

**UFRRJ**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**As vias de negação da vontade em Schopenhauer**

**Lívia Ribeiro Lins**

**2016**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**AS VIAS DE NEGAÇÃO DA VONTADE EM SCHOPENHAUER**

**LÍVIA RIBEIRO LINS**

Sob a Orientação do Professor  
**Leandro Chevitarese**

Dissertação submetida como  
requisito parcial para obtenção do  
grau de **Mestre em Filosofia**, no  
Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, Área de Concentração  
Filosofia.

Seropédica, RJ  
2016

193

L759v

T

Lins, Livia Ribeiro, 1986-

As vias de negação da vontade em Schopenhauer /Livia Ribeiro Lins. - 2016. 104 f.

Orientador: Leandro Chevitarese.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, 2016.

Bibliografia: f. 100-104.

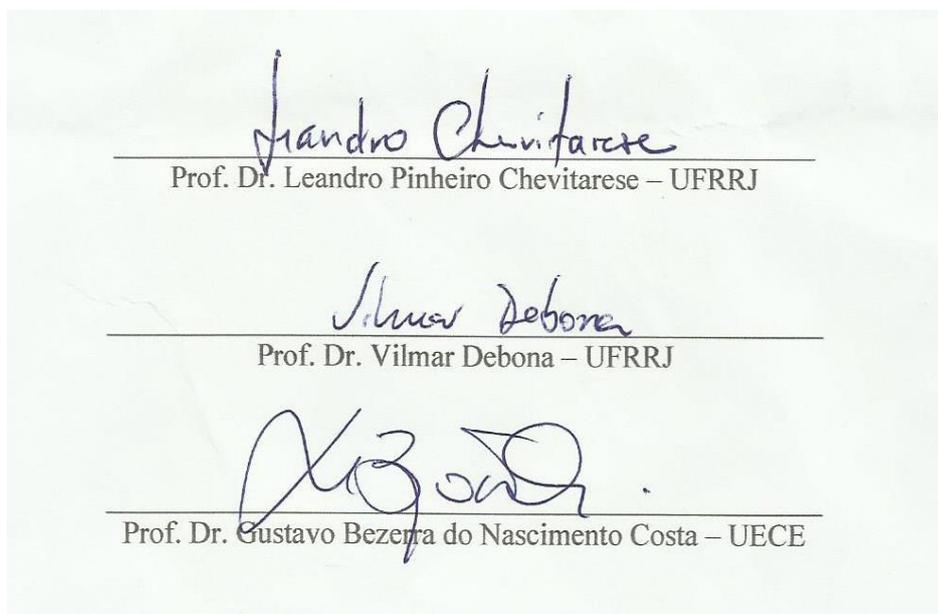
1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. - Teses. 2. Francisco, de Assis, Santo, 1182-1226. - Teses. 3. Filosofia alemã - Teses. 4. Vontade - Teses. 5. Compaixão - Teses. 6. Sofrimento - Teses. I. Chevitarese, Leandro Pinheiro, 1975- II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LÍVIA RIBEIRO LINS**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 03/06/2016.



Na verdade, nada mais pode ser declarado como o objetivo da nossa existência, exceto o conhecimento de que seria melhor para nós não existir.

Arthur Schopenhauer

## RESUMO

LINS, Livia Ribeiro. **As vias de negação da vontade em Schopenhauer**. 2016. 104 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

De acordo com Schopenhauer, o homem, enquanto ser volitivo, vive constantemente agitado pelo movimento do querer sem fim, atormentado pela incessante busca por coisas que não podem lhe proporcionar uma satisfação definitiva e que são pontos de partida para novos desejos. O filósofo afirma que a redenção para esta existência desprovida de finalidade só pode ser alcançada por meio da negação da vontade de vida [*Verneinung des Willens zum Leben*]. A negação da vontade representa o ápice da ética schopenhaueriana e essa experiência pode se dar por duas vias: a primeira é a do conhecimento e apropriação do sofrimento alheio, que torna possível a transição da virtude à ascese; a segunda, é a do sofrimento radicalmente sentido, que possui uma “força santificadora”. Este trabalho visa investigar as diferenças entre as duas vias para a negação da vontade, bem como tomar a vida de Francisco de Assis como exemplo para melhor compreensão das práticas ascéticas, fruto espontâneo desta mesma negação, segundo Schopenhauer.

**Palavras-chave:** negação da vontade, compaixão, sofrimento.

## ABSTRACT

LINS, Livia Ribeiro. **The ways of the denial of the will in Schopenhauer**. 104p. 2016. Dissertation (Master Science in Philosophy) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

According to Schopenhauer, the man while being volitional lives constantly agitated by the movement of wanting endless, plagued by incessant search for things that can not give you a definite satisfaction and are starting points for new desires. The philosopher says that redemption for this existence devoid of purpose can only be achieved through the denial of life will [Verneinung des Willens zum Leben]. The denial of the will is the culmination of Schopenhauer's ethics and this experience can occur in two ways: the first is the knowledge and appropriation of other people's suffering, which makes possible the transition from virtue to asceticism; the second is the suffering radically sense, which has a "sanctifying power". This study aims to investigate the differences between the two routes for the denial of the will, and take the life of Francisco de Assis as an example for better understanding of the ascetic practices, spontaneous result of that denial, according to Schopenhauer.

**Keywords:** denial of the will, compassion, suffering.

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

ASV – Aforismos para a Sabedoria de Vida

CFK – Crítica da Filosofia Kantiana

FM – Sobre o Fundamento da Moral

LV – Ensaio sobre a Liberdade da Vontade

MB – Metafísica do Belo

MVR I – O Mundo como Vontade e como Representação Tomo I

MVR II – O Mundo como Vontade e Representação Tomo II

PP – Parerga e Paralipomena

VN – Sobre a Vontade na Natureza

## SUMÁRIO

RESUMO .....	5
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I – A METAFÍSICA DA VONTADE: O PROBLEMA MORAL.....	12
1.1 A Dualidade do Mundo: Uma Herança Kantiana.....	12
1.2 Caráter Inteligível e Empírico .....	27
CAPÍTULO II – A NEGAÇÃO DA VONTADE .....	38
2.1 Visão Através do Princípio de Individuação .....	40
2.2 Contemplação Estética das Ideias.....	41
2.3 Compaixão.....	43
2.4 A Transição da Virtude à Ascese: a Primeira Via para a Negação da Vontade.....	48
2.5 A Negação da Vontade e o Problema da “Quarta Motivação” .....	54
2.6 A Segunda Via para a Negação da Vontade .....	58
CAPÍTULO III – A PERSISTÊNCIA NA NEGAÇÃO DA VONTADE: UMA LEITURA DA VIDA DE FRANCISCO DE ASSIS .....	66
3.1 Francisco de Assis .....	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	100
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR.....	103

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como eixo temático a negação da vontade em Schopenhauer. Minha intenção é analisar como se dá a transição da afirmação para a negação da vontade em suas duas vias e investigar se a diferença ética<sup>1</sup> dos caracteres interfere em tal acontecimento. Questiono se há um tipo de caráter que favoreça a entrada em cena da negação pela primeira via, enquanto a segunda via torna possível a negação da vontade independente do caráter que o indivíduo expressava antes dessa experiência. Para isso, pretendo expor no primeiro capítulo como Schopenhauer se apropriou da distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, distanciando-se da visão original de Kant. Em seguida, mostrar como a vontade se objetiva em diferentes graus, desde o mais baixo, o reino inorgânico, até seu mais alto grau de objetivação, o homem. Diferente dos demais animais, que representam a Ideia de sua espécie, cada homem apresenta particularidades que fazem dele um indivíduo, manifestação de um caráter próprio. Seguindo Kant, mais uma vez, Schopenhauer adota a noção de caráter inteligível e empírico. Para o filósofo, cada indivíduo manifesta um caráter inato e imutável que determina a maneira pela qual agirá diante de cada motivo dado. Como ser volitivo, o homem vive agitado pela busca de satisfação para seus desejos constantes. Ele não encontra repouso enquanto afirma sua vontade, pois cada necessidade suprida é substituída por muitos desejos que não podem ser satisfeitos. Por ser o mais elevado grau de manifestação da vontade, o homem é o único ser consciente de sua própria condição, o que torna seu sofrimento ainda maior que o dos demais seres. Submetido à ilusão da individuação, cada homem enxerga uma barreira entre si e os outros, ignorando a unidade essencial entre tudo o que há. O egoísmo é a motivação

---

<sup>1</sup> Os indivíduos agem seguindo uma relação necessária entre motivo e caráter. Para Schopenhauer, existem três caracteres e motivações fundamentais: egoísmo, maldade e compaixão. Cada indivíduo reage aos motivos que se apresentam de acordo com seu caráter, que é inato e imutável.

que impele à busca do próprio bem-estar e pode ser fonte de injustiças, quando o indivíduo invade a esfera da vontade alheia para garantir seus interesses.

O segundo capítulo tratará da problemática moral articulada à superação da individualidade, a visão através do princípio de individuação. De acordo com Schopenhauer, o conhecimento desvinculado do princípio de individuação é possível e ocorre em diferentes graus. A visão através de tal princípio torna possível o conhecimento da unidade de todos os seres e se converte em atos diferentes daqueles que o indivíduo pratica quando está envolto na ilusão da individuação. Nesse capítulo, surgem questões sobre a experiência estética e a compaixão: se elas estão situadas no âmbito da afirmação ou da negação da vontade e se é possível afirmar que há graus de negação da vontade.

Ainda no segundo capítulo, serão apresentadas as virtudes morais como atos de progressivo distanciamento da afirmação inconsciente da vontade e como meios para fomentar a negação. Em seguida, será abordada a transição da virtude à ascese. A negação da vontade pode se dar por dois caminhos: o primeiro é o conhecimento do sofrimento inerente à existência e a percepção da unidade de todos os seres, proporcionada pela visão através do princípio de individuação em seu mais elevado grau de distinção; ou por um segundo caminho, que se torna possível quando o indivíduo experimenta um sofrimento intenso, capaz de quebrar a vontade e torná-la repugnante. Quando isso acontece, a individualidade é suprimida e dá lugar a um novo sujeito.

A fim de elucidar por meio do exemplo a experiência da negação da vontade, no terceiro capítulo, será analisada a biografia de Francisco de Assis, um dos santos citados por Schopenhauer no §68 de MVR I e no Capítulo XLVIII de MVR II, pois o filósofo aponta a limitação dos conceitos para explicar tal experiência, que só pode ser descrita de modo negativo por estarmos situados na perspectiva da afirmação e a inversão de nosso ponto de vista ser impossível. O próprio filósofo sugere a leitura de biografias de ascetas para mostrar aquilo que não pode ser dito.

Depois de atingida a negação da vontade, a permanência nesse estado não é automática, mas requer um esforço contínuo, pois o corpo, como objetivação da vontade, estará sempre atrelado aos desejos. Cabe ao asceta conduzir sua vida de uma forma que

contrarie a vontade que insiste em se manifestar enquanto o corpo sobrevive. De acordo com Schopenhauer, renúncias e autopenitências constituem o cotidiano do asceta. Castidade, pobreza, jejum e autoflagelo são práticas adotadas pelas pessoas para que permaneçam na paz já experimentada quando o mais alto grau de visão através do princípio de individuação foi atingido. A morte pode surgir como consequência das práticas citadas acima, mas o asceta não pode ser confundido com um suicida. No suicídio, o indivíduo quer viver, porém, não encontrou as condições que gostaria e, em um ato de afirmação da vontade, põe fim à sua existência, um fenômeno particular, por repudiar o sofrimento e não a essência volitiva do mundo. O sofrimento sentido pelo suicida não chega ao ponto de levá-lo à negação da vontade porque é interrompido pelo ato volitivo que suprime o corpo ao invés de suprimir o querer. A morte do asceta é o último estágio da negação da vontade, é o apagar da mais fraca chama que ainda se encontrava no sujeito. O asceta conhece a essência do mundo e recusa seus prazeres, até mesmo os necessários à sua sobrevivência. A morte, como resultado da ascese, ocorre quando se renuncia a autoconservação, o que há de mais básico na vida. No sujeito não há nem a vontade necessária para ingerir alimentos. Nesse caso, o asceta deixa de viver porque já deixou de querer.

