



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

CAMILA GOMES WEBER

CONSCIÊNCIA DA MORTE E INDESTRUTIBILIDADE DO SER:
Uma conexão entre os capítulos 17 e 41 do Tomo II de *O Mundo como
Vontade e Representação* de Arthur Schopenhauer

Londrina
2023

CAMILA GOMES WEBER

CONSCIÊNCIA DA MORTE E INDESTRUTIBILIDADE DO SER:
Uma conexão entre os capítulos 17 e 41 do Tomo II de *O Mundo como*
Vontade e Representação de Arthur 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
2023

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

Gomes Weber, Camila .

Consciência da morte e indestrutibilidade do ser : Uma conexão entre os capítulos 17 e 41 do tomo II de o mundo como vontade e representação de Arthur Schopenhauer / Camila Gomes Weber. - Londrina, 2023.
149 f.

Orientador: Aguinaldo Pavão.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia.

1. Vontade - Tese. 2. Morte - Tese. 3. Espanto - Tese. 4. Indestrutibilidade - Tese. I. Pavão, Aguinaldo . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

CAMILA GOMES WEBER

CONSCIÊNCIA DA MORTE E INDESTRUTIBILIDADE DO SER:
Uma conexão entre os capítulos 17 e 41 do Tomo II de *O Mundo como Vontade e Representação* de Arthur 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.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Aguinaldo Pavão
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Eli Vagner Francisco Rodrigues
Universidade Estadual Paulista - UNESP

Prof. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Membro 4
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 23 de junho de 2023.

AGRADECIMENTOS

Me faltam palavras para agradecer à minha família pelo apoio e amor incondicional durante o processo de escrita deste trabalho. Vocês são minha força, e, em cada página da minha dissertação, se encontra o reflexo de todo o carinho que recebi de vocês nos últimos meses. Ao meu marido, minha filha, meus pais, irmãos e amigos, obrigada por estarem sempre ao meu lado e me ajudarem e incentivarem a ir adiante, sei que sem o suporte de vocês eu não teria conseguido chegar até aqui.

Agradeço ao meu orientador, que me guiou durante o processo de desenvolvimento e reescrita do trabalho, com retornos valiosos e dedicação constante. Desde os encontros do Núcleo de Pesquisa Schopenhauer-Nietzsche, Projeto de Pesquisa Suicídio e valor da vida em Montaigne e Schopenhauer, até as aulas na disciplina de Ética, vê-se seu compromisso e dedicação em nos ensinar. É um privilégio contar com sua orientação, obrigada por compartilhar sua sabedoria.

O empenho que tive a este trabalho nos últimos dois anos escancarou em mim aquilo que eu já sentia, mas não admitia: a filosofia vive em mim. Todo o processo de pesquisa, leitura e escrita colocaram para fora pensamentos e sentimentos que estavam em mim, como se cada descoberta, página e palavra fossem uma vela que brilhava na escuridão, me mostrando o que é importante e o que me move. Hoje, também como aluna da graduação em filosofia, vejo como o mestrado foi o que me motivou a abrir os olhos para o fascinante mundo filosófico. Espero que eu possa descobrir ainda mais o que a filosofia tem para oferecer.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro oferecido através da bolsa de fomento, que possibilitou a realização deste trabalho de forma dedicada e eficiente.

De vez em quando a eternidade sai do teu interior e a contingência substitui-a com o seu pânico. São os amigos e conhecidos que vão desaparecendo e deixam um vazio irrespirável. Não é a sua 'falta' que falta, é o desmentido de que tu não morres. (FERREIRA, 2001, p. 21)

RESUMO

GOMES WEBER, Camila. **Consciência da morte e indestrutibilidade do ser: uma conexão entre os capítulos 17 e 41 do tomo II de o mundo como vontade e representação de Arthur Schopenhauer**. 2023. 149 folhas. Trabalho de Conclusão de Curso. Dissertação de mestrado em Filosofia – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, 2023.

Este trabalho consiste em sustentar que a compreensão schopenhaueriana dos vínculos entre a disposição metafísica do humano e o problema da morte, considerações de Schopenhauer apresentadas no capítulo 17 dos *Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo de O mundo como vontade e como representação*, intitulado *Sobre a necessidade metafísica do ser humano*, adquire alcance e profundidade plenos quando complementadas com as reflexões expressas no capítulo 41 dos mesmos *Suplementos*, intitulado *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si*, acerca do que É a morte e o que é ATINGIDO por meio dela. Assim, para que o objetivo seja alcançado, serão apresentados os principais componentes da filosofia de Schopenhauer sobre a morte presentes em ambos os capítulos supracitados, quais sejam: 1. O temor da morte como manifestação da Vontade de vida no indivíduo; 2. A especificidade das compreensões filosóficas e religiosas da necessidade metafísica do ser humano; 3. A teoria da Ideia e Espécie como superação dos condicionantes individuais; 4. A distinção entre Vontade e Intelecto para a compreensão da indestrutibilidade da verdadeira essência; e, por fim, 5. A Vontade como o núcleo indestrutível de nosso ser que a morte não afeta, visto que ela é apenas uma ação sobre a dimensão representativa do humano. A partir disso, será mostrado que os capítulos 17 e 41 do Tomo II d'*O Mundo* são complementares de forma indispensável para a compreensão da metafísica da morte em Schopenhauer, já apresentada inicialmente no parágrafo 54 do Tomo I d'*O Mundo*.

Palavras-chave: Vontade; Morte; Espanto; Indestrutibilidade;

ABSTRACT

GOMES WEBER, Camila. **Consciousness of death and indestructibility of our inner nature: a connection between chapters XVII and XLI of volume II of *The world as will and representation* by Arthur Schopenhauer.** 2023. 149 folhas. Trabalho de Conclusão de Curso. Dissertação de mestrado em Filosofia – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, 2023.

This work consists of sustaining that Schopenhauer's understanding of the links between the metaphysical disposition of the man and the problem of death, Schopenhauer's considerations presented in chapter XVII of the *Supplements to the first book of The world as will and representation*, entitled *On Man's Need for Metaphysics*, acquires full scope and depth when complemented with the reflections expressed in chapter XLI of the same *Supplements*, entitled *On Death and Its Relation to the Indestructibility of Our Inner Nature*, about what death IS and what is AFFECTED by middle of it. Thus, in order for the objective to be achieved, the main components of Schopenhauer's philosophy on death present in both chapters mentioned above will be presented, namely: 1. The fear of death as a manifestation of the Will to live in the individual; 2. The specificity of philosophical and religious understandings of man's need for metaphysics; 3. The theory of Idea and Species as overcoming individual constraints; 4. The distinction between Will and Intellect for understanding the indestructibility of the true essence; and, finally, 5. The Will as the indestructible core of our being that death does not affect, since it is only an action on the representative dimension of man. From this, it will be shown that chapters XVII and XLI of Volume II of *The World* are complementary in an indispensable way for the understanding of the metaphysics of death in Schopenhauer, already presented initially in paragraph 54 of Volume I of *The World*.

Keywords: Will; Death; Wonder; Indestructibility;

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS¹

Para as citações de obras de Arthur Schopenhauer, serão utilizadas as seguintes abreviaturas:

E I	Sobre a liberdade da vontade
G	Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente
HN III	Manuscritos berlinenses
N	Sobre a vontade na natureza
P I	Parerga e Paralipomena - Tomo I
P II	Parerga e Paralipomena - Tomo II
W I	O mundo como vontade e representação - Tomo I
W II	O mundo como vontade e representação - Tomo II

Para as demais circunstâncias, serão utilizadas as seguintes abreviaturas:

IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
OMS	Organização Mundial da Saúde
Cf.	Conferir
< >	Significa a tradução do próprio tradutor, que constava em notas de rodapé

¹ As abreviaturas das obras de Schopenhauer foram definidas pela *Schopenhauer-Gesellschaft* (Alemanha) em seu periódico *Schopenhauer-Jahrbuch*, por sua vez, as passagens do filósofo serão referidas pelos seguintes itens e nesta ordem: Abreviatura da obra, conforme listado acima, número do parágrafo ou do capítulo, e, por fim, a paginação em número arábico da versão da obra utilizada por nós, devidamente indicada na bibliografia. Para as demais passagens, foram utilizadas as regras prescritas pela ABNT de autor/data.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – ALGUMAS PALAVRAS SOBRE A MORTE	22
1.1 A morte, uma pródiga senhora	23
1.2 As Três Faces da Morte	31
CAPÍTULO II – DE MÃOS DADAS COM A MORTE	44
2.1 Espanto e Consciência da Morte	44
2.2 Metafísica estrita e metafísica alegórica	54
CAPÍTULO III – PERENE MORTE, INFINDÁVEL SER	65
3.1 Morte fenomênica: uma quimera assustadora	65
3.2 Teoria Schopenhaueriana da <i>Indestrutibilidade do ser</i>	69
3.2.1 Caráter da Coisa: As formas eternas (IDEIA).....	71
3.2.2 Caráter de Espécie: As formas infinitas como obras da natureza.....	82
3.2.3 Caráter de Indivíduo: As formas individuais de cada humano	96
CAPÍTULO IV – MORTE: O ÚLTIMO IMPOSTO QUE SE PAGA PELA VIDA	116
4.1 Enquanto não morremos, há sofrimento	117
4.2 As conexões e complementaridades necessárias entre o Capítulo 17 e o Capítulo 41 do tomo II de <i>O Mundo Como Vontade e Representação</i>	126
CONCLUSÃO	136
BIBLIOGRAFIA	141

INTRODUÇÃO

“Num dia, há vida. Um homem, por exemplo, em perfeita saúde, sem sequer é velho, sem nenhum histórico de doenças. Tudo é como era, e sempre será. Ele segue de um dia para o outro, cuidando das suas coisas, sonhando apenas com a vida que se estende à sua frente. E então, de repente, acontece que há morte. Um homem solta um pequeno suspiro, tomba da cadeira, e é a morte. O inesperado da coisa não deixa espaço para nenhum pensamento, não dá nenhuma chance para a mente procurar uma palavra capaz de consolar. Somos deixados sem nada a não ser a morte, o fato irreduzível de nossa própria mortalidade. A morte após uma longa doença é algo que podemos aceitar com resignação. Mesmo a morte acidental podemos atribuir ao destino. Mas um homem morrer sem nenhuma causa aparente, um homem morrer apenas porque é um homem, nos leva para tão perto da fronteira invisível entre a vida e a morte que não sabemos mais de que lado estamos. A vida se transforma em morte e é como se essa morte tivesse possuído essa vida o tempo todo. Morte sem aviso. Em outras palavras: a vida para. E pode parar a qualquer momento.” (AUSTER. 1999, p. 11)

No capítulo 17 do Segundo Tomo: Suplementos aos quatro livros primeiros, de *O mundo como vontade e como representação*, intitulado *Sobre a necessidade metafísica do ser humano*, Arthur Schopenhauer afirma que apenas o humano se espanta com a sua existência. Dentre todos os seres, somente o ser humano, por meio da sua capacidade reflexiva, isto é, pelo aparecimento da faculdade de razão, “espanta-se com as próprias obras e pergunta-se o que ela mesma é” (W II, Cap. 17, p. 195), mas este sobressalto em relação a si mesmo e ao mundo desponta quando ele se vê “EM FACE DA MORTE” (W II, Cap. 17, p. 195).

Em *O pato, a morte e a tulipa*, livro de Wolf Erlbruch, o pato, que já não estava muito bem, se deu conta de que a morte o perseguia e se espantou com isso. A partir daqui, pensemos no pato como uma figura metafórica do ser humano e continuemos a história. Ele questionou a morte: “você veio me buscar agora?” e ela apenas respondeu que estivera por perto sempre, desde seu nascimento, ele que ainda não havia percebido sua presença. Mas a morte alerta-o dizendo que sua tarefa só é realizada a partir de acontecimentos casuais, por exemplo, uma gripe muito forte, um acidente, mas também por causas naturais, como a velhice: “É tarefa da própria vida cuidar dos acidentes, e também da gripe e de todas as outras coisas que ocorrem a vocês patos” e o pato se arrepiou, não queria pensar nisso de modo algum. No decorrer da história, percebe-se que, ao pato, mesmo “sem querer” pensar, lhe ocorriam diversas perguntas, mas a morte não tinha respostas para nenhuma delas:

– Alguns patos dizem que a gente vira anjo e fica sentado numa nuvem olhando para a Terra lá embaixo. // – Pode ser - a morte sentou-se –, afinal asas vocês já têm. // – Alguns patos também dizem que debaixo da Terra existe um inferno onde a gente é assado, se não tiver sido um pato bom... // – Vocês patos imaginam cada coisa, mas quem sabe? // – Então você também não sabe! - grasnou o pato. // A morte apenas olhou para ele. (ERLBRUCH, 2007, p. 17 e 18)

A morte não ofereceu respostas ao pato, e também não ofereceu consolo, afinal, esse é o ciclo da vida e não cabe à morte, como fenômeno, dizer o que se é ou como se é, o que será ou como será. Apesar disso, as perguntas continuarão ali, os mistérios do mundo sempre ficarão à margem do mundo.² E, dentre todos os mistérios, a morte é o maior de todos.³

A identificação do aparecimento da faculdade da razão no ser humano é o que leva Schopenhauer à sua compreensão do humano enquanto um *animal metaphysicum* (Cf. W II, Cap. 17, p. 195). Adiante, no capítulo 41 do mesmo Segundo Tomo, intitulado *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si*, o filósofo complementa que, por meio desta faculdade de razão, assomará à consciência do ser humano “a certeza assustadora da morte” (W II, Cap. 41, p. 555), e que por meio desta certeza de finitude e, conjuntamente, da vaidade dos seus esforços e das considerações do sofrimento e da miséria da vida, sendo levado à disposição filosófica. Desta compreensão resulta a ideia, apresentada de um modo incisivo, taxativo por Schopenhauer, segundo a qual, o espanto é a engendra da filosofia.

O filósofo Wladimir Jankélévitch (Cf. JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 65) bem nos lembra que, quando morremos, morremos sozinhos, e não haverá ninguém esperando por nós do outro lado. Além disso, também não podemos afirmar, com certeza, que esse “outro lado” existirá. O que nos é autorizado afirmar, fazendo coro a Schopenhauer, é que, através de explicações dadas pelas religiões ou filosofias, fornecidas pela razão reflexionante, o humano é capacitado para “lançar um olhar tranquilo para a face da morte” (W II, Cap. 41, p. 555).

² Margem aqui é entendido, não como aquilo que é secundário, e sim, como o que fica no limite, ou na “fronteira invisível” como dito por Paul Auster, entre aquilo de cuja existência temos conhecimento – mesmo que apenas indiretamente – e o incognoscível.

³ Por que consideramos a morte o maior mistério? Schopenhauer alude nos *Parerga* que “Nós sabemos o que perdemos com a morte, mas não o que ganhamos com ela” (P II, p. 130, nota de rodapé) e Marie-José Pernin já nos adianta “Na medida em que nossa representação não pode libertar-se do tempo, a morte permanece um *mistério*.” (1995, p. 141). Ainda que o fenômeno da morte, do morrer, seja algo habitual e, ainda que a morte seja um problema que foi e continua sendo arduamente pesquisado e estudado, o mistério permeia naquilo que, sob o prisma metafísico, não pode ser explicado. Em outras palavras, o mistério está na total ignorância sobre o que sucede ao evento da morte física. O tormento diz respeito à profunda dúvida a respeito deste “após”, se é que há, e não necessariamente ao evento físico. Ora, como pode ser que algo corriqueiro impacte a nossa vida de forma tão brusca, como quando vivenciamos a morte de alguém próximo, ou também quando nos atormentamos pela incerteza sobre o que acontecerá quando chegar a nossa hora? O mistério está na experiência que não tivemos e nem teremos a chance de relatar quando essa hora chegar., independentemente se perduraremos após a morte ou formos completamente destruídos.

Decerto, em algum momento da vida, todo e qualquer indivíduo, do mais inepto ao mais erudito, terá percepção de si próprio, defrontar-se-á com o reconhecimento da finitude, da mortalidade e se assustará com isso. Essa afirmação, presente no capítulo 17 do Tomo II d’*O mundo*, adquire seu alcance máximo quando complementada com as considerações presentes no capítulo 41, também do Tomo II d’*O mundo*, onde Schopenhauer desenvolve o que ele considera o verdadeiro conhecimento resultante do estar em face da morte, a saber, o conhecimento da indestrutibilidade do nosso ser. Então o filósofo nos direciona e instruí para o domínio do conhecimento do que é a morte e o que ela atinge de fato, e como a nossa capacidade reflexiva provoca em nós o sentimento de medo frente a morte, mas, ao mesmo tempo, como ela nos oferece o acolhimento através de elaborações metafísicas, seja por meio da filosofia, seja por meio da religião. Ao nosso juízo, não basta ser “despertos”, ou seja, ter consciência de que findamos – problema abordado no capítulo 17 – se não for possível compreender o seu sentido, mesmo que como forma de consolo, e é exatamente isso que o capítulo 41 nos permite. Toda a argumentação da dissertação está centrada na hipótese da complementaridade entre os capítulos 17 e 41 do Tomo II de *O Mundo como vontade e como representação*.

Para explicitar os pressupostos e as implicações da afirmação de Schopenhauer segundo a qual o humano é um animal metafísico, e todo seu desdobramento, que culmina na certificação da morte como sendo a inspiração do filosofar, e da indestrutibilidade do nosso ser frente à morte, o texto será dividido em quatro partes: 1. **Capítulo I – Algumas palavras sobre a morte**; 2. **Capítulo II – De mãos dadas com a morte**; 3. **Capítulo III – Perene Morte, infundável ser**; e, por fim, 4. **Capítulo IV – Morte: O último imposto que se paga pela vida**. Todos os *itens* da dissertação terão em seu início um breve resumo sobre o que será abordado, assim como, de forma pontual, a bibliografia utilizada. O leitor observará também que utilizaremos a literatura como mediadora das questões filosóficas que aqui serão postas, seja por meio de poesia, músicas, romances ou contos, com o objetivo de expressar os sentimentos e emoções a partir da imaginação, de um cenário que, mesmo inventado, nos permite dar significação criativa e lírica para o raciocínio lógico da filosofia e seus argumentos. Isto é, a literatura nos ajudará a dar forma aos conceitos, nos transportando da análise crítica para um outro lugar, que Arthur Rimbaud chama de alma. Rimbaud, no texto *Lettres dites “du Voyant”*, diz que o poeta está encarregado de fazer suas invenções, suas obras, serem sentidas, palpadas, escutadas a partir da linguagem da alma para a alma: “Se o que ele traz de lá tem forma, ele dá forma: se é sem forma, ele dá sem forma. Encontra uma linguagem. [...] Resumindo tudo, perfumes, sons, cores, do pensamento capturando o pensamento” (1954, p. 255. Tradução Nossa), que, da mesma forma, para Marie-Claire Pernin, a poesia “revira os conceitos inerentes

às palavras, às intuições [...] ela nasce quase espontaneamente da intensidade do sentimento” (1994, pp. 124-125).

Assim sendo, O *Capítulo 1* da presente dissertação, intitulado *Algumas palavras sobre a morte* terá como objetivo obter uma compreensão abrangente sobre a morte nos seus aspectos gerais e conceituais, isto é, a forma como os indivíduos percebem a morte, os sentimentos que transbordam diante daquilo que o humano reconhece como trágico, as crenças que se formam a partir de tais afecções, bem como os comportamentos e costumes sociais relacionados à morte. Nesse primeiro momento, teremos Schopenhauer apenas como um dos interlocutores, que interagem no texto na medida em que suas considerações filosóficas reforcem as questões propostas neste capítulo. Desse modo, o capítulo será dividido em *1. A morte, uma pródiga senhora* e *2. As três faces da morte*.

No primeiro *item*, intitulado *A morte, uma pródiga senhora*, abordaremos a morte sob aspectos gerais, seja como acontecimento natural ou como enredamento social, compondo um panorama da morte enquanto um problema universal, visto que, quando falamos de vida, concomitantemente somos conduzidos a pensar na morte, já que é um acontecimento do qual nenhum ser vivente está liberto. Para desenvolver essa visão geral, utilizaremos nesse primeiro *item* textos literários e filosóficos sobre a morte, juntamente com os escritos de Schopenhauer e seus comentadores. Como um acréscimo às considerações apresentadas nesse *item*, será dada uma importância à afirmação de Schopenhauer de que o humano, além de temer intensamente a própria morte, não teme apenas a sua, teme com a mesma intensidade a morte de quem lhe é próximo, o que nos permite desenvolver o segundo *item*, intitulado *As três faces da morte*.

Nesse segundo *item*, a morte será abordada sob três perspectivas, quais sejam: sob o prisma da primeira pessoa (a minha morte), da segunda pessoa (a morte de outrem que amo ou me é significativo) e de terceira pessoa, que é a morte considerada a partir da sua aceção social, isso em conjunto com o estudo de três obras literárias, a saber: *A morte de Ivan Ilitch*, de Lev Tolstói, onde o escritor apresenta formidavelmente o reconhecimento de si próprio frente à finitude, o tormento de saber que a morte chegará, ou seja, de como lidamos com a própria morte; *A morte do pai*, de Karl Ove Knausgard, texto autobiográfico em que o autor descreve os sentimentos que tomam aquele que recebe a notícia da morte de outrem que ama, as afecções em saber que, aquele que um dia fora alguém significante, já não existia mais; e por fim, *As intermitências da morte*, de José Saramago, em que o escritor, de forma curiosa e inusitada, apresenta o fenômeno da morte (ou a ausência da morte) e seus efeitos sociais, mais especificadamente, as implicações sociais que a falta do ato de morrer traz para a história,

levando à afirmação de que a morte, enquanto um acontecimento na terceira pessoa, é importante para o funcionamento da sociedade.

A princípio, este desdobramento havia sido pensado apenas por meio da argumentação de Schopenhauer associada às obras literárias, mas as leituras em torno ao tema da morte me conduziram ao livro *La mort*, de Vladimir Jankélévitch, no qual o autor também apresenta considerações sobre a morte em primeira, em segunda e em terceira pessoa. Pareceu-me ser esta uma coincidência que não poderia deixar de ser destacada e incorporada à dissertação, visto que esta obra complementa a interpretação inicialmente pensada a partir da literatura, tendo em vista que sustenta a mesma divisão a qual cheguei gradativamente por meio da leitura dos textos literários, além de Jankélévitch desenvolvê-la filosoficamente.

Após feitas as elucidações gerais sobre a morte e o morrer enquanto um problema, é necessário entender filosoficamente o que é a morte e o medo da morte na visão schopenhaueriana. Para isso, do *segundo capítulo* em diante, Schopenhauer passa a assumir a posição de referência principal, em conjunto com as considerações de seus principais comentadores, procedimento que será mantido até o final da dissertação.

Dessa forma, o *Capítulo II* da presente dissertação, intitulado *De mãos dadas com a morte*, terá como base e referenciação principal as considerações do capítulo 17 do Tomo II de *O mundo*, intitulado *Sobre a necessidade metafísica do ser humano*, principalmente no que diz respeito à compreensão schopenhaueriana do humano que, diferente dos animais, possui capacidade reflexiva e se espanta com sua existência, seja frente à morte ou frente às reflexões do mundo em meio às penúrias, domínio a partir do qual emerge a constatação da necessidade de uma metafísica. De modo a obter uma compreensão abrangente dos conceitos presentes no texto de referência, este capítulo será dividido em: 1. *Espanto e consciência da morte* e 2. *Metafísica estrita e metafísica alegórica*.

O espanto frente à morte é uma característica distintiva e específica do humano. Somente nós somos capazes de entender que, desde o nascimento, o nosso destino é a morte, somente nós conseguimos admitir, frente à morte, que somos passageiros e, por consequência, nos angustiamos e nos questionamos sobre isso. Na visão de Schopenhauer, esta é a maior angústia de todas, e o filosofar deriva propriamente dessa capacidade de nos reconhecermos efêmeros, mesmo que seja algo corriqueiro e faça parte do cotidiano. O primeiro *item* intitulado *Espanto e Consciência da morte* nos permitirá ter uma compreensão filosófica deste tormento que irrompe em nós através da compreensão de uma existência temporal, transitória, que vêm-a-ser, padece dos problemas do mundo e, em um espaço pequeno de tempo, deixa de existir. Neste *item* também será abordada a relação do humano com a morte e o medo da morte a partir

de um contexto histórico, fundamentado pelas considerações dos antropólogos Edgar Morin e Ernest Becker, mas em maior medida, pelas considerações do historiador Philippe Ariès que, em sua obra *A história da Morte no Ocidente*, identifica a maneira como o humano tem lidado com a morte desde a idade média até a atualidade.

Inevitavelmente seremos levados a responder ainda neste *item*, mesmo que de forma breve, ao que Schopenhauer atribui o medo da morte, que é tão-somente o reverso da Vontade de Vida (Cf. W II, Cap. 41, p. 557), tendo em vista que abordaremos este argumento com uma amplitude significativa no terceiro capítulo da presente dissertação, pois esta máxima faz parte das explicações apresentadas por Schopenhauer no capítulo 41 do mesmo Tomo.

O ponto de partida de Schopenhauer ao tratar sobre a necessidade metafísica no capítulo 17 do Tomo II é dizer que, em decorrência do assombro sobre o mundo e também sobre a nossa existência, tendo em vista que este mesmo assombro suscita em nós (nosso intelecto) enigmas a serem desvendados, a morte é o maior enigma para nós, provocando então a busca por uma resposta desse problema que é obscuro e incerto, que está às costas deste mundo, e somente por uma explicação metafísica que podemos romper esta barreira. Embora existam aspectos importantes e extraordinários nas primeiras páginas do capítulo 17, Schopenhauer, ao tratar do medo da morte, O FAZ APENAS brevemente neste capítulo, e esporadicamente em outros poucos momentos deste mesmo capítulo. APESAR DE NÃO constituir uma falha Schopenhauer anunciar a morte como aquilo que leva o humano à filosofia e não tratá-la mais pormenorizadamente, já que no capítulo 17 ele se propõe a tratar da necessidade metafísica da humanidade, ainda assim, o ponto de irrupção da necessidade metafísica, que é manifesta pela consciência da morte, não é tratada longamente no capítulo 17, retomando apenas no capítulo 41. A isso foi dada atenção no decorrer do *item Espanto e Consciência da morte*.

Por último, mas não menos importante, o *Segundo Capítulo* será finalizado com referência às considerações de Schopenhauer sobre a diferença entre a *Metafísica Estrita e a Metafísica Alegórica*. Neste *item* será dada atenção ao problema da necessidade de respostas que emergem da angústia daquele ente que visualiza sua vulnerabilidade se reconhecendo como destrutível. Se, como afirma Schopenhauer, por meio da capacidade reflexiva frente à morte somos assolados por questionamentos, a filosofia e a religião são necessárias justamente porque morremos, ou seja, o espanto e o medo nos conduzem à busca por respostas, visto que, como animais metafísicos, não nos é suficiente reconhecer o que *há* no mundo, somos os entes que também querem saber o *quê* do mundo.

Para Schopenhauer, a metafísica é todo aquele conhecimento que está além da experiência, que está atrás da natureza (Cf. W II, Cap. 17, p. 200) e, considerando vários fatores

que dizem respeito ao humano e sua capacidade cognoscível, um só tipo de metafísica não é suficiente para acalantar os tormentos da humanidade no seu todo. Para isso, o filósofo apresenta dois tipos de metafísica, quais sejam: a Filosofia como interior a si, metafísica estrita, e a Religião como exterior a si, metafísica alegórica, e cada uma do seu modo, apresentam uma forma específica de tratar da morte enquanto um problema. Ou seja, por meio da capacidade reflexiva é possível reconhecer o problema da efemeridade, deste reconhecimento é despertado em nós o medo da finitude, e também, por esta mesma capacidade reflexiva é que se possibilita, pelos próprios meios, os “remédios” que amenizam os males da certeza da morte, que são dados pela filosofia e pela religião. Convém a cada um, na sua particularidade, seguir aquilo que lhe aparentar ser a resposta mais significativa, ou que lhe traga o maior conforto para enfrentar os dilemas e tormentos deste mundo, de acordo com as suas possibilidades tendo em vista as capacidades intelectivas próprias a cada um.

O destaque dado por Schopenhauer à consciência da morte no capítulo 17, como o dado universal que atesta a natureza metafísica do ser humano, somente adquire alcance e profundidade plenos quando complementado com a reflexão filosófica sobre o que é a morte e o que é de atingido por meio dela (capítulo 41). Assim, à medida que a dissertação avançar, será mostrado que o capítulo 41 é o complemento necessário ao capítulo 17 caso se queira ter acesso a um escopo mais amplo das considerações de Schopenhauer sobre a morte. De nada adiantaria sermos “despertos” pela consciência da morte se não fosse possível compreender o seu sentido. E é justamente isso que o capítulo 41 possibilita: o esclarecimento do que a morte atinge de fato.

Posto isso, seguiremos com o *Terceiro Capítulo* da presente dissertação, intitulado *Perene Morte, Infundável Ser*, que tem por referência principal o capítulo 41 do tomo II da obra *O mundo como vontade e representação*, intitulado *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si* e, para alcançar uma compreensão mais ampliada das considerações de Schopenhauer sobre a metafísica da morte, o capítulo será dividido em: 1. *Morte fenomênica: uma quimera assustadora* e 2. *Teoria Schopenhaueriana da Indestrutibilidade do ser*.

Na canção *Não tenho medo da morte* de Caetano Veloso e Gilberto Gil, é dito assim: “Não tenho medo da morte, / Mas medo de morrer, sim, / A morte é depois de mim / Mas quem vai morrer sou eu, / derradeiro ato meu [...]”, ou seja, no “inesperado da coisa”, no fenômeno abrupto, impensado e repentino da morte, quem morre é o indivíduo, mas quem vai morrer sou eu, por isso a temo mais do que qualquer outra coisa. Assim sendo, iniciaremos o terceiro capítulo com o *item* intitulado *Morte fenomênica: uma quimera assustadora*, em que,

pontualmente, serão apresentadas considerações do capítulo anterior, já que naquele momento fora abordada brevemente a morte como um fenômeno ilusório, que Schopenhauer chama de morte empírica. As considerações serão retomadas e aprofundadas de modo a esclarecer a distinção da morte no sentido metafísico e a morte no sentido empírico, já que quem morre somos nós, mas o que teme a morte não é nossa parte cognoscível, é unicamente a vontade cega que preenche todo o ser vivente. Isso leva Schopenhauer a afirmar que não há o que temer, já que não há nenhum mal por esta aparência cessar (Cf. W II, Cap. 41, p. 561).

A ideia de “vir-do-nada” e, após um lapso de tempo, “voltar-ao-nada” é considerada por Schopenhauer o maior absurdo em relação à ordem verdadeira das coisas (Cf. W II, Cap. 41, p. 569), já que a morte não atinge a essência verdadeira, que permanece. Então, no seguinte *item* intitulado *Teoria Schopenhaueriana da Indestrutibilidade do ser*, apresentaremos os pressupostos de Schopenhauer, evocando as considerações principais presentes ao longo dos seus escritos para compreender aquilo que o filósofo entende como “essência verdadeira”, que é a vontade. No entanto, o filósofo sustenta que, para chegarmos ao conhecimento daquilo que é superior em relação à indestrutibilidade do nosso verdadeiro ser pela morte, precisaremos manter as considerações empíricas e considerarmos a natureza, e do nosso ponto de vista, para termos uma rica compreensão do que é a metafísica do “ser verdadeiro”, o presente *item* será dividido em três partes, quais sejam: 1 - *Caráter da coisa (IDEIA)*; 2 - *Caráter de Espécie* e 3 - *Caráter de Indivíduo*.

Essa divisão é importante e necessária, uma vez que Schopenhauer nos direciona a refletir, dentro do problema da morte presente no capítulo 41 do Tomo II de *O mundo*, sobre a natureza como um todo, tendo em vista que a natureza não mente; então, para chegarmos ao prisma que o filósofo considera superior, é preciso dar importância a consideração da Ideia, espécie e indivíduo, uma vez que “A IDEIA, contudo, ou espécie, é aquilo em que a Vontade de vida propriamente enraíza-se e manifesta-se: por isso mesmo só a existência da espécie é o que verdadeiramente lhe importa” (W II, Cap. 41, p. 578).

No primeiro *subitem*, serão apresentados os argumentos de Schopenhauer ao abordar a Ideia como forma eterna, que, segundo o filósofo, é a objetivação da vontade. Por ser um termo originalmente platônico, apresentaremos também, de forma breve, àquilo que Platão entende por Ideia e, no que lhe concerne, serão apresentadas a originalidade de Schopenhauer ao fazer uso deste termo, mesmo que o filósofo afirme usá-los na sua forma mais fidedigna. O segundo *subitem* diz respeito àquilo que Schopenhauer entende como sendo o correspondente empírico de Ideia, que é a Espécie, sendo esta, a forma imediata da vontade que se objetivou neste espaço e tempo, nos levando a afirmar que, apesar do desaparecimento de um número infindável de

indivíduos particulares de uma determinada espécie, isso não impediu que outros tantos surgissem, e que, por esse motivo, a morte dos indivíduos não afeta em nada a espécie da qual este indivíduo particular faz parte. No entanto, somente o humano que, intrinsecamente, como forma eterna, Ideia, possui além do caráter de espécie, um caráter individual, como pontua Schopenhauer (*Cf.* W I, § 45, p. 295). No terceiro *subitem* é possível afirmar que, a partir dessa problemática, voltamos à tematização do problema do medo da morte como um sentimento irracional que desponta somente por meio da vontade, mas que parte do nosso intelecto, assim como, poeticamente, Caetano e Gil afirmam: ainda que a morte seja depois que deixarmos de respirar, o ato de morrer ainda está do lado de cá, quem atormenta sou eu. É por este motivo que insisto na defesa do argumento que sustenta que reconhecer a morte como um problema (o que foi realizado no capítulo 17 do Tomo II) ainda não significa ter apresentado o problema em toda a sua extensão (o que somente acontecerá no capítulo 41 do mesmo tomo). Desta forma, o aprofundamento sempre nos levará ao mesmo ponto, porém, em uma consideração cada vez mais ampliada, assim como um espiral,⁴ mas em relação a isso, falaremos no capítulo seguinte.

O quarto e último capítulo, intitulado *Morte: último imposto que se paga pela vida*, decidimos iniciá-lo com uma discussão a respeito da teoria schopenhaueriana dos sofrimentos do mundo antes de pontuarmos as complementaridades entre o capítulo 17 e 41 do Tomo II d’*O Mundo*, dado que, falar sobre o sofrimento dos indivíduos é de suma importância porque, no capítulo 17 do tomo II d’*O Mundo*, Schopenhauer identifica na morte a experiência mais radical e mais angustiadora da consciência humana no mundo que “abre dolorosamente a meditação da contingência, pois a morte e o sofrimento, apresentando-nos o que *deveria* não ser, insinuam a idéia de que o mundo *poderia* não ser.” (PERNIN, 1995, p. 20); enquanto que no capítulo 41, Schopenhauer apresenta os desdobramentos de tais questões, ou melhor, problematiza a especificidade da morte e do sofrimento, pois cada uma, a seu modo, tem características libertadoras e expõe aquilo que é o contrário da Vontade de viver, isto é: “a morte infligindo uma terrível negação, o sofrimento fazendo-lhe obstáculo.” (PERNIN, 1995, p. 20). Mas não apenas isso, no capítulo 41 Schopenhauer apresenta também as limitações do consolo que a religião oferece para o problema da morte a partir da sua confrontação com um questionamento filosófico, isso significa que no capítulo 41 a religião é levada ao tribunal da filosofia: ambos os interlocutores (*sensu proprio* e *sensu allegorico*) apresentam argumentos filosóficos, mas

⁴ Esta caracterização da filosofia schopenhaueriana como um espiral é apontada por Alexis Philonenko em *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*, onde o autor diz que dentro do pensamento de Schopenhauer existe uma progressão interna, refletida na imagem de espiral, que sempre retorna ao mesmo ponto. (*Cf.* PHILONENKO, 1989, p. 47).

enquanto um defende a razoabilidade do consolo religioso, o outro, mostra a insuficiência de tal discurso. Esse primeiro *item* será intitulado *Enquanto não morremos, há sofrimento*.

Na sequência, encerraremos com aquilo que entendemos ser o ponto alto da presente dissertação na medida em que apresentaremos os complementos indispensáveis e fundamentais presentes entre os capítulos 41 e 17 do Tomo II de *O Mundo Como Vontade e Representação* para a compreensão metafísica de morte em Schopenhauer. Entendemos que tais capítulos são complementares de forma indispensável, pois, a partir da nossa interpretação, no capítulo 17, Schopenhauer não aborda especificamente, de um modo detalhado, em pormenores, as explicações ao problema da morte. Ou seja, ele não aprofunda, tendo em vista a especificidade dos meios explicativos da religião e da filosofia, como cada uma delas se posiciona frente ao problema da morte. Ele somente o fará no Capítulo 41, e neste capítulo é possível ver também que, ao considerar o modo como cada uma responde ao problema do sentido, surgido com a consciência da morte, aparecerá a tematização do problema da perduração da vida após a morte, ou seja, da indestrutibilidade do nosso ser. O *Quarto Capítulo* da presente dissertação é considerado por nós como o argumento principal.

Embora o tema da morte tenha sido discorrido por Schopenhauer no parágrafo 54 do Tomo I d'*O Mundo*, ao leitor será possível perceber, de acordo com o que será apresentado, a necessidade de ir além do parágrafo 54 do Tomo I e dar destaque aos capítulos 17 e 41 do Tomo II, porque apenas no capítulo 17 do Tomo II é apresentada a tese dos vínculos entre a consciência da morte e o *nascimento da disposição filosófica* no humano – referência inexistente no parágrafo 54, enquanto o capítulo 41 do Tomo II desdobra e aprofunda as teses do parágrafo 54 do Tomo I, esclarecendo, não apenas o que já fora argumentado neste parágrafo, quanto ampliando o alcance do que fora expresso no capítulo 17 do Tomo II. Como será possível verificar, a estratégia utilizada foi não tratar separadamente o parágrafo 54 do tomo I d'*O Mundo*, e sim, inseri-lo gradativamente nos capítulos da dissertação, tanto o parágrafo 54, que trata especificamente do problema da morte, quanto outras partes correlatas ao tema da morte dentro das obras de Schopenhauer. Para enfim, no último *item* do quarto capítulo, mostrar a complementaridade e a necessidade de considerar conjuntamente os capítulos 17 e 41 do Tomo II d'*O Mundo* a fim de chegar a uma compreensão mais completa do problema da morte dentro da filosofia de Schopenhauer.

A partir de tudo o que foi exposto, a pergunta que acaba por ecoar é: qual é o ganho interpretativo, para sanar a angústia frente à morte, de uma teoria que concebe a indestrutibilidade do nosso ser verdadeiro como manutenção de uma essência que, contudo, sendo obscura, cega, sempre está além ou aquém dos traços espaço-temporais que permitem

configurar algo como um ser pessoal? Certo é que nenhuma explicação “proporcionará consolo que se espera dessas provas” (W II, Cap. 41, p. 565), ainda assim, o ganho interpretativo consiste justamente na “**compreensão metafísica da coisa**, embora não tão fácil de adquirir, é **a única verdadeira e suficiente**” (W II, Cap. 41, p. 578. Grifo nosso). Os elementos que compõem essa interpretação, constituirão os capítulos dessa dissertação, bastará segui-los para conferir se aquilo que aqui é afirmado possui alguma sustentação.

CAPÍTULO I – ALGUMAS PALAVRAS SOBRE A MORTE

“Não, não te apiedes de quem morre. Porque a piedade supõe uma condição de superioridade e a gente só se pode compadecer de quem sofre mais do que nós. Porém saberás se não vais sofrer muito mais do que aquele que estás vendo morrer, se a dor do teu próprio trespasse não te vai ferir muito mais fundo e com horror muito maior que o seu próprio trespasse o feriu a ele? Vês o morto e logo o imaginas distante e diferente, um estranho; no entanto a única coisa que te separa dele é uma questão de tempo - que pode ser apenas de minutos ou de horas. E então onde está a tua vantagem? Por que razão ter pena de quem talvez foi mais feliz do que tu? O teu instinto é te considerares imortal e invulnerável. Mas talvez no momento em que recuas com horror diante do corpo frio de alguém que tu conheceste ou amaste - talvez nessa hora o mal que vai te consumir já esteja incubado no teu corpo, ou o automóvel que te vai matar já esteja rodando para o fatal encontro, ou a água que te vai afogar te espere uma armadilha, dez passos além. Choras com desespero o teu morto, parece-te que aquela coisa horrenda e única só lhe sucedeu a ele, que é uma espécie de privilegiado da fatalidade. Ora, deixa em paz o morto. Quem sabe a sua parte foi mais branda do que será a tua? Ele afinal correu o seu caminho, venceu a sua etapa; prepara-te, pois, para a tua e vê se sairás dela tão galhardamente, tão silenciosa e discreta e humildemente quanto ele se saiu da sua. Não, não tenhas pena. Também não tenhas medo - melhor é te habituares com a ideia. Nem te suponhas garantido porque és moço, porque és forte, porque és são. A vida é como um gás volátil, tem tendências a se expandir e sumir-se; não importa a robustez do vaso, sempre dá um jeito de encontrar uma fissura por onde fugir.

Mas se te digo que não tenhas medo da morte é principalmente porque a morte é estado tão natural quanto a vida - ou mais natural ainda. A vida é simplesmente um meio, enquanto a morte é um fim em si. Se nascemos para alguma coisa, se há uma lei comum regendo o nosso fim neste mundo, não há de ser para triunfar que nascemos, porque nem todos triunfam, nem para gozar porque a maioria o que faz é sofrer, nem para amar apenas, nem para ser bispo ou para ser soldado, nem para o bem nem para o mal: nascemos todos e vivemos poucos ou muitos anos do nosso lote com o fim único de morrer. Outra coisa não é a vida senão a preparação desse fim - e cada dia que passa, pensamos que estamos crescendo, ou engordando, ou aprendendo inglês, ou ficando calvos, ou nos tornando ricos - mas na verdade, estamos é consumindo mais um dia, mais uma semana, mais um mês, e nos aproximando cada vez mais do prazo, chegando cada vez mais perto do termo da nossa obrigação ou da nossa caminhada.

O mal é se traçar essa barreira de pavor entre mortos e vivos, como se separação real houvesse realmente entre vida e morte. Quando afinal o morto é apenas o vivo que concluiu o trabalho de viver, o vivo acabado de aprontar para a morte. Que a última demão é justamente aquilo: a imobilidade e o silêncio. O que não foi no princípio e que torna a ser igual o que não é do fim.” (QUEIROZ. 1948. s/p)

1.1 A morte, uma pródiga senhora

O capítulo I da presente dissertação tem por finalidade apresentar a morte a partir de um contexto geral, tendo em vista que a morte é um acontecimento inelutável. Morrer é inevitável. Uma condição irreversível. Com a certeza de que todos os entes vivos, morrem, a morte é considerada um princípio fundamental da natureza, e junto da incerteza do que (e se) existe além, ela também é o maior mistério da vida.

Quando eu penso na morte, o que me vem à cabeça? Aqui, neste primeiro *item*, intitulado *A morte, uma pródiga senhora*, abordaremos aspectos gerais sobre a morte, colhidos também na literatura, nas ciências, a partir do que será composto um panorama da morte enquanto um problema que dá o que pensar. Arthur Schopenhauer considera a morte “o gênio inspirador ou o Musagete da filosofia” (W II, Cap. 41, p. 555) e que sem ela dificilmente se teria filosofado. A morte em si, é um tema universal, quando falamos de vida, simultaneamente nos referimos à morte. A morte fenomênica⁵, que é a morte do corpo, morte enquanto acontecimento orgânico, é intrínseca à condição humana, está presente, incisivamente, desde que nascemos. Desde o ensino fundamental, nas aulas de biologia, aprendemos que o ciclo da vida é nascer, crescer e morrer; mas o que realmente sabemos sobre a morte se, assim como diz Epicuro, quando ela é, já não sou⁶?

A saudosa Raquel de Queiroz, em seu conto acima citado, intitulado *Pensamentos de vida e de vivo*, aconselha a que não nos comovemos diante do morto, já que por meio desta comoção se revelaria um total esquecimento da nossa própria condição, expressa na crença, quase sempre pressuposta, mas poucas vezes admitida, de nos considerarmos invulneráveis e imortais — mesmo sabendo que não somos. No livro *Sobre a brevidade da vida*, Sêneca, em uma das suas cartas endereçadas a Paulino, já expressava ideia similar ao dizer: “Viveste como se fosses viver para sempre, nunca te ocorreu a tua fragilidade” (SÊNECA, 2013b, p. 31). Ora,

⁵ O termo “fenomênico” é usado para representar tudo aquilo que é empírico, observável e que está submetido a espaço, tempo e causalidade; Schopenhauer (W I, § 27, p. 208) utiliza esta expressão para definir o mundo enquanto aparência, ou seja, para ele, mundo fenomênico é o mundo como REPRESENTAÇÃO.

⁶ No livro *Carta sobre a Felicidade*, Epicuro diz “quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos” (EPICURO, 1997, p. 29)

olhemos para a morte com naturalidade e deixemos de lado o sentimento de compaixão, como Queiroz aconselha, visto que, assim como Sêneca, que diz que ninguém é tolo a ponto de não ter conhecimento de que um dia a morte chegará, para a escritora, ainda assim, nascemos por algum motivo, e ela afirma: “não há de ser para triunfar que nascemos”, pois nesta abundante quantidade de pessoas, nem todos vencem e muito menos sentem satisfação pela vida que tem, a maior parte simplesmente sofre, ou seja, com fim único e certo: “nascemos todos e vivemos poucos ou muitos anos do nosso lote com o fim único de morrer”.

Temos a inclinação de ver a morte como um mal, quando, na verdade, o grande mal, como diz Schopenhauer, é sucumbir nesta vida entre a dor e o sofrimento. “Deixe em paz o morto” nas palavras de Raquel; “não, não tenhas pena. Também não tenhas medo — melhor é te habituares com a ideia” já que o que nos separa da morte é o tempo, pode ser que em segundos minha condição seja a mesma, estar morta. No que diz respeito a esta reflexão, Sêneca profere:

Observa o cortejo dos seres humanos que se dirigem todos para um mesmo lugar, separados por pequenos espaços de tempo, embora nos pareçam grandes. Aquele que achas que perdeste apenas foi antes de ti. Por que chorar aquele que partiu antes se vais seguir o mesmo caminho? Existe alguém que chore por algo que sabe que vai acontecer? [...] Quem nasceu deve um dia morrer [...] tudo vai, tudo vem, tudo muda ao capricho do destino e, em meio a tudo isso, nada é mais certo do que a morte. Apesar de tudo, todos se queixam de um acontecimento para o qual sempre foram avisados. (SÊNECA, 2013a, p. 107)

Assim, dia após dia, mês após mês, chegamos cada vez mais próximos do nosso destino, destino do qual nenhum ser vivente escapa, visto que, como caracteriza Raquel: “o morto é apenas o vivo que concluiu o trabalho de viver, o vivo acabado de aprontar para a morte”. No entanto, para nós que ainda não alcançamos a imperturbabilidade (*ataraxia*) de Sêneca e de Raquel e que continuamos a nos compadecer diante do morto, que também ainda não atingimos a iluminação intelectual trazida pela filosofia schopenhaueriana, nós, míseros mortais que ainda nos perturbamos com a nossa morte, com a morte de quem bem queremos, ou com a simples ideia da morte e do morrer, para nós, a morte continuará sendo um problema.

Embora o jargão popular, expresso como “sabedoria popular”, afirma que “para morrer basta estar vivo”, estar vivo, contudo, ainda não é suficiente para compreender o que seja isso de viver, tampouco de morrer. Na autobiografia de Karl Ove Knausgard, intitulada *A morte do pai*, o autor inicia a narrativa fazendo uma reflexão sobre a morte no seu sentido literal, a morte do corpo:

Para o coração a vida é simples: ele bate enquanto puder. E então para. Cedo ou tarde, mais dia, menos dia, cessa aquele movimento repetitivo e involuntário, e o sangue começa a escorrer para o ponto mais inferior do corpo, onde se acumula numa pequena

poça, visível do exterior como uma área escura e flácida numa pele cada vez mais pálida, tudo isso enquanto a temperatura cai, as juntas enrijecem e as entranhas se esvaem. Essas transformações das primeiras horas se dão lentamente e com tal constância que há um quê de ritualístico nelas, como se a vida capitulasse diante de regras determinadas, um tipo de *gentlemen's agreement* que os representantes da morte respeitam enquanto aguardam a vida se retirar de cena para então invadirem o novo território. (KNAUSGARD, 2015. p. 7)

O último suspiro. É este o momento de transição entre a vida e a morte. Quando inspiramos e expiramos pela última vez a vida perde a cor e se esvai, e neste instante o corpo passa a pertencer à morte. Esta visão do óbito como destruição do organismo já é considerada por Schopenhauer como um acontecimento decorrente da ação de morte (Cf. W II, Cap. 41, p. 561), uma vez que, para o filósofo, no desaparecimento da consciência após o cessamento de atividade cerebral já é considerado como morte⁷. O que então aconteceu? Quando a fisiologia dá a sua última palavra, a filosofia passa a tomar seu lugar, como no “acordo de cavaleiros” citado acima por Knausgard.

De início, diríamos que pensar na morte apenas como um fenômeno cotidiano, um fenômeno natural onde tudo que é vivo, morre, não é uma tarefa fácil. Não é fácil pensar no coração que pára de bater, no sangue que para de correr, nos órgãos que param de funcionar como uma máquina que aos poucos vai cessando seu funcionamento. Sim, somos máquinas orgânicas e cada parte do corpo tem sua função para nos manter vivos. Contudo, se esta máquina for um *eu* que, além das funções maquinais também avalia, pensa, sente, chora, ri, ama, ele se dará conta de que pode não existir no próximo segundo, e isso será, no mínimo, aterrorizante. Haveria uma segunda possibilidade, segundo a qual não teríamos por que temer, pois, este *eu* é mera aparência, sendo a morte, como diz Schopenhauer, apenas uma ilusão⁸?

Esta ilusão decorre do fato que, segundo Schopenhauer, a morte toca apenas o que é fenomênico, mas o humano, como sendo o fenômeno mais perfeito da Vontade, é o único na natureza que, além do caráter de Ideia e caráter de espécie, possui caráter individual, e o caráter de indivíduo está dividido entre caráter inteligível, caráter empírico e caráter adquirido, e tendo em vista que nosso caráter inteligível, que é a Vontade em si, é “um ato extratemporal, indivisível e imutável” (W I, § 54, p. 375), segundo Schopenhauer, ele não é afetado com a morte⁹, motivo pelo qual, em seu ensaio *Sobre a religião*, o filósofo afirma: “a morte pode até

⁷ Por este motivo que Schopenhauer diz que “o sono é o irmão, o desmaio é o irmão gêmeo da morte” (W II, Cap. 41, p. 562) já que em ambos os casos, ocorre a ausência de consciência.

⁸ “Assim como somos seduzidos pela vida devido ao impulso totalmente ilusório da volúpia, do mesmo modo, nos agarramos à vida pelo medo ilusório da morte.” (W II, Cap. 41, p. 595)

⁹ Para expandir e desenvolver a questão da indestrutibilidade do nosso verdadeiro ser em si, essa problemática, inevitavelmente, será desenvolvida de forma ampliada no segundo capítulo da presente dissertação.

pôr um fim em sua vida, mas não em sua existência” (P II, § 137, p. 121); ou ainda: “depois de tua morte tu serás aquilo que já eras antes do nascimento” (P II, § 135, p. 118).

Ao afirmar esse “estado de pós-morte”, Schopenhauer nos direciona para aquilo que, compulsoriamente, temos a predisposição de nos perguntarmos, que é sobre a continuação da vida após a morte, e sua resposta, direta e eficiente, é que: “seja lá o que for que tu serás depois da morte — mesmo que seja nada — será tão natural e apropriado como é para ti agora tua existência orgânica individual” (P II, § 135, p. 118), e complementa com as seguintes palavras: “por isso, tu terias no máximo o momento da transição para temer” (P II, § 135, p. 118).

