defesa de um comprometimento transcendente em sua obra afeta sua explicação acerca de uma característica importante de sua filosofia, o seu afastamento do que ele denomina de metafísica popular, ou seja, as religiões. Ao assumir a posição que defende o uso de elementos transcendentais em sua filosofia, é razoável considerar que Schopenhauer se aproximou do que ele denomina como metafísica popular, mais do que ele mesmo gostaria. Analogias que assemelham os homens “a relógios aos quais se deu corda e funcionam sem

saber por quê; todas as vezes que um ser humano é gerado e nasce, o relógio da vida humana novamente recebe corda, para mais uma vez repetir o seu estribilho inúmeras vezes tocado” (W I, § 58, p. 373) por mais belas que sejam, são insuficientes para esclarecer como o fenômeno da objetivação da vontade ocorre a cada novo nascimento. O ponto que melhor evidencia esse problema é sua incapacidade de fornecer, o que intitulamos anteriormente, como exemplos razoáveis capazes de se aproximar da realidade do ser humano em termos empíricos no que concerne à sua teoria da redenção, visto que o exemplo dos santos – único exemplo fornecido por ele – se afasta muito da realidade cotidiana do homem. Nos impondo assim, a conclusão dogmática de que sua explicação sobre o ciclo de nascimentos e mortes não é transcendente porque sua fundamentação está teoricamente enraizada no mundo e não fora dele. A confirmação disso, conforme Schopenhauer, é que a sua doutrina da permanência metafísica da vontade está em grande acordo com a sua teoria da palingenesia, ambas pertencentes a suposições inacessíveis de fundo metafísico, que não fornecem consistência alguma ao seu pensamento teórico⁴⁷.

Em quarto lugar, se retirarmos o preceito imanentista de sua metafísica da morte, uma consequência seria a descaracterização de toda a sua metafísica⁴⁸, visto que, como mencionado no segundo capítulo do presente texto, Schopenhauer admite uma metafísica que não precisa avançar para além dos limites do mundo para encontrar a sua explicação, pois tudo que é preciso conhecer é encontrado dentro do próprio mundo. Por isso, caracteriza-se como uma filosofia imanente. Essa caracterização imanentista de sua doutrina marca o seu distanciamento de Kant e de filósofos anteriores que não admitem que a solução do enigma do mundo provenha do próprio mundo. Ora, se em algum momento sua explicação ultrapassa os limites do mundo com teses transcendentais, a rigor seria impreciso dizer que sua filosofia cumpre a sua exigência inicial de imanência. Todavia, cabe ressaltar que, ao assumir a existência de comprometimento

⁴⁷ De forma notoriamente diversa, Muriel Maia (1991) defende que a metafísica de Schopenhauer, por se tratar de uma metafísica empírica é “sentida” bem mais do que pensada, portanto, ela relata: “abro-me sensivelmente a ela, e procuro seus traços sobretudo em minha existência própria e concreta” (Maia, 1991, p. 113). Todavia, o uso do termo metafísica empírica utilizado por Maia ao longo de todo o seu texto, pode sugerir uma confusão entre os termos “empírico” e “imanente”, visto que, se assumíssemos o posicionamento de Maia e sustentássemos que sua metafísica é empírica a exigência de fundamentação empírica para a objetivação da vontade não apresentaria maiores desafios.

⁴⁸ Gerard Mannion em seu texto *Schopenhauer, religion and morality: Understanding Schopenhauer's Ethics* analisa a importância dos aspectos metafísicos da ideia de compaixão em Schopenhauer que, “por sua vez, aponta para certas ideias teológicas que são pressupostas por sua ética” (Mannion, 2002, p. 87). Tendo isso em vista, sugere que a ética de Schopenhauer não pode ser separada dos elementos metafísicos que consideramos insatisfatórios, todavia, admite que ao estabelecer um elemento metafísico para justificar o fundamento ético verifica-se um caráter místico e religioso na ética de Schopenhauer (Mannion, 2002, p. 114). Esse caráter místico e religioso abrange toda a sua ética, mas toca principalmente em seu fundamento da moral (compaixão) e no maior objetivo moral do ser humano (negação da vontade).

transcendente em parte de sua filosofia, isso não é suficiente para pressupor que, por isso, sua filosofia seja, na verdade, transcendente.

É importante ter em mente que a defesa de um comprometimento transcendente em sua filosofia da morte não soluciona nenhuma dificuldade em sua doutrina, somente aponta para um problema existente⁴⁹, isto é, o comprometimento de sua filosofia imanente com explicações transcendentais. O mais adequado nesse caso é entender que existe uma dificuldade em sua argumentação, tentar compreender o que levou Schopenhauer a se comprometer com essa dificuldade e reconhecer que os filósofos podem falhar ao analisar detalhes de sua própria teoria. Penso que dificilmente Schopenhauer admitiria que tanto a palingenesia, quanto a sua teoria da redenção, se comprometeriam com a transcendência em alguma medida. A sua defesa da existência de um limite para a filosofia, isto é, um limite para a linguagem, o protege das acusações de exposições fragmentárias, pois ao se aproximar desse limite, fica vedada qualquer tentativa de explicação, tendo em vista a impossibilidade de tratar sobre o que Schopenhauer julga ser transcendente.