## CAPÍTULO I – A METAFÍSICA DA VONTADE: O PROBLEMA MORAL

### 1.1 A Dualidade do Mundo: Uma Herança Kantiana

Schopenhauer reconhece na distinção entre fenômeno e coisa-em-si o grande mérito de Kant, tanto que a toma como base para sua metafísica. Apesar de adotar tal distinção, na tentativa de se tornar o “audacioso continuador” da filosofia kantiana, apresenta modificações significativas que merecem ser sinalizadas.

Kant estabelece uma distinção entre fenômeno, o que pode ser experimentado por nós, e coisa-em-si, o que existe independentemente do modo como percebemos as coisas. Os objetos que somos capazes de perceber ordinariamente constituem-se como representações. A representação pode ser entendida como o resultado de um processo que ocorre no cérebro dos animais que tem por fim a geração de uma imagem. Barboza descreve o processo de “confecção das representações”:

Ora, a percepção nítida significa a obtenção do resultado final selado de todo aquele processo de construção das coisas, quando o entendimento se serve da causalidade, considera a sensação que lhe foi fornecida como um efeito e, a partir dela, auxiliado pelo tempo, sai à procura da sua causa e, ao chegar nela, serve-se do espaço e a situa; mas agora a causa é um objeto, ou seja, uma imagem construída e presente na consciência<sup>2</sup>.

Tais representações são meros fenômenos de coisas em si mesmas, que não podemos conhecer em sua totalidade devido às limitações do nosso aparato cognitivo. Segundo Kant, conhecemos o mundo por meio de certas condições determinadas por nosso modo de conhecer. Os limites da forma pela qual conhecemos o mundo nos impedem de ter acesso às coisas como são em si mesmas.

Assumindo o ponto de vista da “representação submetida ao princípio de razão”, Schopenhauer investiga no livro I de MVR I “o objeto da experiência e da

---

<sup>2</sup> BARBOZA, 1997, p.34.

ciência”, analisando o papel da nossa faculdade de conhecer. Ele inicia o livro lançando uma verdade válida para todo ser capaz de conhecer: “o mundo é minha representação”. O filósofo afirma que a divisão em sujeito e objeto é a forma comum a todas as classes de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica. É a mais universal das verdades a priori, pois já pressupõe tempo, espaço e causalidade, que são formas particulares do princípio de razão. Schopenhauer aponta para a mais certa das verdades, a que menos necessita de alguma prova e a mais independente de todas as outras: “o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação”<sup>3</sup>. Sujeito e objeto são os dois polos necessários para que o conhecimento ocorra, não existe um sem o outro. O sujeito é o sustentáculo do mundo, “pois tudo o que existe, existe para o sujeito”<sup>4</sup>, ele conhece tudo sem ser conhecido, não se submete às formas do conhecimento. A existência está condicionada à percepção de um sujeito. Já o objeto é o que é conhecido, aquilo que está submetido às formas do conhecer.

Portanto, o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o OBJETO, cuja forma é o espaço e tempo, e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa<sup>5</sup>.

Para Kant, tempo e espaço constituem a *forma pura* das intuições sensíveis em geral. Além disso, determina doze categorias do entendimento, ou conceitos *a priori*, que são unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância, causa, comunidade, possibilidade, existência e necessidade<sup>6</sup>. Schopenhauer reduz as doze categorias a apenas uma: a causalidade. O tempo é a forma pela qual os objetos se sucedem e o espaço expressa a situação entre os corpos. Pela idealidade de tempo e espaço a apreensão objetiva é condicionada. Eles podem ser representados mesmo sem objeto, enquanto o contrário é impossível. De acordo com Schopenhauer, espaço e tempo constituem o princípio de individuação, que faz com que as coisas apareçam como

---

<sup>3</sup> MVR I, §1, p.43.

<sup>4</sup> MVR I, §2, p.45.

<sup>5</sup> MVR I, §2, p.46.

<sup>6</sup> Cf. KANT, 2001, p.136.

múltiplas e diversas, ocultando sua essência una. Quando a eles soma-se a causalidade compõe-se o princípio de razão suficiente.

O princípio de razão suficiente baseia-se na ideia de que há um fundamento, uma razão de ser, para todas as coisas. Nada existe por si mesmo, sem uma razão que explique sua existência. Tal princípio trata da relação entre os objetos. Além das relações de tempo e espaço, que permitem situar um objeto na multiplicidade de coisas, abrange as relações causais e conceituais ou lógicas.

Sob a forma do princípio de razão suficiente nosso conhecimento do mundo é elaborado. Situamos os objetos e os distinguimos dos demais no tempo e no espaço, e a causalidade nos faz perceber que os efeitos não ocorrem sem uma causa. A representação fenomênica é tratada por Schopenhauer de duas maneiras: pelo princípio de razão suficiente, para evidenciar a ligação causal das coisas, e pelo princípio de individuação, para tratar da diversidade de objetos.

O entendimento é o correlato subjetivo da causalidade. Sua única função é conhecer a causa a partir do efeito. Ele é o responsável pela intuição do mundo efetivo que existe só para ele, por meio dele e nele<sup>7</sup>.

Ora, do mesmo modo que com o nascer do sol surge o mundo visível, também o entendimento transforma de UM SÓ golpe, mediante sua função exclusiva e simples, a sensação abafada, que nada diz, em intuição. O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da MATÉRIA, isto é, propriedade de fazer efeito. Este mundo como representação, da mesma forma que se dá apenas pelo entendimento, existe também só para o entendimento<sup>8</sup>.

Os órgãos dos sentidos recebem dados que, por meio do entendimento, são transformados em representações. As sensações, por si mesmas, não são dotadas de um significado próprio, mas é o entendimento que lhe confere sentido, que torna possível a

---

<sup>7</sup> Cf. MVR I, § 4, p.53.

<sup>8</sup> MVR I, § 4, p.54.

intuição. Aos nervos dos órgãos sensoriais cabe a tarefa de emprestar aos objetos cor, som, sabor, temperatura etc.; ao cérebro fica o cargo de proporcionar às coisas tudo o que pode ser representado por tempo, espaço e causalidade, como extensão, forma, solidez e movimento. Para o filósofo, a parte dos sentidos, a de receber impressões, é pequena se compararmos à parte do entendimento, que é a de elaborar as intuições<sup>9</sup>.

Todas as modificações no mundo ocorrem por necessidade e dependem do princípio de causalidade, que pode apresentar-se sob três diferentes aspectos de acordo com o tipo de corpo em que atua: 1) manifesta-se como causalidade, em sentido mais restrito, nos corpos inorgânicos, quando ao produzir um efeito com necessidade, um estado da matéria sofre um efeito igual ao que provoca<sup>10</sup>. Em LV, Schopenhauer define causalidade como “a lei segundo a qual todas as mutações mecânicas, físicas e químicas se produzem nos objetos da experiência”<sup>11</sup>. Em conformidade com essa lei, ação e reação são idênticas, a causa, estado antecedente, sofre modificação semelhante a do efeito, estado consequente, e há proporcionalidade no grau de intensidade de causa e efeito, isto é, se o grau de intensidade da causa for aumentado o grau de intensidade do efeito também será; 2) o segundo aspecto da causalidade é a excitação, que determina as modificações dos organismos. É sob a influência da excitação que se produzem as metamorfoses sucessivas e desenvolvimento das plantas, e as modificações orgânicas e vegetativas nos animais e homens. Toda a vida das plantas é desenvolvida sob influência da excitação. Os animais são movidos por ela somente em sua esfera vegetativa, não se restringindo apenas a essa influência. Todos os corpos que têm seus movimentos e modificações produzidos exclusivamente por excitação são classificados como pertencentes ao reino vegetal. Duas particularidades são características da excitação: a ausência de proporcionalidade entre ação e reação e a impossibilidade de se estabelecer alguma equação entre intensidade da causa e do efeito<sup>12</sup>; 3) a motivação é o terceiro aspecto da causalidade, próprio ao reino animal. Ocorre quando a causalidade age por meio do intelecto. “O motivo pode ser definido como um estímulo externo, cuja ocasião gera uma imagem no cérebro, sob cuja

---

<sup>9</sup> Cf. MVR II, cap.II, p.66, 67.

<sup>10</sup> Cf. MVR I, §23, p.174,175.

<sup>11</sup> LV, p.67.

<sup>12</sup> Cf. LV, p.69, 70.

mediação a vontade realiza o efeito propriamente dito, a ação corporal”<sup>13</sup>. O animal diferencia-se dos corpos vegetais por não ser determinado exclusivamente por excitação, mas, sobretudo, por motivos. A presença do intelecto traz necessidades mais complicadas e variadas aos seus portadores que não podem ser satisfeitas somente por algo exterior. Com tal grau de complexidade, o ser dotado de um sistema nervoso e um cérebro apto ao conhecimento deve ser capaz de buscar os meios para saciar suas necessidades e não apenas aguardá-los, como ocorre no reino vegetal<sup>14</sup>.

O entendimento é um elemento comum a todo ser que representa. O que diferencia o homem dos demais animais é a razão<sup>15</sup>. Ela trabalha junto com o entendimento. Seu papel é passivo, é o de receber as representações fornecidas pelo entendimento e elaborar conceitos sobre elas. Ela não produz conhecimento, apenas classifica, fixa e combina os conhecimentos imediatos do entendimento.

Schopenhauer estabelece uma distinção entre conhecimento intuitivo e abstrato. As representações abstratas derivam das intuitivas, não há conceito desprovido de uma intuição empírica precedente. As representações intuitivas possuem uma superioridade em relação às abstratas porque “abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, ao lado das suas condições de possibilidade”<sup>16</sup>. Os conceitos são a única classe de representação abstrata, eles são representações de representações. Para Schopenhauer, “conceitos simplesmente abstratos de uma coisa não oferecem nenhuma compreensão efetiva dela, mas permitem falar nela como muitos falam de muitas coisas”<sup>17</sup>.

Não se pode chegar por conceitos ao que é essencial, e sim pela intuição. Schopenhauer aponta um erro de Kant: o de não distinguir claramente conhecimento

---

<sup>13</sup> VN, p.68.

<sup>14</sup> Cf. LV, p.70.

<sup>15</sup> No ser humano o intelecto compõe-se de Entendimento [*Verstand*] mais Razão [*Vernunft*], enquanto nos animais o intelecto limita-se apenas ao entendimento. Schopenhauer aponta para uma distinção entre intelecto humano e animal: “pode-se dizer que os animais possuem apenas um intelecto *simples*, enquanto nós apresentamos um *duplo*, ou seja, além de um intelecto intuitivo apresentamos também o pensamento, e as operações de ambos às vezes assumem um caráter independente um do outro (MVR II, cap.V, p.116, grifos do autor).

<sup>16</sup> MVR I, §3, p.47.

<sup>17</sup> PP, §34, p.85.

abstrato e intuitivo, o acusa de negligenciar o conhecimento intuitivo e afirma que essa falta de esclarecimento causou contradições:

Após ele [Kant] levar em consideração o conhecimento intuitivo só na matemática, negligencia por completo o conhecimento intuitivo restante, o qual o mundo se coloca perante nós, e atém-se tão somente ao pensamento abstrato; o qual, entretanto, recebe toda a sua significação e valor primeiro do mundo intuitivo, infinitamente mais significativo, mais universal, mais rico em conteúdo que a parte abstrata de nosso conhecimento. De fato, e este é o ponto principal, Kant nunca chegou a distinguir claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato. Justamente por isso, como veremos depois, enreda-se em contradições insolúveis consigo mesmo<sup>18</sup>.