A palavra “transição” nos predispõe a pensar em uma passagem, já que é assim que a morte é vista, como uma mudança, seja ela da forma física ou do espaço-tempo. Na mitologia grega, por exemplo, há uma visão alegórica do que chamamos de traspassamento na forma da barca de Caronte. Segundo Junito de Souza Brandão (1991, p. 318), a função de Caronte era cruzar o rio de um lado para o outro, fazendo o transporte das almas. Outro exemplo de traspasse é retratado, de forma única e genial, no filme *O Sétimo Selo* (1957), de Ingmar Bergman, na cena final da Dança da Morte¹⁰, onde o personagem Jof, o artista com visões quiméricas, avista seus amigos no topo da montanha dançando de mãos dadas com a morte. Ele descreve este momento de uma forma enternecedora, mas, ao mesmo tempo, trágica, uma vez que, ali, naquele singelo momento, seus amigos estavam sendo conduzidos pela morte para o “outro lado”:

Eu os vejo, Mia. Eu os vejo. Lá no céu tempestuoso. Todos eles! O ferreiro e Lisa, o cavaleiro, Raval, Jons e Skat. E a severa mestre Morte os convoca para dançar. Quer que todos deem as mãos para formarem uma longa fila. A morte vai na frente com a foice e a ampulheta, mas Skat vai atrás com sua lira. Eles vão dançando, se distanciando do sol em uma dança solene. Dançam rumo à escuridão e a chuva cai nos seus rostos lavando as lágrimas salgadas da face. (BERGMAN, 1957)

Em uma entrevista publicada na coletânea *Quel corps*, de 1975, intitulada *Corpo, violência e morte*, o filósofo francês Vladimir Jankélévitch¹¹ aborda diversos problemas

¹⁰ A *Dança da Morte*, segundo Jacques Le Goff em *As raízes medievais da Europa*, também chamada de *Dança Macabra*, é um movimento “notável pelo conjunto de personagens que estão envolvidos e pela forma de sua manifestação. Se, de fato, o cadáver é essencialmente uma imagem individual da morte, a dança macabra é uma representação do conjunto da sociedade, de todas as categorias sociais e políticas que a compõem. Conduzida pelo papa e pelo imperador, ela faz toda a humanidade dançar, do rei ao nobre, ao burguês, ao camponês. Nem as mulheres escapam” (2007, p. 231). De acordo com Le Goff, a retratação da “dança da morte” foi intensificada pela igreja no período da peste-negra (*Memento Mori* — Lembra-te que morrerás) com a finalidade de corroborar seus ensinamentos bíblicos por meio da imposição do medo da morte, pois, era reproduzida a ideia de que, não importa quem somos, o que fazemos, nossa condição ou classe social, no final, a condição do ser humano é a morte, assim como diz Chicó, personagem criado por Ariano Suassuna: “a morte iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados” (SUASSUNA, 2018, p. 127)

¹¹ O meu primeiro contato com o filósofo Vladimir Jankélévitch foi através de uma palestra, intitulada *O conceito*

filosóficos relacionados à morte, retomando questões do seu livro *La mort*, publicado originalmente em 1966. Nesta entrevista, Jankélévitch diz que a morte em si não está relacionada com um pós vida, mas que é possível concebê-la a partir de uma correlação com a ideia da passagem propriamente dita. É algo que, segundo ele, realizamos apenas uma primeira e, por consequência, única vez. De acordo com Jankélévitch, a morte possui um núcleo de pura diferença, sendo a entrada para um âmbito inimaginável, completamente incerto e distinto, ou mesmo um nada.

A maior modificação do mundo? Nem se quer é uma modificação, visto que esta modificação é a passagem desta aparência à outra, como a palavra “modificação” sugere, e a morte é a passagem para o desaparecimento da aparência. [...] É a entrada para algo totalmente diferente, ou ao nada absoluto, ou simplesmente ao nada. (JANKÉLÉVITCH, 1975, p. 99 e 100)¹²

Do ponto de vista de Oswaldo Giacoia Junior, em seu artigo intitulado *A visão da morte ao longo do tempo*, a morte vai além da transitoriedade, inscrita no constante envelhecimento, ou até mesmo do “declínio inexorável de todas as forças vivas”, e tanto para Giacoia, como para Jankélévitch, a morte remete a outro mundo. Giacoia segue dizendo que, ao pensarmos neste possível outro mundo, cada cultura assume uma forma de ritual de passagem, que as cerimônias fúnebres atribuem simbolicamente um “memorial de passagem” daqueles que findaram e, de certa forma, passaram a ter um “novo status social”, e que nesta condição, se passa a seguir um “estatuto” que pertence somente aqueles em condição de morto, e é mediante tais cerimônias que emblematicamente o “defunto é conduzido na travessia para o outro lado, para a outra margem da existência, marcando entre os vivos a presença de um vazio” (GIACOIA, 2005, p. 14).¹³

da “Morte” da história da Filosofia, ministrada pelo professor Giovanni Vella, realizada de forma virtual sob a organização do CAEF – Centro Autônomo dos Estudantes de Filosofia. Nesta palestra, o professor Vella apresentou o que Jankélévitch entende a morte, e, como dito anteriormente, me possibilitou dar uma fundamentação filosófica de uma percepção prévia das diferentes formas de ver a morte, que eu havia tido por meio da literatura.

¹² Todas as traduções desse texto são de minha autoria.

¹³ Esta imagem de travessia que o morto realiza para a “outra margem da existência”, nas palavras de Giacoia, deixando assim um vazio para os que ficaram deste lado pode ser relacionada com a entrevista, feita por Camille Lichotti, com Osmair Cândido, coveiro de profissão e graduado em Filosofia, e tem por apelido “coveiro-filósofo” justamente por sua formação em Filosofia. À entrevistadora, com sensibilidade e inteligência, ele descreveu com singularidade as dificuldades e horrores da pandemia sob o prisma da sua experiência, entre livros e cadáveres, e ao final, Osmair cita um trecho de um livro que ele ainda estava escrevendo, que diz assim: “Perpendicular a esta parede que surge está outra, amparando os mortos que empilhei ainda agora. Com profundo pesar sentei-me à margem de tudo, à beira do mundo, onde até Deus termina.”. Ou seja, neste ritual de passagem, é como se o cemitério fosse a materialização da metáfora da “beira do mundo”, que, no vazio que restou para os que ficaram daquele que um dia foi importante, fazia até Deus também desaparecer, já que a figura divina não fazia sentido naquele momento, pois não sobrou nem mesmo esperança, e como dito por Arantes (2016, p. 73), se Deus existir, morreremos ao final, e se não existir, vamos morrer da mesma forma, então a sensação que emerge é que, naqueles

Podemos propor uma analogia entre tal presença do vazio deixado aos vivos pelo morto e a interpretação de Jankélévitch sobre a morte. Ele a vê como uma ausência, ausência tão longa, podendo dizer que seja a mais longa de todas, visto que se trata da ausência eterna. Para Jankélévitch não existe sequer uma palavra que descreva o estado de morte. Ausência? Viagem? Passagem? Outro mundo? Outro lado? Todos os conceitos, segundo o filósofo, são conceitos empíricos, sendo impossível falar sobre a morte e realmente conseguir expressar o QUE É a morte: “O que fazer? A linguagem não pode expressar esta mudança senão por coisas empíricas.” (JANKÉLÉVITCH, 1975, p. 101), assim o diz. É perceptível que, ao falar da morte, sempre usamos um vocabulário empírico, então Jankélévitch, ao tentar explicar a morte do seu ponto de vista, não a assimila como uma passagem, mas sim como uma janela que dá para o nada, para o infinito.

Então o pensamento se abisma, suprime-se a si mesmo quando trata de representar isso, já que o pensamento é como a percepção, como se intuitivamente nós tentássemos transformar a morte em algo palpável, explicável, empírica. O pensamento se anula tentando pensar o nada, porque o pensamento liga um conceito a outro, liga uma imagem a outra para se diferenciar um do outro. Portanto, todas as nossas palavras -a diferença e a comparação- implicam que estamos entre as duas, entre coisas que se sucedem. Mas a morte está ali, monstruosa, única em seu gênero, se relacionando com o nada absoluto, sendo então, literalmente impensada, absurda (JANKÉLÉVITCH, 1975, p. 102)

A princípio, parece simples dizer que pensar na morte é pensar em nada, porque, seguindo esta linha de raciocínio de Jankélévitch, não teríamos mesmo nada o que pensar sobre ela; apesar disso, ela continua ali, lado a lado, impondo sua presença, paradoxalmente, presença constituída de pura ausência. Porque insistimos em temer o nada, se até mesmo Schopenhauer diz que a morte é ilusória? Embora Schopenhauer sustente o caráter infernal e demoníaco da vida, ainda assim, tendo em vista que a vontade, que é vontade de viver, é a essência mais íntima do humano, teme seu desaparecimento de forma cega e irracional, é natural o temor pelo fim. Este ponto em específico será tratado de modo detalhado no decorrer desta dissertação.

Pensar na morte é conjuntamente pensar em rituais fúnebres. Cada cultura destina ao morto um ritual funerário específico e, de acordo com Philippe Ariès (2017, p. 39) os antigos temiam os mortos e a proximidade dos corpos falecidos, portanto, um dos objetivos dos ritos funerários era de impossibilitar que os defuntos saíssem do “lado de lá” e retornassem para importunar os que estão “do lado de cá”, ou seja, os vivos. Deste medo do morto, segundo

sepultamentos, ao fechar os túmulos, não desaparecia somente o caixão e a pessoa que estava dentro, pois, para quem fica, desaparece tudo, até a esperança. No cemitério da Penha, na Zona Leste de São Paulo, literalmente, a morte dá o que pensar. (Cf. LICHOTTI, Camille. A História Do Coveiro Filósofo. Folha de São Paulo: Revista Piauí, 2021. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/historia-do-coveiro-filosofo/>).

Ariès, também resultou a criação de leis que proibiam que os mortos fossem enterrados dentro do perímetro urbano, deslocando os cemitérios para fora das cidades.

Giacóia (2005, p. 17), ao fazer uma interpretação de Fleck destaca que, atualmente, o cuidado que temos com o cadáver advém da nossa identidade cultural cristã, da qual decorre a crença de que apenas a morte proporciona os meios de acesso a esta nova dimensão, o que para Schopenhauer (W I, § 54, p. 361), conservar/embalsamar cadáveres é algo de grande estupidez, no entanto, assim diz Fleck:

É por escrúpulo e sentimento religioso, e em perspectiva da ressurreição que, durante muito tempo e quem sabe até os dias de hoje, cultivamos o hábito social de sepultar solenemente os corpos de nossos defuntos. “Em decorrência disso, a tradição cristã estabeleceu que a morte era uma espécie de sono profundo, mediado pela expectativa da ressurreição, quando as almas voltariam para habitar os corpos” (FLECK 2004 p. 199 *apud* GIACOIA 2005, p. 18)

A respeito desta nova dimensão, contida na ideia utópica de um lugar melhor além deste mundo em que vivemos¹⁴, logo vem à mente que o céu dos cristãos será morada apenas do povo eleito pela graça, onde a imortalidade é assimilada pelos seus seguidores fiéis como um símbolo de esperança de uma vida digna, sem dor ou sofrimento. Segundo Fleck (2004, p. 216 *apud* GIACOIA, 2005, p. 18), os cristãos acreditam que somente após a morte começa a verdadeira vida, sendo que os funerais, as missas, as penitências, enfim, os preceitos contidos nos dogmas da religião, fazem parte de um ensino para o enfrentamento da morte.

Schopenhauer identifica uma função importante da religião¹⁵, assim como, no primeiro Tomo de *O mundo*, no apêndice a esta obra intitulado *Crítica da filosofia kantiana*, ao fazer uma crítica ao conceito kantiano de “dever incondicionado”¹⁶ (Cf. W I, 2005, p. 650), também

¹⁴ A respeito da crítica à ideia utópica de um lugar sem sofrimento, Schopenhauer jocosamente diz em *Parerga* que: “Assim como nosso corpo se dilaceraria se lhe fosse retirada a pressão da atmosfera, do mesmo modo se a pressão da necessidade, da adversidade, da contrariedade e frustração das pretensões fossem subtraídas da vida dos homens, sua arrogância cresceria, ainda que não ao ponto de explodir, contudo, até as manifestações mais desenfreadas da loucura, mesmo do delírio. Cada um precisa sempre de um certo *quantum* de preocupação, ou dor, ou necessidade, como o navio de lastro, para navegar de modo firme e direto. *Trabalho, flagelo, esforço e necessidade* constituem a sorte de quase todas as pessoas, durante toda a vida. Mas se todos os desejos, mal surgidos já fossem realizados, com o que seria preenchida a vida humana, como seria empregado o tempo? Suponhamos essa espécie no *país da Cocanha*, em que tudo cresce sem ser plantado, as pombas voam já assadas, e cada um encontra logo sua bem-amada e sem dificuldade a mantém: então em parte os homens morrerão de tédio ou se enforçarão, em parte guerrearão, estrangularão e matarão um ao outro e assim proporcionarão mais sofrimento do que o oferecido pela natureza. – Portanto, para uma tal espécie não convém nenhum outro palco, nenhuma outra existência.” (P II, § 152, p. 149)

¹⁵ A importância da religião, como doutrina de fé, será abordada no próximo capítulo, tendo em vista que discorrer sobre o espanto é, conseqüentemente, tratar da consciência em face da morte já que é devido ao espanto que nasce a filosofia. A explicação dessa importância tomará forma no segundo *item* do segundo capítulo ao abordar a metafísica estrita e alegórica.

¹⁶ “Pois no conceito de DEVE existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência à punição ameaçadora, ou à recompensa prometida, de que não pode ser separado sem suprimir-se a si e perder toda sua

valida os princípios da ética do cristianismo, que no seu entendimento, prega uma virtude sem utilidade, ou seja, que é guiada somente pela fé e o amor à Deus, sem visar uma recompensa. No entanto, em *Parerga e Paralipomena*, no capítulo 15 intitulado *Sobre a Religião*, o filósofo faz grandes críticas ao cristianismo, mas que, apesar disso, mesmo não incorporando irrestritamente os princípios de nenhuma religião, Schopenhauer reconhece positivamente o ensinamento, expresso no Novo Testamento, segundo o qual o mundo é um meio, não um fim em si, e que só se encontra a paz eterna além deste mundo em que vivemos: “Renúncia neste mundo e orientação de toda esperança a um mundo melhor constitui todo o espírito do cristianismo” (P II, § 179, p. 260). Este posicionamento é reforçado, também nos *Parerga*, no diálogo entre Demófilo e Filaleto, pois Demófilo, que é a parte defensora da religião, é pontual ao dizer que o propósito do cristianismo não é necessariamente tornar esta vida agradável, mas sim tornar-nos dignos de outra vida melhor, haja visto que a religião cristã “olha para além desse lapso de tempo, além desse sonho efêmero para nos conduzir a uma salvação eterna” (P II, § 174, p. 222).

Por qual motivo não dar destaque ao estudo das religiões orientais, tanto no momento presente quanto no desenrolar da dissertação, tendo em vista que, se comparadas ao cristianismo, são mais afins à filosofia schopenhaueriana? Ainda que no prefácio à *O Mundo*, Tomo I, Schopenhauer tenha afirmado que se o leitor, além de conhecer a filosofia kantiana e a platônica, também possuísse conhecimento do conjunto de ideias e valores dos Vedas, “se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer” (W I, 2005, p. 23). Dar destaque apenas ao cristianismo em nossa dissertação se deve à natureza alegórica desta religião, já que Schopenhauer afirma: “De uma maneira geral, o cristianismo é inteiramente de natureza alegórica” (P II, § 177, p. 238); ou ainda: “O cristianismo é uma alegoria que representa um pensamento verdadeiro” (P II, § 181, p. 271), e, como adiante faremos a diferenciação entre a elucidação alegórica e a elucidação estrita, conseqüentemente, referir-se somente ao cristianismo é um modo eficaz de realçar a própria posição de Schopenhauer. Com a utilização de outras fontes religiosas, além da perda deste contraste, não seríamos tão esclarecidos sobre a dimensão alegórica da religião. Além disso, também por contraposição, a compreensão schopenhaueriana da morte se esclarece fortemente a partir de uma crítica à concepção cristã do nascimento, da morte e da perduração, que será abordada no terceiro capítulo.

significação. Eis porque um DEVE INCONDICIONADO é uma *contradictio in adjecto* <Contradição nos termos>. Este erro tinha de ser censurado, por mais que esteja tão intimamente aparentado com o grande mérito de Kant na ética” (W I, 2005, p. 650)

Falar sobre a morte é instigante. As elucidações feitas neste primeiro *item* sobre as variadas formas de pensar a morte em um sentido amplo, mesmo que de forma breve, nos conduzem a questões fundamentais da dissertação: afinal, o que leva o humano a temê-la? Como sanar a angústia frente à morte, se é que seja possível?

1.2 As Três Faces da Morte

Neste *item*, intitulado *As três faces da morte*, a morte será abordada a partir de três pontos de vista, quais sejam, o da minha morte, da morte de outrem (de quem amo ou me é significativo) e da morte considerada a partir da sua acepção social. A ideia de organizar a apresentação da morte a partir de três perspectivas surgiu do estudo de três obras literárias, a saber: *As intermitências da morte*, de José Saramago; *A morte de Ivan Ilitch*, de Lev Tolstói; e *A morte do pai*, texto autobiográfico de Karl Ove Knausgard. As três obras permitem pensar no modo como se lida com a própria morte (Tolstói), com a morte de outrem que eu amo (Knausgard) e como a sociedade lida com a morte enquanto fenômeno com pressupostos e efeitos sociais (Saramago). Estas três perspectivas, que inicialmente foram pensadas apenas pela leitura dos textos literários, adquiriram complementação com o pensamento do filósofo Vladimir Jankélévitch, no qual o autor, em sua obra *La mort*, apresenta a morte em primeira, em segunda e em terceira pessoa (Cf. JANKÉLÉVITCH, 2009, pp. 61-73).

Em meio às peripécias cômicas de João Grilo e Chicó, em *O auto da compadecida*, de Ariano Suassuna, há um momento em que surge, como que num ponto de suspensão da comicidade, uma passagem com um tom altamente solene, grave, metafísico diríamos, em que Chicó, famoso pelas suas mentiras, arrematadas a todo o momento com um “não sei, só sei que foi assim”, põe-se a filosofar, como dizemos corriqueiramente. Diz ele:

João! João! Morreu! Ai meu Deus, morreu pobre de João Grilo! Tão amarelo, tão safado e morrer assim! Que é que eu faço no mundo sem o João? João! João! Não tem mais jeito, João Grilo morreu. Acabou-se o Grilo mais inteligente do mundo. Cumpriu sua sentença e encontrou-te com o único mal irremediável, aquilo que é a marca de nosso estranho destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo morre. Que posso fazer agora? (SUASSUNA, 2018, p. 127)

Para Schopenhauer (W II, Cap. 41, p. 557), a morte significa aniquilação se entendida do ponto de vista natural, na linguagem da natureza; então a grande desgraça que pode acontecer é se encontrar com “o único mal irremediável”, como diz Chicó. De acordo com Schopenhauer: “O ser humano teme a morte mais do que qualquer outra coisa, não apenas a da sua pessoa, mas também chora com intensidade a dos seus próximos.” (W II, Cap. 41, p. 557). Assim, se o caso

é o da minha morte ou também da morte de quem amo, ou outrem cuja morte por algum motivo me toca, tudo se transforma, e o mundo se converte num opaco tecido que impede a clara visão compreensiva.

De início diríamos que, na melhor das hipóteses, o fenômeno da morte evidencia uma opacidade na qual, junto ao reconhecimento da impossibilidade de uma definição formal (“fato sem explicação”, nas palavras de Chicó), transborda a afecção de quem, ou sabe que morrerá em breve, ou recebeu a notícia da morte de alguém que ama. Frente à morte, o que perdemos em compreensão explicativa-formal ganhamos em afecções, a tal ponto de “nos perdermos” em tais afecções. Schopenhauer (*Cf.* W II, Cap. 17, p. 196) diz que somos os únicos que possuem capacidade do espanto frente à morte, ainda que seja algo comum e que faça parte do cotidiano; e para ele (*Cf.* W II, Cap. 41, p. 557) diante da morte, sentimos a maior angústia, a angústia de se reconhecer efêmero. Na visão do filósofo (*Cf.* W I, § 54, p. 365), este tormento não está relacionado com a morte inevitável, a morte recorrente, já que esta morte só é conhecida na teoria, mas o ponto alto de toda a aflição do espanto de si, do espanto de existir, é perceber no âmago do seu tormento, que está FACE A FACE com a morte (seja a minha, ou a de quem amo), tendo consciência da finitude.

De acordo com Vladimir Jankélévitch, a morte reabilita a filosofia da parcialidade, visto que, diferente da imparcialidade, que tem um enfoque ético e considera o interesse de todos, na parcialidade se assume uma posição de alguma coisa sem dar importância à verdade ou justiça, já que concerne a um fato que parte da interioridade de si. A morte, portanto, é um acontecimento particular que diz respeito única e exclusivamente àquele que a vivencie e, sem um julgamento imparcial, a morte se propõe a reflexões particulares de cada indivíduo.

A razão panorâmica, aplicando as leis da perspectiva, pode certamente compensar a finitude da mônada -pois a mônada é sem exterioridade e uma terceira pessoa neutra em um mundo de terceiras pessoas intercambiáveis. Mas a existência que caracteriza por si mesma o Eu, pertence à ordem do insubstituível e do incomparável (JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 62)¹⁷

Para o filósofo, a morte é misteriosa e irreduzível, entretanto, através da *Razão panorâmica*, a vemos por inteira, mas apenas como se apresenta na nossa frente, dentro das “leis da perspectiva”, limitada pela visão humana. Ou seja, compreendemos o fenômeno da morte enxergando apenas da forma que está na nossa frente, então quando aplicamos as leis da perspectiva ao objeto de referência que é a terceira pessoa, ao compará-los, vê-se um grupo de indivíduos neutros e substituíveis. Porém, o “eu”, enquanto uma existência única, está

¹⁷ Todas as traduções deste texto são de minha autoria.

incapacitado de ser comparado e impossibilitado de ser substituído, pois o indivíduo em primeira pessoa é singular e irrepetível. Se nos vemos de fora, passamos a ser a terceira ou segunda pessoa a partir da visão panorâmica do outro, isto é, o “eu” é a terceira ou segunda pessoa do ponto de vista de alguém sobre mim; o mesmo acontece na perspectiva da primeira pessoa: do nosso próprio “eu”, a primeira pessoa é “o ponto de vista “refletido” de cada um sobre si” (JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 62) Vemos a morte a partir de enfoques diferentes, porque vemos o outro, e a nós mesmos, sob perspectivas diferentes.

O que minha morte é para mim, a sua é para você, o que em geral a morte de cada terceira pessoa é para cada um deles. [...] A segunda e a terceira pessoa, que são “Tu e Ele” para mim, não sou eu para eles? Cada pessoa não é, reflexivamente, primeiro para si mesmo, ou seja, do seu próprio lado e do seu próprio ponto de vista? [...] Desta forma, indiretamente, a morte se torna novamente universal: cada um para si mesmo como se estivesse sozinho (JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 63)

À vista disso, a morte em terceira pessoa é o que Jankélévitch caracteriza como a morte universal, que é a morte colocada em uma dimensão geral, ou uma morte abstrata e anônima, nos seus dizeres. É uma morte vista, muitas vezes, como indiferente ou imperturbável, uma vez que ela é tão natural para nós quanto o amanhecer. Aos olhos de Jankélévitch, a morte na terceira é “um objeto como qualquer outro, um objeto que é descrito e analisado do ponto de vista médico, biológico, social, demográfico, e que representa, portanto, o apogeu da subjetividade trágica” (JANKÉLÉVITCH, 2009, 62 e 63). A morte traz equilíbrio para a sociedade; no entanto, se de um dia para o outro, ninguém mais morresse?

Segundo a excepcional obra de José Saramago, intitulada *As intermitências da morte*, a morte interrompeu seu trabalho em um determinado país, fato que, segundo o autor, é “absolutamente contrário às normas da vida” (SARAMAGO, 2005, p. 11). A morte decidiu que ninguém mais morreria, nem mesmo naqueles trágicos acidentes de carros, em que os bombeiros nauseados tiram das ferragens os restos que, nem se pode mais chamar de corpo humano, mas que deveriam estar bem mortos devido à gravidade do acidente, e que, contrariando a lógica, seguiam vivos a caminho do hospital, mas em vão, já que nem uma intervenção cirúrgica poderia reverter o caso: a vida, por algum motivo (ou pela falta da morte) permanecia ligada a eles. Este episódio estava acontecendo em todo país. “Não há mortos” (SARAMAGO, 2005, p. 14), a morte entrou em greve!

Já que a tendência é ver a morte como um mal, como fora caracterizado anteriormente, o fato de não haver mais mortes trouxe uma euforia generalizada para o pequeno país, e as pessoas passaram a celebrar o “maior sonho da humanidade desde o princípio dos tempos” (SARAMAGO, 2005, p. 15), visto que foi lhes concedido o júbilo da vida eterna; não morrer,

na visão deles, era um bem para toda gente, visto como um presente, assim como “o sol que nasce todos os dias e o ar que respiramos” (SARAMAGO, 2005, p. 15). Exceto para aqueles que se encontravam em algum tipo de caso clínico irreversível apenas esperando a morte para levá-los ao outro lado, a felicidade predominava. Depois da notícia milagrosa de que ninguém mais iria morrer, quem pensaria em sofrimento? A dor do outro é deixada de lado, porque naquele momento nobre, sublime e um tanto singular, não havia espaço para desventuras, já que estavam vivendo a “privilegiada ausência de morte”. (SARAMAGO, 2005, p. 15).

Será que não morrer era realmente um motivo de alegria? Para o Cardeal, não. O líder religioso ficou desesperado após o primeiro-ministro declarar que a morte já não pairava sobre o país. Assim diz o Cardeal:

O senhor primeiro-ministro não se tenha lembrado daquilo que constitui o alicerce, a viga mestra, a pedra angular, a chave de abóbora da nossa santa religião [...] sem morte, ouça-me bem, senhor primeiro-ministro, sem morte não há ressurreição, e sem ressurreição não há igreja. (SARAMAGO, 2005, p. 18)

Aos olhos da Igreja, a morte fatídica, na terceira pessoa, é a engrenagem que faz toda a sua maquinaria funcionar, ela é o ponto de ligação entre o humano e a religião, “sem a morte não existe ressurreição”, como disse o Cardeal; bem como sem a morte não há medo nem de morrer, sequer de como será a vida após a morte. Para Schopenhauer, (W II, Cap. 17, p. 196 e 197) a morte é o que desperta o interesse na filosofia ou na religião, visto que a culminância deste interesse é a busca pela certeza da perdurabilidade após a morte, chamamos a morte de “passagem” quase que em um consenso de que haja algo além-túmulo e sem a existência de uma doutrina que testemunha o pós vida, os deuses “imortais” seriam rapidamente sacrificados, dando lugar ao ateísmo. Nos seus dizeres:

Pois se o dogma da imortalidade pudesse ser-lhes assegurado de outra maneira, então o vivo zelo por seus deuses esfriaria de imediato, e, por outro lado, se se pudesse demonstrar-lhes a completa impossibilidade de uma imortalidade, aquele zelo daria lugar a uma total indiferença: pois o interesse na existência dos deuses desapareceria com o desaparecimento da esperança de uma familiaridade mais íntima com eles. (W II, Cap. 17, p. 197)

O personagem do Cardeal nos mostra com perspicuidade no decorrer do texto o porquê de a Igreja possivelmente não sobreviver sem a morte, visto que nem eles mesmo sabiam o que dizer diante de tal acontecimento: “A igreja habituou-se de tal maneira às respostas eternas que não posso imaginá-la a dar outra. Ainda que a realidade as contradiga” (SARAMAGO, 2005, p. 20). Embora o desespero do Cardeal, as pessoas continuavam felizes, acreditavam “estar

vivendo no melhor mundo possível, sem o medo cotidiano da rangente tesoura da parca” (SARAMAGO, 2005, p. 23).

Sem a morte, no país de Saramago, outros setores entraram em colapso: sem a morte, os hospitais ficaram abarrotados, deu-se a decadência das agências funerárias, o judiciário não podia mais acusar as pessoas de homicídio¹⁸, visto que não havia morte; nem as famílias sabiam mais o que fazer com seus parentes idosos, que padeciam em seus lares já que até o funcionamento dos asilos estavam comprometidos com a falta da morte. A morte na terceira pessoa, aos olhos da sociedade, não deveria significar aniquilação, mas sim renovação e, sem a morte, a sociedade estava ameaçada, o Estado e a Igreja sucumbiram.

Wladimir Jankélévitch diz que “a inconsciência julga a morte como se a morte não lhe dissesse respeito” (2009, p. 62), ou seja, a greve da morte no livro de José Saramago evidenciou um traço egoísta das pessoas que se olham apenas como um “eu” e se alegram pela morte não se encontrar mais entre elas, mas se a sociedade entra em colapso, ela afeta o “nós”, e nós somos “um mundo de terceiras pessoas intercambiáveis”, pois, como enuncia Jankélévitch, se alegrar com a ausência da morte ou se angustiar com a sua presença é uma característica da primeira pessoa: **eu** me alegro com a ausência da morte, **eu** me atormento com seu retorno; este “eu” não vê a sociedade como um todo, e viver em sociedade é viver em uma intercambialidade do “eu” (primeira pessoa) para o “nós” (terceira pessoa). Ele complementa: “a tragédia do Eu desperta um eco no Nós, mas o Nós se refere incessantemente à experiência solitária do Eu” (JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 64).

Enquanto a morte está presente, é costumeiro que as pessoas orem para suas divindades rogando para que ela não lhes atingisse, mas estranhamente, no decorrer da história, várias pessoas passaram a orar pedindo para que a morte retornasse. Entre a euforia de muitos e o caos do todo, a morte ressurgiu no pequeno país criado por Saramago. Representada por uma correspondência de cor violeta, ela diz:

A partir da meia-noite de hoje se voltará a morrer tal como sucedia, sem protestos notórios, desde o princípio dos tempos e até ao dia trinta e um de dezembro do ano passado, devo explicar que a intenção que me levou a interromper a minha atividade, a parar de matar, a embainhar a emblemática gadanha que imaginativos pintores e gravadores doutro tempo me puseram na mão, foi oferecer a esses seres humanos que tanto me detestam uma pequena amostra do que seria viver sempre, isto é, eternamente [...] ora bem, passado este período de alguns meses a que poderíamos chamar de prova

¹⁸ Para que o crime de homicídio se configure, o objeto da conduta é tirar a vida de alguém, de acordo com o art. 121 do código penal. Em um pensamento mais ousado, neste país onde a morte os deixou *a ver navios*, o judiciário sequer poderia acusar alguém de tentativa de homicídio, ora, se não há mais a possibilidade de morrer, no máximo poderia se acusar de lesão corporal de natureza grave. “Não morrer mais” implicaria em um imbróglgio para os juristas, pois o código precisaria ser reescrito.

de resistência ou de tempo gratuito e tendo em conta os lamentáveis resultados da experiência, tanto de um ponto de vista moral, isto é, filosófico, como de um ponto de vista pragmático, isto é, social, considere que o melhor para as famílias e para a sociedade no seu conjunto, quer em um sentido vertical, quer em um sentido horizontal, seria vir a público reconhecer o equívoco de que sou responsável e anunciar o imediato regresso à normalidade, o que significará que a todas aquelas pessoas que já deveriam estar mortas, mas eu, com saúde ou sem ela, permaneceram neste mundo, se lhes apagar a candeia da vida quando se extinguir no ar a última badalada da meia-noite [...] devolver o supremo medo ao coração dos homens” (SARAMAGO, 2005, p. 99 e 100)

Quando deu vida ao personagem da Morte, a intenção de Saramago era mostrar que a morte é de suma importância e tem um grande significado para a sociedade, ele mostrou através da ausência da morte, que viver neste mundo caótico para sempre não é a melhor escolha, inclusive Schopenhauer diz que “desejar a imortalidade da individualidade significa propriamente querer perpetuar um erro ao infinito” (W II, Cap. 41, p. 588), pois “Se a nossa vida fosse sem fim e sem sofrimento, talvez a ninguém ocorresse perguntar por que o mundo existe e por que tem precisamente essa índole” (W II, Cap. 17, p. 196) e, no país fictício de Saramago, a morte ter parado pausado seu trabalho foi realmente um grande erro. Devolver a aniquilação para aquele povo foi visto como um alívio mesmo que as pessoas, de uma visão pessoal, em primeira pessoa, ficassem atordoadas com o retorno da morte, visto que elas teriam que enfrentar que iriam morrer novamente. Então, com o retorno da morte, tudo voltou a ser como antes, a maior angústia voltou para atormentar e até os templos se encheram novamente de pessoas em busca de uma palavra de conforto. O caos que nunca saíra daquele país, agora retornou a ser visto da forma em que sempre foi natural aos seres humanos.¹⁹

O nosso primeiro contato com a morte de fato é no momento em que alguém que nos é significativo morre, então vemos a morte em segunda pessoa. Na história de José Saramago, o personagem da morte reconhece que o ato de morrer é brusco, que muitas pessoas se vão sem, por exemplo, se quer ter tido a oportunidade de escrever um testamento, então ela generosamente pôs-se a dar um prazo de sete dias, que seria computado após o recebimento de uma carta, para que as pessoas, antes do seu eventual passamento, tivessem o ensejo de organizar compromissos que ainda lhes restavam nestes últimos dias, sejam eles se despedindo, pedindo perdão, ou fazendo as pazes com desafetos. Todavia, no mundo real, fora do livro de Saramago, enquanto vivemos, a morte chega sem pré-aviso e tira essa pessoa do nosso convívio. Talvez, por isso que enfrentar a morte de alguém que amo, ou com a qual me identifico seja tão

¹⁹ O livro do Saramago me faz perceber a visão que cada um tem da morte e do morrer. Seu texto mostra o que se entende por morte de um ponto de vista cristão, mas cada lugar tem sua cultura de entendimento, então não podemos tomar esta percepção do Saramago como única.

doloroso e tão difícil de suportar, visto que teremos que conviver com esta falta, não sendo possível fazer nada para mudar o que já aconteceu.

Foi assim que Karl Ove Knausgard recebera um telefonema que anunciava a morte de seu pai. Ele narra em sua autobiografia intitulada *A morte do pai* uma reconstrução da sua linha do tempo, desde os momentos de infância até o fatídico dia em que o pai faz a passagem.

A princípio, frente ao choque da notícia, Karl Ove parecia resignar-se com a ideia e aceitar que o pai havia morrido, era como se fosse algo esperado por todos devido à vida que ele levava. No entanto, tudo foi mudando desde que recebeu o comunicado e a ida ao encontro do corpo do pai. Ambos tiveram um relacionamento conturbado, entretanto, ao chegar na funerária, fica evidente o fato dele se incomodar em relacionar o pai ao cadáver e de forma expressiva, ele diz: “Eu não estava mais olhando para uma pessoa, mas para algo que parecia uma pessoa. Ele tinha sido levado de nós, e o que dele ainda existia em mim se estendia como um véu de vida sobre a morte.” (KNAUSGARD, 2015, p. 209).

Jankélévitch observa com prioridade que a morte vista em segunda pessoa é, por um lado, privilegiada, já que esta morte não é distante e indiferente, mas também não é a nossa morte, embora isso, sentimos como se fosse de fato a nossa, nas suas palavras: “a morte de um ser amado é quase tão lacerante quanto a nossa [...] **Aqui o inconsolável chora pelo insubstituível**” (JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 66. Grifo Nosso).

A imagem de seu pai reluzia diante dele: “Eu o via com os olhos da mente” diz Karl Ove (KNAUSGARD, 2015, p. 229). Entre as lembranças que manifestavam diante de si, o choro inesperado e inconsciente se faziam presente, um choro carregado de emoção, era como se ele realmente estivesse vivendo uma “quase *mortem propriam*”, como descrito por Jankélévitch (Cf. JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 67).

Minha garganta doía e eu não conseguia me controlar, tudo transbordava em mim, eu estava ao léu, não do mundo exterior, mal conseguia vê-lo, mas do mundo interior, onde as emoções tinham assumido o controle. A única coisa que eu podia fazer para tentar preservar os últimos resquícios de dignidade era não emitir nenhum som. Nenhum soluço, nenhum suspiro, nenhum lamento, nenhum gemido. Só as lágrimas em cascata (KNAUSGARD, 2015, p. 229)

As emoções de Karl Ove manifestavam como em uma enchente de sensações, não só por saber que o pai havia morrido, mas por se dar conta de que no lugar do pai havia uma lacuna, ele não estava mais no mundo dos vivos. “Não éramos dois filhos, éramos Yngve e Karl Ove, não estávamos indo para casa, mas para Kristiansand, não era um pai que iríamos enterrar, mas papai.” (KNAUSGARD, 2015, p. 246). Ali ele não estava vivendo a morte de um indivíduo no geral, era a morte de um ser humano que lhe representava algo. É no reconhecer a morte, ou

como queira Schopenhauer (W II, Cap. 17, p. 195), ter consciência da morte, que se instaura um ponto de tensionamento agudo e radical, porque leva a perceber que o mundo não é um estado de coisas objetivo, que a permanência no espaço e no tempo é meramente ilusória, sendo a impermanência e a transitoriedade as marcas distintivas de tudo aquilo que adentrou ao âmbito da individuação. A instauração da consciência da morte é um raio iluminador, quase sempre passageiro, a partir do qual surge uma lucidez fugaz que leva cada um a reconhecer que o sentido do mundo é da ordem do problemático.

Karl Ove sentia que nada mais importava, a impressão que tinha era de que “o mundo havia desaparecido” (KNAUSGARD, 2015, p. 260), já que seu pai havia morrido. Para ele era difícil compreender que aquele que por toda a vida chamou de pai, que estava vivo alguns dias antes, não estaria mais do lado de cá, do lado dos vivos.

Agora eu via somente a ausência de vida. E já não havia diferença entre aquilo que um dia fora meu pai e a mesa onde ele jazia ou o chão onde estava a mesa, ou a tomada na parede embaixo da janela, ou o fio que ia até a luminária ao lado dele. Pois os seres humanos são apenas formas em meio a outras formas, as quais o mundo não cessa de reproduzir, não só naquilo que tem vida, mas também naquilo que não tem, desenhando na areia, na pedra e na água. E a morte, que eu considerara a maior dimensão da vida, escura, imperiosa, não era mais que um cano que vaza, um galho que se quebra ao vento, um casaco que escorrega do cabide e cai no chão (KNAUSGARD, 2015, p. 402)

Quando uma pessoa que nos é significativa parte é que percebemos que a morte é algo que não se pode controlar; é dar o adeus na despedida mais difícil e esperar que a saudade substitua a ausência. Neste primeiro volume de sua autobiografia, Karl Ove Knausgard relatou sua experiência crua de como enfrentou a morte de seu pai, nos mostrando que o luto pode ser vivido de maneiras diferentes, já que é algo pessoal, sendo assim, cada pessoa tem uma forma única de lidar como o decesso de alguém tão próximo, e, durante a última visita ao corpo de seu pai, ele se deu conta que diante de si, estava a “ausência de vida”, falta da vida que dá lugar a um vazio, vazio da perda de uma pessoa insubstituível.

Para Vladimir Jankélévitch, estar diante da morte real de nossos pais, é, também estar diante da dinâmica da natureza que segue sua ordem natural; e que sendo assim, seríamos a próxima geração que a morte atingiria: a morte dos nossos pais ocasiona o desaparecimento do último ligamento entre a nossa morte e a morte em terceira pessoa; assim ele complementa: “A última barreira protetora que separava o conceito de morte da nossa morte pessoal caiu; o interesse biológico da espécie nos abandonou definitivamente, a solicitude que nos protegia do nada mudou, deixando-nos face a face com a morte (JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 66).

Não estamos preparados para perder as pessoas que amamos e muito menos cogitar a nossa própria desapareição. Morrer é um fenômeno solitário e estamos todos submetidos à mesma condição. Jankélévitch (2009, p. 66) diz que a morte na primeira pessoa é enfrentar a morte por conta própria; o indivíduo que está prestes a morrer morrerá sozinho, isto é, ninguém poderá lhe substituir, ele irá atender seu chamado de forma individual quando chegar a hora, para ele, esta morte diz respeito a um tudo, ou a um nada; uma subjetividade trágica.

A morte, por ser um evento sem-segundo, o futuro se torna seu momento favorecido, visto que o “eu” só existe antes que a morte chegue e durante, mas o depois torna-se plenamente proibido para a primeira pessoa. Para esclarecer seu ponto de vista, Jankélévitch se utiliza da seguinte argumentação:

A morte está cada momento mais diante de mim, sempre para vir e de uma vez só, e isto até o último minuto da última hora; em qualquer instante em que o próprio sujeito se questione, mesmo com apenas alguns batimentos de distância para ir, a própria morte ainda está para morrer. A primeira pessoa do singular não pode conjugar o verbo “morrer”, exceto no tempo futuro; [...]. Não posso dizer nada além de “morrerei”, nunca “morri”; nem “estou morto”. Aquele que diz “estou morto” ainda está vivo. (JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 69)

Em outros termos, a morte só pode ser dita de alguém para mim, nunca do “eu” para mim mesmo. Nós não vivemos nossa própria morte, quando ela toma domínio do “eu”, a consciência não está mais “presente” para reagir mentalmente ao que está acontecendo, já que a morte biológica é caracterizada no cessamento das funções cerebrais. Para Jankélévitch, o nosso intelecto é capaz de conjugar o verbo “morrer”, mas o “eu” nunca irá realmente vivê-lo, ou seja, a primeira pessoa só consegue ver a morte através da capacidade de imaginar. A morte vista a partir do “eu” não diz respeito à morte circunstancial, mas sim da inevitabilidade da presença DELA. É saber e sentir que a morte está ali, atrás da porta, aguardando de forma discreta a vida deixar de ser.

Um exemplo de incontestável grandeza da morte sob a prisma da primeira pessoa, que é, por um lado, não poder compreender e explicar, e por outro, ser tomado por sensações, sentimentos e afecções, é apresentado por Lev Tolstói em *A morte de Ivan Ilitch*: Ivan Ilitch sabia que estava morrendo.

Ivan tivera uma vida simples e comum, como descreve Tolstói; era juiz do Foro Criminal, tinha família e amigos. Teve sorte na vida, mas não teve a sorte de um fim tranquilo; que a verdade seja dita, os últimos momentos de Ivan foram de sofrimento e tormento. A luta era intensa e cansativa, Ivan sabia que era a morte que batia em sua porta. Ele sentia que algo estava acontecendo, até o seu silêncio gritava de dor; não apenas de dor, mas também de

desespero, por saber que a morte estava lhe rondando e que nada poderia o livrar dela; sua existência tranquila deu lugar a uma existência de dúvidas, principalmente sobre seu destino.

O caso não está no ceco, nem no rim, mas na vida e... na morte. Sim, a vida existiu, mas eis que está indo embora, embora, e eu não posso detê-la. Sim. Para que me enganar? Não é evidente para todos, com exceção de mim, que estou morrendo, e a questão reside apenas no número de semanas, de dias, talvez seja agora mesmo? Existiu luz, e agora é a treva. Eu estive aqui, e agora vou para lá! Para onde? [...] Eu não existirei mais, o que existirá então? Onde estarei então, quando não existir mais? (TOLSTÓI, 2006, p. 46 e 47)

O humano é o único ser capaz de, pela imaginação, antecipar sua morte, o único que percebe e sabe que passará de uma condição para a outra, de vivo para morto, e então espanta-se com a finitude. O reconhecimento da morte desperta o apogeu da tensão da existência, aquele no qual “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” (W II, Cap. 17, p. 208). De acordo com Jankélévitch, a morte na primeira pessoa é a fonte de aflição, do desespero, pois “É de mim que se trata, é a mim que a morte chama pessoalmente pelo meu nome, a mim que ela aponta e puxa pela manga” (JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 63).

Ao se defrontar com a morte e se espantar com sua finitude, Ivan foi tomado por questionamentos sobre o que é a morte e para onde iremos quando não mais estivermos aqui; e sobre este reconhecimento diante da morte, o narrador magistralmente diz:

Ivan Ilitch via que estava morrendo, e o desespero não o largava mais. Sabia, no fundo da alma, que estava morrendo, mas não só não se acostumara a isto, como simplesmente não o compreendia, não podia de modo algum compreendê-lo. O exemplo do silogismo que ele aprendera na Lógica de Kiesewetter: Caio é um homem, os homens são mortais, logo Caio é mortal, parecera-lhe, durante toda a sua vida, correto somente em relação a Caio, mas de modo algum em relação a ele. Tratava-se de Caio-homem, um homem em geral, e neste caso era absolutamente justo; mas ele não era Caio, não era um homem em geral, sempre fora um ser completa e absolutamente distinto dos demais; ele era Vânia, com mamãe, com papai, com Mítia e Volódia, com os brinquedos, o cocheiro, a babá, depois com Kátienka, com todas as alegrias, tristezas e entusiasmos da infância, da juventude, da mocidade. Existiu porventura para Caio aquele cheiro da pequena bola de couro listrada, de que Vânia gostara tanto?! Porventura Caio beijava daquela maneira a mão da mãe, acaso farfalhou para ele, daquela maneira, a seda das dobras do vestido da mãe? Fizera um dia tanto estardalhaço na Faculdade de Direito, por causa de uns pirojki? Estivera Caio assim apaixonado? E era capaz de conduzir assim uma sessão de tribunal? E Caio é realmente mortal, e está certo que ele morra, mas quanto a mim, Vânia, Ivan Ilitch, com todos os meus sentimentos e ideias, aí o caso é bem outro. E não pode ser que eu tenha de morrer. Seria demasiadamente terrível. Era assim que ele sentia. ‘Se eu tivesse que morrer, que nem Caio, bem que eu o saberia, a minha voz interior haveria de dizê-lo, mas nada disso ocorreu em mim; tanto eu como todos os meus amigos compreendemos que isso é bem diferente do que sucedeu a Caio. E eis o que acontece agora! – dizia em seu íntimo. – Não pode ser. Não pode ser, mas é. O que há então? Como compreender isso?’ (TOLSTÓI, 2006, P. 49 e 50)

Ivan Ilitch não admitia que estava morrendo, então como iria aceitar? A morte de Caio é compreensível, mas a dele, ilógica. “Se eu tivesse que morrer, que nem Caio, bem que eu o saberia, a minha voz interior haveria de dizê-lo”, pensava Ivan. Suas emoções vinham à superfície de forma quase incontrolável, nenhuma explicação formal era aceitável diante da sua finitude. Parece natural que, não apenas o exemplo formal da morte de Caio expresso no silogismo (Caio-Homem, homem em geral), mas a própria morte de Caio, do indivíduo Caio (caso se tratasse disso), não nos diga nada, ou, porque é um exemplo formal, mero exercício do raciocínio, portanto, não nos afeta, ou, porque Caio, enquanto indivíduo, não nos diz nada, visto que sequer sabíamos de sua existência antes da notícia do seu “passamento”, portanto, também não nos afeta.

Tolstói descreve que todos percebiam que em Ivan Ilitch já não existia mais o brilho nos olhos, a vitalidade o havia abandonado. Ivan tentava ao máximo ocupar a mente para substituir o pensamento assolador da morte, mas a dor que sentia lhe trazia todos os sentimentos à tona. Tentando fugir desta condição, ele buscava consolação em diversos lugares, porém, sem sucesso. Tudo em volta se tornou uma grande mentira, todos sabiam que logo mais, logo menos, Ivan morreria, mas ninguém pusera a falar, nem mesmo Ivan, que apesar da certeza estupefaciente da morte, por fora ele criara uma barreira de proteção para que ninguém pudesse ver como ele se sentia; ele desejava que ao menos sua família se compadecesse do seu sofrimento, mas não os dava espaço para que isso acontecesse, no lugar disso, chorava pela dor de estar sozinho. Ivan Ilitch chorava também pela ausência de Deus: “Para quê me fizeste tudo isto? Para quê me trouxeste aqui? Para quê, para quê me torturas tão horrivelmente?...” (TOLSTÓI, 2006, p. 66) dizia seu pensamento em meio às lágrimas.

O narrador aponta que, desde a manifestação da doença até o fim da vida de Ivan, sua existência dissociou em dois estados de espírito: ora se manifestava um desespero e à espera da morte inconcebível, ora a esperança; mas devido ao avanço da doença, Ivan estava mais próximo da aceitação de que a morte estava chegando. Sua dor física era grande, mas sua dor moral²⁰ tomava conta de seu ser.

Dias antes de morrer, sua esposa chamou o Sacerdote conhecido da família para dar a Ivan a comunhão, embora o narrador não o diga, provavelmente se trate do viático, que é a

²⁰ Durante a leitura de *A morte de Ivan Ilitch*, Tolstói nos leva a perceber que a dor moral que Ivan sentia, era pelo fato de que, ao refletir sobre sua existência, ele se deu conta que viveu uma vida insignificante, que nos seus últimos anos, eram poucos os momentos de prazer e bem-estar: “quanto mais avançava a existência, mais morto era tudo” (TOLSTÓI, 2006, p. 67), dizia Ivan. Embora ele tenha feito tudo o que era preciso, algo lhe dizia que não vivera como tinha que ser, mas para este tormento, não havia respostas. Os tormentos existenciais de Ivan nos levam inevitavelmente a refletir sobre a nossa vida e qual o seu sentido. Será que não estamos vivendo no modo automático como Ivan Ilitch?

comunhão eucarística que se dá aos moribundos, os que estão prestes a morrer. Pela narrativa, é possível propor que Ivan Ilitch não demonstrava ser uma pessoa de fé, guiado pela religião, mas que após a comunhão, ele sentiu um apaziguamento, naquele momento suas dúvidas foram atenuadas, e por alguns instantes, ele se sentiu aliviado, durando pouco, é claro, já que rapidamente a dor que lhe tirava o fôlego voltara. Ele sabia que, se Deus existe ou não, não importava, visto que no final a condição de morrer será a mesma, visto que, nas palavras de Ana Cláudia Quintana Arantes em *A morte é um dia que vale a pena viver*: “Se Deus existe, morremos no final. Se Deus não existe, também morremos no final” (ARANTES, 2016, p. 73)

Ivan Ilitch agonizou por 3 dias, e, sem delongas, nos seus últimos momentos de vida, ele perdeu então o medo da morte e viu a luz, visto que ele compreendeu que, como indivíduos, terminamos com a morte, mas tendo em vista que o individual não constitui nossa verdadeira essência, então, após a morte, seremos “nada” e “tudo”.

E de repente, percebeu com clareza que aquilo que o atormentara e não o deixava, estava de repente saindo de uma vez, de ambos os lados, de dez lados, de todos os lados. Eles dão pena, é preciso fazer com que não sofram. Libertá-los e libertar a si mesmo desses tormentos. ‘Como é bom e como é simples – pensou. – E a dor? – perguntou em seu íntimo. – Para onde foi? Eh, onde estás, minha dor?’ Prestou atenção. ‘Sim ei-la. Ora, e então? Que seja a dor.’ ‘E a morte? Onde está?’ Procurou o seu habitual medo da morte e não o encontrou. Onde ela está? Que morte? Não havia nenhum medo, porque também a morte não existia. Em lugar da morte, havia luz. – Então é isto! – disse de repente em voz alta. – Que alegria!’ (TOLSTÓI, 2006. P, 75 e 76)

Ivan Ilitch, como visto acima, intercambiou entre o tormento da finitude e a esperança de uma recuperação, que, como bem observa Schopenhauer (*Cf. W I, § 54, p. 367*), são sentimentos e sensações que estão condicionados do lado de cá, isto é, dizem respeito ao mundo fenomênico temporal, e que, no momento de sua passagem, surgiu algo em Ivan, uma espécie de consentimento entre seu “eu” e a morte: ele transigiu a ela. Ali no seu perecimento, ele foi liberto do medo e a passagem para o lado de lá, o lado além da experiência, lhe silenciou os tormentos do corpo e da alma.