Schopenhauer estava convencido que o diferencial de sua doutrina, isto é, o princípio de que a explicação do mundo provém dele mesmo, garantiria a imanência de toda a sua obra. Essa certeza o conduziu a ideia de que o uso da tese da palingenesia não seria capaz de comprometer seu pensamento, visto que, em tese, a teoria da palingenesia se refere a um processo que ocorre no mundo e não fora dele. Todavia, afirmar que a palingenesia ocorre no mundo, sem esclarecer empiricamente como esse processo ocorre, não constitui um argumento forte o suficiente para convencer o leitor de que sua imanência não estaria comprometida. É preciso ter em mente o mundo enquanto vontade e o mundo enquanto representação, ou seja, para além de sua explicação empírica dos fenômenos do mundo, isto é, o mundo como representação, Schopenhauer apresenta o mundo como vontade, que concerne a sua perspectiva metafísica. Porém, para Schopenhauer, a metafísica parte da investigação do próprio mundo, seus alicerces não têm como base uma explicação transcendente localizada para além do mundo, isso quer dizer que a metafísica tem o objetivo de compreender o mundo fenomênico, por isso uma explicação precária sobre como a palingenesia ocorre no mundo fenomênico não pode ser salva sob o pretexto de que se trata de uma explicação meramente metafísica. Em outros termos, Schopenhauer defende que existem argumentos empíricos que contribuem para a defesa da palingenesia, que como vimos anteriormente, por conta de generalizações imprecisas, se detém apenas em registrar tendências humanas sem as justificar, o que mantém o argumento da

⁴⁹ Ao encontro disso podemos dizer que “infelizmente, compreender os princípios envolvidos na solução do problema não significa ter-lhe a solução” (Skinner, 2006, p. 211).

palingenesia obscuro de um ponto de vista empírico da realidade.

Assim como no caso do ascetismo, ao tentar explicar a palingenesia, Schopenhauer empresta conceitos de doutrinas religiosas assumindo 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” (W II, cap.48, p. 720). Ao defender a coerência de parte de sua filosofia com essas doutrinas religiosas Schopenhauer acreditava estar atribuindo força aos seus argumentos, contudo, acredito que ao afirmar que suas conclusões estão de acordo com metafísicas exteriores a si – como ele mesmo categorizou as religiões – ele enfraquece sua própria argumentação. Ele afirma que,

a recordação dos dogmas da Igreja cristã serve para esclarecer e elucidar a aparente contradição entre, de um lado, a necessidade de todas as exteriorizações do caráter quando os motivos são dados (reino da natureza), e, de outro, a liberdade que a vontade em si tem para negar-se e, assim, suprimir o caráter (reino da graça) e toda a necessidade dos motivos baseada no caráter (W I, §70, p. 473).

Levando em consideração as críticas que Schopenhauer direciona às religiões, tendo em vista sua natureza alegórica que isenta as religiões de demonstrações as quais a filosofia, por exemplo, está obrigada, é difícil compreender o seu propósito de esclarecer e elucidar a liberdade que a vontade em si tem para se negar através das referências aos dogmas do pecado original e do efeito da graça. Em uma perspectiva oposta, para Sema Bassoli, é razoável admitir que o objetivo de Schopenhauer permite que a sua filosofia seja capaz de conservar o cerne da religião cristã, porém despojando-o de sua vestimenta mística e de sua forma alegórica, pois o que ele pretende é que as verdades contidas nesses dogmas sejam expressas diretamente, através de uma fundamentação estritamente racional que as tornem reconhecíveis nos conceitos de afirmação e negação da vontade (Bassoli, 2015, p. 33). Conforme Bassoli, “com isso é possível afirmar que a separação entre a filosofia de Schopenhauer e a religião se mantém, ou seja, elas não se confundem” (Bassoli, 2015, p. 33). Para ela, mesmo quando Schopenhauer afirma que sua ética concorda plenamente com alguns dogmas cristãos e que, portanto, ela não é inovadora em sua essência, isto não significa que sua filosofia seja dependente da religião para se expressar.