A intuição é que fornece os elementos que serão “ordenados” por meio de conceitos a fim de tornar comunicáveis os conhecimentos obtidos. Todavia, essa comunicação não pode ser perfeita, pois esbarra nos limites conceituais que estão ainda mais afastados da realidade por serem “representações de representações” e referem-se apenas a uma parte do que foi dado pelo fenômeno:

Toda a propriedade dos conceitos não consiste em nada senão naquilo que se depositou neles após ter sido solicitado e retirado do conhecimento intuitivo, essa fonte efetiva e inesgotável de toda compreensão. Por isso uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos; pelo contrário ela deve ser fundada na observação e experiência, tanto a interna quanto a externa<sup>19</sup>.

Schopenhauer critica aqueles que fazem da filosofia uma combinação de conceitos e denuncia “os sofistas de seu tempo” como Fichte, Schelling e Hegel. Critica também a definição de filosofia oferecida por Kant como ciência *de meros conceitos*. De acordo com Schopenhauer, as experiências não se esgotam em suas formas puras, por isso a filosofia deve ter a apreensão intuitiva do mundo como sua fonte, assim como a arte e a poesia. Nas palavras do filósofo,

Embora a cabeça deva ficar em cima, não se deve proceder na filosofia com tanto sangue frio, de tal modo que no final o homem todo, com o

---

<sup>18</sup> CFK, p.542.

<sup>19</sup> PP, §9, p.35.

coração e a cabeça, não viesse à ação e não fosse inteiramente abalado. Filosofia não é nenhum exemplo de álgebra<sup>20</sup>.

A experiência geral, e não as particulares, é que deve constituir o objeto primordial da filosofia. Não esta ou aquela experiência, mas a possibilidade, o domínio, o conteúdo essencial da experiência mesma, os elementos internos e externos que a constituem, sua forma e matéria é que devem ser objetos da filosofia. Sua base deve ser empírica. Os conceitos não são sua fonte e sim o meio pelo qual ela se torna comunicável. A investigação sobre o alcance e os limites da faculdade de conhecimento é o objeto da *philosophia prima*, que pode ser dividida em duas partes: a *dianologia*, que se ocupa com o estudo das representações intuitivas; e a *lógica*, que estuda as representações abstratas. A *metafísica*, como filosofia em sentido mais estrito, segue tal investigação, não se limitando ao reconhecimento, ordenação e consideração de um nexos da natureza, mas vai além ao apreendê-la como um fenômeno dado, determinado por um ser diferente dela, a coisa-em-si. Por meio da combinação de experiência externa e interna e da tentativa de compreender o sentido e a conexão dos fenômenos em conjunto, a metafísica busca um conhecimento mais aproximado da coisa-em-si. A filosofia busca, por esse caminho, compreender o que está “escondido atrás da aparência”<sup>21</sup>.

A metafísica, enquanto ciência da experiência em geral, deve basear-se não apenas em conceitos puros a priori, ou na parte formal do conhecimento, mas deve ter uma origem empírica, nos fatos da consciência externa e interna: a metafísica não é apenas a dedução das categorias do entendimento, mas decifração da experiência dada<sup>22</sup>.

O filósofo afirma que não pode ser falsa uma visão de mundo surgida de uma apreensão objetiva e intuitiva das coisas que é conduzida de maneira consequente. Pode acontecer de uma visão intuitiva ser incompleta e unilateral, mas contradição e mentira não provém de apreensões objetivas, pois a essência da natureza não fornece essa possibilidade<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> PP, §9, p.36.

<sup>21</sup> Cf. PP, §21, p.46, 47, 48.

<sup>22</sup> RAMOS, 2010, p.16.

<sup>23</sup> Cf. PP, §13, p.40, 41.

A percepção por meio das formas inatas ao indivíduo ocorre de forma automática e inconsciente. A apreensão do mundo pelo indivíduo é condicionada por tais formas. Mas, há algo que não pode ser conhecido sob essa condição. O que há de essencial, o conteúdo de tudo o que é percebido como representação, não nos é acessível como os demais objetos, pois o nosso aparato cognitivo impõe limites que nos impedem de conhecer o outro aspecto do mundo. Para Schopenhauer, a essência una do mundo, a coisa-em-si<sup>24</sup>, é a vontade.

Afastando-se da concepção kantiana, na qual o acesso à coisa-em-si é vetado, Schopenhauer afirma a possibilidade de conhecimento da coisa-em-si por uma “via subterrânea” que é o corpo. Corpo e vontade são idênticos. Movimentos do corpo correspondem a atos de vontade. Schopenhauer expõe, no capítulo XX de MVR II, que “o que é conhecido na autoconsciência como ato imediato e efetivo da vontade exhibe a si mesmo exteriormente ao mesmo tempo e não dividido como movimento do corpo”<sup>25</sup>. Brum afirma que “o corpo humano é, em Schopenhauer, o lugar em que o homem faz a experiência de uma força que lhe é estranha, de uma força que o domina e a qual ele obedece maquinalmente”<sup>26</sup>.

Pernin descreve a experiência do próprio corpo como vontade, experiência que quando abstraída fornece a chave para a compreensão dos outros fenômenos como manifestações da mesma essência:

Longe de relacionar uma representação com sua forma de conhecimento (como se, por exemplo, eu relacionasse o paralelismo com o espaço), a relação do corpo e da vontade, primeiramente experimentada *in concreto* como verdade absoluta e imediata se torna *in abstracto* um julgamento que se refere à relação entre uma representação (meu corpo) e *o que difere absolutamente da representação*. Essa verdade filosófica por excelência tem o privilégio de fundar sobre o corpo a conexão entre os dois mundos. Esse é o nó sagrado pelo qual o mundo real é formado. E a extensão dessa relação primeiramente experimentada no coração do

---

<sup>24</sup> De acordo com Cacciola, a vontade em Schopenhauer não é idêntica à coisa-em-si kantiana: "Esta [a vontade] é coisa-em-si apenas relativamente, quer dizer, em relação ao fenômeno – e este é fenômeno apenas em relação à coisa-em-si" (SCHOPENHAUER, "Carta a Frauenstädt" apud CACCIOLA, 1994, p.174).

<sup>25</sup> MVR II, cap. XX, p.371.

<sup>26</sup> BRUM, 1998, p.23.

indivíduo com o universo inteiro constituirá a analogia fundadora do sistema *filosófico* de Schopenhauer, como tal<sup>27</sup>.

Um indivíduo conhece seu corpo de dois modos completamente distintos: como vontade e representação, enquanto todos os demais são conhecidos como representação. Com a experiência interna do próprio corpo, por analogia, o indivíduo pode compreender que os outros objetos não se esgotam nas representações que lhe aparecem, mas que, assim como ele, são vontade<sup>28</sup>.

Sob o princípio de individuação a vontade una, indivisível e atemporal, aparece em coisas múltiplas e diversas. Schopenhauer faz referência à tradição védica ao empregar o termo véu de maia [*Schleier der Maja*] para designar o mundo fenomênico, “encoberto” pelas formas do nosso modo de conhecer, que faz com o que uno apareça na multiplicidade. Uma visão clara do mundo só poderia ocorrer se conseguíssemos enxergar fora do nosso modo ordinário de conhecimento direcionado para as coisas particulares e atingíssemos o universal. Essa visão é a condição necessária para que o indivíduo alcance o conhecimento da essência do mundo.

Schopenhauer denomina a coisa-em-si de vontade e afirma que ela é a raiz metafísica do mundo, a fonte da qual todos os fenômenos derivam. O filósofo afirma que não é indiferente se a chama de vontade ou qualquer outra palavra. Essa escolha seria indiferente se a coisa-em-si fosse deduzida, conhecida mediatemente, *in abstracto*, alcançada por silogismos, mas, pelo contrário, ela é conhecida imediatamente, por inteiro.

O conceito de VONTADE, ao contrário, é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual este se conhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido<sup>29</sup>.

A vontade se revela nos fenômenos, mas é diferente deles, pois está completamente livre das formas que os condicionam. Mesmo aparecendo em fenômenos

---

<sup>27</sup> PERNIN, 1995, p.74.

<sup>28</sup> Cf. MVR I, §19, p.162,163.

<sup>29</sup> MVR I, §22, p.170,171.

diversos, a vontade não se divide, não há mais ou menos dela, e sim, graus diferentes de objetivação, isto é, de sua “autoexposição [*Sich-Darstellen*] no mundo corpóreo real”<sup>30</sup>. O reino inorgânico representa o mais baixo grau de objetivação da vontade, que se eleva nos reinos vegetal, animal e atinge seu ápice no homem, “fenômeno mais perfeito da vontade”. Na medida em que se elevam, os graus tendem à maior complexidade.

“Una em Tudo e toda em Um, a vontade em sua unidade transcendente funda a verdade do método de analogia, do qual ela é o coração, instituindo no fervor a própria filosofia, como a comunhão dos seres”<sup>31</sup>. A consciência de cada um como vontade e como ser cognoscente se estende para todo o resto dos seres e decifra o enigma do mundo. Não apenas os demais homens e os animais serão reconhecidos como vontade, mas

[...] 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 reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE<sup>32</sup>.

Por partir de uma experiência dada na consciência de si que se estende à toda experiência, a filosofia de Schopenhauer pode ser entendida como uma metafísica imanente. A chave para a compreensão do mundo não está fora dele, não há elementos sobrenaturais para explicá-lo, e sim, o indivíduo como identidade entre sujeito do conhecimento e corpo<sup>33</sup>, após reconhecer a essência do próprio corpo estende esse conhecimento, por reflexão, para todo o restante da natureza.

Segundo Ramos, a literatura sobre Schopenhauer costuma chamar de *correlativismo* a conciliação entre as abordagens idealistas, fisiologistas e até materialistas

---

<sup>30</sup> MVR II, cap. XX, p.367.

<sup>31</sup> PERNIN, 1995, p.80.

<sup>32</sup> MVR I, §21, p.168.

<sup>33</sup> Cf. MVR I, §18, p.157.

do conhecimento. A primeira tem em Kant seu principal representante, as outras, a ciência da época de Schopenhauer. Ramos aponta para a diversidade de formulações que a abordagem correlativista recebe ao longo da obra do filósofo, mas que tem como base o duplo ponto de vista: “o primeiro partindo de algo subjetivo, como a consciência de si, a representação, o sujeito ou a vontade, e o segundo partindo de algo objetivo, que se apresenta ao entendimento como o mundo real, a natureza ou a matéria”<sup>34</sup>.

O intelecto, como parte de um organismo, é manifestação da vontade e tem o cérebro como seu correspondente físico. Para tornar possível aos animais a percepção do ambiente em que vivem o intelecto foi desenvolvido. “Não foi um intelecto que trouxe a natureza à existência, mas a natureza o intelecto”<sup>35</sup>.

A observação de si mais simples e imparcial, associada às conclusões anatômicas, leva ao resultado segundo o qual o intelecto, assim como sua objetivação, o cérebro, e o aparelho sensorial ligado a ele, não é nada senão uma suscetibilidade bem elevada para impressões vindas de fora. Mas o intelecto não constitui nosso ser íntimo, original e próprio. Ele não é, portanto, em nós, aquilo que é a força ativa nas plantas, aquilo que o peso e as energias químicas são na pedra. Só a *vontade* prova ser tudo isso. Já o intelecto é, em nós, aquilo que na planta pode favorecer ou enterrar sua simples suscetibilidade às influências externas, aos efeitos físicos e químicos, a tudo o mais que pode afetar seu crescimento e sua prosperidade<sup>36</sup>.