Em algum momento da vida, todo e qualquer indivíduo, do mais inepto ao mais erudito, terá percepção de si próprio, defrontar-se-á com o reconhecimento da finitude, da mortalidade e se assustará com isso. Surgirá o espanto, o grande pasmo por se reconhecer como um existente que necessariamente terá que deixar de ser, em razão disso, a morte como sendo *o verme no âmago* (JAMES, 1991, p. 114, *apud* BECKER, 1991, p. 28)²¹, corroerá e atormentará o mais

²¹ Assim diz na citação original de Wiliam James: “Ora, no verão, quando fazia calor, e ele se sentia muito cansado e doente de tantas jornadas, ou quando exercia o cargo de prelecionador, às vezes, enquanto assim jazia cativo, oprimido de trabalho e atormentado também por insetos mefíticos, punha-se a gritar a brados e a dar vazão à rabugice

profundo do nosso íntimo, seja a morte vista aos olhos da primeira, da segunda ou da terceira pessoa. Ao afirmar que: “Nenhum ser, excetuando-se o humano, espanta-se com a própria existência” (W II, Cap. 17, p. 195), Schopenhauer identifica o traço diferencial do ser humano como sendo, não o da racionalidade, mas o do se espantar frente à morte. No próximo capítulo da presente dissertação, pontuaremos acerca de tais afecções e seus desdobramentos, que são problemáticas presentes no capítulo 17 do tomo II d’*O mundo*.

e a girar de um lado para outro numa agonia, como faz um verme traspassado por uma agulha pontiaguda. Tinha muitas vezes a impressão de estar deitado em cima de um formigueiro, em virtude da tortura causada pelos insetos; pois se quisesse dormir, ou quando adormecia, eles porfiavam uns com os outros. Às vezes, gritava para Deus Todo-poderoso na plenitude de seu coração: Ai de mim! Deus gentil, que morrer é este! Quando o homem é morto por assassinos ou robustos animais de presa, tudo se acaba logo; mas estou aqui agonizando sob a mira de insetos cruéis e ainda assim não posso morrer.” (JAMES, 1991, p. 114)

CAPÍTULO II – DE MÃOS DADAS COM A MORTE

“Eu que sou doente da condição humana. Eu me revolto: não quero mais ser gente. Quem? Quem tem misericórdia de nós que sabemos sobre a vida e a morte quando um animal que eu profundamente invejo – é inconsciente de sua condição? Quem tem piedade de nós? Somos uns abandonados? Uns entregues ao desespero? Não, tem que haver um consolo possível. Juro: tem que haver. Eu não tenho a coragem de dizer a verdade que nós sabemos. Há palavras proibidas. Mas eu denuncio. Denuncio nossa fraqueza, denuncio o horror alucinante de morrer – e respondo a toda essa infâmia com – exatamente isto que vai agora ficar escrito – e respondo a toda essa infâmia com a alegria. [...] Não faz sentido? Pois tem que fazer. Porque é cruel demais saber que a vida é única e que não temos como garantia senão a fé em trevas – porque é cruel demais, então respondo com a pureza de uma alegria indomável. [...] Aliás não quero morrer. Recuso-me contra “Deus”. Vamos não morrer como desafio? Não vou morrer, ouviu, Deus? Não tenho coragem, ouviu? Não me mate, ouviu? Porque é uma infâmia nascer para morrer não se sabe quando nem onde. Vou ficar muito alegre, ouviu? Como resposta, como insulto. Uma coisa eu garanto: nós não somos culpados. E preciso entender enquanto estou viva, ouviu? Porque depois será tarde demais” (LISPECTOR. 2020, p. 76-78)

2.1 Espanto e Consciência da Morte

O capítulo II da presente dissertação tem por referência principal o capítulo 17 do tomo II da obra *O mundo como vontade e representação*, intitulado *Sobre a necessidade metafísica do ser humano*, onde Schopenhauer afirma que apenas o humano se espanta com a sua existência. Este espanto tem alcance pleno quando surge a consciência da morte e é devido a este sobressalto que nasce a filosofia.

Após feita as elucidações gerais sobre a morte e o morrer enquanto um problema, é necessário entender filosoficamente o que é a morte e o medo da morte na visão metafísica schopenhaueriana. Assim sendo, o presente item, intitulado *Espanto e Consciência da morte*, esclarecerá o sentido do tormento resultante da consciência da morte que desponta no íntimo do ser humano. Schopenhauer sustenta que somos os únicos capazes de ser surpreendidos pela morte e sentimos medo da finitude, de desaparecer, mesmo que seja um fenômeno que faça parte do cotidiano, e que é deste medo do desaparecimento que se tem a identificação da irrupção de consciência, sendo este instante de lucidez a “essência íntima da natureza”, como expressa o filósofo (Cf. W II, Cap. 17, p. 195). As referências bibliográficas utilizadas neste

item se concentram exclusivamente nos textos de Schopenhauer (Tomo I e o Tomo II de *O mundo como Vontade e como Representação*, mas em maior medida o Tomo II, e o tomo II de *Parerga e Paralipomena*) bem como em comentadores que abordam especificamente o ponto da Consciência da morte em seus escritos.

Com o uso de metáforas e uma linguagem reflexiva, a obra *Água Viva* de Clarice Lispector é uma expressão poética sublime dos tormentos que assolam o humano, principalmente do ciclo de nascimento e morte, onde a autora descreve como o movimento de respiração do mundo (Cf. 2020, p. 31), bem como o iminente medo de não saber o que será no instante seguinte, do desconhecido, chamado por Lispector de *instante-já*, pois “de tão fugidio não é mais porque agora tornou-se um novo instante-já que também não é mais” (2020, p. 7) e esse *instante-já* é “um pirilampo que acende e apaga” (2020, p. 13), ação iminente de nascer e morrer.

Em determinado momento, narra-se que “nada existe de mais difícil do que entregar-se ao instante” (LISPECTOR, 2020, p. 40) e essa dificuldade, esse tormento, é sentido apenas pelo humano, somente nós enxergamos o futuro, mesmo que com data incerta, temos a certeza de que a morte é certa. A morte, por sua vez, é caracterizada pela autora como um *instante percível*: “Vou embora – diz a morte sem acrescentar que me leva consigo. E estremeço em respiração arfante por ter que acompanhá-la. Eu sou a morte. É neste meu ser mesmo que se dá a morte – como te explicar?” (LISPECTOR, 2020, p. 21).

Dessa forma, a morte é a todo momento citada pela narradora como símbolo de angústia, o padecimento da aflição do instante seguinte sem saber como ele será, ou seja, sentir medo da morte é estar “doente da condição humana”, como supracitado na epígrafe do presente capítulo. O curso da vida, segundo Schopenhauer, é uma “dança nos braços da morte” (P II, § 145, p. 141), que sem saber a hora exata do fatídico dia, corrói o nosso íntimo, ficamos doentes dessa condição humana a tal ponto que fazemos do “UNIVERSAL da aparência um problema nosso” (W II, Cap. 17, p. 196. Grifo do Autor), isto é, fazemos da morte, do medo da morte e do reconhecimento do sofrimento o “mais forte estímulo para a introspecção filosófica e para a // interpretação metafísica do mundo” (W II, Cap. 17, p. 196)

Em um de seus escritos sobre Arthur Schopenhauer, Marie-José Pernin, com agudeza de espírito, traz à luz as máximas do filósofo, que ela descreve como sendo de uma profundidade inigualável, e sustenta que Schopenhauer, através do seu brilhante estilo, “conquistou a autenticidade de uma assinatura” (1995, p. 176). Em relação à morte em específico, Pernin elucida: “Schopenhauer se vangloria de dizer alto o que os filósofos pensam baixinho: a inquietação da morte é o motivo fundamental que convida à reflexão filosófica,

qualquer que seja sua temática” (PERNIN, 1995, p. 137) e, posteriormente, complementa: “A morte corrói a vida a partir do interior. Mas o medo da morte como destruição do organismo a corrói bem mais.” (PERNIN, 1995, p. 138)

Entretanto, no que diz respeito ao pensamento do humano em relação à morte e ao medo frente a morte, historicamente falando, nem sempre sucedeu assim. Philippe Ariès desenvolveu um estudo traçando uma linha do tempo, tendo em vista o modo como o humano lida com a morte, desde a idade média até a atualidade. Ariès enuncia que o modo como o humano concebe a problemática da morte e o medo da morte “são extremamente lentos por sua própria natureza ou se situam entre longos períodos de imobilidade” (ARIES, 2017, p. 22), visto que, como ele observa, entre os séculos XI e XII, a familiaridade que o humano possuía com a morte era na forma de aceitação da ordem natural, ele se submetia aos domínios da grande lei da espécie e nem sequer considerava evitá-la. Posteriormente, do século XII ao XV, a morte foi o ponto de partida do reconhecimento de si próprio:

O homem do fim da Idade Média [...] tinha uma consciência bastante acentuada de que era um morto em suspensão condicional, de que esta era curta e de que a morte, sempre presente em seu âmago, despedaçava suas ambições e envenenava seus prazeres (ARIES, 2017, p. 59)

Por conseguinte, de acordo com Ariès, o sentimento de *angústia* frente à morte somente se tornou uma marca característica a partir dos séculos XIX e XX, onde este tormento invadiu todo o Ocidente, e, neste período, a morte “rompeu seus grilhões e se tornou uma força selvagem e incompreensível” (ARIES, 2017, p. 150). No mesmo sentido, Edgar Morin descreve que foi na metade do século XIX que se iniciou **a crise da morte**.

A morte, que corrói o seu próprio conceito, corrói então os outros conceitos, mina os pontos de apoio do intelecto, derruba as verdades, anula a consciência. Corrói a própria vida, liberta e exaspera angústias privadas de súbito de muro de resguardo. Nesse desastre do pensamento, nessa impotência da razão perante a morte, a individualidade jogará os seus últimos recursos: procurará conhecer a morte, não já pela via intelectual, mas sim farejando-a como um animal, a fim de penetrar no seu covil. (MORIN, 1970, p. 261)

A partir do que é apresentado por Ariès, a tese schopenhaueriana do medo da morte como sendo o resultado da manifestação de um princípio metafísico não passaria, na verdade, da manifestação de como a morte é pensada e sentida a partir do século XIX. Seja como for, atestado de uma mera construção histórica ou de uma “verdade eterna”, Schopenhauer foi o pensador para o qual, no século XIX, a morte e o medo da morte passaram a desempenhar o próprio centro irradiador do pensamento filosófico. Maria Lucia Cacciola reforça que a morte

como sendo a musa das musas da filosofia “vem ao encontro desse feitio da filosofia de Schopenhauer, pois elege um sentimento originado num fenômeno natural, próprio da evolução do organismo, como inspirador da reflexão filosófica” (2007, p. 92). Schopenhauer identifica que, sem o tormento frente à morte, sem esta pressão, sem o medo de findar-se, sem o espanto com a própria existência, provavelmente jamais teríamos filosofado (Cf. W II, Cap. 17, p. 196). Em *A negação da morte*, Ernest Becker, antropólogo, discorre, em consonância a Schopenhauer, que o maior problema da humanidade é o medo em face da morte e que, entre todas as coisas que impulsionam o humano, este medo do desaparecimento é o mais importante: “Todas as religiões históricas se dedicavam a este mesmo problema de como suportar o fim da vida. [...] Quando a filosofia assumiu o lugar da religião, também assumiu o problema central da religião, e a morte se tornou a verdadeira “musa da filosofia” (BECKER, 1991, p. 26).

No início da sua obra-mestra, o primeiro tomo de *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer diz que, entre todos os habitantes da terra, surgiu apenas no humano a faculdade cognitiva de reflexão. Esta capacidade reflexiva é descrita como extraordinária e muito poderosa, e é, sem igual, aquilo que atribui ao humano a “clareza de consciência que tão decisivamente diferencia a sua da consciência do animal”, fazendo, portanto, que “o seu modo de vida tão diferente do de seus irmãos irracionais” (W I, § 8, p. 83). O espanto frente à morte é uma característica distintiva e específica do humano. Somente nós somos capazes de entender que, desde o nascimento, o nosso destino é a morte, e por consequência, nos questionamos sobre isso.

O animal conhece a morte tão-somente na morte; já o homem se aproxima dela a cada hora com inteira consciência e isso torna a vida às vezes questionável, mesmo para quem ainda não conheceu no todo mesmo da vida o seu caráter de contínua aniquilação. Principalmente devido à morte é que o homem possui filosofias e religiões, embora seja incerto se aquilo que com justeza apreciamos acima de tudo na ação de alguém, isto é, a retidão voluntária e a nobreza de caráter, alguma vez tenha sido fruto de alguma daquelas duas. (W I, § 8, p 84)

Da mesma maneira, Dale Jacquette em *Schopenhauer on Death*, enfatiza este ponto, fazendo coro a Schopenhauer, que a nossa capacidade de refletir sobre a própria existência, e, por consequência, antecipar a morte, é o que nos distingue dos outros animais. Esta capacidade reflexiva que emana apenas no humano faz com que consigamos pensar na morte como um evento futuro, mesmo sem nenhum indicativo visível de que ela está próxima, mas só pelo ato de renunciá-la, com a noção de que a qualquer momento ela poderá se fazer presente. A este respeito, de forma semelhante Jankélévitch diz que a morte está a todo instante diante de nós e virá de uma vez só, isto é “a própria morte ainda está por morrer”, e temos total consciência de

que, uma hora a morte chegará, e é justamente por este motivo que somos caracterizados por Schopenhauer como animais metafísicos, e no capítulo 17 do Tomo II de *O mundo*, intitulado *Sobre a necessidade metafísica do ser humano* o filósofo apresenta sua compreensão do humano enquanto o *animal metaphysicum*²² (W II, Cap. 17, p. 195). Isso se dá a partir da identificação do aparecimento da faculdade da razão no ser humano, por meio da qual a:

A essência íntima da natureza chega pela primeira vez à introspecção: então espanta-se com as próprias obras e pergunta-se o que ela mesma é. Mas o espanto dessa ‘essência íntima da natureza’ é tanto mais sério pelo fato de aqui pela primeira vez estar com consciência EM FACE DA MORTE. (W II, Cap. 17, p. 195)

Ou ainda, como dirá posteriormente, no capítulo 41 do mesmo Segundo Tomo, intitulado *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si*: “Com a faculdade da razão apareceu, necessariamente entre os humanos, a certeza assustadora da morte” (W II, Cap. 41, p. 555). Esta consciência face a face da morte, entretanto, não é um sentimento simples de esmiuçar e dizer com todos os pormenores o que ela mesma é, já que estamos falando de um verdadeiro tormento que desponta no mais íntimo do humano no instante em que ele percebe que sua existência está talhada ao não-ser.

A intimidação e a presença da morte nos levam a um “lugar” da nossa consciência que, se pudéssemos descrever, diríamos que é como estar em um barco pequeno e frágil no meio de um mar raivoso, entre a tempestade e medo iminente de ser “engolidos” pelas ondas gigantes, onde os trovões são o som da morte que nos chamam, e que, frente a este tormento, é ter a percepção de quão ínfima e mísera é nossa existência frente à presença imponente da morte. Similarmente, Schopenhauer descreve a vida da seguinte forma:

A vida mesma é um mar cheio de escolhos e arrecifes, evitados pelo homem com grande precaução e cuidado, embora saiba que, por mais que seu empenho e arte o leve a se desviar com sucesso deles, ainda assim, a cada avanço, aproxima-se do total, inevitável, irremediável naufrágio, sim, até mesmo navega direto para ele, ou seja, para a MORTE. Esta é o destino final da custosa viagem e, para ele, pior que todos os escolhos que evitou. (W I, § 57, p. 403)

A princípio, o medo tido como “comum” pode ser descrito como um estado emocional do humano que vem à tona ao presentificar um perigo, ou, ao menos, ao ter consciência de algo que acarrete este perigo. A morte é o encerramento de tudo que é vivo, é a parada final da custosa viagem da vida, por consequência, ela é vista por nós como o maior perigo que se pode acontecer, já que ameaça diretamente a existência do nosso fenômeno, mesmo que a certeza da

²² Nos *Parerga*, Schopenhauer também apresenta uma definição do humano enquanto um *animal metaphysicum*. (Cf. P II, § 174, p. 214)

morte não seja nenhuma surpresa para nós, já que é tida como o único acontecimento certo desde o nosso nascimento. Em uma das cartas endereçadas a Lucílio, Sêneca expressa: “Ninguém é tão ignorante que não saiba que um dia deverá morrer; no entanto, quando a hora se torna próxima, ele hesita, treme, implora.” (SÊNECA, 2013a, p. 73). Ou seja, embora saibamos o que o destino nos reserva, o que realmente tememos na morte, de acordo com Schopenhauer, “é o sucumbir do indivíduo” (W I, § 54, p. 367), o desaparecimento desta aparência, que, dito por outras palavras, “nosso medo da morte teme estranhamente que o presente do futuro seja perdido para sempre, não seja passado” (PERNIN, 1995, p. 141). É temer desaparecer, já que não se sabe se restará algo de nós no instante futuro ou se nos desfazemos no compasso do momento presente.

Jacquette, em seu texto que trata sobre a morte e o morrer em Schopenhauer, inicia com uma epígrafe dos manuscritos do filósofo alemão, que diz assim: “Abominamos a morte, e como a natureza não mente e o medo da morte é a voz da natureza, logo deve haver alguma razão para isso” (HN III, p. 623 *apud* JACQUETTE, 1999, p 293), este pensamento também está firmado no Tomo I de *O mundo* onde o Schopenhauer, ao se referir sobre o medo do indivíduo frente à morte, afirma: “Contra a voz poderosa da natureza, a reflexão pouco pode” (W I, § 54, p. 365), e a natureza, para Schopenhauer, nunca erra. Posto isso, a discussão sobre a morte, que se inicia no parágrafo 54 do tomo I, e, após, é retomado no capítulo 17 do Tomo II de forma breve, passa a ser tratado no capítulo 41 do mesmo tomo de forma mais ampla e significativa²³, e a morte, situada no plano da natureza, — que Schopenhauer chama de empírico —, têm por foco a consideração particular, individual, de tudo o que existe: “Na linguagem da natureza, MORTE significa aniquilação” (W II, Cap. 41, p. 557). Aniquilação de tudo o que é individual, de tudo aquilo a partir do que é possível identificar a própria presença no mundo e a duração.

Quando a morte entra em cena para o indivíduo // no particular e na efetividade, ou apenas na fantasia, ele tenha então de encará-la nos olhos, sendo assim assaltado pelo medo da morte, tentando de todas as maneiras escapar dela. Pois, pelo tempo em que seu conhecimento dirigia-se à vida enquanto tal, era apto a reconhecer a imortalidade; contudo, quando a morte lhe aparece diante dos olhos, conhece-a como aquilo que é, ou seja, o fim, no tempo, do fenômeno temporal particular. (W I, § 54, p. 367)

Assim como diz o início de um poema de Cesare Pavese (1985): “Verrà la morte e avrà i tuoi occhi”, com tradução livre “Virá a morte e ela terá seus olhos”, no dia em que a morte

²³ A este respeito, que consideramos ser o argumento principal da presente dissertação, será abordado no *item* 4.2 do quarto capítulo.

chegar, no momento em que ela se fizer presente e a encarmos face à face, daremos conta que o que desaparece, afinal, é o fenômeno, e o fenômeno é o que constitui a nossa aparência, aduzido por Schopenhauer como o nosso *eu* ilusório, temporário, por isso a angústia da morte é a pior das angústias, já que torna presente justamente a aniquilação do que é visível, palpável, de mim próprio com os demais. Na peça de teatro *Primeiro Fausto*, o poeta-filósofo Fernando Pessoa escreveu de forma esplendorosa sobre o horror que é enfrentar a morte:

III Ah, o horror de morrer! / E encontrar o mistério frente a frente / Sem poder evitá-lo, sem poder... / XII Só uma cousa me apavora / A esta hora, a toda hora: / É que verei a morte frente a frente / Inevitavelmente. / Ah, este horror como pode dizer! / Não lhe poder fugir. Não podê-lo esquecer. (PESSOA, 1998, p. 482 a 485)

A que então atribuir o medo da morte? Na resposta a esta pergunta, Schopenhauer afirma pontualmente sua teoria da vontade ao dizer que “Esse medo *a priori* da morte é, no entanto, apenas o reverso da vontade de vida, que nós todos temos” (W II, Cap. 41, p. 557), ou seja, a vontade, como coisa em si, é sem fim, mas essa mesma vontade teme, cegamente, a destruição do fenômeno como sendo a destruição de si própria, já que a transitoriedade e a aniquilação afetarão somente o fenômeno. Nesse momento, o medo da morte acaba como sendo uma afecção condicionada não somente de uma visão empírica, mas também a partir da vontade, onde a teoria da indestrutibilidade do ser é o ponto de convergência do problema da morte.²⁴

Em suma, o medo do desaparecimento pode ser entendido apenas como a “ponta do *iceberg*” do indivíduo, já que no medo está presente também o apego à vida, o querer viver acima de tudo e apesar de tudo, e este medo não é o resultado da ação do conhecimento, da consciência, e sim, da manifestação em nós, da Vontade de vida, que não é outra coisa senão o que nós próprios somos essencialmente.

O grande apego à vida, ou antes o medo da morte, de modo algum origina-se do CONHECIMENTO [...] mas, em vez disso, o medo da morte enraíza-se diretamente na VONTADE, provém de sua essência originária, que é desprovida de conhecimento e, por conseguinte, cega Vontade de Vida [...] agarramo-nos à vida pelo medo (ilusório) da morte (modo imediato da vontade). (W II, Cap. 41, p. 595)

Importante frisar, então, que o querer viver, o apego à vida, não é resultado da ação do intelecto, da consciência, ação que resultaria de uma “conclusão racional”, e sim, manifestação da vontade de vida, frente a qual intelecto e a consciência aparecem como efeito, não como

²⁴ Este ponto será desenvolvido com mais clareza no terceiro capítulo.

causa²⁵, ou seja, são eles quem “destila em nossos corações o veneno do medo da morte, que a razão mais elevada tem depois muita dificuldade em remediar” (PERNIN, 1995, p. 145). Schopenhauer denota que não é a nossa parte cognoscente que teme a morte, “mas é unicamente da VONTADE cega que provém a *fuga mortis*, vontade essa que preenche todo vivente” (W II, Cap. 41, p. 561). E isto porque, na destruição do organismo, está implicada a destruição da vontade manifesta no corpo, tendo em vista que a “vontade de vida mesma que se expõe no corpo” (W II, Cap. 41, p. 561).

No entanto, em relação ao apego à vida como sendo resultado da vontade, surge também uma nova vida, por meio da procriação, que é o ato em que a vontade se afirma, mas junto a ela, nas explicações de Schopenhauer, emergem todos os fardos, dores e necessidades, ou seja, para o filósofo: “por que um gozou desta volúpia, tem um outro de viver, sofrer e morrer” (W II, Cap. 45, p. 678). Isto significa que é através da afirmação da vontade de vida que manifesta, ilusoriamente, o medo da morte, mas também a ilusão do amor sexual, e que por meio deste *amor* a vida se atrai. A essência íntima da natureza que, por meio da faculdade de razão, chegou ao humano como forma de introspecção, o faz refletir, não somente sobre sua finitude, mas também sobre o início de tudo, e o faz refletir, principalmente, se este “engodo constante” (W II, Cap. 46, p. 683), que é a vida, fadada à miséria e ao esforço cansativo, será recompensada por aquilo que foi recebido. Não obstante a esta reflexão, Schopenhauer adianta que: “o humano como um ser cuja existência é um castigo e uma expiação” (W II, Cap. 46, p. 692), e por este motivo, nossa condição é “um estado que seria melhor que não fosse” (W II, Cap. 46, p. 689).²⁶

Antagônicos por natureza²⁷, somos constituídos por um corpo fenomênico provido de capacidade reflexiva que está entregue aos braços do desaparecimento, mas em nós, também manifesta, por meio da vontade, o desejo absoluto da imortalidade²⁸, o que Schopenhauer chama de *fuga mortis*. Nesta mesma perspectiva, Pernin clarifica que a circunstância acaba como sendo paradoxal, já que, por meio da vontade “dois sentimentos disputam o campo: o

²⁵ A este respeito, diz Schopenhauer: “O apego sem limites à vida, que aqui aparece, não pode, no entanto, ter nascido do conhecimento e da ponderação; diante destes, parece antes tolo” (W II, Cap. 41, p. 555). Ou ainda: “Pois a consciência sempre se mostrou para mim não como causa, mas como produto e resultado da vida [...], tendo, portanto, sempre aparecido como efeito” (W II, Cap. 41, p. 563). E por fim: “Que o conhecimento é apenas uma propriedade secundária do nosso ser e é produzido através da natureza animal deste” (W II, Cap. 41, p. 591). De acordo com Jean Lefranc, em sua obra *Compreender Schopenhauer* (2005, p. 104), “A distinção entre vida e vontade repousa, deste modo, sobre a separação do reino orgânico e do reino inorgânico, tão difícil é pensar uma vontade sem vida”

²⁶ Este problema, que diz respeito a manifestação da vontade de vida como forma de impulso sexual, será retomado e ampliado no terceiro capítulo da presente dissertação.

²⁷ De forma similar, Cf. DEBONA, 2019, p. 37 e 38

²⁸ Em conformidade, Ernest Becker (1991, p. 39) elucida que os humanos estão colocados em uma condição que ele chama de “individualidade dentro da finitude”, pois ao mesmo tempo em que está “fora da natureza” também se faz “inapelavelmente nela”.

sentimento confuso de indestrutibilidade vindo das profundezas e sentimento de angústia diante da ameaça de perda do indivíduo, essa conquista da ávida vontade.” (PERNIN, 1995, p. 139). Somos capazes de, em algum momento, compreender que mesmo que a morte chegue, aquilo que constitui a nossa verdadeira essência não desaparece e é exatamente esta verdadeira essência, que é a vontade, sendo ela imperecedoura, ainda assim teme cega e desmedidamente a destruição, uma vez que esta mesma vontade não sabe de onde veio, para quê veio e tampouco sabe para onde vai.

Alain Roger, em seu livro *Vocabulário de Schopenhauer*, traz definições sobre termos de suma importância para o entendimento dos conceitos de filosofia de Schopenhauer, e aqui, daremos destaque a dois termos, *ilusão* e *morte*: **ilusão** como sendo uma “característica do mundo, enquanto representação fenomênica” (2013, p. 34) e a **morte** como sendo um fenômeno que afeta o indivíduo enquanto aparência. Esta distinção é importante visto que a morte é tida por Schopenhauer como *ilusão fenomênica*, e o medo da morte, por não estar enraizado no conhecimento, mas sim na vontade, “permanece inexpugnável” (W II, Cap. 41, p. 596) mesmo que na morte não exista nenhum mal, seja apenas ilusória.

Se, no entanto, ela teme a morte em nós, isto vem de que, aqui, o conhecimento apresenta-lhe a sua essência só na aparência individual, e daí nasce para ela a ilusão de que sucumbe com a aparência, algo assim como se a minha imagem no espelho quebrado parecesse aniquilar-se com ele [...] Aquilo que em nós unicamente é capaz de temer a morte e que unicamente a teme, a VONTADE, não é atingida por ela (W II, Cap. 41, p. 595)

Roger (2013) nos remete ao questionamento sobre como podemos explicar o nosso temor frente à morte. Segundo o comentador, solidificando o pensamento de Schopenhauer, o medo surge apenas por não conhecermos a nossa verdadeira essência, visto que, se através do raciocínio lógico apreendermos que o nosso verdadeiro ser não desaparece, logo, nesse âmbito, não há temor, e semelhantemente, Jean Lefranc enfatiza: “É a parte imortal do nosso ser que faz a morte temível; e é a parte mortal que, na verdade, não a teme” (2005, p. 140), ou seja, o âmbito “paradoxal” pontuado por Pernin, já que a parte imortal é a vontade e a parte mortal, a representação. Por certo, se a nossa verdadeira essência, que é a vontade, é a natureza mais íntima do humano, o medo do desaparecimento deve ser visto de forma natural, já que a vontade de viver nos preenche a todo momento.

Por mais que Schopenhauer nos apresente os motivos que fazem com que a morte não seja temida, algumas situações, como por exemplo a notícia de uma doença sem cura, faz com que os sentimentos de quem sabe que morrerá, manifeste impetuosamente. Em conformidade, no seu livro *A morte é um dia que vale a pena viver*, a médica Ana Claudia Quintana Arantes

apresenta uma narrativa da sua história na medicina, contando como iniciou seu trabalho com moribundos, pessoas que receberam diagnósticos de uma doença maléfica ou incurável. Arantes descreve que, embora as doenças reiterassem na rotina dos hospitais, para a médica, o sofrimento que cada indivíduo sentia e vivia frente a morte era palpável, verdadeiro, no entanto, ela observava que embora todos tivessem o mesmo sofrimento, em cada pessoa este sentimento se manifestava de forma distinta, una.

Diante de uma doença grave e incurável, as pessoas entram em sofrimento desde o diagnóstico. A morte anunciada traz a possibilidade de um encontro veloz com o sentido da sua vida, mas traz também a angústia de talvez não ter tempo suficiente para a tal experiência de descobrir esse sentido. (ARANTES, 2016, p. 30)

O sofrimento faz parte do íntimo do ser humano desde o instante que ele percebe sua finitude e para Schopenhauer, a aflição frente o desaparecimento se apresenta em momentos singulares, raros, ou mesmo “quando uma ocasião a presentifica à fantasia” (W I, § 54, p. 365). Assim também, Sêneca já havia dito “a morte não se mostra em todos os lugares, mas em todos os lugares ela está próxima” (SÊNECA, 2013a, p. 47) isto é, nos damos conta de que, não importa o motivo: se somos jovens ou velhos, se foi um membro da família que se findou, se foi o recebimento da notícia de que temos uma doença terminal, ou mesmo o susto de ter visto um caminhão passando a centímetros de distância que o fez perceber que poderias ter morrido naquele momento, com a chegada da certeza indubitável da morte se dá a inspiração para a reflexão da própria existência, ou seja, “essa consciência o leva à busca de sentido” (ARANTES, 2016, p. 30).

De acordo com Schopenhauer: “os indivíduos dançam de mãos dadas com a morte entre o medo, a penúria e a dor. Por isso, perguntam incansavelmente o que acontece com eles e o que pode significar toda essa farsa tragicômica, e invocam o céu esperando uma resposta” (P II, § 176, p. 236). O mundo, a existência, passa-se em meio ao sofrimento, e o fim dessa “farsa tragicômica” chamada vida é a morte. Se perguntamos incansavelmente pelo sentido do que nos acontece, mas também pelo sentido de um aparecer que está fadado a desaparecer é porque esta é a questão das questões, o que nos permitiria sustentar, fazendo coro a Schopenhauer que:

Se há uma coisa digna de ser desejada no mundo, tão desejável que até mesmo a turba tosca e grosseira em seus instantes de clareza e consciência iria valorizar mais que prata e ouro; essa coisa é um raio de luz que caia sobre a obscuridade do nosso existir e nos dê um clareamento sobre esta enigmática existência, na qual nada é claro senão a miséria e vaidade. (W II, Cap. 17, p. 199).

O tormento defronte à morte exerce o papel de trazer à superfície do nosso ser reflexões e dúvidas sobre nós mesmos que, de outra maneira, não se configurariam, já que se manifestam por meio desses instantes de lampejos da consciência (em que o barco está prestes a ser engolido pelas ondas gigantes). Haverá alguma resposta que clareie nossa “enigmática existência” condenada ao desaparecimento?

2.2 Metafísica estrita e metafísica alegórica

A religião e a filosofia são necessárias porque morremos. Esta afirmação evidencia o que vimos anteriormente, pois, mediante o espanto e o medo somos conduzidos à procura por respostas, visto que somos aqueles que querem saber os motivos, não nos sendo suficiente reconhecer o que há. Então, a Filosofia e a Religião, cada uma com seu método, apresentam um modo específico de tratar a morte enquanto um problema e os dilemas que, por meio da morte, se evidenciam. Este *item*, intitulado *Metafísica estrita e alegórica* concerne, portanto, à necessidade de respostas que desponta do mais fundo do nosso ser, do coração angustiado do humano que se vê frente à certeza do desaparecimento, apreendido em meio a esta certeza, e atormentado pela necessidade de compreensão. Se, como quer Schopenhauer, apenas o humano possui a capacidade de se pôr estas questões, é também no âmbito da compreensão que o “remédio” para este mal pode ser buscado. A religião e a filosofia representam justamente a tentativa de dar uma resposta ao problema do sentido após o aparecimento da consciência da finitude e do inicial absurdo que resulta do reconhecimento da morte. Para o desenvolvimento deste *item*, utilizaremos em maior medida as considerações presentes no capítulo 17 do Tomo II de *O mundo*, e de forma complementar, para um aprofundamento dos aspectos que serão discutidos, os escritos de *Parerga e Paralipomena*, especificamente o capítulo 15 intitulado *Sobre a religião*, onde, no § 174, intitulado *Um diálogo*, Schopenhauer apresenta um debate entre Demófilo e Filaleto; o primeiro, mais moderado e polido, apresenta as vantagens da religião aos humanos, enquanto o segundo busca, com ironia e malícia, destacar seus prejuízos. Serão utilizados também comentadores do filósofo que auxiliarão a uma maior compreensão dos escritos de Schopenhauer.

A necessidade de obter respostas sobre o enigma da existência atesta uma intrínseca disposição de questionamento. Embora o espanto frente à morte seja o potencializador desta disposição, ele não é a única afecção que impulsiona o humano a esta busca, já que esta pode emergir também por meio da identificação da penúria e da dor, e assim como foi dito no *item* anterior, se não fôssemos marcados por estes padecimentos, jamais chegaríamos a filosofar, pois a pressão resultante da necessidade não se abateria sobre nós.

À vista disso, como o traço característico da nossa existência é a incompletude e a falta, forma-se uma união indissociável entre a grande questão metafísica: a questão metafísica extrema, que é a MORTE, e questões com uma densidade metafísica menos abrangente, que, embora sejam cruciais e lancinantes, são um “mal de momento”, momentâneas, pois podem ser revertidas, tais como, a penúria e a angústia, e não somente estas afecções. Se Schopenhauer afirma que dançamos de mãos dadas com a morte, não dançamos apenas com ela, mas também com o medo, a penúria e a dor (Cf. P II, § 176, p. 236).

Isso significa que, antes da morte, ou enquanto não morremos, há o sofrimento, sofreremos²⁹, e como a consciência da morte não implica o automático aniquilamento, mas sim instaura radicalmente a intensificação da tensão do nosso ser, ao juízo de Schopenhauer, esta tensão acentuará a percepção do sofrimento no mundo. Várias são as passagens dos *Parerga* e do Tomo Segundo d’ *O Mundo*, principalmente, mas também do Tomo Primeiro, que atestam o juízo negativo de Schopenhauer sobre o mundo e a existência, normalmente vinculados à ideia da inutilidade dos esforços e do sofrimento injustificado. Uma amostra sobre a compreensão negativa do mundo, apresentado por Schopenhauer, pode ser vista abaixo:

Existência enquanto flagelo (2012, p. 149); Mundo como “lugar de penitência” e “instituição penal” (Idem, p. 156); “[...] nossa vida como um episódio inutilmente perturbador da ditosa paz do nada” (Idem, Ibidem); O mundo como “inferno” e os homens como “[...] por um lado as almas atormentadas, por outro, os demônios” (Idem, p. 157); “[...] o grave pecado do mundo que ocasiona o múltiplo e grandioso sofrimento do mundo” (Idem, p. 159); os outros humanos como “[...] companheiros de infortúnio” (idem, p. 162); A vida como “engodo constante” (2015, p. 683); A “[...] vida como um negócio que não cobre os custos do investimento” (Idem, p. 684); Nossa condição como “[...] um estado que seria melhor que não fosse” (Idem, p. 689); Existência como uma dívida contraída na procriação e cujo transcurso serve apenas para pagar os juros, sendo a morte o pagamento final do capital investido (Idem, p. 692). Todas estas passagens – há outras, embora o ensinamento fundamental não varie – expressam a ideia geral segundo a qual a existência “[...] é um castigo e uma expiação” (Idem, Ibidem), pois, se “Um homem, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero e clarividente, talvez jamais a desejasse de novo, porém, antes, preferiria a total não-existência (2005, p. 417). (WEBER, 2018, pp. 108-109)

O espanto leva ao reconhecimento do sofrimento como o modo próprio de ser de tudo aquilo que é, nas palavras de Schopenhauer: “A recém-mencionada índole mais específica do espanto, que impulsiona ao filosofar, nasce manifestamente da visão do MAL E DO MAU, os quais [...] são não obstante algo que absoluta e universalmente não deveriam existir” (W II, Cap. 17, p. 209)³⁰, isto é, o espanto e o reconhecimento da necessidade de uma metafísica

²⁹ Discutiremos com mais clareza sobre o problema do Sofrimento (e conjuntamente sobre a Redenção) no terceiro e quarto capítulo desta dissertação

³⁰ Nas escolhas dos termos “Mal” e “Mau”, onde no original lê-se “*Übels und des Bösen*”, Jair Barboza, o tradutor da obra de *O mundo* utilizada por nós, faz a arguição em notas que: *Übel* é o mal no que diz respeito a algo físico,

nascem da consciência da morte e da consciência do sofrimento, principalmente da consciência do sofrimento injustificado, aquele manifesto na “visão do mal e do mau”, e Schopenhauer pontua que, ao problema do Mal incumbe também a Morte, diante disso, o mau, o mal e a morte se tornam o “*punctum pruriens*” da metafísica, que, como Maicon Réus Engler (2019, p. 13) evoca, este ponto fulcral da metafísica é o que coloca a humanidade em um constante desassossego, é a inquietude que não se alivia, como dito por Schopenhauer (Cf. W II, Cap. 17, p. 210), e frente a estas inquietações, quando lançamos os olhos sobre todo o desconforto que o mundo provoca e seu mal, percebemos que o mundo é algo que, sem dúvidas, não deveria existir, e é justamente essa partilha universal do espanto frente a estes desassossegos “que mantém em movimento o relógio que nunca para da metafísica” (W II, Cap. 17, p. 208).

A necessidade de uma metafísica, manifesta no surgimento do espanto e na introspecção, é o resultado da identificação de uma insuficiência das respostas que se atém ao domínio meramente físico dos problema, e estando inscrita na natureza humana, o espanto e a consciência da morte não estão disponíveis apenas aos filósofos, sendo então, assunto de toda a humanidade, até dos mais “toscos e limitados”, como Schopenhauer ressalta no seu estilo pouco polido, mas nem por isso menos certo. Mas, afinal, o que Schopenhauer entende por metafísica? O filósofo apresenta sua compreensão sobre a especificidade da metafísica da seguinte forma:

Por Metafísica entendo todo assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência dada das coisas, para fornecer um clareamento sobre aquilo através do que, em um ou outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível. (W II, Cap. 17, p. 200)

Tudo que está além da natureza é um mistério para nós, já que ultrapassa os limites fenomênicos, e de acordo com Schopenhauer (W I, § 53, p. 357), por meio da filosofia, podemos chegar à apreensão da essência do mundo, sem precisarmos perguntar “porquê”, “quando” e “onde”, sendo suficiente questionar o “QUÊ” do mundo. A física nos dá uma explicação dentro dos **limites** do mundo e da natureza, e para Schopenhauer, os pontos fracos das explicações no plano meramente físico, são que, a física não consegue alcançar a explicação do início da cadeia de causa e efeito, visto que, para todas as explicações, há algo por trás que é totalmente inexplicável, que é a origem da manifestação dessas forças da natureza mas que ainda permanece NA natureza.

um padecimento, enquanto *Böse* é o mau no sentido moral.

Por mais progresso que a FÍSICA (entendida no sentido amplo dos antigos) possa fazer; com ele não se terá dado o menor passo para a METAFÍSICA; tão pouco quanto uma superfície jamais adquire conteúdo cúbico por mais vasta que seja a sua ampliação. Pois semelhante progresso sempre complementarmente apenas o conhecimento da APARÊNCIA; enquanto a METAFÍSICA procura perpassar a aparência mesma, até aquilo que aparece (W II, Cap. 17, p. 216)

A metafísica, para Schopenhauer, não tem a pretensão de interromper o progresso da física, ela dá o passo adiante quando a física para de andar. Por esta razão, Schopenhauer diz que a física precisa de uma metafísica para se apoiar, pois ela não consegue se sustentar por si mesma. A vista disso, entendemos que, para ele, o papel da metafísica é a busca por compreender os enigmas do mundo³¹. Portanto, de acordo com Schopenhauer, a metafísica é o conhecimento proveniente da intuição e da clarificação do mundo exterior e real, proporcionada pelos fatos mais íntimos da consciência.

Entretanto, Schopenhauer diz que apenas um tipo de metafísica não satisfaz a necessidade da humanidade, assim ele desmembra-a em dois tipos: religião e filosofia. Como bem observa Jacquette (1999, p. 296), Schopenhauer toca em um ponto intenso, “um acorde ressoante”, quando relaciona a filosofia e a religião como atividades notoriamente humanas, influenciadas pela consciência e pelo medo da morte, uma vez que, a seu modo, cada um dos dois tipos de metafísica expressam a busca daquilo que está escondido atrás da natureza, e essa busca não mostra outra coisa senão a tentativa de trazer um esclarecimento para o enigma do reconhecimento da certeza da morte, já que a morte para o humano, é o que representa, no sentido mais forte, o inexplicável, uma vez que a morte nos coloca a margem do mundo, no limite do que constitui o fenômeno. Com isso, pensa Schopenhauer, começamos a filosofar.

O primeiro tipo de metafísica denominada como “interior a si”, a filosofia, é a metafísica que, segundo Schopenhauer, só é inteligível a um grupo estreito de pessoas, uma vez que para o entendimento, a compreensão da filosofia, é exigido “reflexão, formação, esforço e juízo” (W II, Cap. 17, p. 200) e o próprio desenvolvimento da filosofia supõe uma civilização mais aprimorada, mais sutil, em que a humanidade já tenha se afastado da dependência da natureza.

³¹ Nas palavras do de Schopenhauer: “Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento.” (W I, 2005, p. 538). A este respeito, Jorge Luis Palicer do Prado discorre em seu artigo, cujo título é *Metafísica e ciência: A vontade e a analogia em Schopenhauer*, que, para Schopenhauer, a metafísica é “**a arte** de decifrar o enigma do mundo”, ou seja, é ter uma capacidade refinada, uma habilidade de desvendar o que há para além da experiência, visto que, para Prado, “O mundo, nesta concepção, é algo assim como uma “escritura” cujo alfabeto permanece, em última análise, desconhecido para nós.” (PRADO, 2015, p. 44). Grifo nosso.

O ócio e o tempo necessário para atividades filosóficas não seriam disponibilizados num estágio de civilização rudimentar.

Schopenhauer define esta filosofia como *doutrina da persuasão* (Cf. W II, Cap. 17, p. 201), tendo ela o ônus de apresentar apenas a verdade, basear-se em argumentos e não contar com nenhuma autoridade externa ou sobrenatural a cancelar suas demonstrações, sendo ela conduzida apenas com palavras e escritos, muito próximo de como Alexis Philonenko classifica o filósofo, para ele “o filósofo é o guia e seu leitor, o conduzido” já que “o filósofo não quer agradar, mas se fazer compreender.” (PHILONENKO, 1989, p. 64. Tradução nossa).

Gilles Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* apresenta uma definição profundamente sagaz no que diz respeito à definição de filosofia. Nas suas palavras:

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para **entristecer**. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Ela serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo de vergonhoso (89). Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas. Existe alguma disciplina, fora da filosofia, que se proponha a criticar todas as mistificações, quaisquer que sejam sua fonte e seu objetivo? Denunciar todas as ficções sem as quais as forças reativas não prevaleceriam. Denunciar, na mistificação, essa mistura de baixeza e tolice que forma tão bem a espantosa cumplicidade das vítimas e dos autores. Fazer, enfim, do pensamento algo agressivo, ativo, afirmativo. Fazer homens livres, isto é, homens que não confundam os fins da cultura com o proveito do Estado, da moral, da religião. Vencer o negativo e seus falsos prestígios. Quem tem interesse em tudo isso a não ser a filosofia? A filosofia como crítica mostra-nos o mais positivo de si mesma: obra de desmistificação. (DELEUZE, 1976, p. 87)

A pretensão da filosofia, mediante a sua verdade, é fazer com que o humano apreenda as coisas como elas acontecem, levando a reflexões apenas alcançadas por meio dela, e através da filosofia também se pode conhecer a verdadeira essência, ou seja “*O mundo é um livro, escrito em uma língua desconhecida, do qual ela [a filosofia] propõe uma tradução que será um espelho fiel*” (PERNIN, 1995, p. 26). A filosofia, de forma alguma, pretende agradar, pelo contrário, mediante estes conhecimentos se esclarece até mesmo as tristezas, já que, junto a sua verdade libertadora, vem também a reflexão melancólica em relação a tudo que há em volta.

Schopenhauer também pontua nos *Parerga*, através do personagem Demófilo³², que a filosofia se assemelha aos mistérios de Elêusis, uma vez que tais mistérios eleusinos eram guardados em segredo, transmitidos para poucos; então Demófilo salienta que apenas uma

³² Nos *Parerga*, Schopenhauer utiliza-se, em forma de diálogo, a representação da defesa da metafísica estrita, conjuntamente com o ataque à religião, na forma do personagem Filaeto; e no lado oposto, com o personagem Demófilo, temos a defesa da metafísica alegórica.

metafísica não é suficiente para todos: “Os fundadores de religiões e os filósofos vêm ao mundo para despertá-los de sua letargia e indicar-lhes o alto sentido da existência: filósofos para os poucos, os que estão isentos; fundadores de religiões para os muitos, o grosso da humanidade” (P II, § 174, p. 188). Posto isso, temos o segundo tipo de metafísica, denominado de “exterior a si”.

Esta metafísica é chamada por Schopenhauer de *metafísica popular* (Cf. W II, Cap. 17, p. 200), também intitulada de religião, pois ela é fundamentada através de signos e milagres para que assim possa chegar ao entendimento da maior parte das pessoas que estão fadadas à incapacidade de pensar, sobrando-lhe a elas apenas a capacidade de crer, vedando-lhes a possibilidade de apreender “as mais profundas e difíceis verdades *sensu próprio*” (W II, Cap. 17, p. 202). Por essa razão, ele qualifica a religião como doutrina de fé, destacando no seu procedimento explicativo a apresentação da verdade apenas *sensu allegorico*, ou seja, por alegorias, metáforas, parábolas, pois, caso a verdade aparecesse diante dos olhos da grande massa sem os enfeites emprestados pela alegoria ela não seria compreendida, ou ainda, não seria aceita.

No entanto, Schopenhauer diz que, para que os dogmas da religião se tornem acessíveis a essa multidão pouco esclarecida, ela tem a necessidade de incorporar certas absurdidades como elemento fundamental e não meramente secundário, pois a natureza alegórica das religiões as livra de demonstrações e exigem que seu cerne seja a fé, ou seja, “uma livre aceitação de que as coisas são assim porque são assim” (W II, Cap. 17 p. 203), no mesmo sentido, Edgar Morin elucidada, em relação ao cristianismo, que: “tudo se subordina ao imperativo da fé: crer primeiro, crer acima de tudo” (1956, p. 200).

Embora a religião tenha essa característica pouco rigorosa quanto à demonstração dos seus postulados, ela acalenta a necessidade metafísica das pessoas em geral, tendo em vista que ela testemunha a busca por respostas para perguntas, como dito no início do texto, que em algum momento todos farão. Em conformidade com os princípios de Schopenhauer, o personagem Demófilo, que é o defensor da religião, afirma que:

A religião é a única maneira de tornar acessível e fazer sentir o elevado significado da vida ao sentimento grosseiro e acanhado entendimento da massa, submersa inteiramente em ocupações inferiores e no trabalho material [...]. As pessoas precisam absolutamente de uma explicação da vida e ela deve estar de acordo com seu poder de compreensão. Por isso ela é sempre uma vestimenta alegórica da verdade e funciona [...] como regra para a ação e como apaziguamento e consolo da vida e na morte (P II, § 174, p. 188)

A religião, mesmo que por natureza alegórica, exterioriza seu valor e sua indispensabilidade, uma vez que a grande massa anseia por uma religião, uma explicação para ao seus porquês que sejam de fácil entendimento, pois, assim como Gleisy Picoli (2018, p. 26) pontua em seu texto intitulada *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer*, se todos dependessem apenas da filosofia para satisfazer suas necessidades metafísicas, a maioria das pessoas permaneceriam insatisfeitas. Ora, o papel crucial da metafísica, do ponto de vista do Schopenhauer, é a elevação do ser acima de si próprio.

Nesse sentido, Marie-José Pernin explicita que a figura divinatória nasce, portanto, na **angústia** dos entes que, quando confrontados pelo desejo e pela necessidade, se atormentam, pois sentem que nem aquilo que eles querem, tampouco aquilo que eles temem, está de fato sob seu controle, e assim “forjam a ilusão de seres pessoais que regem todas as coisas” (PERNIN, 1995, p. 30). Dessa forma, a religião enquanto uma doutrina alegórica “tem tendência a ir dos conceitos abstratos até a personificações concretas suscetíveis de conquistar a adesão do antropomorfismo humano” (PERNIN, 1995, p. 31), como por exemplo a figura de Cristo e o Novo Homem dentro dos preceitos do cristianismo, “que são ambos alegorias da renúncia à vontade e da liberação do intelecto” (PERNIN, 1995, p. 31)³³. Porém, a religião não admite seu caráter alegórico e, de acordo com Schopenhauer, esta recusa constitui o ponto mais problemático da religião, pois suas verdades são sempre apresentadas com o véu das alegorias, mas afirmadas como a única verdade *sensu próprio*. O personagem Demófilo diz

A religião não está em oposição à verdade, pois ela própria ensina a verdade. Mas como seu campo de ação não é um estreito auditório mas o mundo e a humanidade em larga escala, de acordo com a necessidade e a capacidade de compreensão de um público tão grande e variado, ela não pode apresentar a verdade nua. [...] A religião é a verdade expressa alegórica e miticamente e com isso tornada acessível e assimilável pelo grosso da humanidade; pois pura e sem mescla ela não poderia suportá-la como tal. (P II, § 174, p. 199)

Em contrapartida, Filaleto rebate ao dizer que, esta “coisa toda” é, portanto, uma verdade revestida de mentira, e que, ainda que a religião seja o único meio de “reprimir e adestrar o perverso, torpe e malicioso gênero bípede” (P II, § 174, p. 211), aos olhos da filosofia, os amigos da verdade, tudo o que é falso, por mais importante que seja, é algo digno de reprovação. No entendimento de Flamarion Ramos (2012, p. 29), as duas formas de metafísica têm a pretensão de possuir a verdade e isso faz com que haja uma incompatibilidade entre elas,

³³ A esse problema daremos uma explicação mais detalhada no próximo capítulo.

visto que a religião toma para si o papel de ser “inimiga do pensamento” e a filosofia, de ser “inimiga da superstição”.

Ademais, Schopenhauer afirma que, quando a religião é colocada no âmbito da explicação *sensu próprio*, ela se torna digna de revolta, afinal “como se poderia alegar ao povo que algo poderia ser, ao mesmo tempo, verdadeiro e não verdadeiro?” (P II, § 177, p. 240). Um exemplo disso é a forma como na doutrina cristã é apresentada a compreensão da graça e da salvação³⁴, de acordo com o qual:

A depravada, e por isso votada à danação eterna, massa da espécie humana, somente pouquíssimos, e de fato em consequência da eleição da graça e da predestinação, se acharão justificados e serão abençoados, o restante, porém, encontrará a merecida ruína, portanto o eterno tormento do inferno (P II, § 177, p. 240)

Ora, tudo isso deveria ter sido previsto pelo Deus cristão, que, além de não ter criado um ser humano melhor, — pois, Deus sendo o que é, teria esse poder —, ainda lhes preparou uma cilada na qual todos cairiam. Deus então lançou “do nada à existência uma espécie fraca e sujeita ao pecado para então entregá-la ao tormento infinito” (P II, § 177, p. 241), este mesmo Deus que dá uma oportunidade de perdão por toda a culpa e até prega sobre o amor pelo inimigo, mas não o exercita e ainda diz o contrário, que no fim das coisas, quando tudo se findar, não há mais possibilidade de melhora. Tudo isso, para Schopenhauer, é mera vingança, pois “é como se o bom Deus tivesse criado o mundo para que o diabo o carregasse” (P II, § 177, p. 241). Não por acaso que Schopenhauer nos lembra do provérbio, pelas palavras de Filaleto, que diz “detras de la cruz está el diablo” (P II, § 182, p. 276).