Schopenhauer chega a admitir que se consola (*Ich getröste mich*) com o fato de sua ética ser totalmente “ortodoxa em relação ao Upanixade dos Vedas sagrados, assim, como em relação à religião de Buda, que conta entre as principais religiões do mundo, tampouco estando em contradição com o antigo e autêntico cristianismo” (N, 2018a, p. 214). Esse consolo sugere que a verdade que a sua filosofia propõe poderia ser verificada também nessas religiões, insinuando

desse modo que essas doutrinas religiosas são fontes seguras de determinado conhecimento do mundo. Todavia, mesmo se admitíssemos que a filosofia de Schopenhauer acolhe a religião obtendo certificação a partir de argumentos, não da fé ou da autoridade, o problema consiste na defesa da coerência de sua filosofia com determinadas doutrinas religiosas sem se apoiar em maiores explicações para fundamentar, por exemplo, a palingenesia. Desse modo, ao propor essa coerência Schopenhauer sugere que parte da sua filosofia esclarecer-se-ia por si mesma, ou seja, não careceria de explicação, pois a concordância de sua filosofia com as supostas verdades ditas por essas doutrinas religiosas elucidaria maiores dificuldades, visto que o conhecimento acerca delas estaria consolidado de determinada forma na história.

Não descarto que as religiões dizem verdades, e essas verdades não podem ser ignoradas apenas porque são ditas num discurso religioso, todavia, o que eu quero dizer é que a comparação com os conhecimentos estabelecidos por doutrinas religiosas, por mais que não seja uma completa incoerência, também não elucida por si só maiores dificuldades em sua obra, pois a coerência com essas doutrinas está vinculada justamente a explicações fragmentárias de sua filosofia, o que, a meu ver, tornam tudo mais obscuro e não mais claro. Portanto, mesmo que se admita que a separação entre filosofia e religião se mantém em sua obra, ainda assim, o uso de alegorias religiosas para validar explicações fragmentárias de sua filosofia me parece ser um problema, pois se Schopenhauer estivesse realmente convicto de seu discurso não usaria como único recurso a semelhança com alegorias religiosas enquanto admite a fragmentariedade de sua própria explicação sobre a palingenesia, oferecendo somente generalizações imprecisas como possível argumento empírico para comprovar a alegação de sua veracidade.

Em quinto lugar, vale destacar que o anteriormente mencionado dogmatismo imanente de Schopenhauer implica na rejeição de qualquer traço transcendente, portanto, é preciso considerar que, ao admitir a presença de um comprometimento transcendente em sua obra, isso abala também o seu famigerado dogmatismo. Portanto, esse ponto configura-se como uma dificuldade pois, embora suas teses fossem dogmáticas, para Schopenhauer, não poderiam ser consideradas além do mundo dado na experiência. Desse modo, em tese, essa diferença o distancia de dogmatismos anteriores e sugere que o problema do dogmatismo é o seu apoio em teses transcendentais, por isso, enquanto permanecesse imanente, sua filosofia se afastaria das críticas comuns aos sistemas dogmáticos. Nesse sentido, ele defende que,

o antigo dogmatismo, derrubado por Kant (e não menos as leviandades dos três sofistas universitários modernos), é transcendente, uma vez que ultrapassa o mundo, a fim de explicá-lo a partir de uma coisa diferente. Ele o torna consequência de uma causa, que é deduzida do próprio mundo. Em contrapartida, minha filosofia começou com a proposição de que há causas e

consequências somente no mundo e como pressupostos seu, pois o princípio da razão, em seus quatro aspectos, é apenas a forma mais geral do entendimento, mas só neste último reside o mundo objetivo como o verdadeiro *locus mundi* [lugar no mundo] (PP I, §14, p. 186).

Isto posto, compreende-se que o dogmatismo não é um problema para Schopenhauer, a dificuldade reside somente em seu comprometimento com teses transcendentais. Nesse rumo, ao assumir tal comprometimento em sua filosofia da morte, seu dogmatismo não deixa de ser afetado. Se partimos da premissa de que o grande diferencial da filosofia de Schopenhauer consiste em buscar a explicação do mundo no próprio mundo e, ao tratar da palingenesia, o autor não fora capaz de satisfazer sua premissa inicial, existe uma incoerência que afeta diretamente o seu dogmatismo imanente. Da mesma maneira que Schopenhauer parece se aproximar da metafísica popular mais do que ele mesmo gostaria, o mesmo parece ocorrer no que se refere ao seu dogmatismo imanente, visto que, se admitirmos a hipótese de um comprometimento transcendente em sua obra, seu dogmatismo não poderia ser considerado absolutamente imanente de maneira coerente a sua proposta inicial, se aproximando, assim, de sistemas dogmáticos criticados por ele justamente pelo uso de explicações transcendentais que ultrapassam o próprio mundo.