O intelecto regula as relações do organismo com o mundo externo. Ele é útil para a autopreservação, sem interferir diretamente no funcionamento interno do corpo. Sua existência é secundária, servindo de instrumento para que as finalidades volitivas sejam alcançadas.

Schopenhauer descreve, em VN, a constituição física de vários animais indicando como isso está relacionado ao querer de cada um. Ele afirma que “foi o modo de vida querido pelo animal para sua manutenção que determinou a sua constituição – e não o contrário”<sup>37</sup>. Porque há um desejo de algo, a natureza se manifesta em um indivíduo com determinada constituição. O desejo de viver em árvores, alimentando-se de suas folhas e

---

<sup>34</sup> RAMOS, 2010, p.18.

<sup>35</sup> VN, p.89.

<sup>36</sup> PP, §33, p.83,84.

<sup>37</sup> VN, p.92.

pendurando-se em seus ramos fez surgir o bicho-preguiça<sup>38</sup>; o desejo de voar fez surgir as aves; o de nadar, os peixes. Cada ser possui um organismo correspondente àquilo que sua vontade determina. Sua constituição é adequada para fazer aquilo que quer, e não seu querer adequado ao que sua constituição possibilita. Nas palavras do filósofo,

[...] 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<sup>39</sup>.

Mesmo presente nos diversos animais, o intelecto não é idêntico. Sua capacidade para produzir representações varia nas diferentes espécies e no humano atinge tal grau de complexidade que pode ser diferente entre os indivíduos. Cada homem possui características intelectuais peculiares que fazem com que suas capacidades variem bastante.

Schopenhauer afirma que o intelecto pode apresentar-se em inúmeros graus de perfeição. Há graus de excitação, que vão da sonolência ao humor e inspiração, e graus de natureza, que se elevam desde os pequenos animais que percebem obscuramente até o homem, em que há variações do imbecil ao gênio<sup>40</sup>. “Um cérebro pequeno, de inferior conformação, em um crânio espesso”<sup>41</sup> geralmente abriga um intelecto fraco, enquanto um cérebro de tamanho e desenvolvimento anormais, largo e alto, profundidade inferior e preponderância anormal em relação ao cerebelo, são características do cérebro de um gênio<sup>42</sup>. Schopenhauer indica que a relação entre intelecto e vontade diferencia o homem comum do gênio. O filósofo afirma que “se a pessoa normal consiste em dois terços de

---

<sup>38</sup> Cf. VN, p.86.

<sup>39</sup> VN, p.93.

<sup>40</sup> Cf. MVR II, cap. XIX, p.315.

<sup>41</sup> MVR II, cap. XIX, p.310.

<sup>42</sup> Cf. MVR II, cap. XXXI, p.52.

vontade e em um terço de intelecto, o gênio, ao contrário, tem dois terços de intelecto e um terço de vontade”<sup>43</sup>.

A constituição da maioria dos homens só os permite a preocupação com “comer, beber e copular”<sup>44</sup>. Seus intelectos permanecem ligados à vontade e essa ligação faz com que sua visão das coisas esteja restrita a vantagens e desvantagens. O homem comum conhece a partir de seus interesses. Ele está voltado para o particular, para o que pode ser útil à manutenção de sua existência. Alguém com excedente de intelecto vê *as coisas mesmas* desvinculadas de seus interesses pessoais. Esse sujeito é capaz de ver nas coisas o universal, em detrimento de seus interesses. Como seu intelecto fugiu à regra natural de submissão à vontade, frequentemente, não lida bem com coisas particulares o que o leva a ter um curso de vida mais desajeitado, pois “o conhecimento de sua vantagem ou desvantagem fica obscurecido ou até mesmo suprimido”<sup>45</sup>. Somente quando se destaca de sua raiz, o intelecto se torna capaz de uma apreensão puramente objetiva do mundo, pois a vontade opõe-se ao que não está relacionado aos seus próprios objetivos<sup>46</sup>. No entanto, esse é um acontecimento raro. No homem comum, a proporção entre intelecto e vontade não favorece esse desvencilhamento que possibilita a apreensão objetiva das coisas.

Assim como a natureza fornece a cada espécie animal recursos para sobreviver em determinado ambiente, forneceu ao homem a razão [*Vernunft*] como um meio para a manutenção de sua existência. A razão humana é um produto da vontade para facilitar a aquisição do que lhe interessa. Ela é responsável pelos meios que são necessários ou podem facilitar o acesso aos fins temporários impostos pela vontade. A razão não possui primazia, e sim a vontade, é ela que dirige o intelecto, mesmo que pareça ser o contrário.

---

<sup>43</sup> MVR II, cap. XXXI, p.33.

<sup>44</sup> PP, §50, p.109, nota 27.

<sup>45</sup> PP, §50, p.110, nota 27.

<sup>46</sup> Cf. MVR II, cap. XXXI, p.37.

A razão é a capacidade exclusivamente humana de criar conceitos, que coloca o homem em uma posição superior em relação aos outros seres vivos<sup>47</sup>. Porém, essa superioridade também é fonte de hesitação e incerteza. Brum acrescenta:

Sem a segurança infalível do **instinto** (que, no mundo animal, conserva a regularidade e a adequação com a vontade), o homem é doravante passível de “erro”. Pode imaginar, inventar “motivos imaginários” capazes de extraviá-lo em um mundo distante de suas necessidades reais. É a origem da **superstição**, filha dos motivos imaginários produzidos pela razão humana<sup>48</sup>.

Pela razão os indivíduos podem criar representações abstratas que os levam a agir não mais em conformidade com seus instintos, com isso desviam-se das necessidades de sua natureza e criam outras que os levam a um sofrimento ainda maior do que o que é provocado pela natureza.

A vontade é fonte de constantes sofrimentos nos indivíduos, pois faz com que a necessidade esteja sempre presente na vida dos homens, que buscam a satisfação de seus objetivos temporários, que serão substituídos por outros assim que forem satisfeitos. Não há sossego para o indivíduo submisso à vontade, sua existência é agitada pelo movimento do querer sem fim, atormentada pela incessante busca por coisas que não podem lhe proporcionar uma satisfação definitiva.

Na medida em que a objetivação da vontade atinge graus mais elevados a capacidade para o sofrimento é ampliada. As plantas não sentem dor, os invertebrados sentem pouca, animais vão se tornando mais propensos à dor conforme o desenvolvimento do sistema nervoso que no homem atinge o maior grau de complexidade. A capacidade da razão de considerar não apenas a impressão do presente, mas passado e futuro, pode ser vista como um fator que contribui para o sofrimento muito maior no homem do que no animal, como confirma a seguinte passagem:

Ademais, semelhante capacidade de deliberação no homem também pertence às coisas que tornam a sua existência tão mais atormentada que a do animal; pois em geral nossas grandes dores não se situam no presente, como representações intuitivas ou sentimento imediato, mas na

---

<sup>47</sup> Cf. BRUM, 1998, p.27.

<sup>48</sup> BRUM, 1998, p.27, grifos do autor.

razão, como conceitos abstratos, pensamentos atormentadores, dos quais os animais estão completamente livres, pois vivem apenas no presente, portanto num estado destituído de preocupação e digno de inveja<sup>49</sup>.

Por lembrar do passado e antecipar o futuro, o presente é povoado por representações que podem levá-lo à sensação desagradável já experimentada ou a lamentar a perda da felicidade já vivenciada, pela imaginação dos males que podem lhe ocorrer e pela possibilidade de perder o que possui. Os outros animais, por viverem no presente, estão livres de preocupações, remorsos e arrependimentos que só cabem ao homem.

Schopenhauer apresenta a noção de Ideia como fenômeno imediato da vontade que não se submete ao princípio de individuação. Como a mudança só se dá no tempo, as Ideias são imutáveis; por não se situarem no espaço, condição da multiplicidade, são únicas. Cada Ideia serve de modelo para o qual os fenômenos submetidos ao princípio de individuação poderiam ser compreendidos como cópias. Os animais representam a Ideia de sua espécie. O homem, no entanto, além de participar da Ideia de humanidade, possui individualidade, ou seja, todos participam de um mesmo conjunto, mas há diferenças entre si. Na humanidade, o caráter da espécie e do indivíduo não são idênticos, mas cada indivíduo representa uma acentuação da Ideia de humanidade “de maneira que cada homem [...] expõe em certa medida uma Ideia inteiramente própria”<sup>50</sup>. A Ideia de humanidade e o caráter individual estão sempre relacionados, “de um lado, o indivíduo sempre pertence à Ideia de humanidade e, de outro, a humanidade sempre se manifesta no indivíduo [...]”<sup>51</sup>.

É o princípio de individuação que nos fornece a percepção de que as coisas são múltiplas e diversas. Porém, tal princípio só dá conta da diferença física entre os indivíduos e nos homens essa diferença ultrapassa os limites do corpo. Cada indivíduo humano age de forma peculiar e a explicação para isso não pode ser dada a partir do princípio de individuação. Para explicar tal distinção, Schopenhauer utiliza a noção de caráter.

---

<sup>49</sup> MVR I, §55, p.385,386.

<sup>50</sup> MVR I, §45, p.300.

<sup>51</sup> MVR I, §45, p.300.

Pode-se considerar que a Ideia de humanidade contém todas as possibilidades que podem se efetivar em um indivíduo. Enquanto os outros fenômenos são cópias de suas Ideias, o caráter de cada humano não é mera cópia, e sim, a efetivação de um aspecto singular da Ideia de humanidade<sup>52</sup>.

Nos graus mais baixos de sua objetividade, o ato (ou Ideia) mantém a sua unidade no fenômeno, enquanto nos graus mais elevados precisa de toda uma série de estados e desenvolvimentos no tempo para poder aparecer, estados que, tomados em conjunto, completam a expressão de sua essência<sup>53</sup>.

Devido à complexidade do grau de objetivação da vontade, o homem pode expressar incontáveis possibilidades que a vontade como coisa-em-si contém. No entanto, não é possível que todas essas possibilidades se manifestem em um único indivíduo. Cada indivíduo representa uma combinação de diferentes aspectos volitivos e, por isso, são únicos. Dessa forma, só a humanidade, isto é, o conjunto dos inumeráveis caracteres humanos, pode efetivar todas as possibilidades da Ideia de humanidade.

## **1.2 Caráter Inteligível e Empírico**

Seguindo a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, Schopenhauer também adota a diferença proposta por Kant entre caráter inteligível e empírico<sup>54</sup>, que considera ser a explicação mais adequada para conciliar liberdade e necessidade<sup>55</sup>. O filósofo nos fornece a seguinte definição a fim de esclarecer a relação entre caráter inteligível e empírico:

---

<sup>52</sup> Cf. ORRUTEA, 2014, p.174.

<sup>53</sup> MVR I, §28, p.220.

<sup>54</sup> Schopenhauer chegou à concepção definitiva de caráter inteligível e empírico em MVR I, ao elaborar sua metafísica da vontade. Segundo Debona, “[...] antes de conceber a ‘grande Vontade’ como essência de todos os caracteres (humanos ou não), Schopenhauer chegou a tomar a noção de caráter de uma forma muito peculiar. Na época em que o pensador elaborou sua tese doutoral, Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente (1813), ele pressupôs o caráter inteligível e o caráter empírico tal como Kant e Schelling os haviam concebido, apesar de já oferecer uma interpretação de tais noções, tomando a ambos, mesmo assim, como elementos cuja apreensão poderia ser buscada, no caso de Kant, na exposição do terceiro conflito antinômico da Dialética transcendental e, no caso de Schelling, no escrito sobre a liberdade” (DEBONA, 2013, p.38).

<sup>55</sup> Cf. FM, §10, p.93.

O caráter inteligível de cada homem deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade, cujo fenômeno, desenvolvido e espreado em tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, no modo de ação e no decurso de vida do homem<sup>56</sup>.