De acordo com o filósofo de Frankfurt, isso é o que acontece quando os dogmas são interpretados ao pé da letra, como *sensu próprio*, pois, se são compreendidos com o véu da alegoria, *sensu allegorico*, então as suas interpretações ainda são satisfatórias. Para evitar tais contradições, o mais sensato seria que a religião reconhecesse de vez sua natureza alegórica. Restaria saber como os crentes se posicionariam frente a uma explicação que reconhece ser verdadeira apenas alegoricamente. Quem levaria a religião a sério?

Schopenhauer reconhece à religião a importante tarefa de ser o único meio de apaziguar e consolar a grande massa, acalentando, portanto, o medo e a esperança dos que vivem em

³⁴ A este respeito, é possível observar que existe uma relação de ambiguidade do Schopenhauer com o cristianismo, marcada pela crítica de Schopenhauer a alguns aspectos do cristianismo, mas ao mesmo tempo, pela sua apropriação de princípios da compreensão cristã da morte, do sofrimento e da indestrutibilidade do ser. Um exemplo marcante é a crítica de Schopenhauer à teoria da graça de Agostinho, mas, ao mesmo tempo, a existência de algo similar à graça cristã, algo milagroso e misterioso em sua própria teoria da redenção (negação da vontade). Tais questões serão abordadas no próximo capítulo.

constante carência, tendo em vista que ela oferece mentiras confortáveis ao invés de verdades dolorosas, mas o filósofo critica as religiões por transgredirem a fronteira da explicação alegórica, pretendendo sustentar como verdade de fato o que é apenas alegoria.

No diálogo entre Demófilo e Filaleto, temos a inclinação de identificar a posição de Schopenhauer apenas nas palavras do Filaleto. Embora os argumentos críticos de Schopenhauer possam ser vistos como representados na posição de Filaleto, ainda assim, parece-me parcial e incorreto defender que tudo o que Schopenhauer tem a dizer sobre a religião tenha sido expresso por Filaleto. Nossa posição é a de que, embora em menor medida, também há importantes argumentos de Schopenhauer sobre a religião expressos em argumentos do Demófilo, como já pontuado anteriormente, assim como, no Segundo tomo de *O mundo*, quando Schopenhauer diz que todas as religiões e todos os sistemas filosóficos são “o antídoto contra a certeza da morte, fornecido pela razão reflexionante pelos próprios meios” (W II, Cap. 41, p. 555), o filósofo reforça o que é dito por Demófilo:

Exatamente deste lado, em meio aos inumeráveis e grandes sofrimentos da vida, a religião garante uma fonte inesgotável de consolo e de conforto que não abandona o homem mesmo na morte, e que justo aí desenvolveu toda sua eficácia. Neste sentido, a religião se assemelha a quem toma um cego pela mão e o guia, porque ele mesmo não vê e o que lhe importa é apenas que ele chegue a seu destino, não que veja tudo. (P II, § 174, p. 203)

O lado de lá, se é que existe um outro lado, é desconhecido para nós, e nós sentimos medo do desconhecido, afinal, não se pode afirmar com certeza que exista algo para além da morte. A filosofia permite encarar a escuridão que a morte representa, na tentativa de, ao menos, buscar entendê-la, já que nossa consciência não vivencia a morte de fato. Em contrapartida, a religião possibilita encarar a morte oferecendo uma luz ilusória sobre o além-túmulo, o outro mundo.

Contudo, assim como os remédios têm um prazo de validade, seus efeitos também. Até que ponto a filosofia e a religião são válidas como forma de apaziguamento do tormento? Pernin (1995, p. 143) nos lembra que, para Schopenhauer, exigimos a imortalidade individual após a morte porque ligamos a existência à identidade de consciência, então qual consolo pode existir para este tormento, uma vez que, o que desaparece é a consciência? E caso exista um consolo, por quanto tempo ele dura? Mesmo que Schopenhauer afirme que a imperecibilidade se encontra na espécie, como veremos no capítulo seguinte, na morte “esse eu explode” (PERNIN, 1995, p. 143), se tornando TUDO ou NADA. Por consequência, é também na morte que notamos a indiferença de se haverá algo para além ou se o indivíduo persistirá, assim insurge a

questão “a perspectiva de tornar-se tudo poderá consolá-lo de tornar-se nada?” (PERNIN, 1995, p. 143).

Elisabeth Kubler-Ross elucida em *Sobre a Morte e o Morrer* que, do ponto de vista psiquiátrico, o medo de morrer é compreensível porque, quando se trata de nós mesmos, vemos a morte, de forma inconsciente, como algo impossível de acontecer, já que “é inconcebível para o inconsciente imaginar um fim real para nossa vida na terra e, se a vida tiver um fim, este será sempre atribuído a uma intervenção maligna fora de nosso alcance.” (1996, p. 14), ou seja, não conseguimos nos desvincular do “eu”, da nossa identidade, e isso faz com que o medo morte dificilmente seja apaziguado. A consolação pode estar, segundo Pernin, na proposta de “duas infinitudes por uma” (PERNIN, 1995, p. 145), isto é, na afirmação de Schopenhauer de que SOMOS e SEMPRE SEREMOS Vontade.

No entanto, apesar das explicações que nos são fornecidas, nenhuma filosofia ou religião eliminarão por completo o temor frente à morte. Em uma situação, hipotética ou real, em que temos consciência de termos nos livrado de um grave acidente, somos tomados por questões: “E se o carro tivesse colidido? E se eu tivesse morrido?” Os “e se...” são constantes e podem ser apaziguados, afinal, escapamos de morrer. Entretanto, no instante em que este quase acidente aconteceu, nos milésimos de segundos após o incidente, ao olharmos diretamente para a morte, não nos lembramos de nenhum ensinamento, seja ele religioso ou filosófico, pelo contrário, somos tomados pelo assombro de quase ter morrido, pois ali naquele “quase” reconhecemos nossa natureza efêmera, reconhecemos que a vida neste espaço e neste tempo é um lampejo. Nesses milésimos de segundos de tormento e introspecção nem a mais alta dose de remédio, filosófico ou religioso, livrar-nos-ia do medo e do assombro do desaparecimento:

E nessa hora em que eu e a Morte / Nos encontramos / O que verei? O que saberei? / Horror! A vida é má e é má a morte / Mas quisera viver eternamente / Sem saber nunca [...] isso que a morte traz [...]. (PESSOA, 1998, p. 485)

A morte atinge o fenômeno no momento em que cessa a consciência, “na medida em que cessa a atividade do cérebro” (W II, Cap. 41, p. 561), sendo esta atividade algo que resulta da vida orgânica; logo, a putrefação, a deterioração, que ocorre ao organismo, o corpo fenomênico, são movimentos posteriores à morte, e é justamente a esse “apodrecimento”, aniquilação de corpo e consciência que tememos, mas, usando uma metáfora, Schopenhauer nos lembra: “Porque o braço forte que há três mil anos retesou o arco de Ulisses não mais existe,

nenhum entendimento razoável e bem regrado considerará a força que era ativa nesse braço como // totalmente aniquilada” (W II, Cap. 41, p. 564).

Isso posto, Schopenhauer utiliza-se da argumentação de que existe alguma coisa que perdura, – assim como a força de Ulisses, apesar de sua bravura e astúcia –, algo que ultrapassa o “lado de cá” e “o lado de lá”, algo que permanecerá e terá continuidade na outra margem, contrariando a afirmação de que, antes e depois de nós, será a não existência, o não-ser. É justamente sobre esse “algo” infindável que falaremos no terceiro capítulo.

CAPÍTULO III – PERENE MORTE, INFINDÁVEL SER

“Parece-me que o dia 2 de novembro reforça em mim a necessidade de pensar sobre a morte. Fico muito triste quando penso na minha morte. Por outro lado, é desconfortável a ideia de que poderia não morrer, de que poderia ser eterno. Que graça teria a vida se nós não morrêssemos? A ânsia de viver, de gozar a vida parece só ter sentido porque sabemos que vamos morrer. Sei que esta é uma filosofia meio barata (contudo, não esqueçamos que, no fundo, a filosofia é apenas uma sofisticação do senso comum). De fato, não precisamos de profundidade para fazer essa reflexão desconcertante.

A morte é desesperadora. A morte é o fim das leituras, o fim das viagens, o fim do amor, o fim do sexo, o fim da música, o fim de tudo. Todavia, é ótimo que haja morte. Nós temos de assumir nossa mortalidade. Quanto mais assumirmos isso, mais poderemos degustar a vida. Precisamos lembrar de Aquiles, o herói grego: os deuses é que devem invejar os mortais, pois é a nossa condição de mortais que permite sentir a importância de cada momento.

Mas talvez haja vida após a morte. Contudo, se me fosse dada a oportunidade, na hipótese de haver vida após a morte, eu gostaria de dizer que renuncio à eternidade. Eu devolveria o bilhete. A eternidade me cansa. Seria um tédio insuportável viver para sempre. Só a ideia já me cansa. E eu quero ter um corpo, e parece difícil a ideia de que meu corpo também sobreviverá. Ele ficará imperecível, insuscetível à ação do tempo? Se eu não quero aqui a eternidade, lá eu também não quero. Porque se eu não a desejo aqui, não vejo razões para mudar de ideia lá.

Se eu fosse um outro eu, talvez a quisesse, mas aí já não seria mais eu, e não sendo mais eu, não saberia como esse outro eu agiria, como ele sentiria as coisas. Se houvesse vida após a morte, eu seria condenado à eternidade? Ao que parece sim, embora isso não seja necessário. Mas se fosse eterno, isto é, se minha vida pós-morte implicasse uma duração infinita no tempo, eu mais perderia do que ganharia. Ora, eu não escolho nascer, mas posso escolher me matar. Se fosse eterno não teria essa liberdade.” (PAVÃO, Aguinaldo. 2015, pp. 29 e 30)

3.1 Morte fenomênica: uma quimera assustadora

O capítulo III da presente dissertação tem por referência principal o capítulo 41 do tomo II da obra *O mundo como vontade e representação*, intitulado *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si*, momento em que Schopenhauer alcança no seu todo o problema da ilusão da morte e da perpetuidade do ser, direcionando à compreensão sobre o que a morte É e o que ela ATINGE. Ao nosso juízo, não basta sermos “despertos”, ou seja, ter

consciência de que findamos, problema presente no capítulo 17 da mesma obra, se não for possível compreender o seu sentido, e é exatamente isso que o capítulo 41 nos permite.

O presente *item*, intitulado *Morte fenomênica: uma quimera assustadora*, tem por finalidade abordar, de forma concisa, uma recapitulação do que vimos sobre a ilusão que permeia o acontecimento de morte no âmbito da representação, ou seja, a morte empírica, e como bem nos lembra Emmanuel Levinas (2012, p. 76), a morte na perspectiva empírica é, simultaneamente, o “fenômeno do fim” e “o fim do fenômeno”. Utilizaremos de referência nesse *item* uma bibliografia concentrada nos textos de Schopenhauer, seja pelo uso do Tomo I ou Tomo II d’*O mundo*, como também o Tomo II dos *Parerga*, sob condição de manter-se concentrados na temática proposta; todavia, como o nosso texto base do presente capítulo é o capítulo 41 do Tomo II d’*O Mundo*, utilizaremos o em maior medida, além da pesquisa de textos complementares de comentadores que discorrem o ponto em questão.

Schopenhauer inicia o capítulo 41 do Tomo II de *O Mundo*, cujo título é *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade do nosso ser em si*, nos apresentando a morte através de uma visão **empírica**, ou seja, através da experiência daquilo que se vê, fenômeno natural e inesperado, a “morte sem aviso” nas palavras de Paul Auster (1999, p. 11), condição a que todos os seres vivos estão sujeitos neste mundo, sendo esta imprevisibilidade do “fim de tudo” o ponto alto que torna a morte desesperadora, como reforça Pavão. Deste modo, a natureza incumbe à morte o maior mal que se pode acontecer, pois segundo Schopenhauer, a morte aos olhos da natureza significa aniquilação, e a todo animal “é inato o medo diante da própria destruição”. (W II, Cap. 41, p. 557)

Como parte da natureza, a reação do humano em face da morte não seria diferente, pois de acordo com Schopenhauer:

O maior dos males, o que de pior em geral pode nos ameaçar, é a morte, a maior angústia é a angústia da morte. Nada nos arrebatava tão irresistivelmente à mais viva participação quanto o perigo que ameaça a vida de um outro: nada é mais horrível que uma execução. (W II, Cap. 41, p. 557)

Ora, a vida sendo como tal, em meio ao sofrimento e a dor, o apego cego à vida, segundo Schopenhauer, não poderia de forma alguma partir de uma clara consciência, pois “Se batesse nos túmulos para perguntar aos mortos se estes querem ressuscitar, eles sacudiriam a cabeça negando” (W II, Cap. 41, p. 558). Este grande apego à vida, que nos faz tremer por apenas imaginar a própria destruição, provém unicamente da Vontade de vida, pois tudo o que constitui o nosso verdadeiro ser em si é Vontade de vida e, como queira Schopenhauer (W II, Cap. 41,

p. 558), “por mais amarga, breve e incerta que sempre possa a ser”, esta vida “tem de valer como o bem supremo”.

Seguidamente, Schopenhauer nos apresenta a distinção entre ambos os termos *empírico* e *metafísico*, expondo o que nos parece o questionamento fundamental para explicação do problema da indestrutibilidade do ser: “um tempo infinito fluiu antes do meu nascimento; o que eu era durante todo esse tempo?” (W II, Cap. 41, p. 560). Schopenhauer elucida que, no que diz respeito à metafísica, é possível responder que “Sempre fui eu.” (W II, Cap. 41, p. 560), já que, como *coisa em si*, “só a VONTADE é integralmente ela mesma em toda parte” (W II, Cap. 19, p. 250), e o humano, como será apresentado na sequência, é fenômeno e, ao mesmo tempo vontade, fica por certo afirmar que “depois da tua morte tu serás aquilo que já eras antes do nascimento” (P II, § 135, p. 118), complementando da seguinte forma: “a morte pode até por um fim em sua vida, mas não em sua existência” (P II, § 137, p. 121)³⁵, como fenômeno, tem um começo e um fim temporal, e como vontade, é indestrutível.

Se admitíssemos, a partir de uma consideração sobre a morte, que não existíamos antes do nascimento, então, após a morte, voltaríamos ao não-ser e de nada deveríamos temer esta não-existência, pois, segundo Schopenhauer, ela se assemelharia ao sono ou desmaio durante a breve ausência de consciência, logo: “a infinitude *a parte post* sem mim não pode ser mais terrível que a infinitude *a parte ante* sem mim, na medida em que as duas em nada se diferenciam senão pela interposição de um efêmero sonho de vida.” (W II, Cap. 41, p. 560).

³⁵ Nesta passagem, Schopenhauer diz que nós sentimos intuitivamente que existe algo que vai além de “ser criado do nada por um outro” (P II, § 137, p. 121) e que, por este motivo, muitos se aventuraram na busca por uma explicação, porém sempre permanecendo no terreno empírico. Schopenhauer segue dizendo assim “Como se pode, pela visão da *morte* de um homem ou animal, supor que ali uma coisa-em-si seja reduzida a *nada*? Que pelo contrário, apenas um fenômeno encontre seu fim no tempo, essa forma de todos os fenômenos, sem que a coisa-em-si mesma seja afetada por isso, é um conhecimento intuitivo imediato de todo homem” (P II, § 137, p. 121). Esta forma intuitiva se aproxima daquilo que Platão entende por *Reminiscência*, e de acordo com Franco Trabattoni, a doutrina da reminiscência “pode ser sinteticamente expressa pelo princípio segundo o qual “conhecer é recordar”” (TRABATTONI, 2010, p. 91), remetido a um conhecimento que já tínhamos antes de nascer, aludido por Platão nos seus escritos *Mênon* e *Fédon*. Este conhecimento intuitivo reportado por Platão não está, segundo Trabattoni, completamente acessível a alma encarnada, visto que este conhecimento tem uma natureza metafísica, no entanto, o homem ainda tem alguma noção de algo a mais, já que “Em suas almas estão presentes as recordações esmaecidas de tudo o que viram antes de nascer.” (TRABATTONI, 2010, p. 94). Segundo Trabattoni, “Platão conecta [...] a doutrina da reminiscência com a doutrina da metempsicose, ou melhor, da transmigração das almas de um corpo para outro” (TRABATTONI, 2010, p. 92). Já para Schopenhauer, ainda que sejam herdados o intelecto da mãe e a Vontade, o caráter, do pai, neste novo intelecto recebido, “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.” (W II, Cap. 41, p. 600), sendo assim, para o filósofo a intuição vem da Vontade, logo, a Palingenesia tem efeito de mais precisão que Metempsicose para esta explicação, já que nos contínuos nascimentos, existe a sucessão da Vontade, que em si é indestrutível. Um tratamento mais aprofundado a respeito da Palingenesia será feito no item 3.2.2 deste segundo capítulo.

Schopenhauer, por sua vez, direciona muitas críticas àqueles que acreditam que a sua existência está limitada a este tempo presente, já que para o filósofo “o homem é algo diferente de um nada animado” (P II, § 137, p. 121). Desta maneira, em forma de metáfora, ele profere:

Se um pêndulo, mediante o reencontro do seu ponto gravitacional, finalmente chega ao repouso, cessando assim a aparente vida individual dele; ninguém presumirá que a gravidade foi agora aniquilada, mas cada um compreende que ela está ativa como antes em inumeráveis aparências (W II, Cap. 41, p. 564)

Sendo assim, para Schopenhauer, não existe um motivo real para que as pessoas concluíssem que, no momento em que a vida acaba, acaba também a mesma força que a mantivesse ativa, não podendo ver a morte como a completa aniquilação dos seres viventes.³⁶ O que existe, portanto, antes do nosso nascimento, que permanecerá após a nossa morte? No capítulo anterior da presente dissertação, esta pergunta fora brevemente respondida, ao dizer que “todo vivente é Vontade de vida” (W II, Cap. 41, p. 561), sendo essa a “essência mais íntima do ser humano” (W II, Cap. 41, p. 559). Ora, para Schopenhauer, somos e sempre seremos Vontade.

³⁶ Este argumento expressa a crítica de Schopenhauer à compreensão empírica da morte como passagem ao não-ser. O filósofo que pela primeira vez apresentou a compreensão do antes e depois da morte como um não-ser foi Lucrécio. Este, em seu escrito *Sobre a Natureza das Coisas*, afirmou: “Veja, também, como as eras passadas do tempo infundável / de antes de nós foram nada – de antes de termos nascido, / essas também a natura nos mostra tal como um espelho / que nos revela o tempo vindouro depois de morrermos. / Mas o que tem de horrível nisso, o que de tão triste, / não é mais calmo morrer do que todo tipo de sono. (LUCRÉCIO, 2021, p. 217 - *DRN*, III, 972 - 977). Também Sêneca, de um modo similar, sustenta a compreensão empírica da morte, embora com maior ênfase do que Lucrécio. Na carta de número LIV endereçada a Lucílio, informa ao amigo que está doente, com asma, e que mesmo com todos os incômodos da doença, ele se confortava em meio aos pensamentos de alegria. Em determinado momento da carta, Sêneca profere: “O que é isso?”, perguntava. “Por que tão frequentemente a morte me experimenta? Prossiga, pois eu também a tenho experimentado muito.” “Quando?”, perguntas. Desde antes de nascer. A morte é a não existência. O que quer que isso seja, depois de mim, será o mesmo que foi antes de mim. Se nisso existe algum tormento, é necessário que também houvesse antes que viéssemos à luz; porém, naquela ocasião, não sentimos nenhum constrangimento. Peço que me digas: tu julgarias muito estúpido quem pensasse estar em situação pior uma lanterna depois de apagada ou antes de ser acesa? Nós também nos acendemos e nos extinguímos; no intervalo, padecemos alguma coisa; nos dois extremos ficamos impassíveis. Nisso, pois, meu caro Lucílio, se não me engano, erra-se quando se pensa que seguimos a morte; ao contrário, ela nos precedeu e seguirá. Qualquer coisa que tenha existido antes de nós é morte. Que importa, então, não começar a ser ou deixar de ser, se ambas as coisas têm o mesmo efeito, isto é, o não ser?” (SENECA, 2013a, pp. 48-49). No momento em que Schopenhauer explica a morte sob o prisma empírico, parece concordar com os dizeres de Sêneca; e não apenas concordar, como sustentar seu argumento de forma semelhante, pois diz: “Se o que fizesse a morte aparecer-nos como tão terrível fosse o pensamento do NÃO-SER, então teríamos de pensar, com calafrio igual, no tempo em que ainda não éramos. Pois é incontestavelmente certo que o não-ser após a morte não pode ser diferente daquele anterior ao nascimento, conseqüentemente, também não é lastimável. Uma infinidade inteira fluiu, quando nós AINDA NÃO éramos: mas isso 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 infinidade, na qual NÃO MAIS seremos, achamos duro, sim, insuportável.” (W II, Cap. 41, p. 559). Schopenhauer prossegue questionando se nosso estado antes da morte não possibilitaria a mesma indagação teórica que nosso estado pós morte, e admite uma legitimidade similar em ambos a ponto de afirmar que quem pudesse decifrar um, indicaria a resolução do problema do outro.

No capítulo anterior vimos também que o medo da morte não provém do nosso conhecimento, da parte cognoscente do nosso ser, mas “unicamente da VONTADE cega” (W II, Cap. 41, p. 561), pois, de acordo com Schopenhauer, no momento em que a morte é presentificada, sendo ela a destruidora do fenômeno, todo o nosso ser luta contra esse fim, pois “o que nos torna a morte tão temível não é tanto o fim da vida, [...] mas antes a destruição do organismo” (W II, Cap. 41, p. 561)³⁷ e isto porque, na destruição do organismo, está implicada a destruição da vontade manifesta no corpo, tendo em vista que a “vontade de vida mesma que se expõe no corpo” (W II, Cap. 41, p. 561). Esta anterioridade da vida sobre o indivíduo é central em Schopenhauer e ela marcará sua concepção sobre a compreensão da morte na natureza, que será visto no *item* a seguir.

3.2 Teoria Schopenhaueriana da *Indestrutibilidade do ser*

O percurso que fizemos ao apresentar, no *item* anterior, a morte na visão empírica e metafísica, nos levou à seguinte afirmação, que elucidaremos com as palavras de Alain Roger, em seu *Vocabulário de Schopenhauer*, no momento em que o autor apresenta sequências de citações sobre a *Indestrutibilidade*: “Eu sou tudo, em toda parte, em todos os tempos” (2013, p. 36), ou seja, somos aquilo que já éramos antes mesmo de adentrar neste espaço e tempo, e, de acordo com Schopenhauer, ao chegarmos a essa afirmação, fica expresso que a nossa essência verdadeira é infundável, mesmo que, diante de uma reflexão profunda, frente à uma existência flagelada e atormentada como a nossa, “seria preferível o completo não-ser” (P II, § 135, p. 118). Ou seja, chegamos ao núcleo do problema: o mistério da imortalidade, o “*Mistério de uma indestrutibilidade que não é uma permanência!*” (PERNIN, 1995, p. 141), e não é permanente justamente porque a indestrutibilidade se dá na capacidade de resistência da essência íntima frente à destruição.

Neste *item* intitulado *Teoria Schopenhaueriana da Indestrutibilidade do ser*, serão apresentados argumentos elencados por Schopenhauer, vinculados à metafísica da Vontade, de acordo com os quais, o nosso verdadeiro ser não é afetado com a morte, uma vez que, de acordo com o filósofo, a consciência se extingue, a vida se extingue, “mas não se extingue com ela o princípio de vida que nela se manifesta” (W II, Cap. 41, p. 593), por essa razão, a morte não representaria mal algum, tendo em vista que a essência verdadeira permaneceria.

O filósofo de Frankfurt caracteriza como “essência verdadeira” o que ele chama de VONTADE. Para alcançar uma melhor compreensão sobre este ponto, voltaremos brevemente

³⁷ Afirmando a complementaridade do capítulo 17 e 41 do tomo II de *O mundo*.

às ideias principais do segundo livro da sua obra magna, presentes tanto no tomo I quanto no tomo II e, de forma complementar, usaremos sua obra *Sobre a vontade na natureza*, tendo em vista que Schopenhauer a indica como “suplemento essencial” à problemática do livro dois. De forma exímia, Schopenhauer denomina a Vontade da seguinte forma:

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se VONTADE (W I, § 21, p. 168)

De acordo com Schopenhauer, todo fenômeno é representação, e a vontade é “todo objeto, fenômeno, visibilidade, OBJETIVIDADE” (W I, § 21, p. 168), ou seja, a vontade é a coisa-em-si, a essência íntima da natureza, o núcleo de toda particularidade e de toda universalidade. Em toda parte, ela é uma única e mesma, sem-fim, ou como queira Schopenhauer, “livre de toda pluralidade” (W I, § 23, p. 172).

É notável que a Vontade é de uma grandeza desconhecida, logo, Schopenhauer nos adverte que seria de extremo equívoco e grosseiro tratá-la apenas como uma unidade linguística, uma mera palavra, tendo em vista que ela É a exteriorização de cada coisa pertencente a este mundo, ou seja, o “núcleo de todas as aparências” (W II, Cap. 23, p. 354). Segundo Schopenhauer, a Vontade não provém da razão, do conhecimento, ela é o *prius* deste conhecimento, o cerne do nosso ser, sendo ela “a força originária mesma que cria e mantém o corpo animal, na medida em que executa tanto as suas funções conscientes quanto inconscientes” (W II, Cap. 23, p. 353).

Esta ação natural, ou “força originária”, é denominada por Schopenhauer como VONTADE DE VIDA³⁸, sendo ela a verdadeira expressão da essência do mundo, tendo em vista que “na natureza animal salta aos olhos que a Vontade de vida é o tom fundamental do

³⁸ Schopenhauer indica que, em relação aos termos “Vontade” e “Vontade de vida”, não importa qual usamos, uma vez que ambos sejam não mais que um pleonasma, tendo em vista que “o que a Vontade sempre quer é a vida” (W I, § 54, p. 357 e 358). Fernando de Sá Moreira, em relação ao que se refere à redundância dos termos, interpreta da seguinte forma: “Só existe o conceito ampliado de vida porque existe também o restrito: só podemos nomear a vontade de “vontade de vida” porque ela manifesta-se na representação enquanto vida orgânica individual. Não obstante, só existe a vida no sentido mais restrito porque existe também a noção ampliada: sem as Ideias dos seres orgânicos (as forças *vitais*), nenhuma vida orgânica individual é possível. [...] Por outro lado, “vida” e “vontade de vida” não podem ser tomados como termos idênticos, pois, como vimos, a vida é apenas uma das manifestações da vontade.” (MOREIRA, 2011, p. 60 e 61)

seu ser, sua única propriedade imutável e incondicionada” (W II, Cap. 28, p. 432), e a Vontade de Vida, como já vimos anteriormente, não é outra coisa senão o “ímpeto para a vida e para a existência” (W II, Cap. 41, p. 561) que preenche todo o ente.³⁹

Para Schopenhauer, é inconcebível acreditar, tendo em vista a verdadeira essência de cada coisa não ser afetada pelo fenômeno de nascimento e morte, permanecendo indestrutível, que após o nascimento, os entes vivam apenas por um breve período de tempo e que, com a morte, se tornem um absoluto NADA, cedendo ainda um “lugar” na natureza para seus sucessores, que, provenientes também do nada, surgem à vida; é algo que, em suas palavras “evidentemente absurdo que não pode ser nunca a ordem verdadeira das coisas” (W II, Cap. 41, p. 569).

Para entendermos, portanto, o que é, e qual é a “ordem verdadeira”, Schopenhauer propõe que consideremos a natureza de forma universal, uma vez que “em oposição ao ser individual, comporta-se o TODO da natureza em relação à morte” (W II, Cap. 41, p. 567). Como é atestado no decorrer da citação, aqui ainda se permanece no terreno empírico, porém, o alcance das considerações é ampliado, e com isso ele chegará mais próximo ao “ponto de vista superior” (W II, Cap. 41, p. 556), no qual ocorrerá uma importante transição apresentada por meio da introdução da sua concepção de ideia, de espécie e de indivíduo, visto que Schopenhauer complementa ao afirmar:

Sobre a indestrutibilidade do nosso verdadeiro ser pela morte sempre teremos conceitos falsos, enquanto não decidirmos a estudá-la primeiro nos animais, em vez de atribuímos apenas a nós uma indestrutibilidade à parte, sob o pomposo nome de imortalidade. (W II, Cap. 41, p. 576).

A passagem da consideração, do indivíduo à espécie, não abandona o terreno empírico, porém, apreende, a partir da experiência, algo que nela não diz mais respeito apenas ao indivíduo. A partir dessa afirmação, daremos continuidade no texto com o seguinte problema: O que “perdura”? O que a morte não atinge? O que morre é apenas o indivíduo; a Ideia, a espécie, não, sendo essa, portanto, a temática a ser tratada a seguir.

3.2.1 Caráter da Coisa: As formas eternas (IDEIA)

Arthur Schopenhauer entende por *Idéia* as formas eternas que se objetivam através da Vontade, que segundo o filósofo, vai de acordo com o termo platônico originário (Cf. W II,

³⁹ Aqui está presente o momento mais importante de complementaridade do capítulo 17 com o 41, do tomo II de *O mundo*.

Cap. 29, p. 436). As formas eternas, a essência da coisa-em-si, que é a Vontade, são apreendidas pelo movimento livre do intelecto, através da arte, por pura contemplação, repetindo o conteúdo verdadeiro (Cf. W I, § 36, p. 253). Este *conteúdo verdadeiro* é chamado por Schopenhauer de “caráter da coisa”, pois, por ter sido originada pelo conhecimento, ela não pode ser a *essência íntima*, mas sim uma *expressão da essência em forma de objeto*. (Cf. W II, Cap. 29, p. 437). A Ideia, de acordo com Schopenhauer, é o ponto central de ligação de todas essas relações, sendo, portanto, uma “APARÊNCIA // completa e perfeita” (W II, Cap. 29, p. 436), ou seja: “As Ideias ainda não manifestam a essência em si, mas apenas o caráter objetivo das coisas, portanto, sempre apenas a aparência.” (W II, Cap. 29, p. 437), e é sobre este tema que abordaremos no presente *subitem*. A problemática da Ideia fora abordada por Schopenhauer, do nosso ponto de vista, de uma forma satisfatoriamente minuciosa no Tomo I de *O Mundo*, ao passo que, neste momento da discussão, o usaremos como referência teórica de forma principal, e o Tomo II e os *Parerga* de forma complementar, no entanto, sem perdermos o foco de permanecer no que tange à problemática pertencente ao capítulo 41 do Tomo II de *O Mundo*.

No livro *A morte do Pai*, em um determinado momento da narrativa, Karl Ove, sentado no banco da praça, reflete sobre a movimentação urbana que ocorria no seu “entorno”: pessoas andando, gritos provenientes da escola, carros passando, operários trabalhando. Tudo seguindo conforme o habitual, expressado por ele como a vida sendo cadenciada e regular.

É notável a semelhança entre os extremos, ao menos num certo sentido, pois, tanto no caos absoluto com num mundo rigorosamente regulado e cadenciado, o indivíduo não é nada, a vida é que é tudo. Assim como ao coração não importa saber por qual vida ele bate, à cidade não importa saber quem realiza suas funções. Quando todos aqueles que hoje passeiam pela cidade tiverem morrido, daqui a cento e cinquenta anos, digamos, o burburinho de gente indo e vindo vai ecoar obedecendo aos mesmos padrões de sempre. A única coisa nova será o rosto das pessoas, embora não tão nova, já que serão parecidas conosco (KNAUSGARD, 2015, p. 180)

A morte biológica de um indivíduo não impede que a cidade pare de funcionar, tudo segue exatamente da mesma maneira, mas não apenas entre os humanos, este fenômeno ocorre do mesmo modo na natureza em toda sua **plenitude**.

Para Schopenhauer, a natureza desampara todas as suas formas de vida e as lança à “voracidade do mais forte, [...] ao acaso mais cego, ao humor de cada louco e ao capricho de cada criança” (W II, Cap. 41, p. 567) por não ver valor algum nesses organismos, e por não ter nenhuma significância e nem lhe causar nenhum prejuízo ou dano frente ao aniquilamento desses seres descritos como “indizivelmente engenhosos” (W II, Cap. 41, p. 567). A natureza, segundo Schopenhauer, em relação à dissolução dos entes, expressa uma absoluta indiferença

não importando nem a causa, tampouco o efeito, tendo em vista que nada mudaria em relação a ela.

Ora, se a Grande Mãe envia tão sem cuidado seus filhos desprotegidos de encontro aos mil perigos ameaçadores; isto só pode ser porque ela sabe que, caso eles caiam, recaem em seu ventre onde estão protegidos, e, por isso, a sua queda é apenas uma brincadeira (W II, Cap. 41, p. 567 e 568)

À Natureza, pouco importa o fenômeno de nascimento e morte, já que tudo seguirá da maneira que deve ser e então voltará ao seu estado anterior, ou seja, regressará ao seu interior. Essa visão bucólica de que na natureza tudo é como tem que ser, é representada, na sequência dos *Poemas Inconjuntos* de Alberto Caeiro – um dos heterônimos do inigualável Fernando Pessoa –, da seguinte forma:

[275] / Quando vier a primavera, / Se eu já estiver morto, / As flores florirão da mesma maneira / E as árvores não serão menos verdes que na Primavera passada. / A realidade não precisa de mim. / Sinto uma alegria enorme / Ao pensar que a minha morte não tem importância nenhuma. / Se soubesse que amanhã morria / E a primavera era depois de amanhã, / Morreria contente, porque ela era depois de amanhã, / Se esse é o seu tempo, quando havia ela de vir senão no seu tempo? / Gosto que tudo seja real e que tudo esteja certo; / E gosto porque assim seria, mesmo se eu não gostasse. / Por isso, se morrer agora, morro contente, / Porque tudo é real e tudo está certo. / Podem rezar latim sobre o meu caixão, se quiserem. / Se quiserem, podem dançar e cantar à roda dele. / Não tenho preferência para quando já não puder ter preferências. / O que for, quando for, é que será o que é. (PESSOA, 1998, p. 236 e 237)

A voz da natureza, no que tange ao âmbito empírico, não mente. Toda a sua universalidade dança em profunda sintonia com a música que lhe é tocada. Assim como nas quatro estações, na sucessão perfeita de acontecimentos, em que a primavera virá e as flores desabrocharão, assim como o outono chegará e todas as folhas cairão, bem como no inverno os galhos secarão, ao passo que, através das chuvas do verão, as plantas se renovem para o ciclo novamente se iniciar em mais uma primavera, independentemente de estarmos aqui ou não. Tudo ordenado e orquestrado como tem que ser. Enquanto indivíduos, somos indiferentes para a natureza; a nossa importância para a natureza tem apenas um caráter indireto, uma vez que, como veremos no decorrer do texto, de acordo com Schopenhauer, o indivíduo tem para a natureza uma importância somente no que toca à conservação da espécie.

Schopenhauer utiliza-se da argumentação de que, em relação aos seres cuja vida e morte são os opostos, a linguagem da natureza é relativa, “não pode, portanto, ser a verdadeira e última expressão da índole das coisas e da ordem do mundo” (W II, Cap. 41, p. 569). Ou seja, a “voz da natureza” é verdadeira de forma compatível e proporcional dentro da margem limite do fenômeno. Ela nunca mente, mas é como se também não nos dissesse totalmente a verdade,

porque a natureza visível, aquela que aparece no âmbito da representação, se expressa apenas em termos representativos, dentro dos limites do princípio de razão suficiente, ou seja, isso não quer dizer que ela minta, a natureza apenas não diz a verdade no seu todo porque ela NÃO PODE fazê-lo. Logo, para Schopenhauer, aquele que não possui nenhuma limitação quanto ao pensamento, compreenderá que existe algo além: a Ideia.

Para compreendermos o que Schopenhauer caracteriza como **Ideia**, precisamos buscar, ou, ao menos, tentar entender de onde parte este termo.

Como visto anteriormente, a vontade é a coisa-em-si, una, indivisível e desprovida de pluralidade, posto isso, Schopenhauer nos direciona, então, para aquilo que ele chamará de “objetivação da vontade”, que é nada mais que a manifestação da vontade neste espaço e tempo.

A multidão de indivíduos de todo tipo ou as exteriorizações isoladas de cada força não lhe concernem, pois essa pluralidade é condicionada imediatamente por tempo e espaço, nos quais ela mesma nunca entra em cena. // A Vontade se manifesta no todo e completamente tanto em UM carvalho quanto em milhões. O número deles, sua multiplicação no espaço e no tempo, não possui significação alguma em referência a ela, mas só em referência à pluralidade dos indivíduos que conhecem no espaço e no tempo e aí mesmo são multiplicados e dispersos. Tal pluralidade atinge apenas o fenômeno da vontade, não ela mesma. (W I, § 25, p. 189 e 190)

Esta ligação entre manifestação da vontade e pluralidade, a “parte e todo”, de acordo com Schopenhauer, pertence apenas ao espaço-tempo precisamente pelo fato de que, a “parte e todo” diz respeito “ao fenômeno, à visibilidade, à objetivação” (W I, § 25, p. 189), e é justamente esta ligação entre *todo* e o *uno* que Schopenhauer caracterizará como “graus de objetivação da Vontade”, que, em suas palavras “não são outra coisa senão as IDEIAS DE PLATÃO” (W I, § 25, p. 191).

Neste momento de elucidação entre o *mais* e o *menos* é que Schopenhauer introduz a sua interpretação e apropriação das ideias platônicas, que, no entendimento de Vilmar Debona, em relação à doutrina das ideias de Platão, estas são usadas por Schopenhauer no sentido de “empréstimo para servirem como uma espécie de “ponto de contato” entre a vontade-em-si e o plano multifacetado de suas aparências” (DEBONA, 2019, p. 51), tendo em vista a clarificação daquilo que Schopenhauer entende por “graus de objetivação da Vontade”. Assim alude Schopenhauer:

Os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são. (W I, § 25, p. 191)

É oportuno pontuar, mesmo que brevemente, isso que chamamos de “apropriação” schopenhaueriana no que compete à teoria platônica das Ideias. Para tal, precisamos primeiramente entender o que é de fato a teoria das Ideias para Platão. Gabriele Cornelli, presidente da sociedade brasileira de platonistas, descreve Platão da seguinte forma

Há autores imprescindíveis. Platão, um dos principais protagonistas da história do pensamento filosófico ocidental, é certamente um deles. Ainda ecoa, em sua polêmica ousadia, a célebre expressão de Whitehead, pela qual “a maneira mais segura de definir a tradição filosófica europeia é afirmar que ela consiste numa série de notas-de-rodapé a Platão” (CORNELLI apud TRABATTONI, 2010, p. 7)⁴⁰

Um dos mais conceituados especialistas do pensamento de Platão, Franco Trabattoni, acredita que a hipótese cronológica mais plausível é que Platão, após ter finalizado a *República*, tenha começado a escrever os *diálogos dialéticos*, e que, a partir desses diálogos, foram discutidos os problemas relacionados à doutrina das Ideias.

Em conformidade com Trabattoni, Giovanni Reale diz, em *Para uma nova interpretação de Platão*, que é indiscutível que a questão central que sustenta os escritos platônicos consiste na teoria das Ideias, tendo em vista que tal problema é abordado em diversos textos, no entanto, o que Reale caracteriza como “a etapa mais importante na história da metafísica” (1997, p. 112), aconteceu somente na “segunda navegação” presente no diálogo intermediário *Fédon*, tendo em vista que foi neste momento que Platão reconheceu a presença, a existência de dois mundos⁴¹, quais sejam, um fenomênico (visível) e outro meta fenomênico (inteligível).

A segunda navegação, de acordo com Reale, é considerada de forma crucial como a alegoria que simboliza o acesso ao mundo “supra-sensível”⁴², e salienta-se ainda que esta é uma

⁴⁰ A citação que Cornelli faz de Alfred North Whitehead, no original, lê-se: “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato” (WHITEHEAD, 1978, p. 39)

⁴¹ Ao abordarmos esse dualismo platônico, nos veio à mente que, Jorge Palicer, em determinado momento de seu texto *Schopenhauer e a metáfora da vontade como coisa em si*, traz à discussão considerações que Atwell faz a respeito de algumas críticas ao pensamento de Schopenhauer, e nos chamou a atenção uma fala desse comentador, que explica que, embora Schopenhauer fale sobre um mundo como vontade e um mundo como representação, o filósofo de Frankfurt **não afirma a existência de mundos diferentes**, ou seja, ele não é um dualista, mas sim, que ele nos apresenta dois pontos de vista a respeito do mundo que está presente na consciência: o primeiro sob o prisma cognitivo de observá-lo e o segundo, por sua vez, sob o prisma interpretativo de considerá-lo. (2014, p. 218 e 219. Grifo nosso). Trazer à luz essa explicação é importante para não confundirmos as explicações de Platão e Schopenhauer sobre o mundo enquanto fenômeno e metafísico.

⁴² Ademais, no que compete à importância da “segunda navegação”, Reale enfatiza que: “Depois da “segunda navegação” platônica (e só depois dela) que se pode falar de corpóreo e incorpóreo, sensível e supra-sensível, empírico e meta empírico, físico e supra-físico. E é à luz dessas categorias (e só à luz delas) que os físicos anteriores aparecem como materialistas, e a natureza e o cosmo físico não se mostram mais como a totalidade das coisas que são, mas como a totalidade das coisas que aparecem. A filosofia conquistou o mundo inteligível, a esfera das realidades que não são sensíveis, mas somente. [...] Platão não se cansou de reafirmar essa sua descoberta é fundamental e verdadeiramente revolucionária: existem muito mais coisas do que a vossa filosofia limitada à

forma de expressão que se faz presente na linguagem dos marinheiros. Com efeito, para explicar seu significado, Reale utiliza-se da argumentação de Eustácio: “Chama-se ‘segunda navegação’ aquela que alguém empreende quando, ao ficar sem ventos, navega com os remos” (EUSTÁQUIO, In *Odyss*, p. 1453 *apud* REALE, 1997, p. 108). Reale, com suas palavras, nos esclarece a “segunda navegação” da seguinte forma:

A “primeira navegação”, feita com velas ao vento, corresponderia à que é levada a cabo segundo os naturalistas e o seu método. A “segunda navegação”, feita com remos e sendo muito mais cansativa e exigente, *corresponde ao novo tipo de método*, que leva à esfera do supra-sensível (REALE, 1997, p. 108).

Percebe-se que apenas o movimento natural do vento batendo à vela não é suficiente para adentrar ao mundo supra-sensível, que por sua vez, só é possível se feito pelo movimento de intensificação de força (uso metafórico dos remos), com empenho e esforço, e o momento em que Platão introduz esse pensamento da “segunda navegação” está presente na seguinte passagem do *Fédon*:

Queres que te faça uma descrição completa, Cebes, de como empreendi o segundo roteiro de navegação para a investigação da causa? Não há o que eu mais deseje, respondeu. XLVIII - De seguida, continuou, já cansado de considerar as coisas, houve que era preciso precatar-me para não acontecer comigo o que se dá com as pessoas que observam e contemplam o Sol quando há eclipse: por vezes perdem a vista, se não olham apenas para a imagem dele na água ou nalgum meio semelhante. Pensei nessa possibilidade e receei ficar com a alma inteiramente cega, se fixasse os olhos nas coisas e procurasse alcançá-las por meio de um dos sentidos. Pareceu-me aconselhável acolher-me ao pensamento, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas. É muito provável que minha comparação claudique um pouco, pois estou longe de admitir que quem considera as coisas por meio do pensamento só contempla suas imagens, o que não se dá com quem as vê na realidade. De qualquer modo, meu caminho foi esse. Em cada caso particular, parto sempre do princípio que se me afigura mais forte, considerando verdadeiro o que com ele concorda, ou se trate de causas ou do que for, e como falso o que não afina com ele (PLATÃO, 2002, p. 312 e 313; 99d - 100a)⁴³

A mensagem exteriorizada por Platão na citação anterior, no entendimento de Reale, em suma, é de que, o método que os naturalistas fundam a respeito dos sentidos “não esclarece,

dimensão física conhece!” (REALE, 1997, p. 113)

⁴³ Reale (1997, p. 109 e 110) especifica cada detalhe da presente passagem do *Fédon* para a compreensão da concepção de *método novo* apresentado por Platão: Assim dizendo, a realidade sensível é reproduzida pelo Sol durante o eclipse, tendo em vista que Platão pontifica que as realidades sensíveis possuem uma posição menos elevada que as outras realidades que se assemelham à elas, ou seja, uma carência no sentido de imperfeito, e o sol eclipsado afirma pontualmente esta visão de algo “defeituoso”; temos, por sua vez, os olhos representando “todos os sentidos”; o raciocínio sendo representado pela imagem refletida na água, posto que, a imagem do real é alcançada por meio desse reflexo, para além do que se alcança por meio dos sentidos; por último, a simbologia da cegueira da alma causada pela observação direta do sol representando, portanto, a frustração dos sentidos sobre o conhecimento, pois os sentidos ocultam as coisas ao invés de revelá-las.

mas obscurece o conhecimento” e que o novo tipo de método apresentado por Platão “deverá fundar-se sobre os *logoi*, e mediante eles deverá captar a verdade das coisas⁴⁴”(1997, p. 110).

Seja acrescentado que a segunda navegação foi dividida em duas etapas: a teoria das Ideias e as remissões à teoria dos princípios, mas para o que interessa ao problema da presente dissertação, serão mencionadas apenas as considerações da primeira etapa, ou seja, a teoria das Ideias. Reale explica que, o *primeiro momento* da segunda navegação, quando se alcança o plano das Ideias, é aquele em que Platão admite “as realidades inteligíveis como “verdadeiras causas” (1997, p. 114)⁴⁵. Dito de outra forma, no entendimento de Trabattoni (2010, p. 89), para Platão, se existem “entidades reais”, também deve existir “uma dimensão que ultrapasse o plano puramente físico” e essa “outra realidade” é o que Platão caracteriza como “ideia”.⁴⁶

⁴⁴ Em relação as “verdadeiras coisas”, Reale indica o seguinte trecho do *Fédon*: 100a a 101d. onde podemos conferir em: PLATÃO, 2002, p. 312 a 315

⁴⁵ A respeito das “verdadeiras causas” presentes nessa outra realidade, Reale nos apresenta como exemplos da seguinte forma: “as coisas belas serão explicadas não com os elementos físicos (cor, figura e semelhantes), mas em função da beleza-em-si” (1997, p. 114), e complementamos, nas palavras de Trabattoni, que: “No *Fédon*, diz-se que a realidade ideal é invisível (79a), pura, eterna, imortal, invariável (79d), divina, inteligível, uniforme, indissolúvel (80b)” (2010, p. 107).

⁴⁶ Embora se possa aceitar que a teoria das ideias seja o problema principal da filosofia de Platão, como sugerido por Reale e Trabattoni, isso não significa que esta teoria está isenta de críticas, uma vez que o próprio Platão, em *Parmênides*, se esforça em apontar as aporias e dificuldades dessa teoria. Em relação ao *Parmênides*, Trabattoni destaca que este diálogo é um dos “mais enigmáticos de todo o corpus” (2010, p. 214) e, que parte significativa desse diálogo é “dedicado à discussão da doutrina das Ideias” (2010, p. 205). Trabattoni exemplifica, portanto, que o personagem Parmênides reconhece que, embora todas as críticas por ele levantadas em relação à teoria das Ideias, elas são necessárias para o seu conhecimento, uma vez que “se não existisse o pensamento que raciocina (*dianoia*), não se saberia para onde ir” (2010, p. 219), tendo em vista que, é na faculdade de discutir dialeticamente que se pode relacionar o “particular e universal, o um e o múltiplo, etc. (135c)” (2010, p. 219). Segundo Trabattoni, esta é a passagem mais importante do diálogo, pois Platão demonstra, por meio das palavras de Parmênides, que mesmo que a teoria das ideias pareça “insustentável”, não se excluem as “exigências pelas quais a teoria foi criada” (2010, p. 219) e tais exigências são provenientes justamente dessa capacidade cognitiva que os homens possuem, uma posse que, de forma alguma poderia ser entendida “sem supor a existência de unidades universais, de eixos em que o conhecimento se apoia.” (2010, p. 219). faremos aqui uma breve recapitulação de tais críticas, da forma como Trabattoni nos apresenta: O personagem Parmênides inicia fazendo uma observação a respeito de entender se existem ideias de todas as coisas, o qual, instruído por Sócrates, resumiu a observação da seguinte forma: “as ideias são aquelas coisas das quais participam os objetos que delas trazem o nome, por isso, se diz que são belas as coisas que participam da beleza, grandes aquelas que participam da grandeza, justas aquelas que participam da justiça, e assim por diante (130e - 131a)” (2010, p. 216). Na sequência, por sua vez, são abordadas as críticas. A primeira crítica, de acordo com Trabattoni, vai de encontro diretamente com a definição anterior de “ideia de todas as coisas”, pois “se a ideia da pequenez é a única coisa da qual participam muitas coisas pequenas, deduzimos que ou a ideia se multiplica para todos os objetos que dela participam, com o resultado que a ideia não seria mais uma (ou estaria separada de si mesma), ou então se dividiria, de modo que cada um dos objetos participaria somente de uma de suas partes. Ambas as coisas são impossíveis, porque a ideia é única por definição (131c-e)” (2010, p. 216). A segunda crítica é em relação ao exemplo apresentado por Aristóteles, em que “devemos supor a existência de um terceiro homem, além do homem concreto e do homem ideal” (2010, p. 217). Entretanto, para que ambas as objeções não sejam mais pertinentes, Sócrates apresenta uma hipótese de que “as ideias, portanto, só existam na alma do homem (132b)”, porém Parmênides aponta que essa suposição também pode ter consequências absurdas, já que “se a ideia é aquilo que é pensado de maneira única e idêntica, em todas as coisas semelhantes, ou todas as coisas são ao mesmo tempo pensamentos e pensam, ou se deve supor que as coisas que participam das ideias participem do pensamento mesmo sem serem pensamento (132c)” (2010, p. 217). Porém, como demonstra Trabattoni, este argumento depende “essencialmente do modo pelo qual as ideias são definidas por Sócrates ao longo do diálogo”, pois, “se afirmamos que as coisas participam realmente das ideias, é absurdo sustentar que as ideias existam somente na alma (isto é, que sejam somente o pensamentos), porque uma relação de participação

Destarte, após feito este breve panorama de como se constitui a filosofia platônica em relação (e somente) à teoria das Ideias e de toda a importância que permeia tal teoria, sendo ela o ponto de acesso ao que os filósofos ocidentais chamam de *Metafísica*, é possível darmos continuidade ao que Arthur Schopenhauer entende por IDEIA.

Em seu artigo *A busca schopenhaueriana das identidades fundamentais: a influência platônica*, Francisco Damasceno nos lembra que, em relação às Ideias, a interpretação de Schopenhauer que constitui uma forte influência de Platão concerne à sua metafísica “noção de “ser verdadeiro” como identidades puras multiplicadas no fenômeno” (DAMASCENO, 2021, p. 11), e tal metafísica de “ser verdadeiro” como formas eternas e imutáveis, como já visto nos parágrafos anteriores da presente dissertação, é evidenciado nos *diálogos intermediários* de Platão, e é a partir dessas referências que Schopenhauer mantém essa a noção de ideia como “identidade pura”.