Do mesmo modo que seu dogmatismo é diferente dos dogmatismos anteriores por, em tese, não se comprometer com argumentos transcendentais, em diversos momentos de sua obra Schopenhauer tenta convencer o leitor de que sua filosofia é inovadora porque se distancia de erros cometidos por seus predecessores, como, por exemplo, o fato de todos antes dele terem colocado a essência propriamente dita do ser humano, ou seu núcleo, na consciência que conhece (W II, §18, p. 239-240). Em consonância com isso, sua teoria sobre a liberdade da vontade se distinguiria pelo fato dele ter considerado a vontade em conexão com todo o conjunto da natureza, o que ninguém antes dele havia feito, e por meio do que o tema, pela primeira vez “pôde ser tratado com aquela profundidade, visão metódica e completude que lhe cabem” (E I, cap. 4, p. 132). Com base nisso, verifica-se que Schopenhauer insinua em sua obra com demasiada frequência que o fato de sua doutrina se distinguir de erros passados atribuiria a ela algum valor apenas por não seguir premissas errôneas, como tantos outros aderiram anteriormente. Proponho, em contrapartida, que a confiança em fazer algo tão distinto de seus predecessores pode ter cegado Schopenhauer para o problema central desse trabalho, a presença de argumentos transcendentais que descredibilizam a imanência de sua filosofia. A sua ambição em explicar a metafísica e a certeza de estar distante dos mesmos erros de seus predecessores conduzem Schopenhauer à compreensão de que a vontade enquanto coisa em si pode ser

explicada até um determinado limite. Todavia, ao aproximar a sua filosofia de doutrinas hinduístas, como a da palingenesia, o limite sobre até onde a filosofia pode chegar se obscurece diante de nossos olhos e a característica imanente de sua obra é corrompida por uma tese que não pode, ou ao menos, não foi esclarecida em termos empíricos pelo próprio autor.

Por fim, é interessante ponderar como admitir a existência de um comprometimento transcendente poderia afetar não somente o quarto livro de *O mundo*, mas toda a sua obra, dado que, como mencionado anteriormente, na filosofia de Schopenhauer, não há um único tema que possa ser absolutamente isolado ou desvinculado dos demais aspectos de seu pensamento. Por essa razão, sua doutrina pode ser comparada a uma Tebas de cem portões (SW, III, p. 434), não importa por qual portão, ou nesse caso, por qual tema, adentremos em sua doutrina, todos os portões conduzem ao mesmo destino. Portanto, é razoável supor que uma incoerência quanto à absoluta imanência de sua filosofia poderia certamente contaminar a coerência de todo o seu sistema. Se adentrarmos o portão do primeiro livro, conhecido como a sua teoria do conhecimento, Schopenhauer apresenta a distinção entre sujeito e objeto, os tipos de intuição, bem como o princípio de razão suficiente. A partir disso, conclui que “o mundo é absolutamente representação e precisa, enquanto tal, do sujeito que conhece como sustentáculo de sua existência” (W I, § 7, p. 35). Ao seguirmos o caminho, se abre o portão do segundo livro que concerna a sua filosofia da natureza. A vontade como coisa em si entra em cena, se mantendo distinta de toda determinação temporal, e temas que serão abordados no último livro começam a surgir como a primeira menção à autossupressão da vontade. Adiante, na direção do terceiro livro, poderíamos refletir como a metafísica do belo, ou seja, a teórica estética de Schopenhauer é afetada. O conhecimento em geral permanece servo da vontade, todavia, no terceiro livro, vislumbra-se “como o conhecimento, em alguns seres humanos, furta-se a essa servidão, emancipa-se desse jogo e pode subsistir para si mesmo livre de todos os fins do querer” (W I, § 27, p. 177).

É preciso ter em mente que os quatro livros de *O mundo* estão expressamente vinculados. O impacto de se admitir certa dificuldade na filosofia imanentista de Schopenhauer não pode se limitar somente ao último livro, dado que os três primeiros livros contêm as explicações de premissas principais usadas no último livro. A indestrutibilidade, a onipotência da vontade, a imutabilidade do caráter e a possibilidade de redenção que dominam o livro quatro, foram mencionadas e muitas vezes esclarecidas nos livros anteriores. Para além dessa análise mais geral, evidencio o vínculo essencial entre a contemplação estética presente no terceiro livro e a redenção ascética do quarto livro. Existem interpretações que reduzem o valor da experiência

estética⁵⁰ a um mero estágio preliminar da salvação ética destituída de vontade⁵¹. Independente do nosso posicionamento quanto a essa discussão que circunda nosso caminho, o que realmente nos interessa é que certamente existe um vínculo entre a contemplação estética e a redenção ascética de Schopenhauer. A contemplação estética se distingue por ser adquirida instantaneamente, promovendo um efeito passageiro, enquanto a resignação é o primeiro momento provisório, para aquilo que a ascese efetivará, duradouramente, caso o sujeito negador se esforce por manter-se nesse caminho⁵².