O mundo como representação é só um “espelho” da vontade. Nele tudo acontece necessariamente. Só a vontade é livre<sup>57</sup>, isto é, independente da necessidade<sup>58</sup>. Como o mundo possui um duplo aspecto, o caráter sob um aspecto é um ato imediato da vontade livre, chamado de caráter inteligível; por outro, é representação, mera manifestação submetida ao princípio de razão, que ocorre por necessidade, chamado de caráter empírico. O filósofo afirma que

[...] cada coisa como fenômeno, como objeto, é absolutamente necessária; no entanto, EM SI mesma é Vontade e esta é integralmente livre por toda a eternidade. O fenômeno, o objeto, é necessária e inalteravelmente determinado na cadeia de fundamentos e consequências, a qual não admite interrupção alguma<sup>59</sup>.

Schopenhauer afirma que “a mesma doutrina da necessidade dos atos de vontade exige que a existência e a essência do homem sejam obra de sua própria liberdade, portanto de sua vontade que então possui asseidade”<sup>60</sup>. O caráter inteligível é um ato livre por não ter fundamento, por não ter uma causa que o determine. Por isso, pode-se dizer que não há razão ou causa para ser o que somos, como um ato livre da vontade.

O caráter inteligível é o ser de alguém. É a essência de cada indivíduo. Ele está fora do tempo, mas aparece no tempo como caráter empírico. O caráter empírico é a manifestação do inteligível. Como fenômeno, o caráter se desvela conforme as situações se apresentam. Só é possível conhecer o caráter depois das ações executadas, tanto o dos outros quanto o próprio. É a experiência que revela a essência.

---

<sup>56</sup> MVR I, §55, p.375.

<sup>57</sup> O Santo representa o único caso em que a liberdade ocorre no fenômeno. “...observemos as histórias da vida interior dos santos cheias de conflitos espirituais, tentações e abandono da graça, isto é, daquele modo de conhecimento que, ao tornar todos os motivos ineficientes, emudece, como quietivo universal, qualquer querer e proporciona a mais profunda paz e abre o portão da liberdade” (MVR I, §68, p.496). Abordaremos esse assunto no próximo capítulo.

<sup>58</sup> Cf. MVR§55, p.372.

<sup>59</sup> MVR I, §55, p.372.

<sup>60</sup> PP, §118, p.81.

O que condiciona as ações humanas é a relação entre motivo e caráter. O mesmo motivo recebe respostas diferentes dependendo do caráter em que ele atua. Um motivo pode não ser notado por um indivíduo de determinado caráter enquanto para outro pode ser respondido com veemência. Para que determinada característica se torne conhecida é necessário um motivo que a faça vir à tona. Sem a exposição a uma situação que possa desencadear certos aspectos do caráter que ainda estão ocultos, eles não podem se tornar conhecidos.

Ninguém se torna isto ou aquilo por mais que queira sê-lo, mas seu agir procede de seu caráter inato e imutável, é determinado de modo mais próximo e específico pelos motivos e conseqüentemente é o produto destes dois fatores<sup>61</sup>.

Ao observarmos nossas ações diante dos motivos dados podemos perceber quem somos. Só conhecemos determinados aspectos de nosso caráter até que uma ocasião traga à tona outros que ainda não haviam sido revelados. Por vezes, pensamos conhecer alguém e ficamos surpresos com suas atitudes. No entanto, não houve qualquer mudança em seu caráter, e sim, a revelação de alguma característica até então desconhecida por nós. Podemos nos surpreender até mesmo conosco, quando achamos que agiríamos de uma maneira ao vivenciar uma situação e quando a ocasião surge agimos de forma completamente diferente da que esperávamos. No §118 de PP, Schopenhauer expõe:

A imutabilidade do caráter e a necessidade das ações que dela procedem se apresentam com uma clareza incomum naquele que em uma oportunidade qualquer não se comportou como devia, por falta de decisão, firmeza, coragem ou qualquer outra propriedade requerida pelo momento. Na sequência, ele reconhece e lamenta sinceramente seu ato incorreto, e pensa: “Se estivesse novamente na mesma situação, agiria de modo diferente!” A situação se repete, o mesmo caso se lhe apresenta, mas ele procede do mesmo modo – para seu grande espanto<sup>62</sup>.

De acordo com Schopenhauer, nos enganamos ao pensar que existe a possibilidade de escolher entre uma coisa ou outra quando determinada situação se apresenta. Esse engano se dá porque a priori cada um se considera livre e pensa ser possível decidir suas ações em qualquer caso dado, mas *a posteriori*, com a reflexão sobre

---

<sup>61</sup> PP, §118, p.75.

<sup>62</sup> PP, §118, p.76.

o ocorrido, o indivíduo pode reconhecer que do confronto do caráter com os motivos, sua ação não poderia ter sido outra<sup>63</sup>.

No §55 de MVR I, Schopenhauer afirma que a “decisão eletiva”, suposta vantagem do homem em relação aos animais, é vista por alguns “como uma liberdade da vontade em atos individuais”. Mas isso se deve aos motivos que, dispostos abstratamente, conflitam entre si até que o mais forte determine a escolha. É a isso que alguns atribuem a liberdade, por desconsiderarem o impulso determinado que serve de base ao intelecto<sup>64</sup>. A deliberação consiste na possibilidade que o homem tem de trazer os motivos ao intelecto, na ordem que lhe for conveniente, e dispô-los no “tribunal da sua vontade”. A capacidade de deliberar torna o campo de escolhas do homem muito maior que o dos animais, que só possuem a impressão presente. A independência “do constrangimento imediato dos objetos presentes” é o que proporciona ao homem uma *liberdade relativa e comparativa*<sup>65</sup>. O filósofo alerta: “de modo algum a decisão eletiva deve ser vista como liberdade do querer individual, isto é, a independência da lei da causalidade, cuja necessidade estende-se tanto sobre os homens quanto sobre todos os outros fenômenos”<sup>66</sup>.

A razão fala em favor de uma escolha, a inclinação em favor de outra, antes de uma suposta decisão. Mesmo que pareça ser possível, em uma dada situação, duas decisões opostas, o intelecto é o mero espectador que acredita participar da escolha quando a vontade já determinou como o indivíduo agirá quando a ocasião se apresentar.

No §20 de FM, Schopenhauer se dedica a responder à seguinte pergunta: “em que repousa a tão grande diferença no comportamento moral dos homens?” O filósofo inicia sua resposta afirmando que “a diferença ética dos caracteres é inata e indelével”<sup>67</sup> e que a tentativa de ensinar é ineficaz para mudar um caráter. Essa diferença entre os caracteres determina como cada indivíduo reagirá às circunstâncias a que forem expostos. De acordo com Schopenhauer, egoísmo, maldade e compaixão são as três motivações

---

<sup>63</sup> Cf. MVR I, §55, p.374.

<sup>64</sup> Cf. MVR I, §55, p.385.

<sup>65</sup> LV, p.75.

<sup>66</sup> MVR I, §55, p.389.

<sup>67</sup> FM, §20, p.190.

fundamentais, que conduzem as ações de cada indivíduo. Cada tipo de caráter possui uma sensibilidade preponderante para determinados motivos:

As três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a compaixão, estão presentes em cada um numa relação incrivelmente diferente. Conforme esta for, os motivos agirão sobre ele e as ações acontecerão. Sobre um caráter egoísta só terão força os motivos egoístas, e tanto os referentes à compaixão como os referentes à maldade não lhe serão superiores<sup>68</sup>.

Cada indivíduo é constituído por inclinações que o fazem agir de determinada maneira. Existe uma sensibilidade que se sobressai, mas ainda é possível que alguém seja afetado por determinado motivo mesmo não sendo sua inclinação preponderante, ou seja, mesmo sendo um comportamento atípico, um egoísta é capaz de agir com compaixão e um compassivo é capaz de agir de forma egoísta.

Bacelar afirma que a qualidade do caráter é decorrente da quantidade de egoísmo presente em cada indivíduo. Dessa forma, no maldoso encontra-se uma concentração de egoísmo maior que a dos outros tipos de caracteres e no compassivo está a menor concentração deste:

Segundo sua diferença de quantidade, as vontades de vida são referidas qualitativamente como egoístas, maldosas e compassivas, o maldoso e o compassivo seriam, respectivamente, o grau máximo e mínimo do egoísmo. Da diferença de quantidade do egoísmo, tomado como elemento essencial da vontade de vida, decorreria a qualidade respectiva do caráter. Segundo sua diferença de quantidade, as vontades de vida – sempre egoístas e, portanto, afirmativas – são referidas como maldosas e compassivas. A quantidade de egoísmo seria o elemento diferencial dos caracteres<sup>69</sup>.

Entre os indivíduos pode haver uma distribuição de egoísmo muito diferente. Um maldoso é alguém em que o egoísmo é muito forte, vai além do necessário para a manutenção de sua existência e seu bem-estar; porém, o compassivo não é alguém mais fraco, e sim, alguém em que o conhecimento é mais elevado, não trabalha totalmente a serviço da vontade, por isso o grau de egoísmo presente nele não é tão grande. Bacelar também afirma que a compaixão é o “reverso metafísico do egoísmo originado pela

---

<sup>68</sup> FM, §20, p.195.

<sup>69</sup> BACELAR, 2010, p.189.

objetivação da vontade e pela faculdade representativa”<sup>70</sup>. O egoísmo existe no compassivo sim, mas seu conhecimento que não está completamente a serviço da vontade torna-o capaz de praticar ações em prol de outrem, já que não está tão preso à ilusão da individuação.

Schopenhauer inicia o §61 de MVR I lembrando da “luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies”, já exposta no livro II. Essa luta ocorre em todos os graus de objetivação da vontade, exibindo um conflito interno da vontade consigo mesma, que pode ser observado com mais facilidade nos graus mais elevados de objetivação, já que nesses graus “esse fenômeno se expõe em distinção mais acentuada”<sup>71</sup>. Schopenhauer aponta o egoísmo como “o ponto de partida de toda luta”<sup>72</sup>. Ele é a motivação fundamental a todo animal que no homem se expõe das formas mais terríveis. Submetido ao princípio de individuação, o conhecimento natural proporciona a percepção da pluralidade, que não pertence à vontade, mas aos seus fenômenos. Presente integralmente em cada uma de suas manifestações, a vontade vê a repetição da própria imagem em torno de si inúmeras vezes, mas a realidade só pode ser encontrada imediatamente em seu interior e é por isso que “cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe opõe resistência”<sup>73</sup>.

No §20 de PP, Schopenhauer fala da diferença entre olhar para *fora* e para *dentro*. Ao olharmos para fora, nos deparamos com inumeráveis seres e isso faz com que nosso eu seja reduzido a nada, enquanto simples indivíduos. A *filosofia objetiva* é a filosofia dirigida ao *exterior*. O olhar voltado *para dentro* mostra o interesse imediato do indivíduo dirigido sempre para si mesmo, “de fato, ele tem muito mais a si mesmo no coração que todos os outros reunidos, o que vem do fato de que ele só conhece a si mesmo de maneira imediata, todos os outros de modo apenas indireto”<sup>74</sup>.

Este *egoísmo* é ligado o mais estreitamente possível, tanto no homem como no animal, com o âmago e o ser mais íntimo deles é propriamente idêntico. Assim, todas as suas ações surgem, via de regra, do egoísmo, e

---

<sup>70</sup> BACELAR, 2010, p.191.

<sup>71</sup> CF. MVR I, §61, p.425,426.

<sup>72</sup> CF. MVR I, §61, p.426.

<sup>73</sup> MVR I, §61, p.426.

<sup>74</sup> PP, §20, p.45.

é sempre neste que deve ser por fim buscada a explicação de uma ação dada, como também é nele que está inteiramente fundamentado o cálculo de todos os meios pelos quais busca-se conduzir o homem a qualquer alvo que seja<sup>75</sup>.