Por outro lado, embora Schopenhauer tenha essas influências dos *diálogos intermediários* de Platão, Guilherme Marconi Germer bem observa, em seu artigo *O mundo como arquétipo e como sombra: Sobre a assimilação de Schopenhauer da teoria das Ideias de Platão*, que a originalidade de Schopenhauer consiste justamente na “identificação das Ideias às forças fundamentais da natureza, seguida da advertência de que certos fenômenos – como mesa e cadeira – não possuem uma ideia própria, mas apenas um conceito” (GERMER, 2018, p. 158). Apesar disso, em conformidade com Damasceno, a principal inspiração de Schopenhauer a partir de Platão diz respeito à “noção de que a virtude, a beleza e o conhecimento das Ideias possui uma unidade fundamental” (GERMER, 2018, p. 158)⁴⁷; e que

entre coisas e pensamentos é impossível (a menos que essas coisas não sejam de alguma forma pensamento)” (2010, p. 217 e 218). A terceira objeção, como nos explica Trabatttoni, possui um caráter mais geral, uma vez que, na hipótese de Sócrates, “as ideias e as coisas constituem dois mundos diferentes e separados, de modo que serão possíveis somente relações entre coisas e ideias entre elas, mas não entre as coisas e as ideias, por exemplo, enquanto no mundo das coisas o servo terá a ver com o senhor, no mundo ideal, a relação será entre as ideias correspondentes; do mesmo modo, o conhecimento das ideias será acessível somente ao conhecimento em si, isto é, à ideia do conhecimento: logo, será privilégio de uma coisa que nós não possuímos, porque as ideias não moram conosco (134b)” (2010, p. 218), sendo assim, o bem, o belo, e todas as outras ideias não poderão ser compreendidas pelo homem. Percebe-se, portanto, que no *Parmênides*, existem limites explicativos da teoria das ideias e respostas que não superam as respostas, em vista disso, a importância de todo o diálogo, como queira Platão, é justamente o exercício de raciocínio. Se a teoria das ideias é criticável porque expressa compreensões parciais ou insuficientes, ainda assim ela prova uma característica inerente à natureza humana, que consiste propriamente na busca do humano por uma resposta verdadeira, isto é, uma busca universal ao conhecimento e, admitir a crítica à doutrina das ideias, não implica, necessariamente, em abandonar o reconhecimento da necessidade de universalidade inerente à busca por um conhecimento verdadeiro. Para uma maior compreensão, Cf. Wolfgang Wieland, parágrafo 8, “ideias sem doutrina das ideias”, pp. 125-150

⁴⁷ Nas palavras de Schopenhauer: “Assim, concordaremos com // Platão, quando atribui um ser verdadeiro apenas às Ideias, enquanto às coisas no espaço e tempo, a esse mundo real para o indivíduo, ao contrário, reconhece apenas uma existência aparente e onírica.” (W I, § 35, p. 250)

certamente foi Platão que alimentou essa “perseguição filosófica [...] da essência do mundo” (GERMER, 2018, p. 158) de Schopenhauer.

Ou seja, o filósofo de Frankfurt “permanece atento ao Platão da contemplação mística, devoto da Unidade [...] ao Platão que nos julga aprisionados no mundo com a nossa cumplicidade e que nos propõe a libertação” (PERNIN, 1995, p. 22), e que, embora saibamos haver uma excepcionalidade no pensamento de Schopenhauer em relação às Ideias platônicas, ele acredita que a sua forma de utilizar o termo platônico “IDEIA” foi entendida no sentido original e fidedigno.⁴⁸

Como vimos inicialmente, Schopenhauer entende por IDEIA “Cada fixo e determinado grau de objetivação da vontade, na medida em que esta é a coisa em si e, portanto, é alheia à pluralidade” (W I, § 25, p. 191), e estes graus, segundo Schopenhauer, estabelecem relações das “coisas particulares com suas formas eternas ou protótipos” (W I, § 25, p. 191), isto é, para Schopenhauer: “os graus determinados de objetivação da vontade que constituem o em-si do mundo são precisamente aquilo denominado por Platão IDEIAS ETERNAS.” (W I, § 31, p. 236).

Todos os reinos, passando pelo Reino vegetal até o inorgânico, se complementam para aquilo que Schopenhauer chama de plena objetivação da Vontade, sendo assim, toda a pluralidade de indivíduos não pertence à Vontade, mas à sua objetividade, às Ideias. A Vontade, então, aparece em toda Ideia, de forma diversa e em perfeita sintonia, no entanto, Schopenhauer ressalta que, o desdobramento da Ideia, na medida em que são causa e efeito, não são essenciais e próprios da Vontade, apenas ao fenômeno presente no espaço, tempo e causalidade, isto é: “pertencem, portanto, ao mundo como representação, não ao mundo como Vontade” (W I, § 28, p. 223). Assim como nos esclarece Clément Rosset, Schopenhauer emprega a Ideia como sendo “não a representação da Vontade em geral, mas a representação de uma grande classe de fatos procedentes da Vontade” (2005, p. 141), uma generalidade que não se percebe como generalidade, pois não tem racionalidade e, mesmo assim, tem valor utilitário para a Vontade, pois, como enfatiza Schopenhauer, a Vontade faminta, “crava os dentes em sua própria carne” (VALLADÃO, 2013, p. 8), ou seja, devora a si mesma pois não existe nada de exterior a ela.⁴⁹

A forma de acessar o puro conhecimento da Ideia, de acordo com Schopenhauer, é operada através da arte, por meio da contemplação; e a filosofia, como forma de arte, também nos permite conhecer a essência íntima do mundo, aquilo que está além do fenômeno, o “QUÊ

⁴⁸ Cf. W I, § 25, p. 191 e W II, Cap. 29, p. 436

⁴⁹ É por essa *insaciabilidade* da Vontade que existe, no entendimento de Schopenhauer, o desejo da caça, a angústia e o sofrimento da falta. (Cf. W I, § 28, p. 219)

do mundo” (W I, § 53, p. 357). O conhecimento artístico permite que o intelecto transite livremente “sem pertencer a vontade alguma” (W II, Cap. 29, p. 436)⁵⁰, e a partir desse movimento se tem a apreensão do que é essencial nas coisas isoladas, tendo por objeto as Ideias, no sentido de figuras eternas, que constituem o que Schopenhauer entende como puramente objetivo nas aparências” (W II, Cap. 29, p. 436). No entanto, por ter sido apreendida pelo conhecimento, esta Ideia não é, de acordo com Schopenhauer, a essência da coisa-em-si, mas sim “a expressão completa da essência que se expõe à intuição como objeto” (W II, Cap. 29, p. 436), ou seja, o caráter da coisa.

A Ideia é o ponto de enraizamento de todas essas relações, portanto, a APARÊNCIA // completa e perfeita ou, como exprimi no texto, a objetividade adequada da vontade neste grau de seu aparecimento. Até mesmo a forma e a cor, imediatas na apreensão intuitiva da Ideia, não pertencem no fundo a esta, mas são apenas o médium de sua expressão; pois, em sentido estrito, o espaço é-lhe tão estranho quanto o tempo. (W II, Cap. 29, p. 436)

Por não pertencer a espaço e tempo e a nenhuma relação é que a Ideia é considerada por Schopenhauer como figura eterna no sentido originário de Platão, e diferente do que ocorre na apreensão artística, na forma universal da representação que aparece ao conhecimento é que se reconhece a pluralidade dos entes, representada por meio do tempo e espaço, dentro do princípio de razão, que Schopenhauer chama de “princípio último de toda a finitude”, logo, o fenômeno de nascimento e morte acontecem pela causalidade. Assim sendo, o princípio de razão não se aplica à Ideia, como enfatiza o filósofo:

A Ideia [...] não lhe cabem pluralidade nem mudança. enquanto os indivíduos, nos quais a Ideia se expõe, são inumeráveis e irrefreavelmente vêm-a-ser e perecem, ela permanece imutável, única, a mesma, o princípio de razão não tendo significação alguma para ela. (W I, § 30, p. 236)

Pensando na morte, se olharmos os entes sob o prisma do princípio de razão, teremos bom senso em dizer que a vida se “ganha”, que ela surge do nada e a morte, como destino certo, levaria de volta para este nada, entretanto, sob o prisma da Ideia, veremos que “nem a Vontade, a coisa-em-si em todos os fenômenos, nem o sujeito do conhecimento, o espectador de todos os fenômenos, são afetados de alguma maneira por nascimento e morte” (W I, § 54, p. 358),

⁵⁰ Embora em *A Vontade na Natureza* Schopenhauer afirme que: “O intelecto é destinado exclusivamente ao serviço da vontade e é em toda parte precisamente adequada a ela” (N, Cap. 2, p. 100). Haveria aqui uma contradição com a passagem acima citada? Parece que não, visto que, enquanto em *A Vontade na Natureza* Schopenhauer trata do conhecimento da experiência, submetido ao princípio de razão suficiente, na passagem supracitada de *O mundo*, ele se refere ao conhecimento das Ideias, apreensível pela contemplação, e não pela experiência empírica.

precisamente porque, como enfatiza Schopenhauer, o movimento de nascer e perecer pertencem unicamente à ordem do **fenômeno**, na qual a Vontade de vida se manifesta, e nascimento e morte, nada mais são, segundo Schopenhauer, que “uma alteração contínua da matéria sob a permanência invariável da forma. Justamente aí se tem a transitoriedade dos seres individuais em meio à imortalidade da espécie” (W I, § 54, p. 360).

A nossa individualidade enquanto fenômeno será sempre substituída por outros indivíduos enquanto espécie, assim como já afirmou Michel de Certeau “Que os indivíduos percam o seu lugar, eis a lei da espécie.” (1994, p. 302). É nesse sentido que Schopenhauer identifica, como sendo “correlato empírico da Ideia” a ESPÉCIE, pois ela é a figura que, por obra da Natureza, se apresenta de forma infinita neste espaço e tempo, ou seja, dentro do princípio de razão “A Ideia é *species*” (W II, Cap. 29, p. 437). Nas palavras de Schopenhauer: “Os leões que nascerão ou morrerão são como as gotas da queda d’água; mas a *leonitas*, a IDEIA, ou figura de leão é semelhante ao arco-íris imperturbável.” (W II, Cap. 41, p. 578). Ou seja, o desaparecimento dos milhões não afetou, nem a ideia de leão, nem mesmo a possibilidade da sua existência. A IDEIA “não foi minimamente turvada por todas aquelas mortes” (W II, Cap. 41, p. 578).

É importante frisar que, neste estágio, prosseguindo os passos do capítulo 41 do tomo II de *O mundo*, que é o texto base desse capítulo, chegamos ao momento em que Schopenhauer direciona para o que ele entende ser o **verdadeiro conhecimento** em face da morte à respeito da **indestrutibilidade do nosso ser**, e que esta consideração nos leva a uma consequência importante, que é identificar aquilo que em nosso ser não é da ordem do individual, tendo em vista que, seguindo sua indicação inicial para observarmos o todo da natureza sob um enfoque empírico, seria inaceitável, ao analisarmos a vida dos animais, concluir, a partir da transitoriedade dos indivíduos, a aniquilação da espécie. A procriação⁵¹ é a garantia da “reposição” dos indivíduos que desaparecem.

Como as gotas pulverizadas da queda d’água estrondosa que mudam com rapidez de relâmpago, enquanto o arco-íris do qual elas são o sustentáculo está fixo em imóvel calmaria, e completamente imune a essa incessante mudança; assim, como o arco-íris, permanece cada IDEIA, isto é, cada ESPÉCIE de ser vivente, completamente intocada pela mudança contínua dos seus indivíduos (W II, Cap. 41, p. 578)

⁵¹ Tendo em vista que o problema da procriação não é nosso enfoque principal, abordaremos de forma breve e introdutória no decorrer do capítulo.

Em suma, a ideia, ou espécie, é aquilo que permanece, assim como o arco-íris, que permanece estático enquanto as gotas continuam em constante mudança. A este respeito é o que abordaremos no *subitem* seguinte.

3.2.2 Caráter de Espécie: As formas infinitas como obras da natureza

Depois de percorrermos as explicações a respeito da doutrina platônica das Ideias, passamos por algumas elucidações sobre sua problematicidade, até chegarmos à forma como Schopenhauer interpreta e utiliza o termo IDEIA. Neste *subitem* discutiremos a compreensão schopenhaueriana do correspondente empírico da Ideia, que é a Species, visto que, a espécie “é a IDEIA desdobrada e estendida pela sua entrada no tempo” (W II, Cap. 41, p. 579). Por este motivo, a SPECIES é, de forma imediata, a objetivação da coisa em si, ou seja, VONTADE DE VIDA. A consequência dessa compreensão leva a identificar, então, a SPECIES, que é a Ideia objetivada no tempo, como a essência mais íntima de todos os animais, mas também do ser humano. Schopenhauer arremata afirmando que é na *species*: “e não no indivíduo, enraíza-se a tão poderosamente ardente Vontade de vida” (W II, Cap. 41, p. 579), sendo manifestado na *species*, através da vontade, o impulso sexual e o zelo pela prole. Porém, o próprio Schopenhauer reconhece que esta explicação empírica é uma explicação apenas aparente, tendo em vista que o enigma não desaparece, ele passa a ocupar uma outra posição, sendo preciso chegar à compreensão metafísica, a única “verdadeira e suficiente”, o que buscaremos entender adiante. No capítulo 42 do Tomo II de *O Mundo*, intitulado *Vida da espécie*, Schopenhauer nos brinda com suas considerações de forma detalhada a respeito desse percurso manifestado em toda a natureza e nós o usaremos como sustentação principal deste *subitem*, sendo mediado pelas considerações presentes em seu texto *Sobre a Vontade na Natureza*, e os demais escritos serão usados de forma complementar, mantendo sempre o percurso discutido no capítulo 41 do Tomo II de *O Mundo*.

De forma sucinta, a espécie é o desdobramento da Ideia que adentrou no tempo, e é pela doutrina da imortalidade NA NATUREZA, isto é, é pela variação da espécie entre nascimento e morte, que Schopenhauer quer nos ensinar que, na morte, não existe mal algum; por esta razão, falar sobre morte inevitavelmente nos direciona a falar sobre a sucessão de indivíduos pela procriação, investigando o que tange aos interesses da espécie, mas, neste momento, apenas no que diz respeito à espécie, e estes interesses são descritos pelo filósofo como “relações sexuais, procriação e a alimentação da prole” (W II, Cap. 42, p. 609). Para discorrermos sobre a espécie é preciso, como ressalta Schopenhauer, que continuemos nas considerações que permeiam a natureza, ou seja, que caminhemos ainda pelo terreno empírico. Para isso, é preciso observar os entes, desde os animais até os humanos, mas aqui ainda dando

maior importância aos animais. No que consiste o ciclo de vida da espécie, Schopenhauer elucidou que:

Se eu matasse um animal, fosse um cão, uma ave, uma rã, mesmo só um inseto, é propriamente impensável que esse ser, ou antes a força originária em virtude da qual uma aparência tão digna de admiração, que se apresentava um momento antes em sua plena energia e prazer de vida, deva tornar-se nada mediante minha maldade ou ato descuidado. - Por outro lado, os milhares de animais de todo tipo que a cada momento e em variedade infinita emergem na existência com plena força e vigor nunca puderam ter sido absolutamente nada antes do ato da sua procriação e assim ter saído do nada para um começo absoluto. Se, então, vejo // um animal dessa maneira subtrair-se ao meu olhar, sem jamais saber para onde vai, e um outro aparecer, sem saber de onde veio, tendo ambos, no entanto, a mesma figura, a mesma essência, o mesmo caráter, diferindo apenas na matéria que durante a sua existência continuamente despendem e renovam; - então apresenta-se de fato a hipótese de que o que desaparece e o que entra em cena ali naquele lugar é o único e mesmo ser, que experimentou só uma pequena mudança uma renovação da forma de sua existência. (W II, Cap. 41, p. 570)

Inúmeras são as variabilidades de todos os entes, que, de forma cíclica natural, por procriação e morte, adentram e partem deste mundo, sem que a sua força originária seja afetada, pois o movimento da espécie, sendo contínuo e constante, mantém a mesma essência. Mesmo que observemos apenas a natureza no grau de objetivação mais baixo, ou seja, nas plantas, ainda assim, para Schopenhauer, nelas também se manifestam, “desde a semente, passando pelo talo e as folhas, até o fruto” (W I, § 29, p. 231) a sua vida intermitente, já que, deste fruto virá uma nova semente, e, continuamente, seguirá o mesmo caminho, assim como Álvaro de Campos exprime na poesia *Passagem das Horas*: “Caem folhas no chão irregularmente, / Mas o fato é que sempre é outono no outono, / E o inverno vem depois fatalmente” (PESSOA, 1998, p. 349) ou, como profere Ricardo Reis, no estilo singularmente solene de suas Odes: “CADA COISA a seu tempo tem seu tempo. / Não florescem no inverno os arvoredos, / Nem pela primavera / Têm branco frio os campos.” (PESSOA, 1998, p. 260), pois, nas palavras de Schopenhauer: “Sempre e por toda parte o autêntico símbolo da natureza é o círculo, porque ele é o esquema do retorno.” (W II, Cap. 41, p. 571) e que só é possível a existência da natureza ininterrupta pela abundância permanente do tempo e de tudo que ocupa seu interior.

Dentro desses ciclos contínuos de procriação e morte, podemos brevemente pontuar aquilo que Schopenhauer entende por palingenesia. O filósofo é conciso quanto a essa problemática, no entanto, como elucidou William Mattioli, a doutrina da palingenesia “é de grande importância para a metafísica da moral em geral, e para a metafísica da morte em particular” (MATTIOLI, 2020, p. 367). Por palingenesia, entende-se “como a *decomposição* e a nova formação do indivíduo, que mantendo apenas sua *vontade* e assumindo a figura de um novo ser, recebendo um novo intelecto” (P II, § 140, p. 128. Grifos do autor) e “em

conformidade com a sua agora modificada índole sob o guia do curso do mundo” (W II, Cap 41, p. 600), este novo ente estará, de acordo com Schopenhauer, em completa harmonia com a sua respectiva natureza.

Na obra *Os três últimos dias de Fernando Pessoa: Um delírio*, Antonio Tabucchi, considerado um dos maiores pessoanos da atualidade, narra de forma imaginativa e sublime como foram os últimos dias de Pessoa, internado com crise hepática. Na história, Pessoa recebeu um a um dos seus heterônimos no leito de hospital, contudo, quero chamar atenção para a sua última visita, feita por António Mora. Na sua despedida, António Mora articula a fala que consideramos a mais marcante do livro, que além do mais, descreve, poeticamente, o que é Palingenesia. O “velho filósofo”⁵² diz assim:

Eu também esqueci a morte, disse António Mora, porque li nosso pai Lucrecio, que ensina o retorno da vida à Ordem da Natureza, e compreendi que todos os átomos de que somos compostos, essas particulazinhas infinitesimais que são o nosso corpo de agora, voltarão depois ao ciclo eterno e serão água, terra, flores férteis, plantas, a luz que dá a visão, a chuva que nos molha, o vento que nos sacode, a neve alva que no inverno nos envolve com seu manto. Todos voltaremos à Terra, ó grande Pessoa, nas inúmeras formas que a Natureza quer (TABUCCHI, 1997, p. 60)

Para Schopenhauer, o mistério que permeia a palingenesia consiste justamente na permanência de um novo ser que, ainda que a morte seja o fim daquela vida individual, na putrefação do corpo, um novo germe que, “sem saber de onde veio e por que é tal como é” (P II, 140, p. 127), se presentifica nesse espaço e tempo como uma nova forma de existência. Neste movimento se observa “a imortalidade temporal” (W II, Cap. 41, p. 579).

Vê-se assim que neste momento todos os seres contém um grão de todos que viverão no futuro, os quais de certo modo já existem agora. Igualmente, todo animal que aparece diante de nós pleno de vida parece nos dizer: “por que lamentas a transitoriedade dos vivos? Como poderia eu existir se todos aqueles de minha espécie, que existiram antes de mim, não estivessem mortos?” – Portanto, enquanto no palco do mundo as peças e as máscaras mudam, permanecem em todas elas os mesmos atores. (P II, § 140, p. 127)

Em seu texto intitulado *Liberdade e Redenção na filosofia de Arthur Schopenhauer*, Ednilson Antoniassi (2019, p. 81 a 84), entende que é através da doutrina da palingenesia que Schopenhauer encontra os “ingredientes” necessários para suplementar sua argumentação no que diz respeito à perenidade da vontade, a sua permanência apesar do acontecimento da morte como destruição do fenômeno, e que é nesse momento que o filósofo torna compreensível que o que permanece é o caráter inteligível. Ou seja, na morte do ente, a essência íntima que

⁵² Descrição de António Mora feita por Antonio Tabucchi, Cf. TABUCCHI, 1997, p. 70

constitui cada indivíduo, no momento em que essa se desamarra do intelecto, acontece o retorno à natureza, recebendo um novo intelecto que será seu guia durante a nova existência.⁵³

Nada está na natureza por acaso, tudo é e tudo acontece da forma como tem que ser. Em *Sobre a Vontade na Natureza*, Schopenhauer diz que a vontade é o agente propulsor de todas as funções orgânicas e inorgânicas, e que essas funções provêm da vontade. No livro *Psiquismo e Vida*, o autor Eduardo Ribeiro da Fonseca diz que Schopenhauer coloca no domínio do querer-viver todas as funções orgânicas, sendo assim “primeiro o caráter se exprime da totalidade do organismo, na constituição e na reciprocidade dos órgãos, depois como atos voluntários ou involuntários desse organismo no tempo e no espaço” (FONSECA, 2016, p. 157), e que o organismo é “uma arena onde os diversos graus da exposição da Vontade se degladiam” (FONSECA, 2016, p. 159). Ou seja, nessas funções orgânicas, como por exemplo, as ações do corpo, também são atos da vontade, tendo em vista que, na visão de Schopenhauer, todos os movimentos arbitrários, automáticos e físicos partem da vontade, a diferença entre eles consiste “no fato de serem desencadeados ou por estímulos ou por motivos, isto é, serem mediados ou não por um cérebro” (N, Cap. 1, p. 73).

Para uma melhor compreensão, apresentaremos as distinções entre *estímulo* e *motivos*, apresentadas por Schopenhauer em *Sobre a Vontade na Natureza* assim como nos seus escritos *Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*. Por **estímulo**, Schopenhauer entende todas as modificações presentes na natureza que não são guiadas por uma consciência, como a vida da planta ou vida vegetativa no geral, (Cf. G, § 20, p. 123), assim como os movimentos internos do organismo (Cf. N, Cap. 1, p. 71). No que diz respeito aos **motivos**, para o filósofo, são ações externas de todos os animais, motivadas por uma racionalidade, ou seja, essas ações provêm da consciência. (Cf. G, § 20, p. 123 e N, Cap. 1, p. 68), no entanto, nas explicações de Schopenhauer, as motivações fazem efeito somente ante a presunção de um impulso íntimo (Cf. W II, Cap. 27, 414). Para uma compreensão ampliada, é importante distinguirmos, inclusive, o que é impulso e instinto, uma vez que, como ressalta Schopenhauer:

⁵³Antoniassi indica como produtiva a consulta da seguinte passagem: “Na hora da morte decide-se se a pessoa retorna ao seio da natureza, ou não mais pertence a esta [...] Entrementes, a morte do indivíduo é em cada caso a pergunta que repetida e incansavelmente à natureza coloca à Vontade de vida: “Tiveste o suficiente? Queres sair de mim?”” (W II, Cap. 48, p. 726). Isto é, nesse ininterrupto ciclo de objetivações do caráter inteligível, Antoniassi nos lembra que, tão somente se põe um fim ao negar a vontade, visto que, como elucida Schopenhauer “condicionados pela faculdade de razão [...] só o humano esvazia de fato o copo da morte, é a humanidade o único degrau no qual a vontade se nega e pode renunciar por completo à vida. À vontade que não se nega, cada nascimento lhe confere um novo e diferente intelecto — até que a vontade reconhece a verdadeira índole da vida e, em consequência disso, não mais a quer.” (W II, Cap. 49, p. 759). No sempiterno retorno da vontade na natureza, para que esse ciclo seja parado é preciso dizer “Desde o fundo do coração: “Basta desse jogo”” (W II, Cap. 41, p. 574). No que tange essas questões a respeito da negação da vontade como o fim desse eterno retorno na natureza, abordaremos com mais clareza e fundamentação no item a seguir, sobre o caráter do indivíduo.

“A vontade dos seres animais é posta em movimento de duas maneiras diferentes: por motivação, ou por instinto; logo, do exterior, ou do interior; por uma ocasião externa, ou por um impulso interno” (W II, Cap. 27, p. 413). Por **impulso** entende-se os movimentos que os seres animais realizam com firmeza e determinação em favor de um fim que eles desconhecem, ou seja, é uma atividade que parte de modo verdadeiro da vontade, um “faz-efeito” na natureza que organiza. (Cf. W II, Cap. 27, p. 413) e por **instinto** entende-se como aquele impulso decisivo da vontade, mas que, para sua exteriorização, é demandado por uma circunstância externa, assim como as estações do ano em relação às aves migratórias, como nos exemplifica Schopenhauer. (Cf. W II, Cap. 27, p. 414), ou como, na escolha sutil entre dois indivíduos para a satisfação sexual (Cf. W II, Cap. 44, p. 642). Logo, o “vir-a-ser” que se determina pelo instinto exige do intelecto o bastante para perceber os motivos que foram demandados para aquela ocasião exclusiva da manifestação desse instinto. (Cf. W II, Cap. 27, p. 415).⁵⁴

Na observação dos instintos dos animais também se esclarece a teleologia da natureza, pois, na natureza se observa um cuidado, “um auto-acomodar-se do que já existe àquilo que ainda deve vir” (W I, § 28, p. 227). Schopenhauer, então, nos dá alguns exemplos, e um deles é do pássaro que constrói seu ninho, de forma intuitiva, para as crias que ele ainda não conhece, como se este agir intuitivamente seguisse um conceito de fim e, ao mesmo tempo, ser inteiramente destituído dele. É o que o Schopenhauer chama de “FENÔMENO DA UNIDADE DÁ VONTADE UNA EM CONCORDÂNCIA CONSIGO MESMA” (W I, § 28, p. 227. Grifo do Autor), e a ação da natureza como objeto resultante de um trabalho, isto é, sua criação, por mais engenhosa que seja, não lhe custa nada, pois “a vontade em obra já é a obra mesma” (W II, Cap. 26, p. 397), conseqüentemente, se legitima à teleologia uma justificação “secundária e subsidiária”.

É pertinente que, neste momento, seja pontuado brevemente sobre a crítica de Schopenhauer à teleologia, teoria explicativa que sustenta que tudo o que ocorre possui uma finalidade clara na natureza, isto é, um propósito, um destino. De acordo com o especialista Fernando de Sá Moreira (2011), apesar de Schopenhauer rejeitar a existência de uma finalidade última da natureza, o filósofo de Frankfurt põe em cena a noção de teleologia, mas que, como

⁵⁴ A importância dessas distinções terminológicas também se dá pelo fato de que o filósofo de Frankfurt, ao falar sobre toda a força da espécie na vida do ente, diz que “A veemência do **impulso sexual**, o vivo ardor e a seriedade profunda com que cada animal, igualmente o humano, **persegue as exigências desse impulso** testemunham que, pela função destinada a satisfazê-lo, o animal pertence àquilo em que reside própria e principalmente o seu verdadeiro ser, // a saber, na ESPÉCIE; enquanto todas as outras funções e os órgãos servem de modo imediato somente ao indivíduo, cuja existência é no fundo apenas secundária. Na veemência desse impulso, que é a concentração de toda a essência animal, exprime-se ainda a consciência de que o indivíduo não perdura e que, portanto, tudo tem de ser posto em favor da conservação da ESPÉCIE, como aquilo em que reside a verdadeira existência do indivíduo” (W II, Cap. 42, p. 611. Grifo Nosso)

nos lembra Maria Lucia Cacciola (1993), admitindo-a apenas em caráter explicativo, pois a vontade, sendo ela em-si, não possui nenhum propósito, um alvo, ou seja, metafisicamente, não pode existir um *telos* no mundo enquanto vontade, pois a vontade está além do espaço, tempo e causalidade; mas no mundo enquanto representação, admite-se a teleologia somente como “fio condutor [...] na consideração do conjunto da natureza.” (W II, Cap. 26, p. 397), e é desse fato que, nas palavras de Cacciola, se dá o “aparente paradoxo entre uma Vontade sem qualquer finalidade e um mundo, onde existem seres dotados de fins. Mundo esse que seria a manifestação de uma tal Vontade.” (1993, p. 82).⁵⁵

⁵⁵ Ao falarmos de Teleologia, é imprescindível que abordemos alguns aspectos de outras teorias explicativas dos “propósitos da natureza”, porém, somente como forma complementar ao problema, uma vez que este não é o nosso propósito. Dentre tantas teorias, sempre nos vem à mente o Evolucionismo, Criacionismo, Finalismo, Fixismo, Essencialismo e até uma recente teoria chamada Designer inteligente.

Schopenhauer utiliza-se da seguinte argumentação na sua introdução aos escritos *Sobre a Vontade na natureza*: “Que essa vontade, como a única coisa em si, o único verdadeiramente real, o único primordial e metafísico em um mundo onde todo o resto é somente aparência, quer dizer, mera representação, fornece a todas as coisas, quaisquer que venham a ser, a força graças à qual elas podem existir e atuar; que, portanto, não somente as ações arbitrárias de entes animais, mas também o maquinário orgânico de seu corpo vivente, até mesmo a sua forma e constituição, mais além também a vegetação das plantas, e finalmente no próprio reino inorgânico a cristalização e toda força originária em geral que se manifesta em aparições físicas e químicas, até mesmo a própria gravidade - são, em si e fora da aparição (o que significa, simplesmente: fora de nossa cabeça e de sua representação), absolutamente idênticos àquilo que encontramos em nós mesmos como vontade” (N, 2013, p. 45). Portanto, para Schopenhauer, a vontade, como forma originária, é tornada visível no organismo, em cada ocorrência, necessidade e finalidade, uma vez que tudo está condicionado à ela, sendo, portanto “a Vontade como o agente, sendo essa a origem do seu nome” (N, Cap. 1, p. 68).

No que tange a origem das espécies, Fernando de Sá Moreira acredita que a teoria schopenhaueriana pode ser caracterizada como Essencialismo, “pois considera essências metafísicas (as Ideias) como princípio de constituição das espécies” (MOREIRA, 2011, p. 57), uma vez que, segundo Moreira, Schopenhauer preserva, como Ideia, a independência metafísica de cada espécie, pois elas se manifestam somente no momento em que as circunstâncias necessárias lhe são dadas, não podendo, portanto, presumir uma aleatoriedade, já que tudo parte da Vontade, sendo este o ponto crucial da crítica de Schopenhauer ao evolucionismo, pois, mesmo que na manifestação cega e desprovida de intelecto do em-si do mundo, ainda assim não é uma manifestação desprovida de sentido, aleatória. Moreira também pontua que Schopenhauer critica Lamarck ao dizer que é impossível que uma espécie vá se adaptando gradualmente ao ambiente que lhe é inserida, pois a espécie e a natureza se encontram em perfeita sintonia, mesmo antes da sua aparição, sendo assim, “O erro fundamental dos evolucionistas teria sido a suposição do tempo como elemento essencial ao processo adaptativo. Toda adaptação das espécies entre si e aos ambientes deve ser atemporal (metafísico)” (MOREIRA, 2011, p. 57), complementando com as palavras de Schopenhauer “toda espécie animal determinou, por meio de sua própria vontade e de acordo com as condições sob as quais queria viver, sua forma e sua organização, porém não como algo físico no tempo, mas como algo metafísico fora do tempo” (N, Cap. 2, p. 96). Em suma, Moreira entende que a teoria de Schopenhauer não deve ser pensada como evolucionista e, tampouco como criacionista, talvez um intermediário entre elas, pois Schopenhauer se aproxima ligeiramente do evolucionismo quando “julga que existe uma sucessão de espécie no tempo” mas que o filósofo “não aceita que o tempo esteja envolvido no processo de mútua adaptação entre as espécies e ambientes”; por sua vez, também se aproxima do criacionismo quando “postula uma origem metafísica e ordenada da espécie” mas, de forma alguma, aceita que “este plano seja produto de uma inteligência divina” já que a Vontade é ela mesma o “seu próprio produto, de modo imanente e inconsciente”.

Contudo, Sandrine Schiano em *De Schopenhauer À Darwin: Le Théâtre De L'évolution*, pontua que a teoria de Schopenhauer aponta para um fixismo, e acrescentado por nós, para uma melhor compreensão, a seguinte citação “em todo o mundo irracional, do cristal ao mais perfeito dos animais [...] subsistem o tempo inteiro uniformemente, de acordo com aquilo que a sua espécie é, e determinadas por lei fixa.” (W I, § 52, p. 340) enquanto, no artigo *Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate?*, os comentadores Baptista, Aldana e Abramson acreditam que o pensamento de Schopenhauer o coloca mais próximo da ortogênese, pois: “A ortogênese, ou seja, o desenho das espécies a partir de formas predeterminadas e sob a pressão de uma força interna inerente, tem analogias diretas com a exibição das

Metafisicamente, o ente é a reprodução imperfeita da Ideia que adentrou no tempo como espécie, e, fisicamente, ele é o “produto” final da espécie. Esta produção da espécie provém do ímpeto cego, que, nas palavras de Schopenhauer “surge da profundeza da nossa natureza” (W II, Cap. 42, p. 610), e através dos órgãos genitais que essa produção acontece, ou seja, por eles é que a espécie se conecta, “uma vez que o corpo e seus órgãos nada mais são do que a visibilidade da própria vontade.” (N, Cap. 6, p. 159), sendo assim, a vontade é manifestada não somente nas ações do corpo, mas na **forma** desse corpo. No que diz respeito à forma do corpo como ação da Vontade, pontuaremos a seguinte afirmação de Schopenhauer:

A absoluta conformidade aos fins, a evidente intencionalidade em todas as partes do organismo animal indica de modo demasiado nítido que aqui não agiram forças da natureza casuais e desorientadas, mas sim uma vontade, para que isso jamais pudesse ser ignorado seriamente. (N, Cap. 2, p. 86)

Na constituição corpórea de toda forma individual do ente, tudo funciona na sua mais perfeita sintonia, de maneira que, na pretensão de suas finalidades, as intenções sejam alcançadas, ou seja, para Schopenhauer, nada sobra e nada falta, ou, nas palavras de Aristóteles, citada por Schopenhauer: A natureza faz os órgãos para a atividade, e não a atividade devido aos órgãos.

A vontade não utiliza as ferramentas simplesmente por estarem disponíveis, nem as partes do corpo por estas serem as únicas dadas, como se fosse algo secundário, surgido da cognição; ao contrário, estamos certos de que o primeiro e originário é a ânsia para viver desse modo, para lutar dessa maneira; ânsia esta que não se apresenta apenas no uso, mas já na existência da arma, tanto que o primeiro frequentemente precede a última, demonstrando que a arma se instala devido à presença da ânsia, e não o contrário: e assim é com todas as partes do corpo em geral. (N, Cap. 2, p. 93)

Idéias Platônicas alimentadas pela Vontade.” (2019, p. 13, T.N), porém, Baptista (et al) identifica uma ambiguidade nas obras de Schopenhauer em relação à teoria das espécies fixas pontuada por Schiano. Baptista (et al) diz que, No Tomo I, Schopenhauer afirma “Tampouco se pode, a partir da analogia interna da estrutura dos animais, misturar as espécies e identificá-las, explicando assim as mais perfeitas como variações aleatórias das mais imperfeitas.” (W I, § 27, p. 208), nesses termos, Schiano estaria certo ao dizer Schopenhauer se aproxima do fixismo somente se considerarmos o Tomo I, no entanto, Baptista (et al) aponta que, em *Sobre a Vontade na Natureza*, Schopenhauer afirma “as formas primordiais dos animais terem surgido umas a partir das outras” (N, Cap. 2, p. 106), ou seja, o tempo percorrido entre as duas publicações permitiu que Schopenhauer conhecesse novos dados científicos, e assim se pudesse apreender que existe transformação de espécie, mesmo que apenas dentro de espécies relacionadas, fazendo a inclusão desse “modelo evolucionário” somente depois de já ter escrito sua obra mestra em 1818, como dito por Lovejoy, citado por Baptista (et al).

Ainda no que diz respeito às críticas de Schopenhauer ao evolucionismo, elas não possuem relação com a teoria darwiniana, pois assim como pontua Moreira, Baptista (et al) e Schiano, Schopenhauer não teve tempo de associar Darwin aos seus escritos, pois *A origem das Espécies* fora lançada apenas em 1859, e Schopenhauer faleceu em 1858, no entanto, como pontua Schiano, fazendo referência à introdução de Édouard Sans na versão francesa de *Sobre a Vontade na natureza*, Schopenhauer escrevera à Adam Von Doss dizendo lera partes do texto de Darwin no jornal, mas que “De acordo com esta página, o trabalho não tem nada em comum com a minha teoria. É um empirismo plano, bastante insuficiente no assunto, uma pura variação da teoria de Lamarck” (2012, p. 7. T.N).

Tudo o que é vital e necessário para o corpo, está presente na medida exata, conforme sua necessidade, e isso significa que nada no corpo é “inútil, supérfluo, ausente, contrário a seus fins, carente ou imperfeito para ele”, uma vez que, no corpo se torna visível a objetivação da vontade, e nos órgãos, uma adequação perfeita do corpo à vontade, tendo, em todas as partes, uma correspondência “perfeitamente às principais solicitações pelas quais a vontade se manifesta” (W I, § 20, p. 167). Fonseca pontua, tanto em *Psique e Vida* (Cf. 2012, p. 185), quanto em *Uma estreita passagem* (Cf. 2016, p. 82), que os órgãos presentes no corpo, além de exprimirem a vontade como um todo, exprimem também, em termos gerais, o anseio de vida da espécie, e em termos particulares, a necessidade de conservação da existência individual e afirmação do desejo particular. Neste encaixe perfeito de todas as funções é que se tem uma manifestação clara de que “aquí a vontade não alimentou primeiramente a intenção, para depois reconhecer a finalidade, adequando-lhe os meios para então sobrepujar o material; ao contrário, seu querer é imediatamente a finalidade e imediatamente também a sua realização.” (N, Cap. 2, p. 107 e 108).⁵⁶.

Os genitais, mais do que qualquer outro membro externo do corpo, estão submetidos meramente à Vontade e de modo algum ao conhecimento. Sim, a Vontade mostra-se aqui quase tão independente do conhecimento quanto nas outras partes que, por ocasião de simples excitação, servem à vida vegetativa, à reprodução e nas quais a Vontade faz efeito cegamente como o faz na natureza destituída de conhecimento. Pois a procriação é apenas a reprodução que transpassa a um novo indivíduo, sendo, por assim dizer, a reprodução em segunda potência, como a morte é somente a excreção em // segunda potência. - Em conformidade com tudo isso, os genitais são o verdadeiro FOCO da Vontade; consequentemente, são o polo oposto do cérebro, este representante do conhecimento, vale dizer, do outro lado do mundo, o mundo como representação. Os genitais são o princípio conservador vital, assegurando vida infinita no tempo. (W I, § 60, p. 424)

De acordo com Schopenhauer, os órgãos genitais são o foco da vontade, ou seja, são o impulso sexual objetivado, e por meio da vontade tudo possui “ímpeto e impulso para a EXISTÊNCIA” (W II, Cap. 28, p. 423), e esse propulsor para a existência é aquilo que se manifesta impetuosamente no animal (e também no humano), enquanto espécie, na forma de impulso sexual, e é nessa grande força impetuosa que se constitui o verdadeiro ser, isto é, “a volúpia no ato de procriar é o contentamento mais elevadamente potenciado do sentimento de

⁵⁶ Se tivermos como parâmetro a ação da vontade nas plantas, como pontua o filósofo, então veremos um “empenho decisivo, determinado por necessidade, modificado de maneiras variadas e adaptando-se à diversidade das circunstâncias” (W II, Cap. 23, p. 356), porém movidos apenas por instinto, ou seja, por não terem consciência de si, não escondem seus órgãos sexuais, enquanto os humanos, dotados da capacidade de pensar, os escondem com pudor, já que no humano se percebe um grau de completude do intelecto elevado, apoiado pela razão; por esse motivo que, o que diferencia humano dos animais, ou até mesmo das plantas, é o querer com conhecimento. (Cf. W I, § 28, p. 222), pois “somente no ser humano é que o motivo e ação, representação e vontade se separam com total nitidez” (N, Cap. 3, p. 130).

vida.” (W I, § 54, p. 360). Ademais, o impulso sexual permite a aproximação à compreensão de que não é o ente que perdura, ele está ali apenas para a conservação da espécie, já que, por meio da procriação, é que se vê a “pirâmide maravilhosa manter-se em oscilação incessante (W II, Cap. 41, p. 580)” frente à morte dos entes. Por este motivo Schopenhauer considera que a noção de indestrutibilidade “repousa inteiramente na diferença entre aparência e coisa em si” (W II, Cap. 41, p. 593) e que, somente aos olhos do oposto da morte – que é o nascimento, a origem dos seres – podemos compreender que o verdadeiro ser em si não finda, já que o que ultrapassa, o que “sobrevive” na morte do corpo é a Vontade.⁵⁷

O ato de procriação é, para Schopenhauer, “o mais admirável dos impulsos industriais” (W II, Cap. 42, p. 612). É no impulso sexual que, de forma mais significativa, observamos a verdadeira essência manifestando-se na espécie, já que é na “veemência” desse impulso que se tem “o vivo ardor e a seriedade profunda com que cada animal, igualmente o humano, persegue as exigências desse impulso” (W II, Cap. 42, p. 611), ora, aqui se tem concentrado toda a essência deste ente.

Schopenhauer afirma, portanto, que o impulso sexual é “a mais perfeita exteriorização da Vontade de vida” (W II, Cap. 42, p. 614), estando em perfeita conformidade que, a partir dele, se originam os entes, ou seja, é do impulso sexual que os corpos são concretizados, já que, como queira Schopenhauer, o “nascimento é um ato de copulação, e o desejo de seus desejos é ainda um ato de copulação, e esse impulso apenas perpetua e dá coesão a toda a sua aparência.” (W II, Cap. 42, p. 613), nos lembrando, portanto, que é por esse motivo que o filósofo atribui aos órgãos genitais o foco da Vontade, como “princípio conservador vital” (W I, § 60, p. 424).⁵⁸

⁵⁷ Aqui temos novamente a presença da temática da palingenesia, já abordada nas páginas anteriores da presente dissertação, visto que, no constante ciclo de nascimento, isto é, na concepção de um novo indivíduo, herda-se do pai a Vontade e da mãe o Intelecto, sendo o Intelecto a parte mortal e a Vontade, a imortal. (Cf. W II, Cap 41, p. 600)

⁵⁸ Schopenhauer também pontua que, a prova de que o humano caminha em direção à morte, ou seja, envelhece, expressa-se na forma da extinção da força de procriação. Tendo em vista a cessação precoce da possibilidade de reprodução da mulher, se comparada ao homem, e levando em conta também que, o propósito da ética de Schopenhauer é livrar o indivíduo da tirania da espécie, e da vontade, cuja expressão mais potente é manifesta no desejo de procriação, Schopenhauer não considera que a mulher estaria em vantagem na natureza se comparada ao homem, visto que a mulher entra em menopausa, de acordo com a Organização Mundial da Saúde, por volta dos 45 anos, sendo esta fase biológica a transição do período reprodutivo para não reprodutivo da mulher, através da queda do estrogênio, hormônio feminino; já no homem, mesmo que exista uma queda hormonal masculina (testosterona), chamada de andropausa, que também pode ocasionar a infertilidade, este não é um processo generalizado, como no caso da mulher, pois, conforme a OMS, apenas 33% dos homens com idade acima dos 60 anos apresentam a andropausa. Assim dizendo, a mulher, via de regra, é “liberta” da não-obrigatoriedade imposta pela natureza de procriar muito antes dos homens, e, mesmo este fato só atestando o movimento que Schopenhauer chama de “encontro da morte”, ou seja, o envelhecimento do corpo, ainda assim, a mulher tem a chance de prolongamento das suas forças em relação ao homem, -que boa parte tem poder de fertilidade, mesmo que em declínio, até o fim da vida-, prolongamento que podemos atestar nos dias de hoje, conforme o levantamento de dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, que a mulher tem expectativa de vida de 80,1 anos e os homens, 73,1 anos. Diante dos dados apresentados, eles se opõem ao que Schopenhauer indica ao dizer que “nos

No animal, a partir do impulso, manifesta-se também um cuidado ainda não visto com a prole: mesmo sem ter consciência que morrerá, e tampouco que, como forma de sucessão, sua prole tomará seu lugar; o animal, ainda assim, mantém um cuidado de forma atenciosa por aquele que é a “continuação da sua espécie no tempo” (W II, Cap. 42, p. 611), assim como diz Tolstói: “os animais parecem saber que a descendência continua a sua espécie, e sob este aspecto obedecem a determinada lei” (TOLSTÓI, 2007, p. 48), e mesmo assim, o seu anseio de querer viver e existir “exprime o grau mais elevado deste querer através do ato de procriação” (W II, Cap. 42, p. 611). Aqui o querer-viver independe de conhecimento, basta a vontade, em sua originalidade, ter “decidido”, para que o querer-viver se torne, por si só, objetivação no mundo enquanto representação. Diferente no humano, que, por ter consciência, sabe o que provém do ato de procriação, e mesmo que esse ato seja acompanhado de razão, não é conduzido por ele, mas sim pela Vontade de Vida, assim como acrescenta Jean Lefranc, em sua obra *Compreender Schopenhauer*, no ato de procriar “o querer-viver se manifesta do modo mais direto sem intervenção do conhecimento, ou seja, como coisa-em-si, distinta da volição consciente” (LEFRANC, 2005, p. 135).

Pela procriação, de acordo com Schopenhauer, conecta-se a conservação da prole, e, no impulso sexual, o amor dos pais. Nos animais, o instinto materno é o zelo, o cuidado que se expressa na noção de que a vida se perpetua na espécie e não no indivíduo, o animal está sempre pronto, mesmo os mais dóceis, a lutar pela vida até à morte, para a proteção dos seus filhotes, enquanto no humano, o instinto amoroso dos pais é conduzido pela razão, – ou bloqueado, também por meio dela – por isso Schopenhauer pontua que, nos animais, esse instinto de cuidado pela prole é tão mais puro, já que, no humano, por ser provido da razão, pode ocorrer até a completa negação desse instinto. Isso não significa que no humano o amor pela prole seja menos intenso, mas nos animais, ele se mostra sem “intermediação e sem falseamento”. (W II, Cap. 42, p. 615)

Machado de Assis, em *O autor de si mesmo*, ilustra excepcionalmente essa ideia do ato de procriação como um “querer-vir-a-ser” do Abílio e a negação do cuidado dos pais por sua prole, já que Abílio é a criança que fora abandonada pelos pais, Guimarães e Cristina, em um galpão para ser morto a bicadas de galinhas. Abílio é apresentado por Machado como o “responsável” por tudo que lhe acontecera, visto que, era ele quem, “enquanto ideia”, do aquém

humanos a extinção da força de procriação mostra que o indivíduo vai de encontro da morte” (W II, Cap. 42, p. 610), uma vez que estes dados não mostram outra coisa senão que a mulher tem estimativa de vida superior à dos homens, -mesmo tendo seu período reprodutivo cessado precocemente se comparado ao do homem-, e mesmo assim, a mulher vive mais. (Isso claro, apenas do ponto de vista da procriação, sem levar em consideração os diversos outros motivos que levam a mulher a ter mais tempo de vida que os homens).

mundo, excitava os pais à procriação.⁵⁹ Ao lamentar seu destino trágico e sofrido, eis que Schopenhauer aparece na crônica e explica a Abílio o porquê seus pais apenas fizeram o que o próprio Abílio os instigou a fazer. Quer dizer, aquilo que se manifesta no amor é tão somente a vontade da espécie, sendo o indivíduo apenas um meio para sua perpetuação, ou como dito por Cacciola, o amor é apenas: “uma astúcia da Vontade para que ela se perpetue” (2007, p. 99).⁶⁰

Guy de Maupassant, em *Contos: A morta*, põe o seguinte questionamento: “Porque amamos?”, e ele continua “Acaso não é bizarro ver no mundo apenas um ser, ter no espírito apenas um pensamento, no coração apenas um desejo, e na boca apenas um nome...” (MAUPASSANT, 2020, n.p.) e para Schopenhauer, a importância do amor se concentra unicamente na composição da próxima geração, isto é, todo o amor, todo o desejo enraíza-se somente no impulso sexual, que como vimos anteriormente, é a manifestação da Vontade de vida, mas, como ressalta o filósofo “Para que o barulho?!” (W II, Cap. 44, p. 636), justamente pela manutenção da espécie que virá a partir desse ato: “pois não é a determinação precisa das individualidades da próxima geração um fim muito mais elevado e mais digno que aqueles seus sentimentos extremados e bolas de sabão supersensíveis?” (W II, Cap. 44, p. 638).

O amor, o “grande drama” que se desenvolve entre duas pessoas, a paixão, ou, nas palavras de Schopenhauer “a inclinação crescente entre dois amantes” (W II, Cap. 44, p. 639) nada mais é que a Vontade vital, o querer-vir-a-ser do novo indivíduo que, quando manifestado nessas duas pessoas, as fariam procriar, como vimos ilustrado no conto do Machado de Assis, e para tal, a natureza cria uma certa ilusão, já que se vê no amor algo bom para o humano, enquanto que somente é realmente bom para a espécie.⁶¹

⁵⁹ O amor não é tão belo e nem tão sublime, como dizem os poetas, e parece não ter fins tão felizes, como os dos filmes de romance. Essa é a imagem que é retratada em *O autor de si mesmo*, pois, mesmo que Machado de Assis não diga o motivo pelo qual os pais de Abílio foram levados a este ato tão triste e revoltante de abandonar o próprio filho as minguas, ele pode ter a seguinte explicação, baseada naquilo que é dito por Schopenhauer no capítulo 44 de *O Mundo*, tendo em vista que é sob este capítulo da metafísica do amor sexual que Machado se refere: além da negação do instinto de cuidado pela prole, podemos supor também, que aqui, o bem-estar dessas pessoas entrou em contradição com as exigências que principiaram esta paixão, isto é, o nascimento de Abílio colidiu com o bem-estar de Cristina e Guimarães, e que, “na medida em que são incompatíveis com as restantes relações da pessoa” (W II, Cap. 44, p. 661), destrói o plano de vida que sobre esta paixão foram edificados, porque o gênio da espécie (Abílio), é o perseguidor e também o inimigo, ele está sempre pronto para “destruir sem pena a felicidade pessoal” (W II, Cap. 44, p. 663), na medida em que deseja impor seus fins (que é o de vir-a-ser), já que a alegria que antes existia, “tem de desaparecer após os fins alcançados da espécie” (W II, Cap. 663), por isso Machado afirma que o culpado dessa tragédia é Abílio.

⁶⁰ No entendimento de Rosa Maria Dias, Machado de Assis, tal como Schopenhauer, descreve de forma evidente o maior drama do humano, a condenação à infelicidade, “não só porque são títeres de uma força inconsciente e instintiva, mas porque a estrutura inata do afeto impede de maneira inerente a aquisição da felicidade.” (DIAS, 2005, p. 392)

⁶¹ Talvez Schopenhauer não tenha percebido (ou não quisesse perceber) que unicamente o desejo entre duas pessoas poderia já ser a máxima da manifestação da vontade naqueles entes, que o impulso sexual exista não simplesmente com o propósito de perpetuar a espécie, mas que exista também um desejo sem explicação, uma delicada voluptuosidade saboreada entre duas pessoas, como dito por Balzac (2013, p. 75) em *A comédia humana*,

O que, por fim, atrai com tal poder e exclusividade dois indivíduos de sexos diferentes um em direção ao outro é a vontade de vida que se exponha em toda a espécie, e aqui, numa objetivação que corresponde aos seus fins, antecipa a sua essência no indivíduo que ambos podem procriar (W II, Cap. 44, p. 639)

Na atração que enlaça os olhares dos dois enamorados é que se encontra a vontade do indivíduo, como espécie, na sua mais elevada potência, mas também nessa vontade que se encontra a ilusão do indivíduo, que, sem saber, “trabalha” em função da espécie. Em vista disso, qual a importância de tratarmos sobre o amor sexual? Para o filósofo, diante dessa escolha cautelosa da geração vindoura, afirma-se também a indestrutibilidade do ser que continuará vivendo na próxima geração, além de permitir demonstrar que o ser em si do humano, reside mais na espécie do que no indivíduo.