De acordo com isso, é razoável considerar que a concatenação impecável de seu sistema de mundo, que promove a interligação de todos os seus temas, se apresenta como um empecilho, caso se encontre alguma incoerência, pois se torna necessário pensar como essa incoerência pontual se relacionaria com todo restante de seu sistema. Certamente, conforme a interpretação que considera a teoria estética de Schopenhauer um mero estágio preliminar da ascese, ao deixá-la de lado por conta de seu comprometimento com teses transcendentais, a estética de Schopenhauer sofreria determinada consequência, no mínimo, não poderia mais ser considerada esse estágio preliminar. Tal questão, apesar de pertinente, não será explorada aqui, por fugir aos objetivos delineados neste estudo, todavia, se partirmos de uma interpretação de sua estética mais sutil e menos reducionista, ainda assim, seria necessário ponderar sobre a coerência da supressão promovida pela contemplação estética, por mais breve que ela se

⁵⁰ Destaco também a discussão sobre a relação de dependência que se desenha entre a estética de Schopenhauer e sua ética e sobre a finalidade ética na arte. Para mais informações, ver “A outra face do nada” (1991) de Muriel Maia.

⁵¹ Neste ponto ressalto o debate sobre a teoria estética em Schopenhauer. Na interpretação tradicional schopenhaueriana prevalece o pensamento de que o prazer estético está enraizado na libertação do sujeito das garras da vontade cega, e que o prazer negativo de libertação prepara o homem para a libertação ética permanente do querer, isto é, a ascese enquanto maior objetivo moral do ser humano. Contudo, Bart Vandabeele (2021) evidencia que, ao seguir essa direção de pensamento, a estética de Schopenhauer é frequentemente reduzida a um mero estágio preliminar de uma ética metafísica. Sendo assim, Vandabeele defende que há muito mais do que uma preparação para uma ética ascética na estética schopenhaueriana, visto que “a descrição de Schopenhauer do caráter positivo do prazer estético e do significado específico do sentimento sublime necessita de uma interpretação de sua estética mais sutil e menos reducionista” (Vandabeele, 2021, p. 225). Portanto, o autor argumenta que, a despeito de comentários feitos pelo próprio Schopenhauer, o prazer estético não pode ser reduzido a um prazer negativo produzido por uma libertação do querer, em segundo lugar, novamente em oposição aos comentários do próprio filósofo, sustenta que há elementos em sua descrição do sublime que não podem se harmonizar com a sua ideia de que a experiência estética é uma espécie de experiência proto-ética de satisfação desprovida e vontade que, em última instância, resultaria em um tipo de arrebatamento místico que um asceta ou um santo experienciariam (Vandabeele, 2021, p. 229).

⁵² Neste contexto, aponto para a discussão sobre a distinção entre intensidade e duração na discussão sobre a negação da vontade. José Fernandes Weber, em seu texto “Resignação como efeito trágico: a teoria schopenhaueriana da tragédia” esclarece que a contemplação estética se distingue por ser adquirida instantaneamente, enquanto a resignação adquire-se gradativamente, mas também intensivamente e duradouramente mediante a ascese (Weber, 2017, p. 77). Conforme Weber, é possível sustentar que a contemplação estética efetiva a negação da vontade, – o que não pode ser negado tendo em vista o que o próprio Schopenhauer afirma – contudo, no plano da duração, o seu alcance é reconhecidamente limitado, pois ela não é duradoura, de modo distinto da figura do asceta que permanece inteiramente resignado de modo permanente (Weber, 2027, p. 76).

characterize.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa teve como objetivo evidenciar as dificuldades presentes na teoria imanentista de Schopenhauer e defender a hipótese da existência de uma deturpação em sua doutrina imanente decorrente do uso de elementos transcendentais em sua filosofia da morte que, por sua vez, atingem diretamente a sua teoria da ascese e da palingenesia. A partir do que foi exposto, sugiro que a metafísica da morte de Schopenhauer, por mais que seja reconhecida como “completamente imanente”, não é capaz de atingir o seu objetivo. Em outros termos, sustento que a filosofia schopenhaueriana se mantém imanentista até determinado ponto, isto é, obtém sucesso em manter-se imanente enquanto a sua explicação fragmentária sobre a palingenesia e a confusa defesa da supressão do caráter individual do asceta não entram em jogo.

Sendo assim, a morte para Schopenhauer recebeu um papel de destaque no início do texto com o intuito de evidenciar a intenção imanente de sua filosofia. Para esse propósito, foi apresentado o objetivo geral de sua metafísica, com ênfase na intenção de Schopenhauer de afastar qualquer vestígio transcendente de sua obra. Consoante a isso, foi abordada a perspectiva de um dogmatismo imanente em sua doutrina, proporcionando as bases para a sugestão inicial da hipótese de que Schopenhauer não logrou êxito em desvincular totalmente a sua filosofia imanentista de elementos transcendentais. Isso posto, fez-se necessária a explicação do que consiste sua metafísica imanente para o entendimento das possíveis consequências de se admitir determinada incoerência imanentista em sua metafísica da morte. Interpretações de índole ortodoxa, como as de Maria Lúcia Cacciola, Vilmar Debona e Ednilson Antoniassi em conformidade com os princípios iniciais de Schopenhauer foram essenciais para compreender os pressupostos de sua doutrina. Em contrapartida, interpretações de índole heterodoxa, isto é, contrárias aos princípios estabelecidos inicialmente por Schopenhauer, foram fundamentais para apoiar nossa investigação. Estudiosos como Gerard Mannion, Matthias Koßler, John Atwell, Julian Young e Heinz Gerd Ingenkamp certamente tocaram no problema central desta pesquisa, evidenciando sua relevância nos estudos sobre a filosofia schopenhaueriana.