Toda a natureza e demais indivíduos aparecem para o sujeito apenas de maneira mediata, como representações, devendo sua existência ao ser cognoscente. A partir disso, cada indivíduo faz de si mesmo o “centro do universo”, priorizando o próprio bem-estar em detrimento de todo o resto do mundo. “Mais do que isso, cada ser humano, mesmo o mais insignificante, sente-se, em sua simples consciência de si, como o mais real dos seres e reconhece necessariamente em si o verdadeiro centro do mundo, como a fonte originária de toda realidade”<sup>76</sup>.

Schopenhauer afirma que, para conservar a própria existência, o indivíduo é naturalmente capaz de sacrificar qualquer coisa e até aniquilar todo o mundo, mesmo para obter um acréscimo ínfimo de bem-estar<sup>77</sup>. Em FM, para enfatizar a grandeza do egoísmo, o filósofo apresenta a seguinte hipérbole: “alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele”. Logo depois, o filósofo questiona se seria mesmo apenas uma hipérbole.

Só em seu corpo o indivíduo conhece a vontade imediatamente, a todos os demais conhece como representação. Dessa forma, ele pode ignorar a essência do outro e nisto consiste o egoísmo teórico que se estende para a prática ao considerar e tratar os outros como meros fantasmas<sup>78</sup>. O egoísmo teórico se afirma como egoísmo puro e simples, ao ultrapassar a esfera intelectual e atingir a esfera ética. “Como é metafisicamente possível que uma vontade individual negue assim as outras? A possibilidade de uma tal atitude já manifesta a extrema tensão interna da vontade, que vai até o autodilaceramento”<sup>79</sup>. Como manifestação de um ímpeto essencialmente egoísta e afirmativo, o homem está naturalmente fadado a buscar o próprio bem estar, mesmo que para isso tenha que negar a vontade dos demais.

---

<sup>75</sup> FM, §14, p.121.

<sup>76</sup> PP, §20, p.45.

<sup>77</sup> Cf. MVR I, §61, p.426, 427.

<sup>78</sup> Cf. MVR I, §19, p.162.

<sup>79</sup> PERNIN, 1995, p.75,76.

Em nosso cotidiano vemos as mesmas pessoas praticando atos diferentes. Se a modificação do caráter é impossível, a que se devem tantas mudanças de comportamento no decorrer da vida de alguém? Por que vemos algumas pessoas reagirem de uma maneira diferente a circunstâncias muito semelhantes se a relação entre motivo e caráter se dá de forma necessária?

É possível ver uma pessoa de caráter egoísta ajudando a outrem e um maldoso se privando de causar o mal. Podemos concluir que houve mudança nesses caracteres? Schopenhauer dá uma resposta negativa a essa questão, atribuindo a mudança ao conhecimento e não ao caráter. Se um egoísta passa a acreditar que doando seus bens receberá em dobro no futuro, ele pode considerar ser um bom investimento doá-los. Seu objetivo não mudou, e sim os meios para alcançá-los. Se antes acreditava que guardando seria capaz de acumular uma grande fortuna, agora acredita que doando chegará ao seu objetivo com mais facilidade. Ele passa a pensar nisso como um investimento que trará um retorno muito maior do que se não o fizesse. Um egoísta pode se privar de cometer injustiças, mesmo quando sua vontade o inclina para isso, por achar que uma boa reputação com os que com ele convivem pode lhe trazer mais vantagens que a que pode obter com sua injustiça<sup>80</sup>.

[...] se agora, em ocasião similar, age de maneira diferente, isto se deve ao fato de as circunstâncias serem outras, a saber, segundo a parte delas que depende do seu conhecimento, embora pareçam ser as mesmas. – Contudo, se de um lado o desconhecimento das circunstâncias reais pode retirar-lhe a eficácia, de outro as circunstâncias totalmente imaginárias podem fazer efeito igual ao das reais, não só no caso de uma ilusão particular, mas também no geral e duradouramente<sup>81</sup>.

Mesmo que as ações pareçam ter mudado completamente, as finalidades continuam sendo as mesmas. Um egoísta continua visando ao próprio bem, o maldoso o mal alheio e o compassivo o bem de outrem. Alguém pode ser convencido pelo ensinamento de que não utilizou os meios mais adequados para atingir seus fins e mudar suas ações a partir desse conhecimento, mas não deixará de querer o que antes queria.

---

<sup>80</sup> Cf. MVR I, §55, p.382.

<sup>81</sup> MVR I, §55, p.382.

Podemos inferir que, sendo o caráter empírico determinado pelo inteligível inalterável, é vão tentar melhorar certos aspectos de nosso caráter ou evitar as más inclinações e nos deixar levar por todos os impulsos? A resposta de Schopenhauer é negativa. Quando dizemos que alguém tem ou não caráter, estamos nos referindo ao que o filósofo chama de caráter adquirido.

O caráter adquirido é o conhecimento da própria individualidade. De acordo com o filósofo, é por meio dele que podemos conduzir nossas vidas da forma mais adequada, conscientes do que queremos e podemos fazer. Mas, se não nos conhecemos, se não sabemos o que nos é possível executar, permaneceremos vagando sem rumo, buscando coisas que não podem garantir nossa satisfação, ou dirigindo nossas vidas de uma maneira diferente da que nos faria sentir confortáveis. Muitas vezes, podemos nos confundir e tentar fazer aquilo que é possível ao homem em geral, mas não cabe à nossa individualidade. Dessa forma, tentamos fazer de nossa vida uma superfície, ao invés de uma linha reta, tentando abraçar todas as possibilidades sem uma direção<sup>82</sup>. Somente com o conhecimento da própria natureza, o homem adquire aquilo que é comumente chamado de caráter, capaz de livrá-lo de pretensões e descontentamentos.

Isso nos coloca na condição de agora guiar, com clareza de consciência e metodicamente, o papel para sempre invariável de nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra, e preencher, segundo a instrução de conceitos fixos, as lacunas provocadas por humores e fraquezas. [...] Apenas quem alcançou semelhante estado sempre será inteiramente a si mesmo com plena clareza de consciência e nunca trairá a si nos momentos cruciais, já que sempre soube o que podia esperar de si<sup>83</sup>.

Conforme nos conhecemos, sabemos o que podemos esperar. Por vezes, tentamos fazer coisas que estão fora de nossas possibilidades, contrárias a nossa natureza, e não conseguimos o sucesso nessas tentativas. Quanto mais preciso for o conhecimento de nossa individualidade, melhor nos conduziremos na vida, evitando nos esforçar por aquilo

---

<sup>82</sup> Cf. MVR I, §55, p.392,393.

<sup>83</sup> MVR I, §55, p.394.

que não possuímos aptidão e nos empenhando somente no que sabemos que podemos obter êxito<sup>84</sup>.

Se tivermos conhecido distintamente de uma vez por todas tanto nossas boas qualidades e poderes quanto nossos defeitos e fraquezas, e os tenhamos fixado segundo nossos fins, renunciando contentes ao inalcançável; então nos livramos da maneira mais segura possível, até onde nossa individualidade o permite, do mais amargo de todos os sofrimentos, estar descontente consigo mesmo, consequência inevitável da ignorância em relação à própria individualidade, ou da falsa opinião sobre si, e presunção daí nascida<sup>85</sup>.

Com a possibilidade de condução da vida aberta pelo conhecimento da própria individualidade, Schopenhauer aponta um caminho de rejeição ao fatalismo, mesmo diante da impossibilidade de mudança daquilo que somos. “Ainda que o intelecto não possa transformar a vontade ou decidir em seu nome, *pode* ele, entretanto, contribuir para uma mudança na canalização de nossos esforços, alterando significativamente a conduta”<sup>86</sup>. Mesmo sendo determinado por seu caráter, não podemos concluir a partir disso que o indivíduo precisa viver entregue a todas as suas inclinações. Pelo contrário, nos ASV Schopenhauer afirma que conceitos e máximas são necessários para a condução da vida a fim de evitar sofrimentos, já que nenhum caráter é tão talhado a ponto de poder ser abandonado a si mesmo.

Em conformidade com o que foi exposto acima, os indivíduos essencialmente volitivos vivem em uma luta constante pela satisfação de suas necessidades que são mais complexas que as dos demais seres da natureza por possuírem um sistema nervoso mais elaborado, com uma capacidade de representar não apenas intuitivamente, mas também de forma abstrata, o que os expõe a mais sofrimentos que os animais. Cada ser humano expressa um caráter que o torna único e não uma mera repetição daquilo que é esperado de sua espécie. Inato e inalterável, o caráter inteligível se manifesta no caráter empírico que pode ser conduzido a fim de minimizar os sofrimentos que alguém experimentará ao longo da vida, tornando o curso de vida do indivíduo menos infeliz. O

---

<sup>84</sup> Nos Aforismos para a sabedoria de vida Schopenhauer desenvolve sua eudemonologia, indicando formas de “conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível” (ASV, p.1).

<sup>85</sup> MVR I, §55, p.396.

<sup>86</sup> CHEVITARESE, 2010, p.132, grifo do autor.

egoísmo, como forma do querer viver, faz com que o indivíduo se empenhe na busca de sua preservação e pode ultrapassar a esfera da própria vontade e negar a vontade alheia para se autoafirmar. Ações egoístas estão em conformidade com o conhecimento submetido ao princípio de individuação, que faz com que cada um se considere diferente dos demais ignorando a essência da qual todos participam. O conhecimento do indivíduo comum está submetido ao princípio de individuação. Porém, é possível, de forma extraordinária, atingir um tipo de conhecimento desvinculado das formas em que a apreensão do mundo é geralmente elaborada, e esse conhecimento abre a possibilidade para ações diferentes das que são praticadas habitualmente pelo indivíduo comum. No próximo capítulo será tratada a visão através do princípio de individuação e os fenômenos decorrentes de tal visão como a experiência estética, justiça espontânea, caridade desinteressada e a ascese.

## CAPÍTULO II – A NEGAÇÃO DA VONTADE

O homem, enquanto ser volitivo, vive constantemente agitado pelo movimento do querer sem fim, atormentado pela incessante busca por coisas que não podem lhe proporcionar uma satisfação definitiva e são pontos de partida para novos desejos. Ao afirmar a vontade, o indivíduo confirma sua participação no ciclo eterno do querer, se dispõe a permanecer no contínuo desejar e buscar satisfação. Para Schopenhauer, “a vida via de regra nada mais é do que uma série de esperanças mal-sucedidas, tentativas fracassadas e equívocos reconhecidos tardiamente”<sup>87</sup> e só pode ser redimida por meio da negação da vontade de vida [*Verneinung des Willens zum Leben*]. Somente na negação da vontade o sujeito pode tornar-se indiferente ao que antes o impelia a agir, desfrutando de “uma paz inabalável, uma profunda calma e jovialidade interior”<sup>88</sup>.

No capítulo XVII de MVR II, *Sobre a Necessidade Metafísica da Humanidade*, Schopenhauer afirma que, por ter a razão como uma peculiaridade, só o homem é capaz de se surpreender com a própria existência e com suas obras. Ao conscientizar-se da morte, seu espanto torna-se ainda maior. Quando o espanto e a reflexão se estabelecem surge uma necessidade metafísica, que é proporcional à inteligência do indivíduo, ou seja, quanto mais expressivo alguém é do ponto de vista intelectual maior será sua disposição para espantar-se com as coisas da vida cotidiana, quanto menos expressivo se é, menos se espanta com a existência. De acordo com o filósofo, não há dúvidas de que o impulso mais forte para a reflexão filosófica e explicações metafísicas do mundo é proporcionado pelo conhecimento da morte e a consideração dos sofrimentos e da miséria da vida. É provável que não houvesse o espanto que favorece a disposição filosófica se não houvesse dor ou morte, pois a vida seria explicada por si mesma. A

---

<sup>87</sup> PP, §172a, p.184.