Com isso, a pessoa atesta que a espécie está mais próxima dela que o indivíduo, e a pessoa vive de modo imediato mais naquela do que neste. - Por que, então, o enamorado se entrega com total abandono aos olhos da eleita e está pronto a lhe prestar qualquer sacrifício? - Porque é a sua parte IMORTAL que anseia por ela.; provindo tudo o mais da parte mortal. - Esse anseio vivaz, o fervoroso, direcionado para uma mulher determinada é, portanto, uma prova imediata da indestrutibilidade do núcleo de nosso ser e de sua subsistência na espécie. (W II, Cap. 44, p. 666)

Em *A Sonata a Kreutzer*, novela de Tolstói, veremos uma semelhança no que diz respeito à compreensão do amor sexual de Schopenhauer. O texto é, quase que por completo, um monólogo de Pózdnichev, que, carregado pelo ressentimento do amor, descreve a sua vida conjugal conturbada que terminara numa tragédia, o assassinato de sua esposa. Ele era completamente atormentado e, vamos dizer, misógino, principalmente ao descrever as mulheres como superficiais e manipuladoras – não muito distante da forma como Schopenhauer fala sobre as mulheres. Mas, críticas à parte, Pózdnichev, acreditava que todos os casamentos têm como destino o fracasso e o sexo como algo vergonhoso, um pecado, “inatural”, nas suas palavras. (Cf. TOLSTÓI, 2007, p. 38). Na lua de mel se viu completamente desgostoso e entediado, dizendo que o prazer, se viesse, só viria mais tarde, e quando questionado sobre isso, sobre como a espécie se manteria caso o prazer fosse mesmo algo não-normal, ele respondeu:

- Mas para que deve continuar a espécie humana?
- Como assim? De outro modo, nem existiríamos.
- E para quê temos de existir?

ou que, de forma estrondosamente bela, Tolstói escrevera, no conto *Dois Hussardos*, da seguinte forma “Fosse fantasia, fosse amor, fosse um capricho, naquela noite todas as suas forças espirituais estavam concentradas num só desejo – vê-la e amá-la.” (TOLSTÓI, 2015, p. 281), ou seja, que o deleite carnal, o grande prazer dos sentidos, torna-se, em determinados momentos, a única finalidade da Vontade, apenas como o desejo em si, o prazer, sem que nele esteja implicado uma nova vida querendo vir-a-ser, seja esse desejo fantasioso, ou apenas como capricho, até mesmo como forma de amor, como caracteriza Tolstói.

- Como: para quê? A fim de viver.
- E para quê viver? Se não existe nenhum objetivo, se a vida nos foi dada simplesmente para ser vivida, não há motivo para viver. (TOLSTÓI, 2007, p. 39)

No diálogo é como se Pózdnichev estivesse afirmando o que Schopenhauer dissera sobre a vida não cobrir os custos do investimento (Cf. W II, Cap. 46, p. 684) e que a existência é um castigo (Cf. W II, Cap. 46, p. 692). Apesar disso, Pózdnichev e sua esposa tiveram cinco filhos. Para Schopenhauer, a explicação para tal feito é que, mesmo que exista em ambos uma aversão, uma hostilidade, ainda assim, o impulso sexual “vem à tona e perdura; então, torna-os cegos para tudo o mais: e, se induz ao casamento, este será bastante infeliz” (W II, Cap. 44, p. 641). Portanto, deste ponto de vista, Schopenhauer está certo em dizer que a ilusão do amor parece mesmo ser algo bom somente em relação à espécie.

Em determinado momento, Pózdnichev descreve que a sua vida conjugal era muito conturbada, havia neles um rancor mútuo.⁶² E mesmo após o nascimento de todos os filhos, o “ânimo apaixonado” que vez ou outra aparecia, havia se esgotado, e ficaram ambos em uma relação entre egoístas. A partir de então, ele e a esposa passaram a conviver como dois estranhos brigando por todo e qualquer motivo, levando, por sua vez, àquilo que Schopenhauer afirma, que “aquela ilusão cega tão completamente a pessoa, que desaparece em sendo satisfeita a vontade da espécie, restando-lhe uma companhia odiosa” (W II, Cap. 44, p. 661).

O crime ocorreu após um ciúme exagerado pela aproximação da sua esposa com o violinista chamado Trukhatchévski, e mesmo em meio a muitos pensamentos tóxicos, Pózdnichev afirma que “se ele não tivesse aparecido, seria um outro. Se não houvesse o pretexto do ciúme, haveria outro” (TOLSTÓI, 2007, p. 67). Ou seja, havia se instaurado um ódio tão grande que qualquer motivo o faria matá-la.

É imprescindível que, nessa novela, Tolstói retrata de forma instigante essa imagem de tragédia causadas pelo amor sexual, como dito por Schopenhauer, que “o ódio contra a amada, então aceso, às vezes vai tão longe que o homem a mata” (W II, Cap. 44, p. 662), e para o filósofo, tanto uma paixão insatisfeita que não é eficiente em prol da espécie, quanto uma paixão satisfeita que conduz à infelicidade quando as exigências da paixão colidem com o bem-estar

⁶² Nas palavras de Pózdnichev: “- A maior imundície está no seguinte – começou ele-, supõe-se em teoria que o amor é algo ideal, elevado, mas na prática o amor é ignóbil, porco, sendo repugnante e vergonhoso falar e lembrar-se dele. Não foi por acaso que a natureza fez com que fosse repugnante e vergonhoso. E assim deve ser compreendido. [...] Quais foram os primeiros indícios do meu amor? Consistiram em que me entreguei a excessos animais. [...] Eu me espantava por não saber de onde surgia o nosso rancor mútuo, mas o caso era completamente claro: esse rancor não era outra coisa senão um protesto da natureza humana contra o animal que a esmagava” (TOLSTÓI, 2007, p. 45 e 46)

pessoal, podem levar a uma tragédia (Cf. W II, Cap. 44, p. 660 e 661), e esse ódio, essa infelicidade levou Pózdnichev à loucura, assassinando sua esposa.

Pózdnichev afirma que no seu ato não havia escolha, e para Schopenhauer, ainda que seja um ato cruel, a pessoa está “sob influência de um impulso que [...] compele-o, apesar de todos os fundamentos da razão, a perseguir seus fins de modo incondicional e a pôr de lado todo o resto” (W II, Cap. 44, p. 662). E não havia escolha justamente porque a teoria metafísica de Schopenhauer é dizer que as ações de cada um são resultado daquilo que cada um é, e esse “é”, esse “ser” de um determinado modo, é determinado metafisicamente naquilo que Schopenhauer chama de “caráter inteligível”, a Vontade, e que “todas as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível” (W I, § 55, p. 375), o que leva o filósofo a afirmar que, ainda se houver arrependimento, o arrependimento será dado pelo resultado do reconhecimento de uma inconsistência entre aquilo que eu sou e aquilo que eu fiz, e não entre o modo como eu agi e aquilo que deveria ter feito. Como o próprio Pózdnichev diz ao final, que, após o crime, ele teve uma crise moral, que ao cravar o punhal em sua esposa, mesmo que sua ação tenha sido algo que ele queria fazer, no mesmo instante ele quis corrigir aquilo que ele havia feito por ter percebido a insignificância da sua motivação (ciúmes) frente a algo tão brutal, que é tirar a vida de alguém, mas que ali nada mais podia ser feito, aquele ato não se podia corrigir jamais. (Cf. TOLSTÓI, 2007, pp. 100 a 104).

Então, quando nós analisamos de forma racional esse crime, temos a inclinação de afirmar que, para Pózdnichev, havia sim uma escolha, que é a de não matar, mas para Schopenhauer “não há como escapar” (W II, Cap. 44, p. 662).⁶³

É sabido que a nossa capacidade de escolha frente aos nossos atos são guiados por instintos e impulsos, ou seja, a consciência humana, como afirma Schopenhauer, não possui somente as representações intuitivas, mas também um poder de decisão, qualidade presente no caráter individual que somente o humano possui. Existe escolha de decisão ou não? A respeito do caráter individual, este será tratado no próximo *subitem*.

⁶³ A este respeito, Ednilson Bernardo Antoniassi (2019, p. 34) nos explica que, por si só, os motivos que são apresentados aos homens não são os únicos responsáveis pela sua ação, pois “se assim fosse todos os homens deveriam agir de modo rigorosamente igual ao serem apresentados aos mesmos motivos” e, como complementa, esse fato “efetivamente não acontece”. Antoniassi segue dizendo que quando observamos o movimento cotidiano das pessoas que são colocadas frente a motivos análogos, “ficamos seriamente intrigados ao testemunhar a conduta calma e ponderada de um indivíduo diante de um acontecimento cuja mera suposição nos provoca calafrios e a certeza do desespero indifarável do qual seríamos acometidos caso fossemos nós os protagonistas daquela cena”, tendo em vista que, como complementa Magee “Mas por mais complexos, numerosos e conflitivos os motivos possam ser em qualquer situação dada, o que resulte mais forte é o que prevalece. E a ideia principal de Schopenhauer é que não podemos decidir livremente por nós mesmos qual será” (MAGEE, 1983, p. 190 apud ANTONIASSI, 2019, p. 33)

3.2.3 Caráter de Indivíduo: As formas individuais de cada humano

Como visto anteriormente, o caráter de Ideia, sendo a objetivação da vontade, é eterno; já o caráter de espécie, na medida em que corresponde à Ideia no plano empírico, está sujeito ao tempo, espaço e causalidade, e enquanto tal, é infinito, pois mesmo que desapareça, outras inúmeras formas surgirão. Dessas formas que surgem, o ser humano é o único em que, dentro do caráter de Ideia, o caráter da espécie e o caráter individual é separado (Cf. W I, § 45, p. 295), e, por não estar contido totalmente na espécie, pode ser visto como uma Ideia particular, um “ato próprio de objetivação da Vontade” (W I, § 28, p. 224). À vista disso, a relevância desse *subitem* consiste em buscar evidenciar o sentido da afirmação de Schopenhauer de acordo com a qual, para entendermos a indestrutibilidade da nossa verdadeira essência na morte, é preciso pensar na asseidade dessa *verdadeira essência*, bem como a distinção entre vontade e intelecto (Cf. N, Cap. 8, p. 211). Se nas páginas anteriores vimos a vontade ser a causa e princípio de si mesma e de tudo o que constitui o mundo enquanto fenômeno, isto é, a asseidade da Vontade, neste *subitem* apresentaremos o que corresponde à ação do querer e do agir através do conhecimento, atributo que pertence apenas ao humano, pois, segundo Schopenhauer, o intelecto do humano é único e superior ao das demais espécies, visto que, apoiado pela razão, é o único capaz de pensar. Destarte, é pelo intelecto avançado que se constitui um querer proveniente do conhecimento, esse mesmo conhecimento que possibilita que incida sobre o ato de querer o sentimento de culpa. Ou seja, no caráter de indivíduo também se concentra nossa identidade, e esta está ligada a uma natureza moral. Essa liberdade moral do humano, de acordo com Schopenhauer, é limitada, pois o filósofo entende que nossos desejos e motivações estão enraizados na nossa natureza humana, e elas não podem ser controladas ou alteradas. Além de pensarmos no ato do “querer”, conjuntamente a ele se observa o ato de “não querer”, de negar a vontade e abdicar da própria vontade individual. Além do mais, Schopenhauer também nos direciona para aquilo que denominados na introdução da dissertação como “espiral”, já que, no capítulo 41 do Tomo II, o filósofo afirma que a Vontade de vida se manifesta no indivíduo, no caráter individual, como fome e medo da morte (Cf. W II, Cap. 41, p. 579), o que nos faz retornar, inevitavelmente, às considerações iniciais do capítulo 17 do Tomo II, sendo este, portanto, o momento mais significativo de complementaridade entre os dois capítulos. Para a fundamentação teórica deste *subitem*, utilizaremos como base o texto *Sobre a Liberdade da Vontade*, bem como o § 55 do Tomo I de *O Mundo* e o § 10 de *Sobre o fundamento da moral* para as questões que dizem respeito à liberdade das ações humanas e à liberdade transcendental. E, como fundamentação ao problema da negação da vontade (ato de não querer), utilizaremos o capítulo 48 do tomo II de *O mundo*, o § 68 do primeiro tomo e o capítulo 14 do Tomo II dos

Parerga. Os demais textos de Schopenhauer e seus comentadores também serão utilizados como forma de ampliar, complementar e enriquecer nossa compreensão.

No parágrafo 45 do primeiro tomo d’*O Mundo*, Schopenhauer afirma que somente no ser humano o caráter de espécie e o caráter de indivíduo se separam (*Cf.* W I, § 45, p. 295), e a este caráter de indivíduo o filósofo atribui o nome de “CARÁTER por excelência” (W I, § 45, p. 300. Grifo do autor). Sendo a acentuação de uma parte específica e especial da Ideia de humanidade, esse CARÁTER evidencia, tanto por meio da “fisionomia habitual e a corporização” quanto pelo “afeto e paixão passageiros” (W I, § 45, p. 300), a alternância entre o querer e o conhecimento que se expressa nos movimentos e gestos do indivíduo.

Cada ser humano possui um caráter próprio, visto que “no homem, a individualidade irrompe poderosamente” (W I, § 23, p. 178), e por consequência, um único motivo não tem o mesmo efeito sobre todas as pessoas, fazendo com que suas ações sejam diferentes de ente para ente. Dessa maneira, o caráter individual ou caráter de indivíduo pode ser entendido como a soma de inúmeras particularidades e peculiaridades presentes em um único ente, além de, por meio da razão, dispor da “possibilidade da dissimulação” (W I, § 23, p. 193). Tal diferenciação do humano se comparado aos demais seres concerne ao seu funcionamento cerebral avançado, motivo pelo qual “cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade” (W I, § 23, p. 193).

Assim sendo, somente no humano se observa, apoiado na razão, um grau de completude do intelecto avançado, resultando, por sua vez, em um *querer* que advém do conhecimento e através do conhecimento, no ato de querer poderá também recair o sentimento de culpa. (*Cf.* W I, § 28, p. 222). O caráter individual, como sendo parte da nossa identidade, também está, como entende Schopenhauer, ligado a uma natureza moral, isto é, as nossas ações seguem a partir daquilo que essencialmente somos. Para entendermos o que isso significa, é preciso recorrermos às explicações de Schopenhauer na sua defesa de que a vontade é aquilo que impulsiona o modo de se comportar do humano, isto é, que o que está por trás das nossas ações individuais é a Vontade, e consequentemente, o resultado é que o livre-arbítrio é ilusório, já que nossas escolhas são um reflexo do nosso ser em si, a Vontade própria, e esta sim é livre.

Em *Sobre a liberdade da vontade e Sobre o fundamento da moral*, textos que compõem a obra *Os dois problemas da Ética*, o filósofo discorre sobre questões que tocam justamente no ponto do caráter individual. Nesse momento, nossa atenção incidirá somente nas questões acerca da manifestação da Vontade sobre a individualidade de cada humano e suas ações, dando destaque ao problema da morte, visto ela ser “a grande oportunidade de não ser mais eu”, já

que é no morrer que se vê a verdadeira e originária liberdade, pois “a morte é o momento de libertação da unilateralidade de uma individualidade” (W II, Cap. 41, p. 606).

Como já exposto nas páginas anteriores, na natureza, desde os corpos inorgânicos, até as plantas e animais, a lei da causalidade é manifestada através de três formas, a saber: pela causa, estímulo ou motivação. No humano se observa uma motivação que, pela consciência (razão), é distinta da motivação de qualquer animal, pois o ser humano, diferente do animal, “tem a capacidade de abstrair conceitos gerais” (E I, III, p. 61), como por exemplo, “linguagem, discernimento, olhar dirigido àquilo que já passou, preocupação em relação ao que está por vir, intenção, premeditação, ação planejada em comunidade com muitos indivíduos” (E I, III, p. 61), ou seja, o humano tem a capacidade de PENSAR e REFLETIR, ampliando seu raciocínio de forma tão significativa a ponto de conseguir assimilar racionalmente “aquilo que está ausente, aquilo que já passou, e aquilo que ainda virá” (E I, III, p. 63).

Mesmo que o intelecto seja destinado aos serviços da vontade (Cf. N, Cap. 2, p. 100), somente no humano “o motivo e ação, representação e vontade se separam com total nitidez” (N, Cap. 3, p. 130), dessa forma, a vontade existe sem o arbítrio, mas o arbítrio é a vontade “iluminada pela cognição” (N, Cap. 1, p. 68). Assim, por existir por meio da cognição é que a decisão, o arbítrio, estão inscritos somente no caráter individual, na espécie humana.

No movimento provocado pelo motivo, mesmo nos animais mais inteligentes, sua ação é intuitiva, “onde uma escolha já é possível, ela só pode ocorrer entre as opções presentes intuitivamente [...] o motivo mais forte determinará seu movimento” (E I, III, p. 69). Entretanto, naquele indivíduo onde o pensar é feito de forma racional, não intuitivo, pela elaboração de conceitos, os motivos passam a se tornar independentes do que acontece ao seu redor, fazendo com que se tornem “ocultos para o espectador”. Porém, por ser sempre real e objetivo, “muitos enganos, e, conseqüentemente, muitas tolices, se encontram entre os motivos” (E I, III, p. 70 e 71). O que permite que ação e efeito se distingam no indivíduo é justamente o seu **caráter individual**.

Essa constituição já determinada, especial e individualmente da vontade, é o que leva cada humano a uma reação diferente frente aos mesmos motivos, e assim, o caráter individual determina “o tipo de efeito dos variados motivos sobre uma pessoa específica” (E I, III, p. 81). Porém, assim como veremos a seguir, o caráter *individual* constitui apenas uma parte do ente.

Como nos esclarece Schopenhauer no parágrafo 55 do primeiro tomo de *O Mundo* (Cf. W I, § 55, p. 375 e 376), bem como no parágrafo 10 do texto *Sobre os fundamentos da moral* (Cf. E II, § 10, p. 94), no homem se observa o **caráter empírico** e o **caráter inteligível**, distinção estabelecida anteriormente por Kant, a qual Schopenhauer alude conservar por inteira,

já que considera ser este o grande mérito de Kant. Todavia, é em *Sobre a liberdade da vontade* que, aos nossos olhos, Schopenhauer apresenta as caracterizações mais detalhada acerca do caráter do indivíduo, quais sejam: A) **Individual:** como já pontuado, em cada pessoa ele é diferente, sendo o que permite observar “uma tão significativa variação do grau, uma tal variedade da combinação e modificação das propriedades entre si, que se poderia assumir que a diferença moral dos caracteres seria equivalente à das capacidades intelectuais” (E I, III, p. 81 e 82). Indivíduos distintos frente aos mesmos motivos agem de forma diferente; isso se deve à dimensão individual do caráter; B) **Empírico:** tendo em vista que “somente através da experiência é que ele é conhecido” (E I, III, p. 82), por isso que “ninguém pode saber como outra pessoa e tampouco como ele mesmo irá agir em uma situação determinada qualquer antes de ter passado por ela. (E I, III, p. 82 e 83). Por consequência, é somente depois de já conhecer o seu respectivo caráter empírico – que outorga ao humano o caráter adquirido, já que nele se reconhece, pelas suas ações, as suas verdadeiras qualidades, sejam elas boas ou más – que pode ter a certeza daquilo “que pode confiar a si e o que esperar de si, e também o que não pode” (E I, III, p. 84); C) **Constante:** inalterável, pois conserva-se da mesma forma por toda a sua vida, ou seja, “a maneira como ele agiu em um caso será a maneira como ele, em circunstâncias completamente iguais [...] sempre novamente agirá” (E I, III, p. 84). Ou seja, diante de uma mesma situação, danosa a alguém, por exemplo, um determinado indivíduo repetirá os mesmos atos e assim seguirá. Porém, se essa pessoa “perceber” que suas condutas fazem mais mal do que bem, ela terá a oportunidade de não cometer de novo o mesmo erro, porém, alterando apenas “os meios, não os fins” (E I, III, p. 86). Isso significa que, ainda que o caráter seja imutável, toda a possibilidade de mudança se encontra apenas no conhecimento, já que “somente seu CONHECIMENTO pode ser corrigido” (E I, III, p. 86. Grifos do autor). D) **Inato:** sendo ele “produto da natureza mesma”, até mesmo suas “virtudes e vícios são inatos” (E I, III, p. 88). Isto é, toda a ação humana é o resultado crucial da atuação de seu caráter e dos motivos dados, e para que um outro comportamento fosse possível, seria necessário se ter outro caráter ou outro motivo, razão pela qual, “por meio do caráter inato do ser humano, os fins em geral que ele invariavelmente persegue já estão, no essencial, determinados” (E I, III, p. 93). É como se não fosse possível fugir: a partir de uma causa determinada, reagiremos e agiremos de acordo com a nossa natureza, “pois este não pode reagir diferente daquilo que se conforma àquilo que ele é” (E I, III, p. 94).

Tais definições soam, por vezes, contraditórias, pois, se pelo caráter inato as nossas ações seguirão da mesma maneira, quantas vezes teremos que cometer os mesmos atos que julgamos ruins até que, pelo reconhecimento que provém do conhecimento, se torne possível

mudar a forma de agir? A possibilidade de agir diferente esbarra na inerência do nosso ser em si, já que alguém pode cometer o mesmo ato repetidas vezes e jamais chegar a perceber o efeito danoso daquela ação. Mas, ao mesmo tempo, o conhecimento também permite a antecipação do efeito de uma ação, ocasião em que o indivíduo pode chegar a saber que uma determinada ação gerará uma consequência danosa para si próprio ou para outrem, podendo concluir pela irrazoabilidade de realizar tal ação, e assim, decidir racionalmente por abster-se de realizá-la.

No entanto, se por um lado, o caráter inato conduz ao reconhecimento de que as ações humanas estão determinadas no essencial, como visto na citação acima, também é possível sustentar, com base na noção schopenhaueriana de caráter adquirido, que nossa identidade é construída a partir de nossas próprias experiências, sendo possível adquirir um caráter, senão distinto essencialmente do inato, ao menos, com graus de distinção, cujo efeito seria o enfraquecimento dos efeitos dos motivos sobre nossas escolhas. Isso, porém, sem deixar de considerar que nossa consciência está sujeita ao intelecto, e este, como sendo “um mero acidente do nosso ser” (W II, Cap. 19, p. 243), refere-se a uma incumbência do cérebro, já que é a vontade o agente fundamental no nosso ser em si, cabendo ao intelecto apenas a função de “clarear a natureza dos motivos [...] porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível” (W I, § 55, p. 377).

Esse movimento impetuoso e livre da vontade é, como exemplifica Alain Roger, a “suspensão do Princípio de Razão do ponto de vista da causalidade” (p. XLVIII). Desse modo, no entendimento de Oswaldo Giacóia (2021, p. 8), por efeito dessa suspensão, a liberdade não está contida no *fazer*, mas antes disso, está no *querer*. Esta é a questão que abordaremos na sequência. Desse modo, o conceito de LIBERDADE é descrito por Schopenhauer a partir de três definições: liberdade física, intelectual e moral.

Acerca da **liberdade física**, o filósofo alude se tratar de uma concepção popular, já que seu significado diz respeito à simples “ausência de empecilhos MATERIAIS de qualquer tipo” (E I, Cap. 1, p. 21. Grifo do autor), ou seja, acredita-se que, em especial nos seres animados, eles são livres quando os movimentos que partem da sua vontade não são impedidos, dessa forma se acredita que seus movimentos ou ações derivam da sua própria vontade.

Sobre a liberdade intelectual e moral, o filósofo entende se tratar de conceituações com sentido filosófico. Por **liberdade intelectual**, Schopenhauer, utilizando as palavras de Aristóteles para explicitar, diz que a liberdade intelectual é “o voluntário e o involuntário segundo o pensamento” (E I, I, p. 23); já a **liberdade moral**, deve-se pensá-la conjuntamente com a liberdade física, já que, ainda que uma ação não seja impedida por obstáculos “materiais”, um contramotivo mais forte poderia da mesma forma impedir seu agir, ou seja, o que impediria

a ação de alguém não seria algo físico, mas tão-somente motivos, como por exemplo, uma ameaça, estar diante de um perigo, ou uma promessa, bastando apenas que o motivo estivesse “disponível, e a pessoa, dada num caso individual, fosse determinável por ele” (E I, I, p. 24).

Ou seja, a questão que Schopenhauer propõe a partir de tais definições é se a vontade é livre: não apenas o “ser capaz de”, mas se seu “querer” também é livre, já que na acepção da liberdade física acredita-se ser possível fazer o que se quer, enquanto, a partir de agora, a pergunta que evidencia o problema da liberdade em seu sentido filosófico pleno passa a ser: “podes também QUERER aquilo que queres?” (E I, I, p. 25. Grifo do autor). O ato é a marca da volição e quando essa volição passa a ser apreendida pelo movimento do “vir a ser”, é chamada de desejo, e após concluída, chama-se decisão, por isso o *desejar* pode ser confundido com *querer*. O humano pode desejar coisas distintas, porém só pode querer aquela única coisa revelada pelo ato. (Cf. E I, II, p. 39).

O sentimento de “eu posso fazer aquilo que quero”, que se situa na autoconsciência, nos acompanha constantemente, mas significa apenas que as decisões, ou nossas volições bem definidas, apesar de surgirem na profundidade obscura de nosso interior, sempre passarão imediatamente ao mundo intuitivo, posto que nosso corpo, como tudo o mais, pertence a ele. (E I, II, p. 40 e 41)

Se o ser humano se torna consciente pelo seu próprio querer, no entanto, as decisões e ações são “afecções determinadas da própria vontade” (E I, I, p. 32). Isso significa que quando a autoconsciência afirma que se pode fazer aquilo que se quer, essa não se refere à liberdade da vontade, pois o que se expressa na autoconsciência é apenas a vontade “*a parte post*”, em contrapartida, a liberdade mesma está “*a parte ante*” (Cf. E I, II, p. 47). Ora, ainda que Schopenhauer partilhe que nós tivemos um “poder de escolha” (Cf. E II, § 10, p. 96), essa se encontra somente no plano metafísico, o que faz com que todos os modos como procedi (e procederei) no plano empírico – ainda que ponderadas pela importância de valores morais, religiosos, da experiência ou do aprendizado para a expansão do horizonte existencial e individual a partir do qual se dá a escolha – serão determinados por uma força maior, não sendo possível sustentar, então, que somos capazes de escolha. Como *corolário necessário* a esse argumento, Giacoia afirma que “em todo tempo, o homem só faz aquilo que ele quer; isso, porém, ele o faz necessariamente. A razão é que ele já é aquilo que ele quer: pois daquilo que ele é, segue-se necessariamente tudo aquilo que ele, a cada vez, faz.” (2016, p. 15. Grifos do autor). Vivemos com a doce ilusão de que uma decisão tomada no tempo, um comportamento, nossas atitudes, foram, em algum momento, feitas livremente.

Se para Schopenhauer o *querer* é a substância, a essência do *ser*, fatalmente todo o humano *será* o que *é*, e ele é *sua própria obra* mediante sua vontade, visto que no transcendental “a vontade livre e todo-poderosa tem aseidade” (PERNIN, 1995, p. 152-153). Por consequência, não se pode “decidir ser isto ou aquilo, // nem tornar-se outrem, mas *É* de uma vez por todas” (W I, § 55, p. 379. Grifos do autor). Dessa forma, se a vontade só pode ser afetada por motivos, entretanto, sem mudar o que é em si mesma (Cf. W I, § 55, p. 381), o homem, segundo exemplifica Pernin, torna-se menos responsável por suas ações do que pela própria essência, assim “as ações valem pois moralmente como *sinais*, como traduções fenomenais de uma decisão da vontade” e dessa forma paradoxal, a ética schopenhaueriana passa a ser o contrário do que se entende por “ética de responsabilidade”.

A obra não tem em si mesma valor moral, porque ela é apenas uma cópia longínqua do ser que é, ele sim, a obra verdadeira. Seu valor é apenas expressivo. É por isso que o filósofo fala sempre de um significado *moral* das ações [...] O significado moral da existência tem pois um fundamento metafísico. Mas, inversamente, ele comporta um prêmio metafísico próprio. A hora da morte será o momento de contemplar no espelho da representação enfim esclarecido o que nós somos. Isso nos será dito por nossas ações sucessivas, que assim nos revelarão a nós mesmos. (PERNIN, 1995, p. 153)

Por sermos parte fundamental de algo, isto é, da vontade, as nossas escolhas, nossas ações, seguirão, de modo fatal, de acordo com a nossa substância, nossa natureza em si. A essência em si, que é a vontade, possui aseidade, na medida em que a vontade, como já afirmado, é a força primordial inteligível, única e mesma, que que cria e sustenta o fenômeno, e age sobre suas funções, tanto conscientes quanto inconscientes. (Cf. W II, Cap. 23, p. 353). Isto é, a realidade como vemos é regida por essa força cega que “governa” o universo sem um fim único, mas de “forma absolutamente NECESSÁRIA” (W II, Cap. 25, p. 384). No entanto, se queremos o que queremos porque antes já somos o que queremos, é que se faz necessário entender o sentido da aseidade como característica também do humano, que é ambivalente no sentido de ser essencialmente vontade e conseqüentemente aparência. (Cf. W II, Cap. 25, p. 385).

O termo aseidade, de acordo com Eli Vagner Francisco Rodrigues no texto *Asseidade e culpa no ordenamento moral do mundo*, embora seja pouco utilizado por Schopenhauer, aparece na medida em que o filósofo discorre sobre os “problemas da origem do mal, da imputação pelo sofrimento e da relação entre essência e agir, caráter e ação” (RODRIGUES, 2021, p. 269), ou seja, quando “Schopenhauer precisa indicar soluções para o problema da imputação humana” (RODRIGUES, 2021, p. 266). Isto é, na busca por uma indicação de uma coerência, um sentido para a sua tese do “ordenamento moral do mundo, [...] de uma

significação moral para além da significação física do mundo”, Schopenhauer nos coloca, segundo Rodrigues, diante de várias tentativas de empregar uma terminologia, porém “evitando os dogmatismos cometidos pelos teólogos”. Eis que, então, na busca pela compreensão dessa ordenação moral, o termo **asseidade** surge para Schopenhauer com um significado diferente daquele empregado no “universo dogmático escolástico”, do ser que é a causa de si mesmo.

Na obra *O dicionário de Filosofia*, Nicola Abbagnano pontua brevemente que a asseidade é um termo usado na Escolástica com a finalidade de definir Deus, assim, a asseidade é “Qualidade ou caráter do ser que tem em si mesmo a causa e o princípio do próprio ser” (ABBAGNANO, 2007, p. 94). Com uma definição mais detalhada, Rodrigues explicita que percorrendo o caminho da teologia, asseidade pode ser compreendido de duas formas, a) *a se*, por si. como “atributo divino essencial e fundamental [...] de existir em virtude de sua própria essência e não de qualquer outro ser externo a si mesmo como causa” isto é “a divindade existe por si próprio [...] Deus existe sem que nenhum nexos de causalidade efetiva seja ligado à sua existência” (RODRIGUES, 2021, p. 265) e b) *ab alio*, que é o oposto do anterior, pois é o “atributo pelo qual um ser recebe sua existência de outro. [...] é causado ou contingente. Deus seria, portanto, distinto dos seres que foram criados, pois não dependeria e não dependeu de uma causa para sua existência” (RODRIGUES, 2021, p. 265). Ou seja, na teologia cristã, asseidade seria “uma das marcas principais que distinguem Deus das criaturas” (RODRIGUES, 2021, p. 266).

Assim como nos explicita Rodrigues, o conceito de asseidade aparece poucas vezes e em momentos bem específicos nos escritos de Schopenhauer. Em *Sobre a Vontade na Natureza*, por exemplo, o termo surge no questionamento a respeito da imputabilidade moral depender da liberdade, que é o núcleo fundamental do problema ético, que por sua vez, tem como imperativo a originariedade, pois é através da originariedade que se determina que *eu sou* de acordo com a minha essência, e *quero* de acordo com o que sou. (Cf. RODRIGUES, 2021, p. 271). Desse modo, “a resolução passa por saber se o que somos é de responsabilidade de um criador ou de nós mesmos” (RODRIGUES, 2021, p. 272). Como na concepção de Schopenhauer não somos criados por uma divindade e tampouco possuímos um livre arbítrio, em um primeiro momento, a imputação é atribuída ao que se encontra além do fenômeno, ao *esse*, e o mal do mundo não depende totalmente do humano, mas da liberdade do *esse*. Assim, o mundo é entendido como seu próprio tribunal porque a figura de Deus não está implicada, segundo Rodrigues, nessa noção de culpa, “o *esse* se constitui como impulso ao mal, mas a acusação central [...] só pode ser dirigida ao homem, manifestação perfeita desse *esse*.” (RODRIGUES, 2021, p. 273).

Dessa forma, o autor esclarece que Schopenhauer não atribui ao humano a caracterização do ente que é causa de si mesmo no mesmo sentido que o termo é atribuído pelos Escolásticos, mas sim de um ser que “afirma a Vontade livre através de sua existência e de seus atos” (RODRIGUES, 2021, p. 284), mas que, sem a utilização de um termo dogmático, a asseidade, “não se pode sustentar um sentido moral para o mundo” (RODRIGUES, 2021, p. 285) na medida em que “sem asseidade não poderia haver imputação ao homem e sem imputação pelo sofrimento não poderia haver um sentido moral para o mundo” (RODRIGUES, 2021, p. 268). Ou seja, como afirma Schopenhauer, “eu *quero* de acordo com o que *sou*: por isso devo de acordo com o que eu *quero*” (N, Cap. 8, p. 211).

Na perspectiva de Rogério Moreira Orrutea Filho no texto *Asseidade e orgulho: introdução à proposta de uma nova interpretação sobre a liberdade moral a partir da metafísica da vontade*, Schopenhauer atribui a asseidade um caráter analítico na identidade do “querer” e “ser”, visto que “se o meu *ser* já é o meu *querer*, disso se segue que o meu próprio *ser* é voluntário, como um *ser* que se faz a si mesmo, e se pensarmos que um fazer é um ato volitivo, então isso nos conduz à ideia de um *ser* que *quer* a si mesmo” (ORRUTEA, 2021, p. 14-15). Orrutea Filho, para um melhor esclarecimento, utiliza uma citação dos manuscritos de 1832, no qual Schopenhauer define asseidade da seguinte forma: “o que os escolásticos chamavam de asseidade de Deus, é, em essência, aquilo que atribuo à vontade, e que chamei de sua ausência de fundamento [Grundlosigkeit]” (HN, Cholerabuch, §48, p. 102 *apud* ORRUTEA FILHO, 2021, p. 15).

Isto é, ainda que Schopenhauer tenha vinculado o termo *asseidade* a partir da originalidade na obra *Sobre a Vontade na Natureza*, como também explicita Eli Vagner Rodrigues, a distinção, segundo Orrutea Filho, é feita apenas de forma aparente, tendo em vista que, nas suas palavras: ““Originalidade” significa “ausência de fundamento”. Um “original” é, por definição, o primeiro de uma sequência. Logo, é aquilo antes do qual não há um anterior para qualificá-lo como seu fundamento” (ORRUTEA FILHO, 2021, p. 15). Por conseguinte, é no reconhecimento entre “Ser e Querer” que é possível encontrar uma argumentação contundente que Schopenhauer faz “em favor da liberdade e responsabilidade por nossas ações”, sendo possível afirmar que “sua maneira de ser é idêntica ao seu modo de querer” (ORRUTEA FILHO, 2021, p. 15). Assim, o atributo da asseidade está em “se aquilo que se *é* identifica-se com aquilo *se quer*” (ORRUTEA FILHO, 2021, p. 25)

Pois se a liberdade consiste na identidade entre Ser e Querer, àqueles que se contrapõem à teoria de Schopenhauer alegando que não se lembram de ter decidido tornar-se aquilo que eles são, pode-se responder: “*e quando foi que você realmente*

quis ser outra coisa?”. Uma vez que Querer e Ser identificam-se, a resposta terá de ser “nunca quis realmente ser outra coisa”, do que se seguiria a conclusão: “precisamente; e é por isso que seu caráter é sua obra” (ORRUTEA FILHO, 2021, p. 27-28).

Tais considerações podem ser encontradas em sua completude na tese *Liberdade, Responsabilidade e Individualidade em Schopenhauer*⁶⁴, onde o autor, Rogério Moreira Orrutea Filho, propõe uma investigação feita com rigor do problema da liberdade moral humana tendo em consideração a metafísica schopenhaueriana da vontade. A vista disso, o autor pontua que cada capítulo de seu trabalho corresponde a uma das discordâncias que ele observa em relação ao “tradicional”, e para o que interessa, nos atentaremos às questões propostas no terceiro capítulo de sua tese, já que, segundo o autor, nesse momento é que se buscará uma maior compreensão de que “a individualidade não pode ser reduzida à condição de um simples fenômeno” (ORRUTEA FILHO, 2022, p. 17), mas sim que o caráter inteligível é complexo e não se encerra em apenas um *fim*, mas em vários *fins*. (Cf. ORRUTEA FILHO, 2022, p. 325).

Segundo Orrutea Filho, Schopenhauer elabora a questão da simplicidade do caráter a partir da sua constância, isto é, que se conserva por toda vida de forma inalterável, imutável, sendo, portanto “apenas um desdobramento temporal de um caráter inteligível que não está no tempo” (ORRUTEA FILHO, 2022, p. 325). A partir dessa premissa, seria incompatível pensar em um caráter que se encerra em vários fins e não apenas em um único fim (Cf. ORRUTEA FILHO, 2022, p. 326). A solução proposta pelo autor seria, portanto, não a de abandonar a imutabilidade do caráter, mas de pensá-lo simultaneamente complexo, isto é

Com o ingresso de novos conhecimentos, novas descobertas sobre o próprio caráter podem ser feitas [...] de modo que, no mesmo caráter, concorram qualidades morais diversas, e que uma delas pode ser descoberta somente após certo período da vida, permanecendo oculta durante a maior parte dela. (ORRUTEA FILHO, 2022, p. 326 e 327)

Assim dizendo, pensar em um caráter que é multifacetado e complexo é também pensar na noção de asseidade que, nas palavras de Orrutea Filho “consiste na circularidade entre Ser e Querer” (ORRUTEA FILHO, 2022, p. 313), ou seja, tem qualidade circular pois, diferente de quando se pensa na explicação contínua do ser para o querer (“*primeiro sou, e depois quero*” ou “*primeiro quero, depois sou*”), a circularidade está em dizer que “intuo minha própria existência moral em termos de um *ser* que já é *querido* por mim, e por isso mesmo me sinto responsável por aquilo que sou” (ORRUTEA FILHO, 2022, p. 313). O caráter inteligível de

⁶⁴ A tese foi defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Londrina em 03/03/2023.

cada ser humano individual, segundo o autor, se assume nas infinitas possibilidades oferecidas pela Ideia de Homem, de maneira que “eu poderia ter outro caráter se quisesse e, conseqüentemente, há circularidade entre aquilo que sou e aquilo que quero” (ORRUTEA FILHO, 2022, p. 317)

Retornando às considerações propostas por Schopenhauer, quando o filósofo pontua que não se pode pensar na indestrutibilidade do nosso ser verdadeiro diante da morte sem a asseidade, é pensando também na sua atribuição de uma “duração infinita a um ente *criado* de alguma maneira” (N, Cap. 8, p. 212). A asseidade diz respeito, não somente à noção da criação de si próprio, mas também que, dentro do princípio de Razão, o ente é a objetivação da vontade manifestado no espaço, tempo e causalidade, um ente objetivado, criado, que em sua essência, é indestrutível, mas cuja substância permanece efêmera, de modo que, “a *necessidade da morte* pode antes de tudo ser deduzida do fato de que o homem é um mero fenômeno, nenhuma coisa-em-si, portanto não é *ontos on* (o verdadeiro ser). Se ele o fosse, não pereceria.” (P II, § 147, p. 143). Nesse sentido, a metafísica schopenhaueriana subverte o dogma da imortalidade da alma na medida em que atribui à morte a “libertação da unilateralidade de uma individualidade que não constitui o núcleo mais íntimo de nosso ser”, a Vontade, que em si é livre, mas que na morte se torna livre novamente, pois “a liberdade reside no *esse*, não no *operari*” (W II, Cap 41, p. 607).

A morte, como sendo o fenômeno que possibilitará o movimento livre da vontade, assim como veremos na sequência, passa a ter uma significação moral uma vez que, como assevera Schopenhauer no final do capítulo 41 do tomo II de *O Mundo*, é pela morte que se desata o nó que liga a vontade e o intelecto, já que esse mesmo indivíduo passa sua vida toda à mercê, aos caprichos da vontade, isto é, sem liberdade alguma, pois “sobre a base de seu caráter imutável, o seu agir se dá com necessidade ao longo da cadeia dos motivos” (W II, Cap. 41, p. 606). A morte surge, então, como “a soma final que expressa de uma vez toda à instrução que a vida dera parcial e fragmentariamente, vale dizer, que toda aspiração, cuja aparência é a vida, foi algo vão, fútil, contraditório consigo mesmo” (W II, Cap. 49, p. 758), sendo o desejo desenfreado pela imortalidade um modo de perpetuar um erro ao infinito, posto que as ações seriam sucessivamente as mesmas.

Entretanto, Schopenhauer também utiliza-se da argumentação, como pontuamos nas páginas anteriores, de que, mesmo diante da imutabilidade da vontade, através do influxo do conhecimento sobre uma ação, seja pelo passar do tempo ou pelas experiências, é possível que o humano perceba que uma ação foi errada “nos meios”, visto que, ainda que seu querer seja inalterável, se tem a oportunidade de fazer com que seu querer seja “diferente do que quis até

então” (W I, § 55, p. 381), por essa razão que o filósofo aborda o problema do **arrependimento** e do **peso na consciência**.

No entendimento de Jarlee Salviano em *Liberdade relativa e ascese - a função da razão na ética de Schopenhauer*, a distinção entre arrependimento e peso na consciência é essencial para apreender a compreensão schopenhaueriana do caráter adquirido bem como do papel da razão na ética. Salviano, de forma direta, afirma: “O primeiro é a angústia pelo que se fez; o segundo, pelo que se quis.” (2018, p. 98). Tendo em vista que o arrependimento é o sentimento que se origina, não da vontade ter mudado, já que não é possível, mas sim da possibilidade de mudança do conhecimento, eu só posso me lamentar e me arrepender da minha ação (que já foi feita) e não de ter querido fazer o que foi feito, pois “o essencial e próprio daquilo que eu sempre quis, tenho de ainda continuar a querê-lo, pois eu mesmo sou esta Vontade a residir fora do tempo e da mudança” (W I, § 55, p. 383), ou seja, o sentimento do arrependimento surge da percepção de que cometi um erro ou uma ação que não deveria ter feito, um desapontamento de si com a própria conduta.

Porém, quando Schopenhauer sustenta que não é somente o querer e o decidir que se expõem como atos da vontade, mas também todas as nossas sensações e afecções, como o desejo, temor, ódio, amor (Cf. W II, Cap. 19, p. 244 e 245), isso nos direciona a pensar nas considerações que o filósofo faz sobre peso na consciência, ainda mais após a interpretação do tradutor Jair Barboza, de que o remorso – “a mordida em nosso íntimo” (W I, § 55, p. 384. Nota de Rodapé) – expressaria uma espécie de “sensação moral”, pois é pelo peso de consciência que se sentiria a “dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo” (W I, § 55, p. 384), dor por ser o que se é, por saber que a vontade é imutável, de que o que *quero* e o que *sinto* não mudará, já que o caráter será sempre o mesmo, e, ainda que o tempo passe, o peso na consciência persistirá.

Na impossibilidade da mudança do que o indivíduo verdadeiramente É em seu íntimo, pois como ele é assim também ele tem de QUERER, “aquilo que dá à consciência moral o seu espinho é o autoconhecimento da própria vontade e seus degraus” (W I, § 64, p. 467), e no espinho que incomoda, que atrapalha, na vida que se enche de abrolhos, cogitar o suicídio parece ser, no momento de angústia, a melhor saída. Contudo, de acordo com Schopenhauer, essa opção não fornece salvação nenhuma, pois ainda que a maior angústia nos cegue a tal ponto de pensarmos que somente pelo suicídio encontraríamos paz, – já que a morte do corpo seria vista como a cessação de todo o sofrimento –, esse ato “se opõe à obtenção do maior objetivo moral, pois substitui a efetiva redenção deste mundo de lástima por uma meramente

aparente” (P II, § 157, p. 169). Somente o conhecimento é o caminho para a redenção, a vontade quando nega a si mesma se encontra desamarrada de todo o sofrimento.⁶⁵

Assim sendo, o *querer* é empírico, mas o que está “por trás” desse *querer* pertence ao metafísico. Por sua vez, através desse “querer”, poder de decisão, somos conduzidos inevitavelmente ao problema da *Negação da Vontade de Viver*, já que, como queira Schopenhauer, essa negação “de modo algum significa a aniquilação de uma substância, mas o mero ato do não querer” (P II, § 161, p. 173) e, nesse ato de negar a vontade é que se exprime, como forma de sofrimento e morte, uma negação do mundo “em que a morte e o demônio dominam; *donec voluntas fiat noluntas* <Até que a vontade se torne não-vontade>” (P II, § 162, p. 175). Ou seja, para Schopenhauer, tanto na afirmação da vontade de vida (que tem seu ápice na procriação, como vimos no *subitem* anterior, pois na procriação “a vida certamente persistirá por todos os tempos” (P II, § 162, p. 175), quanto na negação da vontade de vida, em ambos os casos, ainda que de modo contrário, desejam um consolo sobre a morte.

Há um poema de Maurice Rollinat (1883) chamado *les ténébres* em que o poeta diz que a morte “é um grande poço sempre aberto” em que não há beiras e nem cordas, lugar onde tudo o que é ilusório colide com a realidade, e nós, reles mortais, viemos de algum lugar para cair de novo nele, sendo o vivente fadado a desaparecer. Na morte, segundo suas palavras “o infinito nos cobiça com uma risada amarga, pensando no finito que devora constantemente”, é o cair na escuridão enquanto segura as mãos invisíveis da morte que em nenhum momento se soltou da nossa. Somente a Negação da Vontade pode enfim encerrar o ciclo ininterrupto da Afirmação da Vontade considerando a afirmação de Schopenhauer, de que “A negação da Vontade de vida é o retorno permanente” (W II, Cap. 48, p. 727), tendo em vista que “Na hora da morte decide-se se a pessoa retorna ao seio da natureza ou não mais pertence a esta” (W II, Cap. 48, p. 727), sendo essa a única forma de manifestação livre da vontade no mundo fenomênico, uma “liberdade no místico” (BARBOZA, 2005, p. 12). Negar a si mesmo é o mesmo que afirmar: “Basta desse jogo” (W II, Cap. 41, p. 574).

O “negar a si mesmo” no plano empírico, como nos lembra Oswaldo Giacóia (Cf. 2021, p. 12), é uma ação paradoxal, já que quando a Vontade nega a si mesma, ela “nega o que o fenômeno expressa” (W I, § 70, p. 509), nega sua afirmação, as motivações, realizações e desejos. Dessa forma, Schopenhauer chama a negação da Vontade de “viragem diante da vida”

⁶⁵ “A Vontade não pode ser suprimida por nada senão o CONHECIMENTO. Por isso o único caminho de salvação é este: que a Vontade apareça livremente, a fim de, neste fenômeno, CONHECER a sua essência. Só em consequência deste conhecimento pode suprimir a si mesma e, assim, também pôr fim ao sofrimento inseparável de seu fenômeno. Isso, entretanto, não é possível por violência, como a destruição do embrião, a morte do recém-nascido, o suicídio. A natureza conduz a Vontade à luz, porque só na luz a Vontade por encontrar

(W I, § 68, p. 482) no indivíduo, ou como descrito por Jair Barboza, a contradição do fenômeno, como se o indivíduo “quisesse um não-querer” uma vez que “seu corpo ainda afirma aquilo que intimamente ele já negou.” (BARBOZA, 2005, p. 13) e através do conhecimento (o *abrir dos olhos*), o indivíduo que não mais quer, deseja o findar. (Cf. W I, § 54, p. 369), pois ele

Conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade os animais sofredores. Vê um mundo que desaparece. E tudo isso lhe é agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa. Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente? (W I, § 68, p. 481)

O indivíduo identifica esse mundo como um lugar de completa dor, se espanta com todo o sofrimento e se compadece com a humanidade, neste momento em que a Vontade perfaz a viragem, ele entra em “estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade” (W I, § 68, p. 482), ou seja, “estado de santidade e auto-abnegação” (W I, § 55, p. 373) e para atingir a negação da vontade, Schopenhauer descreve duas possibilidades, isto é, dois caminhos. O primeiro se dá pelo *conhecimento* que o indivíduo obtém de forma livre a partir da assimilação do sofrimento do *todo*, enquanto o segundo é pela *dor* que enraíza em *si próprio*. (Cf. W I, § 68, p. 498).

No primeiro caminho se observa o que Schopenhauer chama de “transição da virtude à ASCESE.” (W I, § 68, p. 482), visto que, nas suas palavras “o homem que vê através do *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a semelhante consolo. Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira.” (W I, § 68, p. 482). No artigo *Pessimismo e Sabedoria em Schopenhauer*, Aguinaldo Pavão utiliza-se da argumentação de que o primeiro caminho é mais raro e diz respeito a “uma certa compreensão do mundo” (2018, p. 126). Isso porque, na prática ascética, do ponto de vista de Pavão, “um novo horizonte desponta, uma verdade profunda é captada, a verdade de que há uma identidade metafísica entre os seres, sendo todos fenômenos da vontade, vontade essa que é o “em-si” de todas as coisas.” (2018, p. 126). No conhecimento do todo, na verdade que passou a ser assimilada, o humano que percebeu e reconheceu “a contradição íntima do querer viver [...] que a violência dilacera o mundo de alto a baixo [...] a superficialidade do princípio de individuação” ele se desprende da Vontade e “não persegue mais a sua busca ávida.” (PERNIN, 1995, p. 172). Assim sendo, a ascese, no sentido estrito, é o que o filósofo entende como sendo esse rompimento que a vontade faz repudiando o “agradável” enquanto busca pelo “desagradável”, e, através da prática de disciplina e abstinência, “mediante o modo de vida

penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade” (W I, § 68, p. 496), visa, de tal forma, à cessão dos desejos, da Vontade.⁶⁶

Já o segundo caminho, este se dá pela dor geral trazida pelo destino, ou seja, é o sofrimento exorbitante que o indivíduo sente no fundo de si, – com maior frequência quando a morte se aproxima –, de tal forma que se produza o que Schopenhauer chama de “completa resignação” (W I, § 68, p. 497). Essa dor, segundo Pavão, “é a dor sentida de modo exaltado, os padecimentos dos maiores sofrimentos” (PAVÃO, 2018, p. 126) e, mesmo que o segundo caminho tenha sido aberto por uma vivência pessoal, “requer, ou melhor produz, um modo diferente de ver as coisas” (PAVÃO, 2018, p. 127). Após ser assolados pela perda de esperança, muitas pessoas podem demonstrar uma bondade e pureza, de modo que “seu sofrer e morrer se tornam agradáveis para si, pois a negação da Vontade de vida entrou em cena. [...] morrem de bom grado, tranquilos, bem-aventurados” (W I, § 68, p. 498). Dessa forma, no entendimento de Pernin, o sofrimento frente às circunstâncias fatídicas “solicita a renúncia se estiver acompanhado da idéia de que o sofrimento que se suporta é apenas *um exemplo do sofrimento universal*, que é o quinhão da humanidade e até da vida.”, enquanto o sofrimento sentido com a aproximação impiedosa da morte “opera-se no espírito do homem uma totalização, um quadro que lhe oferece uma *recapitulação* do que ele viveu.” (PERNIN, 1995, p. 173).