A compreensão do papel do ascetismo na filosofia de Schopenhauer foi primordial para um entendimento mais profundo sobre sua filosofia moral. Portanto, a partir da reconstrução de argumentos de Schopenhauer em favor da ascese, analisamos o papel do asceta em sua filosofia moral e o porquê dessa verdadeira exceção descrita por ele apresentar maiores desafios a partir da lógica de sua filosofia imanentista. Para tanto, o entendimento do que constitui a

imutabilidade do caráter, bem como os tipos de caráter, foram indispensáveis para nossa investigação. Enquanto o ascetismo é caracterizado como o maior objetivo moral evidenciamos o seu maior obstáculo, o suicídio. Após o esclarecimento sobre os tipos de caráter e a investigação dos dois caminhos que levam o homem além da mera afirmação do corpo individual, analisamos os dois caminhos possíveis para a negação da vontade e sua relação com a permanência do caráter inteligível no mundo, premissas essas, ligadas diretamente à sua metafísica da morte.

Por fim, avaliamos a relação da supressão do caráter inteligível por meio da ascese, assim como a interrupção do ciclo de nascimentos e mortes, com o comprometimento transcendente da filosofia de Schopenhauer. Para tanto, a reconstrução do conceito de palingenesia foi necessária visando a avaliação de sua razoabilidade e coerência diante de seu sistema imanentista de mundo. Abordamos a dificuldade do uso da linguagem e o limite para explicar o mundo, visto que a filosofia não é capaz de explicar tudo. Nesse contexto, devida a incompreensão de como, o caráter inteligível poderia ser novamente objetivado no plano fenomênico por meio de um novo nascimento e devida a sua inabilidade de fornecer, o que intitulamos anteriormente, como exemplos razoáveis capazes de se aproximar da realidade do ser humano em termos empíricos, no que concerne à sua teoria da redenção, conclui-se que a argumentação de Schopenhauer sobre a palingenesia e a permanência do caráter inteligível não estão completamente de acordo com o caráter imanente de sua filosofia, pois o uso desses argumentos comprometem sua obra com o registro de tendências humanas sem as justificar, passando rápido demais por premissas que com frequência podem até ser verdadeiras, mas invariavelmente não são, baseadas em suposições de fundo metafísico que não oferecem consistência ao seu pensamento teórico.

Podemos optar por descartar, ou mitigar, as declarações de Schopenhauer sobre a grande concordância de sua doutrina da permanência da vontade com a teoria da palingenesia e deixar de lado as incoerências de sua doutrina da salvação. Todavia, se descartamos de sua obra tudo o que se relaciona com os temas mencionados, nos sobraria somente um pedaço, um fragmento de sua filosofia. Eu prefiro assumir a hipótese de que Schopenhauer não ofereceu claramente uma teoria metafisicamente consistente acerca da palingenesia e da supressão do caráter inteligível. Nesse sentido, conclui-se que a sua ambição em explicar a metafísica e a certeza de estar distante dos mesmos erros de seus predecessores conduziram Schopenhauer a se afastar do solo firme da experiência que sustentou inicialmente todos os seus passos para procurar a última satisfação teórica naquilo que nenhuma experiência, nem mesmo possivelmente pode alcançar, o que não seria um problema caso todo o seu sistema de mundo não fosse baseado na

rejeição de qualquer traço transcendente e na convicção de manter-se no domínio da experiência para explicar o mundo.

Desse modo, correndo o risco de me comprometer com o erro que eu denuncio, isto é, com o silêncio diante da solução do problema, não cabe ao objetivo dessa dissertação oferecer uma resposta que resolva a dificuldade do comprometimento transcendente de Schopenhauer, mas sim demonstrar que existe uma obscuridade em sua argumentação que, se levada em suas últimas consequências, apresenta uma relevante incoerência em seu sistema imanente de mundo. O efeito de minha crítica à teoria de Schopenhauer consiste, fundamentalmente, em uma tentativa de realocar a problemática de um possível comprometimento com teses de caráter transcendente em um plano de relevância filosófica, retirando-a da posição marginal em que permaneceu até então. Portanto, reconheço que a conclusão encetada não soluciona o problema, todavia, reconhecer a sua devida importância se configura como ponto de partida para estudos futuros.