<sup>88</sup> MVR I, §68, p.494.

humanidade necessita de explicações para aquilo que não vê tanto quanto para as coisas que estão diante de seus olhos. Isso se verifica na grande quantidade de templos, igrejas, pagodes e mesquitas espalhadas pelo mundo, que tentam suprir essa necessidade fornecendo explicações sobre a existência “com fábulas desajeitadas e contos de fadas insípidos”<sup>89</sup> que, quando são fornecidos antes que o homem esteja apto para julgar, são adotadas como explicações adequadas e servem de base à moralidade.

Dois tipos diferentes de metafísica são apresentadas por Schopenhauer: a primeira exige cultura, reflexão e julgamento, é acessível a um pequeno número de pessoas de uma civilização avançada e tem em si mesma sua autoridade e credenciais; a segunda serve àqueles que não são capazes de pensar e não são suscetíveis a argumentos, mas apenas acreditam e se submetem a autoridade, situação em que se encontra a maioria das pessoas. A metafísica do primeiro tipo pode ser chamada de doutrina da persuasão [*Ueberzeugungslehre*], pois se dirige ao pensamento e à convicção; e a do segundo tipo, doutrina da fé [*Glaubenslehre*], por pressupor uma aceitação voluntária de que as coisas são tal como são ditas<sup>90</sup>. A filosofia representa o primeiro tipo de metafísica, que tem como característica tratar das verdades em sentido estrito e próprio e tem em si mesma sua autenticação; as religiões representam os sistemas metafísicos do segundo tipo e são consideradas por Schopenhauer metafísica popular, porque fornecem explicações alegóricas para as multidões, incapazes de pensar, investigar e compreender verdades em sentido próprio. Elas buscam autenticação em algo externo e utilizam como argumentos ameaças de punições eternas a quem se opõe a elas.

Para Schopenhauer, é função do filósofo tentar elucidar os fenômenos do mundo de forma racional. Ele afirma que a teoria da negação da vontade não é uma imaginação sua, mas uma antiga visão presente no cristianismo, hinduísmo, budismo e outras confissões religiosas. Porém, sua expressão filosófica é uma novidade, pois o que ele se propõe a fazer é abordar o assunto sem recorrer a dogmas e elementos sobrenaturais.

“Uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos; pelo contrário ela deve ser fundada na observação e experiência, tanto a interna

---

<sup>89</sup> MVR II, cap.XVII, p.251.

<sup>90</sup> Cf. MVR II, cap.XVII, p.255.

quanto a externa”<sup>91</sup>, afirma Schopenhauer, pois os conceitos descrevem friamente o que é apreendido pela intuição. Sobre a negação da vontade, o filósofo observa de fora e tenta narrar o que só o santo experimentou. Chevitarese afirma que “o conhecimento abstrato, os conceitos, as palavras, não podem descrever aquilo que escapa ao universo representacional: aqui, resta apenas a possibilidade de uma experiência silenciosa”<sup>92</sup>. A vida dos santos nos fornece exemplos de condutas diferenciadas do que é praticado pelos indivíduos comuns, pois “eles falam da experiência efetiva, a partir de uma experiência íntima que, é claro, não pode ser acessível a todos, mas favorece apenas a algumas poucas pessoas”<sup>93</sup>. Mesmo quando um santo tenta descrever sua experiência a descrição pode parecer incompreensível para os que ouvem, pois não há conceitos capazes de abarcar essa intuição.

Vale lembrar que a ética de Schopenhauer é descritiva. Ela não prescreve regras, pois estas são inúteis para modificar um caráter, ou seja, a forma como um indivíduo age diante dos motivos que se apresentam não pode ser alterada por prescrições. As prescrições na ética não seriam capazes de formar um indivíduo bondoso, assim como as normas na estética não tornariam o indivíduo comum um gênio<sup>94</sup>. Qualquer instrução ou dogma é ineficaz na tentativa de tornar alguém um compassivo ou asceta. A virtude não provém do conhecimento abstrato, e sim do conhecimento intuitivo, por isso ela não pode ser ensinada.

## **2.1 Visão Através do Princípio de Individuação**

O conhecimento submetido ao princípio de razão suficiente só permite aos indivíduos ver as coisas relacionadas aos seus interesses. Ao conhecer sob o princípio de individuação, o indivíduo enxerga os objetos no tempo e no espaço, sempre múltiplos e diversos e se vê como algo distinto de todo o resto. Por não enxergar os outros seres como dotados da mesma essência, e sim meros fantasmas, cada um visa ao próprio bem sem se importar com o quanto pode afetar outros corpos.

---

<sup>91</sup> PP, §9, p.35.

<sup>92</sup> CHEVITARESE, 2005, p.50.

<sup>93</sup> MVR II, cap.XLVIII, p.349.

<sup>94</sup> Cf. MVR I, §66, p.468.

Apesar de extraordinário, é possível um tipo de conhecimento que não se submete a tais princípios. Schopenhauer apresenta a *visão através do princípio de individuação* como algo que pode ocorrer subitamente, sem qualquer deliberação do sujeito, e que proporciona um conhecimento que vai além dos fenômenos e atinge o que há de essencial no mundo. O conhecimento que transpassa esse princípio é imediato e intuitivo, não pode ser comunicado por meio de conceitos, não pode ser adquirido ou eliminado pelo raciocínio.

Existem graus diversos dessa intuição e cada um pode levar o sujeito a uma experiência distinta. No âmbito estético, é possível a contemplação das Ideias, que são objetividades da vontade, formas gerais das quais os objetos são cópias, condição em que não se verifica ainda a objetivação fenomênica<sup>95</sup>. No ético, o grau mais baixo da visão através do princípio de individuação proporciona a justiça espontânea, de um grau um pouco mais elevado surge a caridade desinteressada e do seu mais elevado grau de transposição surge a negação da vontade.

## **2.2 Contemplação Estética das Ideias**

No campo estético pode surgir um momento de supressão da vontade, como um breve alívio das imposições do querer desenfreado. Todo conhecimento submetido ao princípio de razão está vinculado à vontade, pois tal princípio coloca os objetos em uma relação com o corpo. Esse tipo de conhecimento vincula os objetos aos interesses do indivíduo, que os vê em uma teia de relações. Sob o domínio da vontade, o indivíduo enxerga as coisas relacionadas aos seus interesses, procura utilidade nos objetos, avalia se algo pode lhe servir. Para que a experiência estética ocorra, uma atitude desinteressada é necessária. “Se devemos conceber a essência íntima de alguma coisa, a Ideia que nela se expressa, não podemos ter o mínimo interesse por essa coisa, isto é, ela não pode ter relação alguma com nossa vontade”<sup>96</sup>. Se o espectador tem seu interesse despertado por

---

<sup>95</sup> Schopenhauer afirma, no §36 de MVR I, que a arte é o modo de conhecimento que considera unicamente as ideias, “que são a objetividade imediata e adequada da coisa-em-si. Ela [a arte] repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo, que, conforme o estofado em que é repetido, expõe-se como arte plástica, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das Ideias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento” (MVR I, §36, p.253).

<sup>96</sup> MB, p.45.

determinado objeto a experiência estética não pode se estabelecer.

Schopenhauer afirma a possibilidade de uma *transição* súbita do conhecimento comum para o conhecimento da Ideia, que ocorre com a supressão do conhecimento que existe para o serviço da vontade e aparecimento de um conhecimento objetivo, mas isso se dá como uma exceção.

O conhecimento se liberta da servidão da Vontade: justamente por aí o sujeito de tal conhecimento cessa de ser indivíduo, cessa de conhecer meras relações em conformidade com o princípio de razão, cessa de conhecer nas coisas só os motivos de sua vontade, tornando-se puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade: como tal, ele concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, ele repousa nessa contemplação, absorve-se nela. O que exige uma ocupação detida, que a princípio lhe é estranha. Trata-se da intuição estética das coisas<sup>97</sup>.

Ao contemplar o belo, o sujeito pode conhecer as Ideias independentes do princípio de razão e não mais as coisas isoladas que via enquanto indivíduo. De acordo com Rosset, a experiência estética traz a possibilidade de ascensão a uma realidade independente da repetição fenomênica, e nisso consiste o privilégio da arte: escapar da repetição, da cega e incessante repetição que constitui o *substrato* da existência. Rosset ainda afirma que a arte é reminiscência, porém, em um sentido diverso do que foi atribuído por Platão. Schopenhauer não apresentou explicitamente sua concepção de arte como reminiscência, mas o comentador sustenta, com base em suas análises da estética schopenhaueriana, que a vida é repetição e a arte, enquanto reminiscência, remete o sujeito à origem das repetições<sup>98</sup>. A barreira da individuação é transpassada, tornando sujeito e objeto um só. Aquele que intui une-se ao objeto intuído, sua consciência torna-se um claro espelho do objeto, que conhece sob o ponto de vista da eternidade. O espectador tem sua individualidade suprimida e se torna puro sujeito do conhecimento. Nesta experiência, o indivíduo e seus interesses desaparecem. O conhecimento torna-se livre e desinteressado, despreendendo-se do querer.

Enquanto o indivíduo conhece coisas isoladas, o *puro sujeito do conhecer*

---

<sup>97</sup> MB, p.45.

<sup>98</sup> Cf. ROSSET, 2005, p.122,123.

apreende Ideias. Para Schopenhauer, o *puro conhecer* para o sujeito é um estar-livre do querer e para o objeto é um estar-livre do princípio de razão. O filósofo ainda explica, em uma nota na MB, que não pode haver contemplação da Ideia enquanto o conhecimento segue do princípio de razão por suas quatro figuras:

1) Nenhuma contemplação é possível enquanto os objetos da razão, os conceitos, ocupam a consciência; aí se tem pensamento abstrato, sempre impelido pelo princípio de razão do conhecimento, que sempre renova o *devido ao que*. 2) Durante o tempo em que o entendimento segue a lei de causalidade e procura as causas do objeto considerado, ele não contempla, o *por que* não lhe dá repouso. 3) O sujeito do querer, como indicado, tem de ser posto de lado por completo, portanto toda *motivação*. 4) O objeto contemplado tem de ser apartado da torrente fugidia do mundo, seu onde e quando, em conformidade com o princípio de razão do ser, devem ser esquecidos: quem contempla tem de esquecer a própria pessoa, sem saber quem intui, portanto, também sem estar consciente do momento em que tanto ele quanto o objeto intuído encontram-se em comunhão; apenas assim sua intuição se torna livre da última e mais fixa das figuras do princípio de razão, o tempo<sup>99</sup>.

Os pensamentos abstratos, a procura das causas, a motivação que impele os indivíduos a ações determinadas, o “onde”, o “quando” e até a própria pessoa que contempla são empecilhos para a experiência estética. Somente fora dessas formas o sujeito pode atingir o conhecimento da Ideia. A supressão da vontade na contemplação do belo ocorre apenas por alguns instantes e logo o indivíduo retorna ao seu estado comum, voltando a ser manipulado pelos fios invisíveis da vontade.

### 2.3 Compaixão

O fenômeno da compaixão resulta da visão através do princípio de individuação, intuição que permite o reconhecimento da mesma essência em todos os fenômenos, que em determinado grau gera a justiça espontânea e de um grau mais elevado surge a caridade desinteressada. Na fórmula védica *Tat twam asi* (Isso és tu), Schopenhauer identifica a melhor expressão do reconhecimento da identidade de todos os seres e afirma que “quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-se a cada ser com o qual entra em

---

<sup>99</sup> MB, p.47, nota 30.

contato, decerto assegura-se de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção”<sup>100</sup>. Quando o sujeito se percebe como parte de uma totalidade, e não mais como indivíduo isolado, seu próprio bem-estar fica em segundo plano e passa a considerar os outros, daí advêm um empecilho para a injustiça ou até mesmo ações que visam o alívio do sofrimento dos demais. Não há mais espaço para egoísmo e maldade no sujeito desvencilhado do princípio de individuação, pois a ilusão que o fazia se sentir diferente dos demais foi suprimida e a necessidade do outro lhe impele a agir. Justiça e caridade são provas de que o princípio de individuação já foi transpassado em determinados graus e o oposto, injustiça, maldade e crueldade, mostram que o indivíduo ainda está preso à ilusão da individuação.