Contudo, Schopenhauer sustenta que a remissão do indivíduo através do sofrimento não acontece somente pela aproximação da morte ou da perda de esperança, mas também quando o indivíduo vê que seus esforços diante de tanta dor são nulos, e então, pelo conhecimento, vê as contradições que a Vontade de vida nos impõe⁶⁷ (Cf. W I, § 68, p. 499), e de modo consequente,

⁶⁶ Schopenhauer pontua que há dois passos na ascese, o primeiro como sendo a **castidade** exercida de forma voluntária e completa e o segundo, pela **pobreza voluntária**. A castidade é vista como o domínio dos próprios instintos, isto é, pela repulsa que o indivíduo sente pela sua própria essência, abdica justamente dessa essência que é a expressão de seu próprio corpo, isso significa que “Seu corpo saudável e forte exprime o impulso sexual pelo genitais; porém agora nega a vontade e desmente o corpo: não quer satisfação sexual alguma, sob nenhuma condição.” (W I, § 68, p. 482 e 483). Já na pobreza voluntária, o filósofo aduz que não é simplesmente uma doação que irá diminuir o sofrimento de outrem, mas sim no cessamento de estímulo da Vontade, fazer tudo o que for contrário do que se queria até ter a certeza de que a Vontade não mais se afirma, assim “de modo algum permite ao fogo da cólera e da cobiça se acenderem novamente em si” (W I, § 68, p. 485).

⁶⁷ “Que todo sofrer, na medida em que é uma mortificação em um chamado à resignação, possuem potência uma força santificadora, leva a explicar o fato de grandes desgraças e dores profundas já em si mesma inspirarem um certo respeito. Porém, o sofredor se torna por inteiro digno de reverência quando, ao mirar o decurso de sua vida como uma cadeia de sofrimentos, ou como uma dor intensa e incurável, não se detém propriamente no encadeamento das circunstâncias que justamente envolveram a sua vida no luto, nem na grande desgraça particular que o atingiu – pois até então seu conhecimento ainda seguia o princípio de razão e aderira ao fenômeno individual; ele ainda sempre quer a vida, apenas não nas condições que lhe foram oferecidas – porém efetivamente só se torna digno de reverência quando o seu olhar se eleva do particular ao universal, quando considera o próprio sofrimento apenas como exemplo do todo e, assim, para ele, na medida em que, em sentido ético se tornou genial, UM caso vale por mil; por conseguinte, o todo da vida apreendido como sofrimento essencial o conduz à resignação” (W I, § 68, p. 501)

“infelizes e culpados percebem afinal que sua vontade dirigia em segredo a sua vida” (PERNIN, 1995, p. 173).

Entretanto, essa “virada” da vontade não pode ser alcançada por seus próprios esforços, do contrário, resta aos indivíduos “esperar por uma ajuda sobrenatural” (PICOLI, 2010, p. 32), chamado por Schopenhauer de graça. Aqui é pertinente pontuar o fato de que a doutrina da negação da Vontade está muito próxima do dogma cristão da necessidade de renúncia para se alcançar a vida eterna. Schopenhauer reconhece que a doutrina cristã “coincide inteiramente com o resultado” das suas considerações, pois o filósofo percebe que “a genuína virtude e a santidade de disposição têm sua primeira origem não no arbítrio ponderado (obras), mas no conhecimento (fé)” (W I, § 70, p. 513)

Schopenhauer também ressalta que sua ética vai ao encontro da ideia, expressa na doutrina cristã pautada no novo testamento, de acordo com a qual somente mediante a fé, o amor ao próximo e a renúncia de si que se alcança o reino da graça (Cf. P II, § 163, p. 175), já que sua ética aponta para “o fundamento metafísico da justiça e do amor à humanidade”, além de reconhecer o “caráter reprovável do mundo, e aponta para a negação da vontade de viver como o caminho para a sua redenção” (P II, § 163, p. 176)⁶⁸

O novo testamento dá ênfase à vida de Jesus, seus valores e ensinamentos até sua morte na Cruz, morte esta que constitui o símbolo mais significativo da fé cristã, já que a morte de Jesus Cristo representa justamente a aproximação de Deus à humanidade, a redenção que nos foi dada. O sangue que foi derramado por aquele que se fez homem lavou todo o pecado e nos ofereceu a salvação de tal forma que “a agonia e a morte do Cristo significam que o sofrimento e a proximidade da morte são caminhos possíveis da renúncia salvadora para o homem” (PERNIN, 1995, p. 31-32), motivo pelo qual a Cruz é vista pelos cristãos como um símbolo da reconciliação, da esperança, da fé e da graça.

Por sua vez, no Velho Testamento se prega a Lei e as promessas de Deus para com seu povo, onde o homem é submetido às exigências da Lei e à necessidade de obediência desses

⁶⁸ Paul Deussen considera Schopenhauer o *philosophus christianissimus*, isto é, “o mais cristão de todos os filósofos” (2013, p. 132), mas não segundo o cristianismo histórico, mas sim o que constitui o pensamento cristão, do mundo que “jaz em desordem (*im Argen*), e que necessita de uma salvação (*Erlösung*)” (2013, p. 133), e essa aproximação da ética schopenhaueriana com o que Deussen chama de “verdadeiro espírito do cristianismo” se comprova, de acordo com o autor, em quatro ensinamentos, quais sejam: a) “A não liberdade empírica da Vontade” (2013, p. 136); b) a qualificação das “ações da negação, diante das da afirmação, como as mais elevadas (Höhere), louváveis (*Erstrebenswertere*)” (2013, p. 136); c) a similaridade entre o ‘renascimento dos velhos homens como novos’, presentes no dogma cristão, e a tese schopenhaueriana da “viragem da Vontade de vida da afirmação à negação” (2013, p. 136); d) E, por fim, o monergismo, que somente por Deus é que o humano terá salvação, bem como as “ações morais de autoabnegação”, já que ao homem só lhe cabe as “ações pecadoras, isto é, egoístas” (2013, p. 137).

mandamentos que foram criados para servirem de guia do povo de Israel, enquanto Deus é visto como aquele que exige obediência e castiga os que não seguem a Lei. Ou seja, a figura de Deus se torna muito diversificada no decorrer da Bíblia, já que no Antigo Testamento Ele é visto como julgador impiedoso, rígido, que não admite rebeldias e descumprimento das suas Leis, e os pune com castigos diversos⁶⁹; ao passo que no Novo Testamento é mostrado um Deus misericordioso, que, pela figura de Jesus, ensinou seu povo o que é compaixão, tolerância e o perdão, que são o cerne da mensagem do evangelho: perdoar os pecados e demonstrar compaixão pelos pecadores.⁷⁰

⁶⁹ A depender da interpretação que se faz do Antigo Testamento, como por exemplo no texto de Jeremias, fica a impressão de que os castigos impostos por Deus eram uma prova de amor, e a dor tinha como propósito fazer com que o povo parasse de pecar: 2 Assim diz o Senhor: O povo dos que escaparam da espada achou graça no deserto. Israel mesmo, quando eu o fizer descansar. 3 Há muito que o Senhor me apareceu, dizendo: Porquanto com amor eterno te amei, por isso com benignidade te atraí. (Jeremias 31:2,3). No entanto, ainda que se tente apontar na figura do Deus presente no Antigo Testamento todo seu amor imensurável pela sua criação (o humano), é inegável que o compadecimento tinha como troca a obediência, como aponta os seguintes textos: 13 Agora, pois, se tenho achado graça aos teus olhos, rogo-te que me faças saber o teu caminho, e conhecer-te-ei, para que ache graça aos teus olhos; e considera que esta nação é o teu povo. 14 Disse pois: Irá a minha presença contigo para te fazer descansar. 15 Então lhe disse: Se tu mesmo não fores conosco, não nos faças subir daqui. 16 Como, pois, se saberá agora que tenho achado graça aos teus olhos, eu e o teu povo? Acaso não é por andares tu conosco, de modo a sermos separados, eu e o teu povo, de todos os povos que há sobre a face da terra? 17 Então disse o Senhor a Moisés: Farei também isto, que tens dito; porquanto achaste graça aos meus olhos, e te conheço por nome. 18 Então ele disse: Rogo-te que me mostres a tua glória. 19 Porém ele disse: Eu farei passar toda a minha bondade por diante de ti, e proclamarei o nome do Senhor diante de ti; e terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia, e me compadecerei de quem eu me compadecer. (Êxodo 33:13-19); Saberás, pois, que o Senhor teu Deus, ele é Deus, o Deus fiel, que guarda a aliança e a misericórdia até mil gerações aos que o amam e guardam os seus mandamentos. (Deuteronômio 7:9); Todas as veredas do Senhor são misericórdia e verdade para aqueles que guardam a sua aliança e os seus testemunhos. (Salmos 25:10);

⁷⁰ Citaremos como exemplo as seguintes passagens bíblicas que atestam esse posicionamento:” E Jesus, saindo, viu uma grande multidão, e teve compaixão deles, porque eram como ovelhas que não têm pastor; e começou a ensinar-lhes muitas coisas”. (Marcos 6:34); “Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”. (João 3:16); “1 E vos vivificou, estando vós mortos em ofensas e pecados, 2 Em que noutro tempo andastes segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe das potestades do ar, do espírito que agora opera nos filhos da desobediência; 3 Entre os quais todos nós também antes andávamos nos desejos da nossa carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos; e éramos por natureza filhos da ira, como os outros também. 4 Mas Deus, que é riquíssimo em misericórdia, pelo seu muito amor com que nos amou, 5 Estando nós ainda mortos em nossas ofensas, nos vivificou juntamente com Cristo (pela graça sois salvos), 6 E nos ressuscitou juntamente com ele e nos fez assentar nos lugares celestiais, em Cristo Jesus; 7 Para mostrar nos séculos vindouros as abundantes riquezas da sua graça pela sua benignidade para conosco em Cristo Jesus”. (Efésios 2:1-7). Entretanto, apesar de toda benignidade, complacência e magnanimidade de Cristo, o Novo Testamento não está isento da ira de Deus com os que não o seguem, assim como se observa nos seguintes textos: “Aquele que crê no Filho tem a vida eterna; mas aquele que não crê no Filho não verá a vida, mas a ira de Deus sobre ele permanece”. (João 3:36); “Porque do céu se manifesta a ira de Deus sobre toda a impiedade e injustiça dos homens, que detêm a verdade em injustiça”. (Romanos 1:18); “Ninguém vos engane com palavras vãs; porque por estas coisas vem a ira de Deus sobre os filhos da desobediência”. (Efésios 5:6); “3 Porque já estais mortos, e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus. 4 Quando Cristo, que é a nossa vida, se manifestar, então também vós vos manifestareis com ele em glória. 5 Mortificai, pois, os vossos membros, que estão sobre a terra: a fornicação, a impureza, a afeição desordenada, a vil concupiscência, e a avareza, que é idolatria; 6 Pelas quais coisas vem a ira de Deus sobre os filhos da desobediência”. (Colossenses 3:3-6); “Também este beberá do vinho da ira de Deus, que se deitou, não misturado, no cálice da sua ira; e será atormentado com fogo e enxofre diante dos santos anjos e diante do Cordeiro”. (Apocalipse 14:10)

Assim, “o espírito ascético é bem propriamente a alma do Novo Testamento” (P II, § 163, p. 176), ou seja, metaforicamente, o caminho para baixo (negar a si mesmo) é o caminho para cima (vida eterna), que, ao ser guiado pelo Espírito Santo, o velho homem (natureza pecaminosa) é redimido, – ele não se redime, é redimido –, e assim o novo homem (regeneração) vive de acordo com a vontade de Deus. Em vista disso, Schopenhauer afirma “Nesse sentido, poder-se-ia denominar minha filosofia a própria filosofia cristã” (P II, § 163, p. 176)⁷¹.

Em suma, a regeneração não pode ser obtida através de suas próprias obras, isto é, o indivíduo não alcança a salvação por si próprio, “porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus” (Efésios 2:8), sendo que a graça da revelação é concedida por Cristo, de forma misteriosa, ou, pela ótica de Schopenhauer “chega, em consequência, subitamente e como de fora voando” (W I, § 70, p. 511), já que não se sabe a forma como Deus age, por esta maneira que é chamada de Efeito da graça, pois é um atributo divino. Inclusive, como exemplifica Max Horkheimer, em Schopenhauer, a negação da vontade, junto com os preceitos religiosos, “exige do homem a liberdade em relação ao egoísmo, a entrega, a confiança em algo não passível de comprovação no mundo, em algo não mais ou ainda não existente” (HORKHEIMER, 2008, p. 123). Diante da regeneração, não foi o caráter do indivíduo que mudou, pois este não pode ser mudado, mas o seu caráter “pode ser completamente suprimido pela antes mencionada modificação do conhecimento” (W I, § 70, p. 509). Isso é chamado pelos cristãos de novo nascimento, enquanto para Schopenhauer se trata da “imediate exteriorização da Liberdade da vontade” (W I, § 70, p. 510).

O sofrimento e a morte são atributos essenciais da negação da vontade de vida, bem como da redenção, na medida em que é preciso remir-se “de um mundo em que a morte e o demônio dominam” (P II, § 162, p. 175), sendo esse meio a “única redenção possível para o mundo e seus tormentos” (W I, § 65, p. 467), pois diante dessa renúncia como sendo a única forma de libertação da iminência da vontade, e, conseqüentemente, libertação de toda penúria e toda dor, ao renunciar às tentações do mundo, se vê “uma esperança conservada na redenção” (HORKHEIMER, 2008, p. 122), em que o indivíduo pode, enfim, alcançar o nada. (Cf. P II, §

⁷¹ Conforme nos esclarece Gleisy Picoli em seu artigo *Poder versus querer: sobre o livre-arbítrio em Agostinho e em Schopenhauer*, a teoria schopenhaueriana da negação da vontade se apoia nas considerações de Agostinho acerca da teoria da graça e da redenção, considerações que Schopenhauer não faz questão de esconder, pelo contrário, compreende de forma exímia o que significa graça e redenção na filosofia agostiniana, bem como acata: “Se com Adão toda humanidade pecou e, por conseguinte, os homens não têm mais o *poder* de seguir a lei de Deus, com exceção daqueles que recebem a *graça*, como defende Agostinho, o próprio Adão se torna, para Schopenhauer, o representante da Ideia de homem, isto é, simboliza a ausência de liberdade, deficiente em todos os homens.” (PICOLI, 2010, p. 33).

161, p. 174 e W I, § 71, p. 518 e 519). Dito de outro modo, o ato de renúncia, segundo Pernin, “será a *resposta* da vontade a um *conhecimento de conjunto*, que intervém *sempre* a título de solicitação”, de forma que “como no teatro de marionetes, pode-se romper os fios que os ligam às mãos que os manobram, o caráter é suprimido *porque as representações não desempenham mais o seu papel de motivos.*” (PERNIN, 1995, p. 171-172).

Como resultado de tudo o que foi apresentado nesse capítulo, temos, a partir da consideração da indestrutibilidade no nosso ser em si com a morte, a identificação que aquilo que constitui o nosso núcleo indestrutível é algo que é aquém e além de toda a individualidade, do qual a própria individualidade provém. Tendo em vista sua condição empírica, o humano finda, pois possui uma existência temporal, que permite supor, a partir deste prisma, que antes do nascimento não éramos, após a morte, não seremos. Contudo, ao variarmos o ponto de vista e adotarmos, não o indivíduo (caráter de indivíduo) como medida, mas aquilo que possibilita o nascimento (caráter de Ideia e espécie) chegaremos à constatação, pensa Schopenhauer, que, intocada pelo “fim temporal de uma aparência temporal” (W II, Cap. 41. p, 592), a vontade, como coisa em si, permanece, pois nela não existe uma duração, começo ou fim, a menos que, pela sua viragem, pela negação da Vontade, ela anule a si mesmo, de tal forma que “Nenhuma Vontade: nenhuma representação, nenhum mundo [...] Diante de nós queda-se apenas o nada” (W I, § 71, p. 518).

Na afirmação da Vontade de vida, na vontade que tem sua expressão máxima no querer a vida a todo momento, seja por autoconservação, seja por impulso sexual, esse impulso anula a despreocupação ilusória no momento que desperta na consciência do indivíduo todo o padecimento e tormento, mas que, nessa mesma afirmação da Vontade de vida, quando o indivíduo satisfaz seus desejos, uma nova vida surge e, com ela, todos os encargos e desgostos da sua existência. (Cf. W II, Cap. 45, p. 677). Então, quando Schopenhauer propõe no capítulo 41 do segundo tomo d’*O Mundo* uma investigação de se há algo para ser temido NA morte, bem como a procedência verdadeira do medo DIANTE DA morte, o filósofo nos conduz para uma amplitude de perspectiva que, ao ser apresentada no capítulo 17 da mesma obra, é totalizada com suas esplêndidas considerações no decorrer do capítulo 41. Dessa forma, em meio a tanta angústia e tanto horror, o indivíduo que sofre na vida e sofre com o medo da morte pode, ao ampliar seu conhecimento, encarar suas fraquezas para, não superar por completo, mas ao menos afastar de si a angustiante certeza da sua finitude.

Para isso, tentaremos, no próximo capítulo, que também será o último, propor considerações sobre a angústia e o sofrimento do humano, mantendo o foco na morte e no medo da morte, para que assim, sejam apresentadas as conexões e complementaridades entre os

capítulos 17 e 41 do tomo II d'*O Mundo* na tentativa de trazer um clareamento da razão para enfrentar o medo de morrer, ou mesmo a abrangência de compreensão do que é morte.

CAPÍTULO IV – MORTE: O ÚLTIMO IMPOSTO QUE SE PAGA PELA VIDA

“Condenado à morte!

Há cinco semanas que estou vivendo com este pensamento, sempre sozinho com ele, sempre gélido com a sua presença, sempre encurvado sob o seu peso!

Outrora, pois parece-me que são anos e não semanas, era um homem como qualquer outro. Cada dia, cada hora, cada minuto trazia uma ideia própria. Meu espírito, jovem rico, era cheio de fantasias. Divertia-se fazendo-as desfilar uma atrás da outra, sem ordem nem fim, bordando com inesgotáveis arabescos esse rude e fino tecido da vida. Eram donzelas, esplêndidas capas de bispos, batalhas ganhas, teatros cheios de barulho e de luzes, e mais donzela e passeios noturnos sob a ampla capa dos castanheiros. Era sempre festa na minha imaginação. Podia pensar no que eu quisesse, era livre.

Agora estou preso. Meu o corpo está acorrentado num calabouço, meu espírito está aprisionado numa idéia. Uma horrível, sangrenta, implacável idéia! Só tenho agora um pensamento, uma convicção, uma certeza: condenado à morte!

O que quer que eu faça, ele está sempre lá, este pensamento infernal, qual espectro de chumbo ao meu lado, só e ciumento, afastando qualquer distração, face a face comigo, infeliz, e sacudindo-me com suas duas mãos gélidas quando quero desviar a cabeça ou fechar os olhos. Insinua-se sob todas as formas lá onde meu espírito queria fugir dele, mistura-se como estribilho horrível a todas as palavras que me são ditas, gruda comigo nas grades hediondas do meu calabouço; obceca-me quando acordado, espia meu sono convulsivo e reaparece nos meus sonhos sob a forma de uma faca. [...]

Condenado à morte!

Pois bem, por que não? Os homens, lembro-me tê-lo lido em não sei qual livro onde havia outras coisas interessantes, os homens são todos condenados à morte como sursis indefinidos. Então, será que a minha situação mudou tanto assim?

Desde a hora em que minha sentença me foi lida, quantos não morreram que estavam se preparando para uma vida longa? Quantos não me precederam que, jovens, livres e sadios, pretendiam ir tal dia ver a minha cabeça cair na Praça de Grève. Quantos talvez até lá que estão andando e respirando o ar puro, entrando e saindo à vontade, e que também vão me preceder!

E depois, será que a vida me deixaria alguma saudade?” (HUGO, 1997, p. 45 e 47)

4.1 Enquanto não morremos, há sofrimento

Após percorrermos a trajetória entre o capítulo 17 e o capítulo 41 do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, neste IV e último capítulo, finalizaremos, enfim, o que por nós foi proposto, que, sucintamente, é a exposição e explicação das complementaridades que acreditamos existir entre ambos os capítulos. Para arrematar as considerações feitas até aqui, iniciaremos o texto abordando o problema do sofrimento humano, tendo em vista a importância de destacar e evidenciar o desgosto e o suplício que Schopenhauer taxativamente ressalta ao longo de sua obra como ligados inevitavelmente ao mundo e à existência, expresso na compreensão de que a vida é uma “severa lição que nos é dada”, a partir do que seria razoável “encarar nossa própria morte como um acontecimento desejado e satisfatório, em lugar de, como ocorre na maioria das vezes, com espanto e horror” (P II, § 172a, p. 185).

Assim, o primeiro *item* intitulado *Enquanto não morremos, há sofrimento*, tem por objetivo evidenciar que a condição humana é um incessante *querer e alcançar*, que segue-se pelo “langor, vazio e tédio” (W I, § 57, p. 404) e se encerra de forma tão súbita quanto o nascimento; mas a dor, segundo Schopenhauer, é essencial à vida, e o conhecimento que procede dessa afecção é “amargo como um remédio” (W I, § 57, p. 410). Amargo, pois, em decorrência do conhecimento é que todos os assombros do mundo emergem diante de nós, ou seja, tudo aquilo que estava obscuro é escancarado e se torna difícil de assimilar. Entretanto, assim como os remédios amargos trazem desconforto, seu uso é necessário para sanar tanto quanto possível os males, sobretudo diante da morte, dado que “é o saber em torno da morte e, junto com este, a consideração do sofrimento e da miséria da vida, o que dá o mais forte estímulo para a introspecção filosófica” (W II, Cap. 17, p. 196), visto que, frente todos os males, a morte é o fatídico evento que mais aflige o humano. Sua inevitabilidade coloca diante de nós todas as nossas limitações, pois escancara a nossa própria mortalidade. Ela é trágica, devastadora, o fim de toda possibilidade, o limite da nossa existência. Porém, pelo conhecimento, é que se “combate o medo da morte” (W II, Cap. 41, p. 558). Tal conhecimento é o que buscaremos compreender e inferir ao longo deste capítulo. Ademais, no presente *item*, as obras de Schopenhauer seguirão como referência principal, sendo acrescido os textos de comentadores, no sentido de suplementar e tornar a discussão mais acentuada e proveitosa.

A morte é imponente. Sua presença estarrece, intimida, mesmo em forma de pensamento futuro, ter a certeza de que se morrerá em algum momento terrifica quem quer que seja. Mas a hora da morte é incerta, menos de quem foi condenado à morte. Na obra *O último dia de um condenado à morte*, escrito em 1829, Victor Hugo conta a história de um homem, condenado à morte, descrevendo a torturante espera, o medo diante do fato de quem tem dia e hora certa para

morrer, bem como a descrição da forma que seus sentimentos e afecções vão oscilando conforme as horas passam: “Dizem que não é nada, que não se sente dor, que é um fim suave, que a morte assim é bastante simplificada. [...] Eles têm certeza que não se sofre? Quem disse isso?” (HUGO, 1997, p. 84).

A morte, como ressalta Victor Hugo, é cruel, injusta e irreversível, e a espera pela própria morte é angustiante. Entretanto, como é dito em um poema de Leandro Gomes de Barros, repercutido pela belíssima proclamação de Ariano Suassuna, “Se eu conversasse com Deus / Iria lhe perguntar: / Por que é que sofremos tanto / Quando viemos pra cá?”. O próprio Schopenhauer afirma: “Que nossa existência mesma já implica uma culpa, o comprova a morte” (P II, § 164, p. 177), mas assim como se segue no poema de Gomes de Barros: “Que dívida é essa / Que a gente tem que morrer pra pagar?”.

Como vimos no capítulo anterior, o presente é a única forma em que a Vontade se objetiva (Cf. W I, § 54, p. 363), pois ela não pertence ao espaço e ao tempo. Ainda que diante de uma vastidão de indivíduos, ou de diversas exteriorizações da vontade, a pluralidade é indiferente para a vontade, visto que “tal pluralidade atinge apenas o fenômeno da vontade, não ela mesma.” (W I, § 25, P. 189 e 190). Diante dessa variedade sem fim de objetivações, o humano é o único ser vivo que possui caráter de Ideia, caráter de espécie e caráter de indivíduo, e mesmo tendo uma vida emprestada da espécie (Cf. W II, Cap. 42, p. 610). Ou seja, há algo no indivíduo que o torna único: sua capacidade de razão, capacidade reflexiva enquanto um processo de pensar sobre alguma coisa de forma profunda, que toma uma decisão ou chega a uma conclusão a partir de uma consideração de todos os fatores ao seu redor.

Essa capacidade reflexiva também faz com que o humano PERCEBA o mundo ao seu redor e se compadeça, pois ele se vê diante dessa fatigável existência que, mesmo com todo o esforço, é predestinado à morte, ou seja, nesse “esforço contínuo”, “querer concreto”, “necessidade absoluta” (Cf. W I, § 57, p. 402), o humano, fadado ao desaparecimento, se vê como algo que foi posto de lado, abandonado à própria sorte, cheio de incertezas, sabendo que a qualquer momento, as cortinas da vida se fecharão e a morte entrará em cena. A inevitabilidade da morte converte-se em dor justamente por não ser possível escapar dela, o medo da morte se torna intenso e profundo pois o humano tem diante de si a certeza da incerteza.

A vida mesma é um mar cheio de escolhos e arrecifes, evitados pelo homem com grande precaução e cuidado, embora saiba que, por mais que seu empenho e arte o leve a se desviar com sucesso deles, ainda assim, a cada avanço, aproxima-se do total, inevitável, irremediável naufrágio, sim, até mesmo navega direto para ele, ou seja, para a MORTE. Esta é o destino final da custosa viagem e, para ele, pior que todos os escolhos que evitou. (W I, § 57, p. 403)

A morte é, por definição, o fim dessa custosa viagem a que damos o nome de vida, isto é, como parte natural do ciclo infinito da natureza, da afirmação da Vontade de vida, nossa existência, como “esboços fugidios”, “contornos vazios”, é somente um “esboço que existe ali por um mero instante se for comparado a ela e depois é apagado, cedendo lugar a outro” (W I, § 58, p. 414). No entanto, o sofrimento, segundo Schopenhauer, é intrínseco ao existir tanto quanto o findar, de forma que “cada história de vida é uma história de sofrimento” (W I, § 59, p. 417).

Viver é ilusoriamente visto como uma dádiva, um presente, pois supõe que recebemos a oportunidade de vir do nada para um estado de consciência, como se nossa existência, nossa individualidade, fosse resultado de uma “permissão” da causalidade para experienciar o mundo, mas é aqui se se encontra a ilusão, esse presente ofertado, a existência humana, carrega todo o fardo de uma dívida, pois esse mundo é também o reino do **erro** (Cf. W I, § 59, p. 417), um lugar onde o humano está “em uma situação tão desafortunada, obscura, angustiante e penosa” (W II, Cap. 46, p. 692).

O ciclo natural de nascer e morrer passa para a ser nascer, sofrer e morrer, e todos aqueles que nascem, terão que encarar a realidade de pagamento da vida com “toda a Vontade de vida em sua plena veemência, mediante muitas e profundas dores e, ao fim, com uma amarga morte” (W I, § 58, p. 414), ou seja, “o pagamento do capital ocorre na morte” (W II, Cap. 46, p. 692). A esse respeito, Alexis Philonenko sugere que a expressão de René Descartes “Penso, logo existo”, em Schopenhauer se converteria em “Sofro, logo existo” (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 286), pois, se na visão schopenhaueriana, o sofrimento é entendido como a base solidificadora da vida, o filósofo de Frankfurt poderia afirmar que “chorar é começar a pensar” (PHILONENKO, 1989, p. 291). Não casualmente Schopenhauer enfatiza que, se pudessemos ter tido a chance de ver e examinar o mundo tal como ele é, certamente teríamos recusado e preferido ter sido deixados “na paz do nada autossuficiente” (W II, Cap. 46, p. 692).

Assim como já vimos anteriormente, a vontade cega e faminta quer a vida sempre, de modo que seu ápice de manifestação é o impulso sexual. No entanto, como o foco da vontade é a geração vindoura, na satisfação desse impulso nasce um novo ente, e com ele “uma nova condução da vida com todos os seus fardos, cuidados, necessidade e dores” (W II, Cap. 45, p. 677): a dívida, portanto, é contraída na procriação, e com ela, uma sucessão de necessidades.

A vida de um ser humano, com sua fadiga sem fim, necessidade e sofrimento, deve ser vista como a explicação e paráfrase do ato de procriação, isto é, da afirmação resoluta da Vontade de vida: a esta também pertence que o ser humano deve uma morte à natureza, e pensa com opressão nessa dívida. – Isto não prova que a nossa existência contém uma culpa? Apesar de tudo, seguimos existindo, mediante o

pagamento periódico dos impostos, nascimento e morte, e experimentamos sucessivamente todos os sofrimentos e todas as alegrias da vida; sem que nenhum destes nos escape: justamente isso é o fruto da afirmação da vontade de vida” (W II, Cap. 45, p. 678)

O sofrimento, pois, é o resultado da própria vontade, que, impetuosamente, faz com que o humano viva entre o querer e o esforçar, necessidades que se comparam, de acordo com o filósofo, a uma insatisfazível sede (Cf. W I, § 57, p. 401), desse modo, o humano é talhado a viver uma vida marcada pela “luta contínua contra a carência, sempre à beira do abismo, equilibrando-se entre necessidades e fadigas” (W II, Cap. 46, p. 697). Assim, por trás de todo querer, é possível supor uma falta daquilo que deseja, isto é, quando eu quero aquilo que não tenho, expresso a necessidade de algo que considero faltar ou que não me sinto satisfeito com o que já possuo, e, insaciavelmente, desejo cada vez mais, até o ponto em que, após uma satisfação passageira, sou surpreendida pelo “vazio e tédio aterradores” (W I, § 57, p. 402), um “círculo do destino” (PERNIN, 1995, p. 151). E por ter certeza de sua existência perturbada que “oscila como um pêndulo” entre a “carência e a miséria” (W I, § 57, p. 402), o humano avista na escuridão da morte um feixe de luz de esperança, já que leva em consideração que, ainda que morrer seja algo terrível, em situações intensas de tormento, aquele que sofre demasiadamente passa a desejar a morte, e ele “voluntariamente a abraça” (W I, § 57, p. 403)⁷².

O desejo desenfreado é tido, portanto, como *negativo*, pois, quando nos deparamos com um desejo que não pode ser alcançado, temos diante de nós “a fonte dos sofrimentos”, do reconhecimento de si, da própria essência, de que a vida mesma é desconforme e que a “satisfação verdadeira é impossível” (Cf. W I, § 57, p. 410 e 411), ou seja, não há nada no mundo que nos trará a completa felicidade, sendo ela apenas ilusória, ao ponto de amargar que “o momento mais feliz de quem é feliz é aquele em que adormece, assim como o mais infeliz é aquele em que desperta” (W II, Cap. 46, p. 690), assim como afirma Christopher Janaway em *Schopenhauer's Pessimism*, “embora “tudo na vida” possa proclamar ao filósofo que a felicidade não é o que parece, tudo na natureza dos seres vivos faz com que a felicidade lhes pareça o que não é.” (1999, p. 324). Ou seja, a vida humana enquanto um fim indefinível é uma repetição de movimentos, de idas e vindas, e dentro dos constantes nascimentos e perecimentos, há também o sofrimento descompassado, de desejos sem limites e pretensões inesgotáveis (Cf. W II, Cap. 46, p. 683), o que nos faz redizer o questionamento de Schopenhauer no intuito de refletir sobre nossa própria condição: “não parece que a existência nada mais seria que um erro

⁷² “Os tormentos da vida podem aumentar com tanta facilidade (o que ocorre diariamente) que a morte, noutras circunstâncias a mais temida das coisas, é procurada com apetite” (W I, § 59, p. 418 e 419)

cujas consequências vão se tornando gradualmente cada vez mais evidentes?” (P II, § 147, p. 143).

A existência é vista como um erro não só pelos desejos que não são completamente alcançados, nem pela felicidade que é impossível de conseguir, o saldo da vida é sempre negativo pelo resultado do acontecimento anterior à existência própria, da vontade que, “Desperta da noite da sem-consciência para a vida [...] encontra-se como indivíduo num mundo sem fim e sem fronteiras” (W II, Cap. 46, p. 683), que por meio da vontade cega, e somente por ela, que vivemos atracados às lástimas e lamúrias, aos infortúnios, ou usando um conceito dogmático, vivemos sob o peso do pecado, cuja a morte é a expressão máxima de dívida contraída na medida em que a própria bíblia afirma que o salário do pecado é a morte (Romanos 6:23), o que leva, por conseguinte, à afirmação de Schopenhauer: “// Se a vida em si mesma fosse um bem precioso e decididamente preferível ao não-ser, a sua porta de saída não precisaria ser guardada por sentinelas tão terríveis como a morte com seus terrores” (W II, Cap. 46, p. 691).

Como elucida Christopher Janaway, Schopenhauer nos abre um leque de possibilidades desastrosas com a finalidade de nos “convencer de que tudo existe no limite absoluto da precariedade” de tal forma que, no extremo “uma pequena mudança nas órbitas dos planetas poderia desestabilizar o sistema solar” (1999, p. 321). Desse modo, além de nascer com destino certo de morrer, nós também temos que carregar as penitências da existência que o destino nos impõe, de viver em um mundo que se assemelha ao inferno cristão de um lugar de punição e sofrimento, e “exatamente como no inferno tudo está impregnado de enxofre” (W II, Cap. 46, p. 689), as almas pecadoras são punidas no fogo eterno. Schopenhauer foi extremamente sagaz com a seguinte afirmação:

De onde DANTE extraiu matéria para seu inferno senão deste nosso mundo real? E, no entanto, fez um inferno corretamente ordenado. Ao contrário, quando se pôr a tarefa de descrever o céu com suas alegrias, teve diante de si uma insuperável dificuldade, exatamente porque nosso mundo não fornece material algum para tanto. (W I, § 59, p. 418)

Ainda que digamos que a ideia de inferno seja usada no contexto judaico-cristão como artifício para limitar e guiar a conduta moral da grande massa, como forma de amedrontar aqueles que não seguem os princípios religiosos, o conceito de inferno também pode ser usado para descrever um lugar de desespero, sem esperança, desolador e solitário, e é esse lugar que Schopenhauer utiliza para estabelecer relação e semelhança com o nosso mundo real, de um

lugar de expiação do humano, de pagamento de dívida, mas que pode nos levar ao ato de contrição, arrependimento e remissão.

Nesse momento é que se impõe a necessidade do humano de acreditar que exista algo ou algum lugar melhor do que este mesmo, criando para si “um mundo imaginário na figura de milhares de superstições, as mais variadas, ocupando se com ele das mais diferentes maneiras” (W I, § 58, p. 415), seja pela figura de deuses, santos ou demônios, mas sempre com intuito de oferecer suas preces e promessas, de modo que “templos e igrejas, pagodes e mesquitas, em todos os países, em todos os tempos, no esplendor e na grandeza, testemunham a necessidade metafísica do ser humano” (W II, Cap. 17, p. 197). Essa necessidade metafísica, segundo Schopenhauer, evoca uma dupla necessidade do humano, isto é, “uma por ajuda e amparo, outra por ocupação e passatempo.” (W I, § 58, p. 416), uma necessidade de acalento e uma necessidade de distração.

Debalde o torturado invoca ajuda aos seus deuses: fica abandonado à sua sorte, sem perdão. Mas essa impossibilidade de resgate é, entretanto, precisamente o espelho da natureza indomável de sua Vontade, cuja objetividade é a própria pessoa. – Um poder externo é tão pouco capaz de mudar essa Vontade, ou suprimi-la, quanto um poder estranho é capaz de livrá-lo dos tormentos da vida, fenômeno da Vontade. O homem é sempre remetido a si mesmo, em cada assunto, bem como no principal. Em vão cria para si deuses, para deles obter, por preces e louvores, aquilo que só a sua própria força de vontade pode produzir. (W I, § 59, p. 419)

Isso significa que, se pensarmos no dogma cristão, que tem o humano como descendente do Primeiro homem (Adão) e atribui a ele a herança da queda (pecado original), que é a máxima presente no Antigo testamento, parece que o indivíduo está de fato abandonado à própria sorte, que já nasce carregando o erro de outro alguém, por este motivo Schopenhauer admite tais considerações como verdadeiro o ensinamento do Antigo Testamento, mas que é no Novo Testamento que se concentra a grande questão metafísica, a necessidade de uma figura humana como portadora da redenção “a fim de ensinar que a salvação e a redenção da penúria deste mundo só podem provir do mundo mesmo” (W I, § 59, p. 419). A expiação de Jesus, do sacrifício na cruz de um indivíduo de carne e osso, é o símbolo de que o preço a ser pago pela nossa remissão é e deve ser experienciado no mundo mesmo, a negação de si é consequência do sofrimento do mundo: “o mundo é exposto como um vale de lágrimas, a vida como um processo de purificação, e o símbolo do cristianismo é um instrumento de tortura” (W II, Cap. 46, p. 697 e 698) até que “à luz de um conhecimento mais distinto, o ser humano decide-se pela afirmação ou negação da vontade de vida” (W II, Cap. 45, p. 682).

O “reconhecimento teórico e efetivo (prático, vivencial) de que o melhor seria negar e rejeitar a existência” (PAVÃO, 2018, p. 129) – pois esta existência, caracterizada pela luta contínua entre prazer e dor, marcada pelo sofrimento inevitável, pelo reconhecimento do mundo como um lugar cruel e sem sentido –, nos permite caracterizar a filosofia de Schopenhauer como um pessimismo metafísico, na interpretação de Aguinaldo Pavão, “o único pessimismo consequente que reconheço em Schopenhauer” (2018, p. 127, nota 36), visto que pautado na compreensão da coisa em si como vontade. Neste particular, o pessimismo de Schopenhauer, aproxima-se do pessimismo judaico-cristão – ou, ao menos, à imagem do judaísmo e do cristianismo resultante das análises de Schopenhauer –, que dá ênfase ao pecado humano e, por consequência, à inevitabilidade da morte; do humano que não consegue por si só alcançar a vida eterna, mas somente pela salvação através da Graça; de um mundo determinada pelo mal e a vida como sendo um trajeto percorrido para encontrar a salvação.

No entanto, no artigo *Pessimismo e Eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático*, o autor Vilmar Debona sustenta o argumento de que Schopenhauer, além de apresentar o mundo com as lentes de aumento do pessimismo, também concebeu uma filosofia eudemonológica nos seus escritos *Aforismo para a Sabedoria de Vida*. (Cf. DEBONA, 2016, 782). O pessimismo schopenhaueriano, tem, do ponto de vista de Debona, importantes variações, isto é, esse pessimismo é “includível”, já que, se por um lado, considera as ações humanas e o mundo em si como a pior coisa que poderia suceder, por outro, permite uma eudemonologia para que o ente viva de forma menos infeliz. (Cf. DEBONA, 2016, 783). Segundo o autor, tais pontos de vista não são contraditórios no que diz respeito ao pessimismo metafísico, mas sim suplementares. Dessa forma, Debona sustenta a hipótese de duas definições: *pessimismo metafísico* e de *pessimismo pragmático*. (Cf. DEBONA, 2016, p. 786). Em suma, o *pessimismo metafísico* diria respeito à noção de uma “impossibilidade de uma felicidade duradoura”, enquanto o *pessimismo pragmático* faria referência a uma sabedoria de vida, mesmo que limitando a felicidade relativa, pois ela não se assemelha “a promessas de grandes êxitos no plano prático ou a um otimismo em sentido estrito, mas ao *pessimismo de uma eudemonologia eufemística*” (DEBONA, 2016, p. 786).

Mas, de que modo essas duas compreensões de pessimismos se complementariam? Segundo Debona, o pessimismo pragmático é suplementar ao pessimismo metafísico schopenhaueriano na medida em que, se pela sabedoria de vida tem-se o “domínio das estratégias empregadas pragmática e especificamente *a fim de* se obter “o máximo possível de felicidade”, ou o “mínimo possível de infelicidade”, isso não significa uma “superação do pessimismo metafísico”, mas sim de “uma espécie de “adaptação” ao âmbito prático de alguns

pressupostos, como o da imutabilidade do caráter”; ou seja, “o pessimismo metafísico, que pode ser tomado pelo mote “é impossível ser feliz” [...] não é integralmente abandonado por ocasião do mencionado “desvio” da metafísica. Ao contrário, ele é “adaptado” para o caso de uma prática de vida que, a partir de então, pauta-se no mote segundo o qual “é possível ser *menos* infeliz” (DEBONA, 2016, p. 799). A eudemonologia apresentada nos *Aforismos* não significaria o afastamento do pessimismo *d'O Mundo*, pois Schopenhauer já apresenta uma concepção pessimista quando sustenta que “a sabedoria de vida só pode ter em vista o *enfrentamento*, com estratégia, das misérias humanas”. Assim, tais máximas representariam não o ingresso ao otimismo, mas sim uma *continuação do pessimismo*, “uma outra face de um mesmo pessimismo”. (DEBONA, 2016, p. 799 e 800).

Contudo, do nosso ponto de vista, para que as afirmações de Vilmar Debona se tornem assertivas na sua completude, é preciso recorrer aos escritos de Rogério Orrutea Filho em sua tese *Liberdade, Responsabilidade e Individualidade em Schopenhauer*, na medida em que o autor propõe, como já pontuado por nós, que é a vontade que se aperfeiçoa, que há uma circularidade entre Ser e Querer, de modo que “eu próprio sou, em última instância, o único e verdadeiro responsável pela força atrativa que meus motivos exercem sobre mim, pois eu sou eu mesmo que atribuo a força motivacional aos meus” (ORRUTEA FILHO, 2022, p. 331). Ou seja, é preciso admitir que há uma asseidade na vontade individual para compreender que “há objetos que são um motivo para mim porque eles se adequam ao meu caráter, e quem adequa meu caráter sou eu mesmo” (ORRUTEA FILHO, 2022, p. 331). Dessa forma, só é possível pensar na proposta de Debona, da *eudemonologia negativa e eufemística* (possibilidade de uma vida menos infeliz), que é apresentada nos *Aforismos* se, seguindo os passos de Orrutea Filho, abandonarmos a noção schopenhaueriana do caráter inteligível inato e imutável, e aceitarmos a sua hipótese de um caráter multifacetado e plural, do contrário, a busca pela vida menos infeliz esbarraria no muro de concreto d’*O mundo*, que só permite viver a vida de uma única forma possível. Porém, aceitar esta interpretação, feriria um dos pressupostos fundamentais da teoria moral schopenhaueriana, pautada justamente na necessária admissão do monismo da vontade.

Apesar da possibilidade de ver no pessimismo schopenhaueriano uma outra face, como propõe Vilmar Debona, não seguimos esta opção interpretativa, porque é o *pessimismo metafísico* de Schopenhauer que faz germinar a “clarividência filosófica” (W I, § 1, p. 43), assim como já explicitado por Pavão (Cf. 2018, p. 127, nota 36). O pessimismo schopenhaueriano “não se assenta simplesmente numa opinião e consideração sobre o sofrimento do mundo, e sim sobre uma estrutura metafísica que tenta demonstrar que a raiz do problema existencial, sua essência irracional, pode ser compreendida pela razão”

(RODRIGUES, 2017, p. 70), isto é, o reconhecimento íntimo que se impõe ao humano frente à morte e o sofrimento é o “mais forte estímulo para a introspecção filosófica e para a // interpretação metafísica do mundo” (W II, Cap. 17, p. 196).

Em face da morte, o reconhecimento que permite que o humano decida entre a afirmação ou negação da vontade, antes disso também permite que o humano se reconheça como um ser mortal e que desenvolva “concepções METAFÍSICAS consoladoras em face dela [da morte]” (W II, Cap. 41, p. 555), isto é, as religiões e a filosofia. Ainda que a morte seja “o lado bom de ser o fim da vida” de forma que “nós nos consolamos sobre o sofrimento da vida, com a morte, e sobre a morte, com os sofrimentos da vida” (W II, Cap. 46, p. 691), ela é também o encerramento da nossa individualidade, daí surge o medo da morte, de modo que, conectada com a razão, a morte, como sendo inspiração tanto da filosofia quanto da religião, apresenta uma “dupla possibilidade de cegueira e de lucidez que isto supõe” (LEFRANC, 2005, p. 140), pois o medo da morte, nas palavras de Alexis Philonenko “abre no homem uma sepultura antes da sepultura [...] e que demos um passo à frente ao abismo” (1989, p. 253).

Quando a Vontade, pela faculdade de razão, chega no humano pela introspecção, “então, a coisa torna-se grave, e impõe-se ao ser humano a pergunta sobre a origem e o fim de tudo isso, e, principalmente, se a fadiga e a miséria da sua vida e dos seus esforços são compensadas pelo ganho obtido” (W II, Cap. 45, p. 682), o espanto de si próprio e do mundo se revela austero e intenso em face da morte e da vaidade de empregar um esforço em vão (Cf. W II, Cap. 17, p. 195). E isso, do nosso ponto de vista, caminha para o desdobramento que por nós foi proposto, que é de entender a importância e a necessidade de complementar as considerações do capítulo 17 com o capítulo 41 do Tomo II d’*O Mundo*, de estabelecer relação a respeito da necessidade metafísica, que é intrínseca ao humano, e que nasce do ESPANTO DA MORTE, com a investigação de que a MORTE NÃO ATINGE o princípio que nos vivifica, de que a introspecção é o elemento crucial para alcançar o conhecimento e, assim enfrentar o medo da morte, tendo em vista que o próprio afirma que,

Chegar a introspecção é ter alcançado uma grande envergadura de conhecimento, em virtude de uma lembrança distinta do que é passado, de uma antecipação aproximada do que é futuro e justamente por isso de uma visão de conjunto da vida individual, da sua própria, da dos outros, sim, da existência em geral. (W II, Cap. 45, p. 681)

A sentença do mundo já está dada, este é o lugar “da finitude, do sofrimento e da morte.” (P II, § 140, p. 130). E buscar um maior conhecimento sobre a morte a fim de amenizar o sofrimento em face dela é necessário porque a dor, segundo Schopenhauer, obstrui a Vontade, e a obstrução da Vontade é acompanhada do conhecimento. (Cf. P II, § 154, p. 154 e 155). Se

a filosofia for, de fato, a chave para sairmos da escuridão da ilusão, é isso que exploraremos no próximo *item*, resta saber se há de fato um ganho que esse que tal modo de conhecimento traz.

4.2 As conexões e complementaridades necessárias entre o Capítulo 17 e o Capítulo 41 do tomo II de *O Mundo Como Vontade e Representação*

No segundo e terceiro capítulo da presente dissertação expusemos os elementos fundamentais da noção de morte presentes, tanto no capítulo 17, quanto no 41 do Tomo II de *O Mundo* para elencar e destacar neste último *item* os principais componentes a fim de chegar àquilo que Schopenhauer considera a compreensão verdadeira, única e suficiente (*Cf.* W II, Cap. 41, p. 578) a respeito da morte, já que, a partir da nossa interpretação, pela leitura dos dois textos é possível sustentar que: além da afirmação de Schopenhauer, apresentada no Capítulo 41 dos *Suplementos* da sua obra magna, segundo a qual, é por meio do conhecimento que se combate o medo da morte (*Cf.* W II, Cap. 41, p. 558) – tendo em vista que o indivíduo, por possuir uma consciência imediata, teme sua aniquilação por acreditar ser algo diferente na natureza (*Cf.* W II, Cap. 41, p. 579) – também é preciso adquirirmos uma clareza de compreensão do princípio que nos aviva, partindo da concepção inicial da força da natureza, “até que uma investigação mais profunda nos permita reconhecer o que ele é em si mesmo” (W II, Cap. 41, p. 565), noção já antes proferida pelo filósofo no capítulo 17. Neste capítulo do Tomo II é esclarecido que, para absorvermos esse conhecimento sem erros e, de forma adequada às circunstâncias dos problemas metafísicos, “é preciso um conhecimento o mais completo possível da natureza” (W II, Cap. 17, p. 217), e a apresentação mais pormenorizada deste *conhecimento o mais completo possível da natureza* tendo em vista o problema da morte é feita justamente no capítulo 41, o que nos permite a afirmação de que entre os capítulos 17 e 41 há, não somente uma conexão, mas uma complementaridade. Para defender este ponto de vista, neste *item* manteremos continuamente a estratégia argumentativa de relacionar os dois capítulos a fim de assegurar a defesa da nossa interpretação.

Antes de prosseguirmos, é necessário apresentar algumas considerações a respeito do Parágrafo 54 do Primeiro Tomo de *O Mundo como Vontade e Representação*, tendo em vista que já nele Schopenhauer tece considerações sobre o tema da morte. O filósofo apresenta, em poucas páginas, temas relacionados à sua metafísica da morte, como por exemplo, a vontade como o ímpeto cego, o medo da morte e a morte em si como sendo ilusórios, o ciclo sem fim na natureza, a afirmação e a negação da vontade de vida. Partindo disso, é possível afirmar que o Capítulo 41 do Segundo Tomo d’*O Mundo* se conecta ao Parágrafo 54, assim como dito em nota de rodapé (*Cf.* W II, Cap 41, p. 555), sendo este capítulo o suplemento ao que foi abordado

no inicialmente Parágrafo 54. No entanto, observando a forma como tais temas são abordados no Segundo Tomo, fica evidente que o Parágrafo 54 do tomo I é uma espécie de introdução aos Capítulos 41, 42, 43 e 44 do tomo II, inclusive, em nota de rodapé, Schopenhauer indica a leitura dos quatro capítulos (Cf. W I, § 54, p. 371) para uma melhor compreensão do Parágrafo 54. Dessa forma, ainda que o filósofo já tenha abordado tais assuntos anteriormente, a estratégia de conectar no presente *item* apenas as considerações do Tomo II se dá pelo fato de o considerarmos mais completo em explicações. No parágrafo 54 do Tomo I, Schopenhauer discorreu sobre a morte, mas é preciso ir além, pois o capítulo 41 do Tomo II aprofunda aquilo que já foi argumentado no parágrafo 54 do Tomo I, e, como pontuado por nós, esclarece e amplia o alcance do que foi expresso no capítulo 17 do Tomo II. Ou seja, o Capítulo 41 fornece mais detalhes sobre o debate começado no Parágrafo 54, e aprofunda os argumentos do capítulo 17. Não à toa que Schopenhauer já deixou como conselho nas páginas prefaciais do tomo primeiro que, em relação a sua obra, “o começo pressupõe o fim quase tanto o fim o começo, e precisamente assim cada parte anterior pressupõe quase tanto a posterior quanto esta aquela” (W I, 2005, p. 20). É como se Schopenhauer estivesse construindo um quebra-cabeça de forma lógica. No Tomo I, ele coloca algumas peças no lugar, no parágrafo 54, discutindo sobre a morte. No Tomo II, ele retoma aquelas peças com o capítulo 17, e aprofunda a discussão e esclarece com o capítulo 41, de forma com que cada parte da obra deva ser considerada importante para a compreensão e interpretação completa. Se observarmos o percurso da presente dissertação, será possível ver que este trabalho foi desenvolvido através da referência a quase todas as suas obras publicadas. Dessa forma, entendemos que a compreensão completa sobre o problema da morte exige que o leitor considere todas as suas partes, não apenas aquelas consideradas mais importantes ou relevantes, como por exemplo, a leitura isolada do parágrafo 54 ou do capítulo 41 (já que em ambos o tema da morte é discutido), mas sim que perceba, através dos argumentos abordados na sequência, a importância e a necessidade da leitura concatenada entre os capítulos 17 e 41.

No parágrafo 8 de sua obra magna, primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirma que somente ao humano, único ser entre todos os seres vivos, foi concedida a capacidade de reflexão, isto é, somente nós possuímos o que o filósofo chama de “outra consciência completamente nova” (W I, § 8, p. 82), que é capaz de compreender aquilo que os outros animais não compreendem, possuindo, portanto, a capacidade de alcançar um conhecimento superior. A partir dessa nova consciência é que o humano se torna capaz de adquirir clareza no seu pensamento, de forma que “o animal sente e intui; o homem, além disso, PENSA e SABE.” (W I, § 8, p. 83). Metaforicamente, é como se

em uma corrida entre o animal e o humano, o animal corresse despreocupado, sem pensar em nada a não ser chegar ao fim, enquanto o humano, ao longo da corrida, vai se aproximando cada vez mais da linha que representa a morte. E ele sabe que, em algum momento, a linha final será atingida, e é isso que, segundo Schopenhauer, o faz questionar sua própria existência. Os animais não têm consciência da morte, logo, não a temem. Já o humano caminha em direção a ela, e, por ter consciência da sua própria finitude, busca na filosofia ou religião uma resposta.