REFERÊNCIAS

- AIRES, Matias. *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ANTONIASSI, E. *Liberdade e redenção na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina. Paraná, 2019.
- ANTONIASSI, E. *Liberdade e redenção: Sobre a contradição entre necessidade e liberdade exteriorizada na negação da vontade*. In: PAVÃO, Aguinaldo; WEBER, José Fernandes; PRADO, Jorge Luis Palicer; ROSA, Marcelo Ribeiro; ORRUTEA, Rogério Moreira, ANTONIASSI, Ednilson Bernardo (Org.). *A Tebas de cem portões: estudos sobre Schopenhauer*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 61-80.
- ATWELL, John. *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of Will*. Berkeley: University of Carolina Press, 1995.
- BASSOLI, S. A. *A negação da Vontade como um efeito da Graça: a redenção na concepção de Schopenhauer*. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2015.
- BINOCHE, Bertrand. Nietzsche, filho de seu tempo: a questão do ascetismo. *Cadernos Nietzsche*, n. 2, v. 39, 11-26, 2018.
- BORGES, Jorge Luis. *O Aleph*. Trad. Flávio José Cardozo. São Paulo: Globo, 1999.
- CACCIOLA, Maria Lúcia Mello Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. Florianópolis: Editora UFSC; São Paulo: Editora Edusp, 2023.
- CALDERÓN. *A vida é sonho*. Trad. Renata Pallottini. São Paulo: Hedra, 2009.
- DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo*. São Paulo: Loyola, 2020.
- DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer*. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

DEBONA, Vilmar. “Destino e fatalismo em Schopenhauer”. *Sofia*, n. 2, v. 7, 82-93, 2018.

DEUSSEN, Paul. *The philosophy of the Upanishads*. Edinburg: Munshiram Manoharlal Publishers, 1979.

DREHER, Luíz H. Schopenhauer, o idealismo e a mística. In: SALLES, João Carlos. *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004, p. 121-143.

GOETHE, Johann Wolfgang von Goethe. *Fausto*. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2020.

HAZLITT, William. “O prazer da pintura” e outros ensaios. Trad. Daniel Lago Monteiro. São Paulo: Unesp, 2021.

JACQUETTE, Dale. "Schopenhauer on Death". In: JANAWAY, Christopher (ed). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

SANTOS, Kátia da Silva. “Os graus da negação da vontade e a liberdade na filosofia de Schopenhauer”. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, n. 2, v. 1- 2, pp. 33 - 47, 2010.

KOßLER, Matthias. “Sin and Grace: the “Great Truth” of Christianity in Schopenhauer”. In: RODRIGUES, Eli Vagner Francisco, PICOLI, Gleisy, DEBONA, Vilmar (Orgs.). *Schopenhauer e a religião*. Florianópolis: Néfiponline, 2021.

KOßLER, Matthias. Standpunktwechsel — Zur Systematik um zur philosophiegeschichtlichen Stellung der Philopophie Schopenhauers. In: CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico; KOSSLER, Matthias (orgs.). *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009. pp. 45-60.

LIMA, Felipe Cardoso Martins. “O problema da quarta motivação no âmbito ascético”. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, n. 2, v. 4, 53 - 68, 2013.

LUCRÉCIO. *Sobre a natureza das coisas*. Trad. Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LUPER, Stiven. *A filosofia da morte*. Trad. Cecília Bonamine. São Paulo: Madras, 2010.

MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press Inc. New York, 1983.

MAIA, Muriel. *A outra face do nada*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

MANNION, Gerard. *Schopenhauer, religion and morality: the humble path to ethics*. Andershoot England: Ashgate Publishing Limited, 2003.

MANNION, Gerard. Schopenhauer, religion and morality: Understanding Schopenhauer's Ethics. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 2002, p. 87-117.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios* Vol. I. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios* Vol. III. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FRAUENSTÄDT, Julius. *Neue Briefe Über Die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: Brodhaus, 1876.

FREITAS, Matheus Silva. *Razões do pessimismo: estudos para uma interpretação geral do pessimismo filosófico à luz de Schopenhauer, Eduard von Hartmann e Matias Aires*. 2023. 234 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2023, p. 94-95.

GERHARD, Michael. "Metempsychose und Palingenesie". In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 42, 2008, 48-77.

HAMLYN, D.W. *The arguments of the philosophers*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

INGENKAMP, H. G. Nicht-Sein oder Nicht-So-Sein? Eudaimonologie und Eschatologie bei Schopenhauer. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, Band. 93, 2012, pp. 31-41.

MESQUITA, Fábio. *Schopenhauer e a filosofia indiana*. São Paulo: Loyola, 2023.

ORRUTEA, R. *Liberdade, responsabilidade e individualidade em Schopenhauer*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina. Paraná, 2023.

ORRUTEA, R. “Sobre o problema da liberdade moral em Hume e Schopenhauer”. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, n. 3, v. 1- 2, 165 - 190, 2012.

PANKNIN, Helke Schappert. “Arthur Schopenhauer und die Paradoxie des Todes”. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 87, 2006, 137-156.

PAVÃO, Aguinaldo. “Niilismo, suicídio e valor da vida em Schopenhauer”. *Dialectus*. v. 12, n. 28, p. 107-125, janeiro-abril de 2023.

_____. “Pessimismo e sabedoria de vida em Schopenhauer”. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, n. 1, v. 9, 119-136, 2018.

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

PERNIN, Marie-José. “The Moral and Metaphysical Implications of the Buddhist Karman, and of Character According to Schopenhauer” In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 2014, 99-117.

RÉE, Paul. *A origem dos sentimentos morais*. Trad. André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2018.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. Companhia das Letras: São Paulo, 2017.

SCHIMIDT, Alfred. “Über Tod und Metaphysik bei Schopenhauer”. In: *Schopenhauer-Jarbuch* 69, 1998, 75-84.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Trad Lya Luft. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2015.

SANTOS, Katia. “Os graus da negação da vontade e a liberdade na filosofia de Schopenhauer”. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, n. 2, v. 1, 33-47, 2010.

SALVIANO, Jarlee. “A metafísica da morte de Schopenhauer”. *Éthic@*, v. 11, n. 2, p. 187-197, julho de 2012.

SALVIANO, Jarlee. “Liberdade reativa e ascese: a função da razão na ética de Schopenhauer”. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, n. 1, v. 9, 93-103, 2018.

SALVIANO, Jarlee. “O fundamento epistemológico da metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer”. *Trans/Form/Ação*, n. 32, v 2, 101-118, 2009.

SANTOS, Katia. “Os graus da negação da vontade e a liberdade na filosofia de Schopenhauer”. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, n. 2, v. 1, 33-47, 2010.

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

_____. Especulacion trascendente sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo. *Parerga y paralipómena* I. 2º ed. Traducción, introducción y notas de Pilar Lopez de Santa Maria. Barcelona: Trotta, 2009, pp. 223-247

_____. Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade do indivíduo. Trad. Gleisy Picoli In: *Textos essenciais de Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Vozes, 2024.

_____. Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade do indivíduo. Trad. Márcio Susuki. In: *Para uma metafísica do sonho*. São Paulo: Iluminuras, 2023.

_____. *Fragments sobre a história da filosofia*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Metafísica da natureza*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2023.

_____. *Metafísica dos costumes*. Trad. Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo, Unesp, 2024.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Sobre a liberdade da vontade*. Trad. Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Unesp, 2021.

_____. *Sobre a psicologia*. Trad. Guilherme Marconi Germer. São Paulo: Edipro, 2023.

_____. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valadão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2018a.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. E Gabriel Valladão Silva. São Paulo: Editora Unicamp, 2019.

_____. *Para uma metafísica do sonho*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2023.

_____. *Seis ensaios de Parerga e Paralipomena, pequenos escritos filosóficos*. Trad. Rosana Jardim Candeloro. Porto Alegre: Zouk, 2016.

_____. *Sämtliche Werke*. In Deussen, P. (Hrsg.). München: Piper, Verlag, 16 Bände, 1942.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Feldafing: Haffmans Verlag bei Zweitausendeins, 2018.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Feldafing: Haffmans Verlag bei Zweitausendeins, 2018.

_____. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Feldafing: Haffmans Verlag bei Zweitausendeins, 2018.

_____. *Parerga und Paralipomena I*. Feldafing: Haffmans Verlag bei Zweitausendeins, 2018.

_____. *Parerga und Paralipomena II*. Feldafing: Haffmans Verlag bei Zweitausendeins, 2018.

_____. *Parerga und Paralipomena I*. Zürcher Ausgabe (texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher). Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *Parerga und Paralipomena II*. Segundo tomo. Zürcher Ausgabe (texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher). Zürich: Diogenes, 1977. I

_____. *Über den Willen in der Natur*. Feldafing: Haffmans Verlag bei Zweitausendeins, 2018b.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer & Nietzsche*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

SKINNER, Burrhus Frederic. *Sobre o behaviorismo*. Trad. Maria da Penha Villalobos. São

Paulo: Cultrix, 2006.

TANNER, Michel. *Schopenhauer*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2001.

TOLSTÓI, Lev. *Anna Kariênina*. Trad. Irineu Franco Perpetuo. São Paulo: Editora 34, 2021.

VANDENABEELE, Bart. “Schopenhauer e os valores da experiência estética”. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, n. 3, v. 11, 224-237, 2021.

WEBER, José Fernandes. Resignação como efeito trágico: a teoria schopenhaueriana da tragédia. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, n. 2, v. 8, 72-85, 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2020.

YOUNG, Julian. *Schopenhauer*. Londres e Nova York: Routledge, 2005.

ZIEGLER, Ernst. “Introdução”. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*. Trad. de Karina Janini. 2ª.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020, p. vii-xxvii.