Essa ideia, inicialmente presente no parágrafo 8 do tomo I d'*O Mundo*, ganha forma e maior desenvolvimento no capítulo 17 do tomo II da obra. E, assim como ilustrado no capítulo segundo desta dissertação, *item 2.1* intitulado *Espanto e Consciência da Morte*, Schopenhauer inicia o capítulo 17 do Tomo II d'*O mundo* intitulado *Sobre a necessidade metafísica do ser humano*, resgatando a visão aristotélica do espanto, da experiência intensa diante das questões cotidianas como o impulso da filosofia para, posteriormente, discorrer sobre a necessidade metafísica do humano. Neste capítulo, ele defende que, em decorrência do assombro frente ao mundo e também sobre a nossa existência – tendo em vista que este mesmo assombro suscita em nós (nosso intelecto) enigmas a serem desvendados –, a morte é o maior enigma para nós: ela provoca a busca por uma resposta a esse enigma, obscuro e incerto, que está às costas deste mundo, e somente por uma explicação metafísica poderíamos romper esta barreira da obscuridade e da incerteza. Isto é, a tese fundamental do capítulo 17 é que todo ser humano tem a tendência de viver de forma automática, imerso no cotidiano, até se espantar com a própria existência, e este espanto se torna mais sério frente a certeza do desaparecimento. O impacto de um ente que, sem consciência de si, se vê finito, se transforma, primeiro em consternação e, depois, na necessidade de obter uma resposta, incitando a busca pelo conhecimento. (Cf. W II, Cap. 17, p. 195).

Se no capítulo 17 o problema da morte, mais precisamente o medo da morte, é a base da explicação de que todo humano é um animal metafísico, no capítulo 41, intitulado *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si*, Schopenhauer se dedica à explicação sobre o que é a morte. Na abertura daquele que o filósofo considera “o mais sério e mais importante dos nossos livros” (W II, Cap. 41, p. 555), o capítulo 41 desenrola-se a partir da explicação sobre a singularidade do conhecimento que o humano adquire da certeza da morte. De início, então, destacamos a primeira complementaridade: enquanto no capítulo 17 a morte é apresentada enquanto a causa que faz eclodir a consciência para a gravidade do mundo, mas nada é dito sobre sua especificidade metafísica e sua singularidade própria, o capítulo 41 se dedica justamente a esclarecer o que é a morte a partir dos principais conceitos da metafísica schopenhaueriana da vontade. Pela leitura do capítulo 17 não ficamos instruídos sobre o que é

a morte, tão somente sobre o seu efeito na consciência humana; já pelo capítulo 41, somos esclarecidos sobre o que é a morte, qual dimensão do nosso ser é atingida e como fazer frente aos efeitos que a consciência da morte provoca.

Ainda que existam aspectos importantes e extraordinários nas primeiras páginas do capítulo 17, uma leitura atenta fará ver que o problema da morte e do medo da morte perdem a centralidade no desdobramento do capítulo, dando espaço para outros problemas, a saber: a apresentação da especificidade das respostas dadas pela religião, pela filosofia e pela ciência frente ao espanto provocado pela consciência da morte. Já o capítulo 41 retoma o problema da consciência da morte e da necessidade metafísica do ser humano, porém, agora dando atenção justamente à explicação sobre o que é a morte e o que ela atinge, algo não feito no capítulo 17. Importante frisar que, a este respeito, não há nenhuma contradição, e sim, complementaridade, já que no capítulo 17, Schopenhauer se propõe a tratar da necessidade metafísica da humanidade e não do problema da morte em si, fazendo-o somente no capítulo 41.

No entanto, a **necessidade** que o humano tem de se perguntar *por que o mundo existe e porque ele tem essa índole* (Cf. W II, Cap. 17, p. 196), faz com que o conhecimento intuitivo (sem necessidade de raciocínio) – revelado no humano por meio da morte e do sofrimento – demande esclarecimentos advindos do conhecimento não intuitivo (adquirido através da razão), tendo em vista a própria afirmação de Schopenhauer segundo a qual

A APRESENTAÇÃO A MAIS CORRETA POSSÍVEL DO PROBLEMA da metafísica passa por um conhecimento o mais completo possível da natureza, por conseguinte, ninguém deve aventurar-se na metafísica sem antes ter previamente adquirido um conhecimento de todos os ramos das ciências da natureza, mesmo que seja um conhecimento apenas geral, porém fundamentado, claro e coerente. Pois o problema tem de preceder a solução. (W II, Cap. 17, p. 217. Grifos do autor)

É exatamente essa exigência que Schopenhauer segue no capítulo 41, quando afirma: “se de fato há algo na morte para ser temido pela vontade, é o que nós investigaremos a seguir e recordaremos nesse momento a verdadeira fonte aqui demonstrada do medo da morte” (W II, Cap. 41, p. 561). Assim sendo, sua intenção é mostrar que para enfrentar o medo da morte é preciso conhecer o todo da natureza, e, assim, fazer a diferenciação entre a vontade (parte volitiva) e o conhecimento (parte cognoscente) do nosso ser, haja visto que “O princípio que nos vivifica, entretanto, temos de pensá-lo pelo menos como uma força natural, até que uma investigação mais profunda nos permita reconhecer o que ele é em si mesmo.” (W II, Cap. 41, p. 565).

Todavia, Schopenhauer também afirma que “a mirada do investigador tem de voltar-se para dentro: pois os fenômenos intelectuais e éticos são mais importantes que os físicos” (W II,

Cap. 17, p. 217), isto é, é preciso entender os dois lados da moeda, é preciso caminhar pelas explicações do capítulo 17, assim como visto no *item 2.2*, que versa sobre as considerações acerca dos problemas metafísicos (o mau, o mal e a morte), que fazem movimentar “o relógio que nunca para da metafísica” (W II, Cap. 17, p. 208), e, em seguida, percorrer as explicações do capítulo 41, que, como explicitado no *item 3.2*, estende-se precisamente sobre a explicitação da imortalidade na natureza e da eternidade da coisa em si. Apesar dos termos *imortal* e *eterno* possuírem um ponto de conexão, a saber, o da *indestrutibilidade*, o primeiro diz respeito à permanência empírica da vontade objetivada no plano fenomênico, do ciclo sem fim daquele que nasce e vive para sempre, o segundo diz respeito à indestrutibilidade da vontade como coisa em si no plano metafísico, que está além do espaço e do tempo, logo, que não tem um começo e nem um fim.

No capítulo 17, o filósofo alude que os mistérios mais essenciais são inerentes ao humano pois os carrega em seu íntimo, e tem como o maior exemplo o medo da morte, que está longe de ser uma elaboração racional, já que o ser humano primeiro é tomado pelo medo de morrer e, só após, processa de forma racional a sua finitude. O processamento imediato de tais mistérios são encarados por Schopenhauer como a “esperança de encontrar a chave para o enigma do mundo e captar em um fio condutor a essência de todas as coisas” (W II, Cap. 17, p. 218). Para que isso se torne possível, é fundamental que a metafísica tenha fontes empíricas de conhecimento (*Cf.* W II, Cap 17, p. 220). Fisicamente, tudo, e ao mesmo tempo, nada, é explicável, visto que “por mais progresso que a FÍSICA [...] possa fazer; com ele não se terá dado o menor passo à METAFÍSICA” (W II, Cap. 17, p. 216), mas uma explicação física que CAMINHA junto com a explicação metafísica, isto é, o conhecimento da natureza que complementa e fundamenta o conhecimento do *em si*, é a chave principal para o esclarecimento de tais mistérios.

Mas não parece diretamente contrário à verdade que para decifrar o enigma da experiência, isto é, do único mundo posto // diante de nós, tenhamos de desviar os olhos dele, ignorar o seu conteúdo e adotar e utilizar como nosso estofa apenas as formas vazias das quais estamos conscientes *a priori*? Não seria antes mais apropriado assumir que a CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA EM GERAL e como tal é também haurida da experiência? Se o seu problema mesmo lhe é empiricamente dado; então por que a sua solução também não teria a ajuda da experiência? Não é um contrassenso, que quem fala da natureza das coisas, não deva olhar para as coisas mesmas, mas apenas ater-se a certos conceitos abstratos? Em verdade, a tarefa da metafísica não é a observação de experiências singulares, mas sim a explicação correta da experiência em seu todo. (W II, Cap. 17, p. 220)

Se a tarefa da metafísica é explicar corretamente a experiência no seu todo, como é dito no capítulo 17, então, em relação ao problema da morte, precisamos do capítulo 41, pois é neste

que o sentido da experiência da morte no seu todo é apresentado. Neste capítulo, Schopenhauer a todo momento enfatiza que não se pode justificar a morte como um completo aniquilamento só pelo fato de que a vida, enquanto um fenômeno, findou: “tanto menos pode nos ocorrer de tomar o cessar da vida como sendo a aniquilação do princípio vivificante, logo, a morte como o completo desaparecimento” (W II, Cap. 41, p. 564). A vida se esvaiu, mas a sua força inerente perdura. E toda essa mudança acontece e se mantém NA NATUREZA, ou seja, “o ser vivente não sofre com a morte nenhum aniquilamento absoluto, mas continua a subsistir em e com toda natureza” (W II, Cap. 41, p. 567).

Schopenhauer, mesmo sem querer, – ou se quis, não disse –, deixa evidente (ao menos para nós) a necessidade de complementaridade do capítulo 17 e do capítulo 41 quando pontua, no capítulo 41, que “as considerações que nos conduziram até aqui, com as explicações subsequentes que a elas conectam-se, tiveram por ponto de partida o notável medo da morte que assalta todo ser vivente” (W II, Cap. 41, p. 567). Assim, os desdobramentos e aprofundamentos apresentados no capítulo 41 servem de complementações ao que fora apresentado de modo mais geral no capítulo 17. E que para que tais questões se tornem passíveis de entendimento, o filósofo segue dizendo que, em relação à morte e à indestrutibilidade do ser, é preciso permanecer nas explicações empíricas, isto é, na natureza como um todo, já que ela nunca mente.

Eu afirmo com seriedade mesmo essa permanência da matéria testemunha a favor da indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser, mesmo se apenas em imagens e alegorias, ou, antes, apenas em silhueta. [...] A matéria pura e informe, – nunca percebida por si mesma, mas pressuposta como sempre existente e base do mundo da experiência, – é o reflexo imediato, a visibilidade em geral da coisa em si, portanto da vontade; por isso para a matéria, sob as condições da experiência, vale o que cabe estritamente à vontade em si, matéria que reproduz a verdadeira eternidade da vontade sob a imagem da impercibilidade temporal. (W II, Cap. 41, p. 566)

A morte, na visão da natureza, é indiferente, “a sua queda é apenas uma brincadeira” (W II, Cap. 41, p. 568), pois, a imortalidade na natureza, estaria atestada na permanência da espécie, do micro ao macrocosmo, que vive por todo tempo: “Pense-se na alternância da morte e da vida em vibrações infinitamente rápidas e se tem diante de si a objetivação duradoura da vontade” (W II, Cap. 41, p. 574). A mesma força que aparece no presente sem fim, é a força que em nós teme a morte, e só é possível compreender que há algo que perdura na morte, quando se compreende que há algo que permanece na natureza. E toda essa explicação é feita pelo filósofo no capítulo 41, como apresentado por nós no capítulo terceiro da presente dissertação.

Mas como o medo da morte, cego, ilusório, desprovido de conhecimento, origina-se da vontade, como é apresentado no capítulo 41, faz-se necessário retornamos as considerações do capítulo 17, pois, se “a compreensão metafísica da coisa, embora não tão fácil de adquirir, é a única verdadeira e suficiente” (W II, Cap. 41, p. 578), dessa forma, é “o saber em torno da morte e, junto com este, a consideração do sofrimento e da miséria da vida, o que dá o mais forte estímulo para a introspecção filosófica e para a // interpretação metafísica do mundo” (W II, Cap. 17, p. 196). Ora, a necessidade de uma metafísica, conhecimento intuitivo que “vai além da possibilidade da experiência” (W II, Cap. 17, p. 200), tem de ser acessível “a cada um na consciência de si” (W II, Cap. 17, p. 222) de alguma forma, mesmo que de modo condicional. E esse conhecimento se apresenta pelas explicações religiosas e filosóficas (metafísica estrita e alegórica) e é fornecido e adquirido pelo uso da razão (capítulo 41), sendo, portanto, de suma importância entender em que medida a religião e a filosofia são necessárias quando o medo da morte é suscitado em nosso íntimo (capítulo 17).

Toda a fundamentação de Schopenhauer no capítulo 17, como explicitado no *item 2.2*, se afina na busca por uma resposta a um problema que é metafísico, mas que se apresenta mediado por explicações empíricas. O ser humano, quando toma consciência que morre, ou que percebe que a vida não cobre os custos do investimento, deseja algum tipo de imortalidade, um vestígio de possibilidade de perduração em um outro mundo diferente desse. Eis que a religião, principalmente o cristianismo, entra em cena e oferece aquele ente atormentado uma vida eterna onde não haveria morte e nem dor. Mas a condição desse dogma é a fé, isto é, nada de perguntas, somente aceitação incondicional. Enquanto a filosofia, como sendo uma doutrina de persuasão, tem a necessidade de ser verdadeira do começo ao fim. É o filosofar que instiga o ser humano na busca pela decifração dos enigmas do mundo: “a filosofia nada é senão a compreensão correta e universal da experiência mesma, a exegese verdadeira do seu sentido e conteúdo.” (W II, Cap. 17, p. 223).

O conhecimento que advém do clarear da consciência em face da morte e do sofrimento do mundo permite tomarmos ciência da vida que foi vivida, dos sofrimentos. Assim, a relevância de uma compreensão **filosófica** do medo da morte – da morte em si e do que ela atinge – liga-se ao fato de que, desesperado e sem esperança, o ser humano possui a inclinação de buscar respostas nos dogmas religiosos, já que são mais fáceis de serem encontrados, assimilados e aceitos. Porém, a filosofia ensina que esses dogmas são apenas um monólogo conosco mesmos, pois se a divindade é nossa criação, é somente nosso intelecto sendo tomado pelo medo e, na mesma medida, oferecendo o acalento.

A religião, nos seus dogmas, busca oferecer um consolo que faça frente à veemência da vontade de viver e ao desespero da certeza da morte. O sofrimento leva à criação de dogmas contra a certeza da morte (capítulo 17), mas é pela filosofia, pelo conhecimento, que se torna possível compreender tudo aquilo que está por trás da morte (capítulo 41), haja visto que o próprio Schopenhauer afirma que é pelo conhecimento que o medo da morte é combatido.

Uma tal decifração do mundo em referência àquilo que nele aparece tem de receber sua certificação a partir de si, através da concordância mútua na qual coloca as tão diversas aparências do mundo, sem a qual tomamos essa decifração por verdadeira. [...] A decifração do mundo tem de obter a sua certificação inteiramente a partir de si mesma. Tem de espalhar uma luz uniforme sobre todas as aparências do mundo e também colocar o mais heterogêneo em concordância, de tal maneira que seja resolvida a contradição até entre o que há de mais contrastante. Essa certificação a partir de si mesma é a marca característica da autenticidade. (W II, Cap. 17, p. 224).

Assim, Schopenhauer considera que sua filosofia possui o grande mérito de mostrar que as verdades nela contidas são advindas do mundo mesmo (Cf. W II, Cap. 17, p. 226), ideia retomada pelo filósofo no capítulo 41, quando afirma: “eu persegui desenvolvido a verdade, não segundo os caprichos preconcebidos, mas pelas mãos da natureza” (W II, Cap. 41, p. 577).

Tendo isso em vista, a admissão da conexão e complementaridade entre os capítulos se torna cada vez mais indispensável de ser admitida, já que, nas palavras de Schopenhauer: “a filosofia é essencialmente SABEDORIA DO MUNDO; seu problema é o mundo” (W II, Cap. 17, p. 228). No capítulo 17, Schopenhauer pontua que toda decifração falsa sobre o mundo, em algum momento irá entrar em contradição com algo e, para que tudo esteja na mais perfeita exatidão e concordância, faz-se necessário “espalhar uma luz uniforme sobre todas as aparências do mundo [...] de tal maneira que seja resolvida a contradição até entre o que há de mais contrastante” (W II, Cap. 17, p. 224). Mas, mesmo afirmando que é na sua filosofia que se encontra a resposta dos enigmas, o filósofo só responderá de fato quais são essas contradições resultantes dos dogmas religiosos e qual é, enfim, a resposta verdadeira sobre o enigma da morte no capítulo 41, pois é nesse capítulo que o filósofo mostrará que a busca pela verdade e pelo reconhecimento da nossa própria essência está intimamente ligada com a mesma força da natureza, e que a imperecibilidade na natureza significa que aquilo que nos constitui mais intimamente não é afetado pela morte, porque a Vontade de vida é o presente sem fim, e que nenhum dos dogmas, considerados pelo filósofo como inseguros e mutantes, “poderiam conferir ao ser humano essa tranquilidade” (W II, Cap. 41, p. 578).

Schopenhauer não poderia ser considerado um filósofo do consolo caso interpretássemos sua filosofia como um saber ou conhecimento que proporcionasse satisfação

ou alívio da dor e do tormento, visto que aquilo que teme a morte em nós é também o que é imperecível, assim, enquanto há consciência, há tormento. No entanto, o filósofo acredita que reconhecer que a nossa existência temporal é somente o reflexo do nosso ser em si é o que pode amenizar essas afecções incontroláveis, pois aquele que atingiu um elevado grau de autoconsciência, entenderá qual é o seu papel na natureza, da sua efemeridade enquanto fenômeno, e que a vida imortal da natureza só é imortal porque a natureza É vontade de vida, e sabe, portanto, que esta é ele mesmo, consolando a si em face da morte.

Apesar disso, o filósofo não deixa de certificar no capítulo 41 que, aquilo que é imperecível e indestrutível em nós não se pode explicar de maneira clara, porque só podemos chegar àquilo que é dado na consciência, logo, no aparecimento imediato da vontade nesse espaço e tempo (*Cf.* W II, Cap. 41, p. 593), isto é, nestas aparências se torna visível o princípio que ele próprio chamou de inexplicável, mas que é o cerne de toda explicação. Um defensor religioso obstinado e com pouca inteligência poderá dizer que essa afirmação de Schopenhauer o colocaria mais próximo de uma doutrina dogmática, mas a diferença repousa justamente naquilo que o filósofo pontuou no capítulo 17 de forma nítida e inconfundível, de que os dogmas religiosos são apenas alegorias, suas verdades são verdades alegóricas, e, ao contrário, mesmo reconhecendo a dificuldade de explicar com exatidão sua doutrina metafísica, tendo em vista que nosso intelecto não a apreende plenamente, absolutamente, ainda assim, a sua filosofia não abdica em nenhum momento do esforço da argumentação, indo até onde é possível ir, estabelecendo, inclusive, um pacto com a ciência no sentido de corroborar suas teses metafísicas com as descobertas científicas. Se a ciência precisa da metafísica, como é sustentado no capítulo 17, no capítulo 41 Schopenhauer faz uso do conhecimento da natureza para explicar que existe um fundamento, e que este, sendo vontade, é imperecível.

Isso significa que, por tudo o que foi apresentado por nós, o ganho da interpretação aqui sugerida – a complementaridade entre os capítulos 17 e 41 – **é que o conhecimento** – sobre nós, sobre nossa essência, sobre o mundo e seu funcionamento, sobre a Vontade como a engendradora, que, enquanto coisa-em-si É tudo em toda parte, que MANTÉM o fenômeno na mesma medida em que também SUPRE a si mesma – **possibilita não viver de forma ilusória**, tendo em vista que, fazendo o uso da força das palavras de Machado de Assis, ao menos há como saber que “não há remédio certo para as dores da alma” (ASSIS, 2015, p. 235). E se Schopenhauer estiver certo, e é minha convicção que sim, parece que, se a irrupção de consciência diz respeito a todo ser humano, independente da sua situação, constituição e disposição, buscar compreender e responder perguntas que atormentam e fazem pensar é o

mínimo que pode fazer um ser que se diferencia dos outros animais justamente por esta capacidade, principalmente quando se trata de um problema universal como o da morte.

CONCLUSÃO

“O mundo fechou-se. Nada existe lá longe, atrás dos cabeços. Aqui, como lá, existe apenas o meu desespero e o meu abandono. No fundo do meu olhar e dentro de mim, vejo o monte. Sozinho. Sou a solidão.

A cadela saiu do meio das ovelhas, como se fosse uma ovelha e chegasse com a barriga cheia de restolho para me olhar. Os seus olhos, grandes de sinceridade, diziam-me uma ternura e um conforto. Também ela sabia. Chamei-a com o olhar e deslizei-lhe a mão no pelo. Deitou-se aos meus pés, sentindo os momentos que sabia, também ela sabia, serem os últimos. O sobreiro grande crescia ainda mais sobre mim e, depois dele, ainda o céu. E a planície imensa, maior que uma aragem de primavera, maior que todo o calor desta hora do calor. Dos lados, atrás de mim, à minha frente: o mundo. Fiquei assim. Estou assim. Penso: chega devagar, mas vem; aproxima-se e será um dia infinito, uma noite eterna, um instante parado que não será um instante; e os assuntos grandes serão menores que os mais ridículos, e os assuntos maiores serão ainda maiores porque serão únicos. Penso: é hoje. E o silêncio que me pareceu inocente um dia, o mesmo silêncio, parece-me agora assassino e cruel. Deslizo a mão no pelo da cadela. As ovelhas pastam ignorantes. E os meus olhos são negros a ver a morte. O rasto de sofrimento que a morte deixa antes de chegar. A sua certeza. E asfixio-me desta angústia mais forte do que a força. Eu sei, e saber assim dá-me tudo e tira-me tudo, torna-me homem e mostra-me a morte, ensina-me, obrigando-me a esquecer. E sinto que as raízes do céu, cravadas na terra, estão cravadas dentro de mim. Sinto, sinto mesmo como sinto o sol rente a mim, como sinto a minha mão no pelo da cadela, mas sei que o céu não é meu. Sei. Mesmo a morte. Só a minha morte é minha. Sou angustiantemente pequeno dentro de mim. E eu, dentro de mim, sou tudo o que sou. Sou pouco, insignificante, sou um passado de desencontros e enganos, sou o gesto de olhar este céu, sou futuro nenhum e esta certeza. No calor, encontro o cheiro da terra e sorrio nos meus lábios e no meu olhar. Nunca mais. O meu sorriso é triste. Sempre foi. Sorrindo, rio-me de mim e choro-me. Ninguém me chora se o meu olhar é assim negro. Eu choro-me. Lágrima a lágrima, os meus olhos secos veem inutilmente o céu, a minha face seca arde nesta hora do calor, os meus lábios secos sorriem e choram de desdém por mim próprio. Deslizo a mão no pelo da cadela. Encontro o cheiro da terra. Terra funda, mãe e interior do mundo. Penso: por quê?” (PEIXOTO, 2018, p. 215-216)

Sim, a vida é cruel e morremos no final. Sêneca, na carta de número quatro, endereçada à Lucílio, profere: “Porque te enganas a ti mesmo e só agora te dás conta daquilo que, desde

sempre, é o teu destino? Fica certo: caminhas para a morte desde que nasceste!” (SÊNECA, 2013a, p. 9). Ainda que a prática estoica direcione o humano para a imperturbabilidade da alma, ter a morte diante dos olhos é, com toda certeza, atormentador, e a sugestão estoica das práticas para alcançar a imperturbabilidade da alma acabam por atestar justamente a presença daquilo que deveria ser eliminado: o medo da morte.

A nossa capacidade reflexiva permite reconhecer nossa finitude, mas o grande tormento diz respeito exatamente, nesse reconhecimento do desaparecimento, à tentativa de desvendar o mistério daquilo que está para além da nossa aparência. Tudo se extingue ou há algo que perdura? O mistério da morte ultrapassa os limites fenomênicos.

No primeiro capítulo, apresentamos a morte enquanto um assunto universal que diz respeito a todos os entes vivos, já que morrer faz parte da nossa realidade. Morrer é a única certeza que temos, é parte inerente à vida. Por ser um assunto que nos une como seres humanos, apresentamos o conceito de morte a partir de uma concepção histórica, social e pessoal. Percebemos como a morte foi vista ao longo do tempo, com peculiaridades distintas, mas muito profundas. Algumas culturas a veem como uma trajetória natural, enquanto para outras, a morte é vista com grande aflição. As tradições religiosas também possuem grande interesse em relação à morte, já que muitas delas subsistem a partir da crença central de uma imortalidade: o conceito de vida eterna. O cristianismo, por exemplo, crava sua doutrina na esperança de uma vida após a morte, de uma existência que não acaba com a morte. Mas de forma contraditória, prega uma inexistência anterior à vida. Essa condição de eternidade, na aceção cristã, só pertence a Deus, que existe além do tempo e do espaço, e, portanto, é o grande responsável pela existência. Ou seja, só aquele que crê em Cristo viverá para sempre com Deus. A eternidade está no divino e a imortalidade, apenas uma promessa para o ser humano. No mesmo sentido, outras religiões ou filosofias acreditam que a morte é o encerramento de tudo, assim, a morte pode ser vista como trágica ou como a oportunidade de libertação.

No Segundo Capítulo, discutiremos sobre os principais pontos do capítulo 17 do Tomo II de *O Mundo como Vontade e Representação* em relação à morte, sobre como nos impacta profundamente saber que somos mortais e a sua inevitabilidade, ou de receber a notícia da morte de alguém que amamos ou com quem nos identificamos, até mesmo reconhecer que vivemos uma vida malograda e que a morte vem depois, fatalmente. Aqui, na visão de Schopenhauer, começamos a filosofar. Mesmo que historiadores, como Phillippe Ariès, como apontado no início do Capítulo II (*item 2.1*) digam que o medo da morte se tornou uma ideia generalizada da cultura ocidental somente a partir do Século XIX – o que não quer dizer que ela não tenha sido objeto de consideração anterior a este período –, Schopenhauer foi o filósofo que atribuiu

à morte uma importância destacada, reconheceu nela um sentido metafísico, e, portanto, o medo da morte e a incerteza do que seguirá é o que, para o filósofo, impulsiona a filosofia. O espanto, enquanto uma reação natural às complexidades do mundo, de estar frente a algo desconhecido ou que não entendemos, é o que nos caracteriza como animais metafísicos, já que essa reação é o estímulo para a busca de respostas e tais respostas podem ser alcançadas pela filosofia (metafísica estrita) ou pela religião (metafísica alegórica).

Somos animais metafísicos justamente porque possuímos uma consciência racional que permite compreender que a dimensão representativa não esgota o próprio sentido do mundo, que permite ver que o físico, o empírico, repousa sobre o metafísico. E é com tais questões que Schopenhauer inicia o capítulo 41 do Tomo II do *Mundo como Vontade e Representação*, que, por sua vez, é o texto de referência principal do Terceiro Capítulo da presente dissertação. Para a elucidação de tais conceitos, o filósofo apresenta as discussões do que é a morte no sentido empírico, da morte como a causadora da destruição orgânica. No entanto, o desdobramento explicativo de Schopenhauer no capítulo 41 consiste em mostrar a sua metafísica da vontade em toda sua envergadura, isto é, em apresentar a vontade como a força propulsora e motriz da existência, que, por sua vez, é apenas mero reflexo dessa vontade imanente, única e absoluta. Para Schopenhauer, do microcosmo, – aquilo que está o mais próximo de nós, que está ao nosso redor –, até ao macrocosmo, –o universo e tudo que está nele –, absolutamente tudo é objetivação da vontade, da entrada da vontade no espaço e tempo que se exterioriza na forma de objetos reais. Se o que nos diferencia dos animais é a capacidade de reflexão, somente no humano, que é a objetivação máxima da vontade, a vontade se torna autoconsciente e alcança a liberdade através da sua negação.

Tendo em vista as discussões presentes no segundo e terceiro capítulos da presente dissertação, podemos perceber que, assim como é dito no capítulo 17, seja qual for a motivação, ou até mesmo sem motivação alguma, SABER que a morte chegará é a fonte de toda a inquietação do humano, uma vez que, como é posto no capítulo 41, diante da morte, a vontade de vida, cega e irracional, vê no fim da aparência a sua suposta limitação, portanto “todo o seu ser insurge-se contra esse fim com violência” (W II, Cap. 41, p. 561), temendo a morte como o maior dos males. Aqui está presente a questão crucial de conexão e complementaridade do capítulo 17 com o capítulo 41 do tomo II d’*O mundo*, assunto discorrido no Quarto Capítulo da presente dissertação, visto que, é no capítulo 41 que Schopenhauer, de certo modo, nos oferece uma lanterna para adentrar nos caminhos da “fonte verdadeira” que assombram o medo da morte (capítulo 17), que consiste justamente em adquirir conhecimento sobre o que constitui nossa verdadeira essência, já que é nesse texto (capítulo 41) que entendemos na sua completude

que, aquilo que teme a morte em nós é, ao mesmo tempo, aquilo que em nós é imortal. Portanto, se no capítulo 17 é retratado o medo da morte e também são apresentados os desdobramentos da busca por resposta, é no capítulo 41 que encontramos tal explicação, de que esse medo é única e exclusiva manifestação cega da vontade.

Mas não apenas isso, pois, no capítulo 41, Schopenhauer também apresenta as limitações do consolo que a religião oferece para as indagações que cercam o tema da morte a partir da sua confrontação com o questionamento filosófico. Isso significa que no capítulo 41 a religião é levada ao tribunal da filosofia: ambos os interlocutores (*sensu proprio* e *sensu allegorico*) apresentam argumentos filosóficos, mas enquanto no capítulo 17 defende-se uma certa razoabilidade restrita do consolo religioso, apesar de todas as críticas, no capítulo 41 se mostra, pela filosofia schopenhaueriana, a insuficiência de tal discurso de um modo mais radical.

Acrescento também que no capítulo 17 o filósofo diz: “os últimos mistérios fundamentais são portados pelo ser humano em seu interior” (W II, Cap. 17, p. 218), enquanto no capítulo 41, temos a seguinte afirmação: “a convicção profunda da nossa indestrutibilidade pela morte [...] cada um traz no fundo do próprio coração, depende inteiramente da consciência da nossa originariedade e eternidade” (W II, Cap. 41, p. 582). Ainda que não seja evidentemente dito, o mistério supracitado no capítulo 17 tem a sua resposta no capítulo 41, haja visto que todo tormento que surge em nós como forma de incerteza (capítulo 17) tem sua decifração na distinção entre a eternidade da coisa em si e a imortalidade na natureza (capítulo 41). Desse modo, tendo em vista a questão da morte, a leitura do capítulo 41 complementa a leitura do capítulo 17, pois ali nos é permitido ter, enfim, a visão mais profunda do que é a morte e do que ela atinge.

Neste sentido, não parece ser possível alcançar uma compreensão ampla do capítulo 41 sem voltar às considerações do capítulo 17, assim como permanecerá parcial a leitura do capítulo 17 sem a complementação apresentada por Schopenhauer no capítulo 41. Ambas as leituras possibilitam expandir a compreensão acerca da morte, além de pensar de forma mais abrangente e profunda a sua dimensão. Todavia, é necessário pontuar que, apresentar uma leitura associada entre os capítulos 17 e 41 do Tomo II não exclui a importância do Parágrafo 54 do Tomo I d’*O Mundo*, uma vez que, assim como dito no início do item 4.2, Schopenhauer discorre sobre sua metafísica da morte no capítulo 41 do segundo tomo de forma mais detalhada que em relação ao parágrafo 54; e este, por sua vez, estabelece ligação com os capítulos 41, 42, 43 e 44 do Tomo II. Dessa forma, entendemos que, em relação ao tema da morte, o parágrafo

54 é o texto de referência do tomo I, mas o capítulo 41 amplia o alcance do que foi expresso no parágrafo 54 e aprofunda os argumentos e complementa o capítulo 17.

O conhecimento empírico, não intuitivo, nos permite entender que a imortalidade é o ciclo ininterrupto da natureza através de procriação e morte, todavia, o conhecimento intuitivo, aquele que desencadeia do coração angustiado, “da convicção de que em nós há algo que a morte não pode destruir” (W II, Cap. 41, p. 586), que, mesmo sem poder conhecer a *coisa em si*, esse saber “tem de ser acessível de algum modo [...] a cada um na consciência de si” (W II, Cap. 17, p. 222). E por todos os argumentos apresentados, embora não tão fácil de admitir, é a filosofia, como portadora da verdade, que torna acessível esse esclarecimento.

Como um bom fármaco, o conhecimento filosófico resultante da consciência da morte (capítulo 17) não tem efeito **sobre a morte**, no entanto, pode ter efeito, sim, **sobre a consciência da morte**, pois, a possibilidade de compreender filosoficamente a morte é capaz de amenizar os tormentos resultantes da consciência de saber que a finitude é inerente à nossa natureza (capítulo 41). O medo da morte não é liquidado, mas compreendê-lo é um modo de clarificar esta afecção e, com isso, deixar de ser escravizado por ela. Se, num primeiro sentido, este ganho é totalmente negativo, afinal, o temor da morte e o morrer continuarão intactos, num segundo sentido, porém, não é mais apenas negativo: ao menos não assentiremos a explicações falsas e ilusórias. A verdade, quando se compromete com a destruição de ilusões, parece não se preocupar com a pobreza dos resultados. Até porque, um ganho mínimo, pode consistir na própria diferença entre tudo e nada.

BIBLIOGRAFIA

Obras do Arthur Schopenhauer:

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

_____. **O Mundo como Vontade e Representação, Tomo I**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

_____. **O Mundo como Vontade e Representação, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

_____. **Parerga y Paralipómena, Tomo I**. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009

_____. **Sobre a Ética – Parerga e Paralipomena, Tomo II**. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. **Sobre a Liberdade da Vontade**. Trad. Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Ed. UNESP, 2021.

_____. **Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente**. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Ed. UNICAMP, 2019.

_____. **Sobre a Vontade na Natureza**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. **Sobre o Fundamento da Moral**. Trad. Maria Lúcia de Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Obras Complementares:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. da 1ª Ed por Alfredo Bossi; Rev. e Trad. dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO (354-430 d.C.). **A graça I/II**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998/1999.

_____. **O livre arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ALFONSI, Luigi. “Filodemo “de morte” IV, 38 e Seneca Ep. 101, 4 ss”. In: **Aegyptus**, v. 36, n. 1, p. 27, 1956.

ANTONIASSI, Ednilson Bernardo. A noção de palingenesia na filosofia de Schopenhauer: uma contribuição para os debates sobre o processo de negação da vontade. In: Debona, V.; Decock, D. (Eds.). **Schopenhauer: A filosofia e o filosofar**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

- ANTONIASSI, Ednilson Bernardo. **Liberdade e redenção na filosofia de Arthur Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado. UEL, 2019.
- ARANTES, Ana Claudia Quintana. **A morte é um dia que vale a pena viver**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2016.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: Da Idade Média aos nossos tempos**. Trad. Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2017.
- ASSIS, Machado. “O autor de si mesmo”. *In: Crônica – Obras completas, Vol. III*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1979.
- _____. **Obras completas em quatro volumes: volume 2**. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2015.
- AUSTER, Paul. **A invenção da solidão**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo. Companhia das letras, 1999.
- BALZAC, Honoré de. **A comédia humana, v. 7 – “Ilusões Perdidas”**. Trad. Ernesto Pelanda e Mario Quintana. São Paulo: Globo, 2013.
- BAPTISTA, Trino; ALDANA, Elis; ABRAMSON, Charles I. “Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate?” *In: Journals SAGE Open*, vol. 09, Jan-Mar/2019. pp. 1-15.
- BECKER, Ernest. **A negação da morte**. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Record, 1991
- BERENDZEN, J. C. “Max Horkheimer”. *In: Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/ENTRIES/horkheimer/>> Acesso em: 15, março de 2023
- BERENDZEN, J. C. “Suffering and theory: Max Horkheimer’s early essays and contemporary moral philosophy”. *In: Philosophy & social criticism*, v. 36, n. 9, p. 1019-1037, 2010.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega – Volume I**. Petrópolis: Vozes, 1991
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. **Saúde Sexual e Saúde Reprodutiva: os homens como sujeitos de cuidado**. Brasília/DF: Editora do Ministério da Saúde, 2018.
- _____. **Manual de Atenção à Mulher no Climatério/Menopausa**. Brasília/DF: Editora do Ministério da Saúde, 2008.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. “A morte, musa da filosofia”. *In: Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, nº 9, 2007. pp. 91-105.
- _____. “A questão do Finalismo na filosofia de Schopenhauer.” *In: Em Discurso*, nº 20, São Paulo: EDUSP, 1993. pp. 79-98.

- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes do fazer**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CORNELLI, Gabriele. “Apresentação”. In: TRABATTONI, Franco. **Platão**. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. pp. 7.
- DAMASCENO, Francisco William Mendes. “A busca schopenhaueriana das identidades fundamentais: a influência platônica”. In: **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v. 12, n. 1, Jan-abril/2021, pp. 1-30
- _____. **Ética e metafísica em Schopenhauer: a coexistência da vontade livre com a necessidade das ações**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Ceará, 2012.
- DEBONA, Vilmar. **A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer**. São Paulo: Loyola, 2020.
- _____. “Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático”. In: **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 57, p. 781-802, 2016.
- _____. “Schopenhauer, Horkheimer e o sofrimento social”. In: **Revista de filosofia Aurora**, v. 33, n. 60, pág. 828-845, 2021.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DESMOULIEZ, André. “Cupidite, ambition et crainte de la mort chez Lucrece (de RN, III, 59-93)”. In: **Latomus**, v. 17, n. Fasc. 2, p. 317-323, 1958.
- DEUSSEN, Paul. “Schopenhauer e a Religião”. Trad. Guilherme Marconi Germer. In: **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v. 4, n. 1, p. 131-138, 2013.
- DIAS, Rosa Maria. ““O Autor De Si Mesmo”: Machado De Assis Leitor De Schopenhauer”. In: **Kriterion**, nº 112, Belo Horizonte, Dez/2005. pp. 382-392
- ENGLER, Mairon Réus. “Schopenhauer e a *Topica Admirationis*: Sobre a origem da filosofia”. In: **Trans/Form/Ação**, v. 42, n. 3, Marília, Jul-Set/2019. pp. 9-32
- EPICURO (341-271 a.C.). **Carta sobre a felicidade (A Meneceu)**. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratone. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- ERLBRUCH, Wolf. **El pato y la muerte**. Trad. Moka Seco Reeg. Mexico: Barbara Fiore Editora / Océano, 2007. (O Pato, a morte e a tulipa – Biblioteca Virtual Pedagogia)
- FERRAZ, Marília Côrtes de. “Liberdade e responsabilidade moral em Schopenhauer”. In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes. **Schopenhauer: metafísica e moral**. São Paulo: DWW Editorial, 2014. p. 129-154.
- FERREIRA, Vergílio; GODINHO, Helder. **Escrever**. 3a ed, Lisboa: Bertrand, 2001

FONSECA, Eduardo Ribeiro. **Psiquismo e Vida: Sobre a noção de *Trieb* nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche**. Curitiba: Ed. UFPR, 2012.

_____. **Uma estreita passagem: O conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud**. Curitiba: Ed. UFPR, 2016

FREIRE, Antônio Júlio Garcia. **O medo da morte e os temores infundados: Uma investigação acerca da natureza da alma em Lucrecio**. Dissertação de Mestrado. UFRN, 2007

GERMER, Guilherme Marconi. “A interpretação de Schopenhauer do cristianismo”. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 5, n. 1, Jan.-Jun/2014. pp. 110-142.

_____. “O mundo como arquétipo e como sombra: Sobre a assimilação de Schopenhauer da teoria das Ideias de Platão”. *In: Sofia*, v. 7, n. 2, Jul-Dez/2018. pp. 128-160.

GIACOIA JR, Oswaldo. “A visão da morte ao longo do tempo”. *In: Medicina (Ribeirão Preto)*, [S. l.], v. 38, n. 1, 2005. pp. 13-19.

_____. “Apresentação”. *In: SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a Liberdade da Vontade*. Trad. Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Ed. UNESP, 2021. pp. 7-12

_____. “Interlúdio sobre Schopenhauer”. *In: Nietzsche x Kant – uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012. pp. 129-145.

_____. “Livre-arbítrio e responsabilidade”. *In: Filosofia Unisinos*, v. 8, n. 1, p. 22-32, 2007.

_____. “Ser e sentido: o paradoxo do sofrimento”. *In: Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 7, n. 2, p. 4-26, 2016.

GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2010.

HORKHEIMER, Max. “O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião”. *In: Cadernos de filosofia alemã*, n. 12, jul.-dez. 2008. pp. 115-128.

HUGO, Victor. **O último dia de um condenado à morte**. Trad. Annie Paulette Marie Cambe. Curitiba: Pólo Editorial do Paraná, 1997.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. “Em 2019, expectativa de vida era de 76,6 anos”. *In: Estatísticas Sociais*. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/29502-em-2019-expectativa-de-vida-era-de-76-6-anos>. Acesso em: 07 jun. 2022.

- JACQUETTE, Dale. “Schopenhauer on Death”. *In: Janaway, Christopher. The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press, 1999. pp. 293-317
- JANAWAY, Christopher. “Schopenhauer's pessimismo”. *In: Royal Institute of Philosophy Supplements*, v. 44, p. 47-63, 1999.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. “Cuerpo, violencia y muerte”. Entrevista *In: Quel Corps?* Trad. em espanhol por Horacio Zabaljáuregui. 1975, pp. 99-129.
- _____. **La morte**. Trad em italiano por Valeria Zini. Torino: Einaudi, 2009.
- JONCHERAY, Anne-Claire. “Lucrece: la mort, le cadavre et le deliu”. *In: Aitia*, v. 10, Dez/2020.
- KNAUSGARD, Karl Ove. **A morte do pai: minha luta 1**. Trad. Leonardo Pinto Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer: o que os doentes têm para ensinar a médicos, enfermeiras, religiosos e aos seus próprios parentes**. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.
- LICHOTTI, Camille. “A História Do Coveiro Filósofo”. *In: Folha de São Paulo - Revista Piauí*, 2021. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/historia-do-coveiro-filosofo/>
- LUCRÉCIO (94-50 a.C.). **Sobre a Natureza das Coisas**. Título original: *De Rerum Natura*. Trad. Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo horizonte: Autêntica, 2021.
- LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão (1520); prefácios à Bíblia**. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- MANNION, Gerard. “Mitleid, metaphysics and morality - Unerstanding Schopenhauer's ethics”. *In: Schopenhauer-Jahrbuch*, n. 83, 2002. pp. 87-117.
- _____. “Schopenhauer and Christianity”. *In: WICKS, Robert L. (Ed.). The Oxford Handbook of Schopenhauer*. Oxford University Press, 2020.
- _____. **Schopenhauer, religion and morality: the humble path of ethics**. Londres: Routledge, 2003.
- MASSEI, William. **Os Limites da Razão em Luther e Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado – UNICAMP, 2008.

- MATTIOLI, William. “Morte, vida e destino em Schopenhauer e Freud: os “fins da natureza” na metafísica da vontade e na metapsicologia”. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 11, n. 2, pp. 348–381, 2020.
- MAUPASSANT, Guy de. **Contos: A Morta**. Trad. Fabio Stieltjes, São Paulo: Editora Unesp, 2020.
- MELO NETO, João Cabral de. **Morte e Vida Severina e outros poemas para vozes**. 4 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- MOREIRA, Fernando de Sá. “Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer”. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 2, n. 2, Jul-Dez/2011, pp. 44-62
- MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Trad. João Gurreiro Boto e Adelino dos Santos Rodrigues. Mem Martins: Europa-America, 1970. (Biblioteca universitária)
- MOTA, Rodrigo. “Caráter e liberdade da vontade em Arthur Schopenhauer”. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 6, n. 1, p. 155-170, 2015.
- MOTTO, Anna Lydia. “Seneca on Death and Immortality.” *In: The Classical Journal*, vol. 50, no. 4, Jan/1955, pp. 187–189.
- MUSIO, Andrea. “Sulla presenza di Seneca nelle opere di Schopenhauer”. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v.5, n. 1, Jan.-Jun. 2014. pp. 41-91.
- NOYES, Russell. “Seneca on Death.” *In: Journal of Religion and Health*, vol. 12, no. 3, Jul/1973, pp. 223–40
- O SETIMO SELO. Título original: Det Sjunde Inseglet. Direção: Ingmar Bergman. Produção: Allan Ekelund. Suécia: AB Svensk Filmindustri, 1957. YouTube.
- ORRUTEA FILHO, Rogério Moreira. “Asseidade e orgulho: introdução à proposta de uma nova interpretação sobre a liberdade moral a partir da metafísica da vontade”. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 12, n. 2, p. 01-31, 2021.
- _____. **Liberdade, Responsabilidade e Individualidade em Schopenhauer**. Tese. Universidade Estadual de Londrina, 2022.
- _____. “Sobre o problema da liberdade moral em Hume e Schopenhauer”. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 3, n. 1 e 2, p. 265-290, 2012.
- PAVÃO, Aguinaldo. **Chope Filosófico: capitalismo, futebol, beijo gay e outros temas quentes para um bom papo ao cair da tarde**. Londrina: Londrix, 2015.
- _____. “Liberdade, responsabilidade moral e justiça eterna em Schopenhauer”. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 10, n. 3, p. 212-229, 2019.

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

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

PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (Orgs.). **Schopenhauer: Metafísica e Moral.** São Paulo: DWW Editorial, 2014.

PAVESE, Cesare; LÓPEZ, Miguel Anxo Murado. “Verra la morte e avra i tuoi occhi”. *In: Dorna: expresión poética galega*, n. 8, p. 44-44, 1985.

PEDREIRA, André Luiz Simões. SANTANA, Kleverton Bacelar. “A fenomenologia do intelecto em Schopenhauer” *In: SEMOC - Semana de Mobilização Científica.* Universidade Católica do Salvador. Out/2009.

PEIXOTO, José Luís. **Nenhum olhar.** Porto Alegre: Dublinense, 2018

PERNIN, Marie-José. **Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo.** Trad. Lucy Magarlhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. (Biblioteca de filosofia)

PESSOA, Fernando. **Obra poética.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar S.A., 1998.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer: Uma filosofia de la tragedia.** Trad. Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

PICOLI, Gleysi. “Poder *versus* querer - Sobre o livre-arbítrio em Agostinho e em Schopenhauer”. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 1, n. 1, p. 19-34, 2010.

_____. **Projeto schopenhaueriano de soteriologia.** Dissertação de Mestrado – UNICAMP, 2013.

_____. “Sobre as traduções para o português de *bonum e malum* – o *summum bonum* nas filosofias de Agostinho e Schopenhauer”. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 4, n. 1, jan.-jun. 2013. pp. 114-130.

PLATÃO (427-347 a.C.). **Diálogos: Protágoras, Górgias, Fedão.** Trad.: Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

PRADO, Jorge Luis Palicer do. “Metafísica e ciência: A vontade e a analogia em Schopenhauer”. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 6, n. 1, jan.-jun. 2015. pp. 44-84.

_____. “Schopenhauer e a metáfora da vontade como coisa-em-si”. *In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (Orgs.). Schopenhauer: Metafísica e Moral.* São Paulo: DWW Editorial, 2014. pp. 189-233.

- QUEIROZ, Raquel de. “Pensamentos de vida e de vivo”. *In: O Cruzeiro*. Rio de Janeiro. Acervo: Instituto Moreira Salles, 1948.
- RAMOS, Flamarion Caldeira. “Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário”. *In: Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 12, p. 99-113, 2008.
- _____. “Religião e crítica da religião na filosofia de Schopenhauer”. *In: REDYSON, David (Org.). Arthur Schopenhauer no Brasil*. João Pessoa: Ideia, 2010. pp. 103-127.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga - Volume III**. São Paulo: Editora Loyola, 1994a
- _____. **História da Filosofia Antiga - Volume IV**. São Paulo: Editora Loyola, 1994b
- _____. **Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”**. Trad.: Marcelo Perine. Edições Loyola: São Paulo, 1997.
- REBELLO, Lúcia Sá. “Sêneca e a reflexão sobre as contradições da condição humana”. *In: SÊNECA, Lúcio Anneo. Aprendendo a viver*. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- RIBEIRO, Karla Pinhel. **O sofrimento na filosofia de Schopenhauer**. Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2016.
- RIMBAUD, Arthur. **Lettre dite Du Voyant à Paul Demeny du 15 Mai 1871**. Avec le fac-similé de l'autographe. Paris: Éditions Messein, 1954.
- RODRIGUES, Eli Vagner Francisco; PICOLI, Gleisy; DEBONA, Vilmar (Orgs.). **Schopenhauer e a religião**. Florianópolis: Néfiponline, 2021.
- RODRIGUES, Eli Vagner Francisco. **Schopenhauer, niilismo e redenção**. Campinas, SP: Editora Phi, 2017.
- _____. “Asseidade e culpa no ordenamento moral do mundo”. *In: RODRIGUES, Eli Vagner Francisco; PICOLI, Gleisy; DEBONA, Vilmar (Orgs.). Schopenhauer e a religião*. Florianópolis: Néfiponline, 2021. pp. 256-287
- ROGER, Alain. “Prefácio”. *In: SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia de Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. pp. VII-LXXXV
- _____. **Vocabulário de Schopenhauer**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- ROLLINAT, Maurice. **Les névroses: les ames - les luxures - les refuges - les spectres - les ténèbres**. Paris: G. Charpentier, 1883.
- ROSSET, Clément. **Escritos Sobre Schopenhauer**. Trad. em espanhol por Rafael del Hierro Oliva. Valência: Pré-textos, 2005.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia – uma biografia**. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

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

SARAMAGO, José. **As intermitências da morte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHIANO, Sandrini. “De Schopenhauer À Darwin: Le Théâtre De L'évolution.” *In: Romantisme*, nº 157, Mar/2012. pp. 117-125

SÊNECA, Lúcio Aneu. (4 a.C.- 65 d.C.) **Cartas a Lucílio**. Título Original: *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Trad. J.A Segurado e Campos. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. **Aprendendo a viver**. Título original: *Epistulae Morales ad Lucilium*. Trad. Lúcia Sá Rebello. Porto Alegre: L&PM, 2013a.

_____. **Sobre a brevidade da vida**. Título original: *De brevitae vitae*. Trad. Lúcia Sá Rabello, Ellen Itanajara Neves Vranas, Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre, L&PM, 2013b.

SUASSUNA, Ariano. **Auto da compadecida**. Edição 39. Ed. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2018.

TABUCCHI, Antonio. **Os três últimos dias de Fernando Pessoa**. Trad. Roberta Barni. Rio de Janeiro: Rocco, 1997

TRABATTONI, Franco. **Platão**. Trad. Rineu Quinalia. São paulo: Annablume, 2010.

TOLSTÓI, Liev. **A morte de Ivan Illitch**. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. **A Sonata a Kreutzer**. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2007.

_____. **Contos Completos**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac & Naify, 2015

VALLADÃO, Gabriel. “Prefácio”. *In: SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a Vontade na Natureza*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

WEBER, José Fernandes. “Mundo enquanto fenômeno estético ou problema moral? A teoria da tragédia do jovem Nietzsche”. *In: Estudos Nietzsche*, v. 9, n. 1, 2018. pp. 101-119.

WEBER, José Fernandes; PAVÃO, Aguinaldo; PRADO, Jorge Luis Palicer do; et all (Orgs.). **A Tebas de cem portões: estudos sobre Schopenhauer**. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. New York: The Free Press, 1978.

KAMATA, Yasuo. “Ideia Platônica e o mundo intuitivo em Schopenhauer”. Trad. Lucas Laraziri Valente. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 8, n. 2, 2017. pp. 150–164, 2017.