A experiência nos mostra que as ações humanas geralmente são interessadas, visando sempre o bem-estar e aumento de domínio do agente. Porém, ações morais genuínas não são impossíveis. As ações dotadas de valor moral são exceções, o mais comum é vermos ações egoístas, em que o indivíduo busca a afirmação de sua vontade sem se importar se com isso causa prejuízo a outrem, ou maldosas, quando são realizadas com o propósito de causar danos a outros indivíduos. Para avaliar o valor moral de uma ação é necessário verificar o que a impeliu, pois avaliar somente o resultado de uma ação é fonte de constantes enganos. Chevitarese afirma que por termos acesso somente às representações, não é possível conhecermos as *intenções*, “isso implica a inexistência de um critério que nos permita *reconhecer* ações morais”<sup>101</sup>. Para Schopenhauer, “quase nunca podemos julgar com acerto moral os atos de outrem e raras vezes os nossos”<sup>102</sup>. Sob o ponto de vista representacional, seria mais adequado admitir que não é possível conhecermos as intenções alheias ou mesmo as nossas<sup>103</sup>. Afetado por motivos diversos, o homem pode agir de diferentes maneiras quando na verdade continua a querer o mesmo que sempre quis. Ele não pode controlar o querer, mas os meios para chegar ao objeto desejado podem variar. Muitas ações aparentemente justas e caridosas têm o egoísmo como mola propulsora: um avaro pode doar seus bens contando com uma recompensa duas ou três vezes maior do que aquilo que doou se tiver a promessa dessa

---

<sup>100</sup> MVR I, §66, p.476.

<sup>101</sup> CHEVITARESE, 2005, p.52, grifos do autor.

<sup>102</sup> MVR I, §66, p.470.

<sup>103</sup> Cf. CHEVITARESE, 2005, p.52.

recompensa em uma vida futura; outro pode se privar de cometer injustiças, mesmo quando sua vontade o inclina para isso, visando a uma boa reputação com os que com ele convivem<sup>104</sup>. Ao prometer recompensas ou punições em “outro mundo” para os atos praticados neste, as religiões fornecem estímulos para que os indivíduos pratiquem atos aparentemente bons, enquanto continuam visando apenas seus próprios interesses. Os atos praticados em favor dos outros só podem ter valor moral quando são totalmente desprovidos de egoísmo, ou seja, se uma ação tem como intenção a vantagem do próprio agente, por menor que seja, ela perde seu valor moral.

Schopenhauer apresenta a justiça voluntária como a primeira virtude cardinal. Justo é aquele que não invade os limites de outrem para afirmar sua vontade, é quem não tenta aumentar seu bem-estar quando isso pode causar o sofrimento alheio. O homem justo se recusa a agir de um modo que inflige o direito e a propriedade de outrem. A justiça possui um caráter negativo, é uma não-ação, é a negação da injustiça. A injustiça é positiva, é uma ação que ocorre quando o homem, na afirmação de sua vontade, nega a vontade dos outros. Segundo Schopenhauer,

[...] quem reconhece e aceita voluntariamente o limite moral entre o injusto e o justo, mesmo ali onde o Estado ou outro poder não se imponha, quem, conseqüentemente, de acordo com a nossa explanação, jamais, na afirmação da própria vontade, vai até a negação da vontade que se expõe em outro indivíduo – é JUSTO. Portanto, não infligirá sofrimento a outrem para aumentar o próprio bem-estar, vale dizer, não cometerá crimes, e respeitará o direito e a propriedade alheios [...] pelo seu modo de ação, o homem justo mostra que RECONHECE sua essência, a Vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nesse fenômeno em certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige injúrias. Exatamente neste grau vê através do Véu de Maia e iguala a si o ser que lhe é exterior, sem injuriá-lo<sup>105</sup>.

A justiça surge espontaneamente quando se deixa de considerar um abismo entre cada indivíduo, quando a diferença entre eu e não-eu é suprimida. Ela independe de imposições externas, nasce da percepção do sofrimento alheio e da possibilidade de causar danos aos outros, caso a vontade do agente seja afirmada. Para evitar o aumento do

---

<sup>104</sup> Cf. MVR I, §55, p.382.

<sup>105</sup> MVR I, §66, p.471.

sofrimento dos outros indivíduos, o justo deixa de atender aos seus desejos e absorve o sofrimento que advém por contrariar o próprio querer.

Schopenhauer afirma que quem professa incondicionalmente a justiça toma para si uma tarefa muito pesada e se dispõe a fazer sacrifícios que retiram da vida a doçura que poderia torná-la agradável, dessa forma, pode levar o justo à resignação<sup>106</sup>.

A justiça se torna assim um meio para promover a negação da Vontade de viver, uma vez que a necessidade e o sofrimento, as condições próprias à vida humana, são a sua consequência; elas, porém, conduzem à resignação. *Caritas*, a virtude da filantropia, que vai mais longe, certamente leva ainda mais rapidamente ao mesmo resultado<sup>107</sup>.

A verdadeira justiça custa sacrifícios a quem a pratica, pois é necessário que o sujeito se prive de afirmar sua vontade para evitar que essa afirmação acabe por negar a vontade de outra pessoa. A caridade vai além, não apenas deixa-se de agir para evitar que sua ação seja a causa do sofrimento alheio, mas o caridoso, ao ver a necessidade do outro, age para diminuir seu sofrimento. Ele não se priva apenas de ampliar seus bens tomando o que é do outro, mas abre mão do que já possui para doar a quem necessita. A caridade é de caráter positivo, pois induz uma ação. Não se limita a deixar de agir para não prejudicar outro indivíduo, mas faz do sofrimento alheio o do próprio agente, que é impelido a ajudar. O caridoso, além de respeitar os demais, participa diretamente do sofrimento alheio, tendo como objetivo ajudar o outro “para tirá-lo de sua necessidade e dificuldade e por querer sabê-lo livre de seu sofrimento – e nada além disso!”<sup>108</sup>. A disposição de caráter para a bondade se expressa em amor puro e desinteressado para com os outros. Somente quando se coloca o sofrimento alheio no mesmo patamar do próprio sofrimento são possíveis os bons atos e as obras de amor.

Ambos, justo e caridoso, mostram que não estão completamente envolvidos pelo modo de conhecimento ordinário, e sim, que conseguem enxergar os outros como manifestações da mesma essência que a sua. O filósofo afirma que “ser curado dessa ilusão e engano de Maia e praticar obras de amor são uma única e mesma coisa. Estas últimas

---

<sup>106</sup> Cf. MVR II, cap.XLVIII, p.339.

<sup>107</sup> MVR II, cap.XLVIII, p.339.

<sup>108</sup> FM, §18, p.161.

obras, entretanto, são sintomas inevitáveis e infalíveis daquele conhecimento”<sup>109</sup>. Não há como transpassar o princípio de individuação e permanecer indiferente. O acesso a esse tipo de conhecimento se transforma em atos determinados pela intensidade da intuição desvinculada desse princípio.

As virtudes morais são expostas, no Capítulo XLVIII de MVR II, como *meios de promover a negação da vontade* por levarem o compassivo a assumir não apenas os próprios sofrimentos, mas também os alheios, trazendo para si uma carga de sacrifícios muito maior do que a que lhe foi imposta pelo curso de sua vida individual. E há quem considere o ascetismo supérfluo quando as virtudes morais já produzem constantes privações e sofrimentos.

Agora, já que, de acordo com isto, a pobreza, as privações e os sofrimentos específicos de vários tipos são produzidos pelo exercício mais completo de virtudes morais, o *ascetismo* no sentido mais restrito, a desistência de todos os bens, a busca deliberada pelo desagradável e repugnante, a autotortura, o jejum, a roupa de peles, a mortificação da carne, tudo isso é rejeitado por muitos como supérfluos, e talvez com razão. A justiça em si é a roupa de peles que faz com que o sofrimento de seu proprietário seja constante, e a filantropia que dá ao outro o que nos é necessário, é como um constante jejum<sup>110</sup>.

O justo deixa de afirmar integralmente sua vontade para que o direito do outro seja preservado, o caridoso se priva de certo conforto para suprir as necessidades alheias. Eles se afastaram do egoísmo quando deixaram de sobrepor seu bem-estar ao dos demais indivíduos. É provável que não fossem perturbados por determinadas privações se fossem conduzidos pelo egoísmo. Como são compassivos, abraçaram as privações e sofrimentos consequentes de quando se coloca as necessidades alheias acima do próprio conforto.

A compaixão representa um certo afastamento das ações decorrentes do conhecimento completamente vinculado ao princípio de individuação. No entanto, restam dúvidas sobre se os atos compassivos seriam graus de negação da vontade ou se ainda estão situados no âmbito da afirmação. A ascese é definida por Schopenhauer como a

---

<sup>109</sup> MVR I, §66, p.474.

<sup>110</sup> MVR II, cap.XLVIII, p.340.

“quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade”<sup>111</sup>. Podemos perceber certa semelhança entre as ações compassivas e a ascese: ambas implicam em privações e sofrimentos voluntários. Na compaixão, essas privações e sofrimentos ocorrem porque o compassivo se sacrifica para aliviar o sofrimento de outros indivíduos; na ascese, elas ocorrem como meios para manter o estado de resignação. As ações compassivas são direcionadas a outrem, as do asceta, ao próprio sujeito. Enquanto o justo nega seus desejos para garantir que os dos outros possam ser afirmados, ou o caridoso supre as necessidades de outras pessoas, o asceta nega a vontade em seu corpo sem visar a afirmação de outrem, tendo como único objetivo a mortificação. Bassoli compara a finalidade das ações compassivas e ascéticas às ações movidas por egoísmo e maldade:

[...] numa ação compassiva, o sofrimento do agente é apenas um meio para se alcançar o bem do outro e não um fim em si mesmo (como é na ascese) [...] no egoísmo, o sofrimento do outro é apenas um meio para se obter o próprio bem-estar; já na maldade, o sofrimento do outro é um fim em si mesmo<sup>112</sup>.

Na compaixão, o sofrimento do outro é o motivo pelo qual o caráter do indivíduo é afirmado; no egoísmo, algum dano a outrem pode ser admitido como um meio para a afirmação da vontade do egoísta; na maldade, o mal alheio é o próprio fim e na ascese, o próprio mal é o fim visado. Vejamos melhor como se dá a transição da compaixão à experiência ascética.

#### **2.4 A Transição da Virtude à Ascese: a Primeira Via para a Negação da Vontade**

“São as ações morais que permitem a passagem da virtude para a negação do querer-viver, e elas constituem o ponto de ligação entre a moral e a resignação total”<sup>113</sup>, diz Cacciola em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. A compaixão tem como base o conhecimento da unidade de todos os seres até determinado grau, que pode ser elevado e se transformar em ascese. Essa passagem da virtude à ascese não acontece de modo

---

<sup>111</sup> MVR I, §68, p.496.

<sup>112</sup> BASSOLI, 2005, p.49.

<sup>113</sup> CACCIOLA, 1994, p.159.

necessário, ela pode acontecer ou não. Não há como deliberar ou induzir o estado de negação da vontade, ele ocorre subitamente, independente de deliberação. Essa transição é comparada ao que os cristãos chamam de *renascimento* e o conhecimento que a proporciona é comparado ao *efeito da graça*<sup>114</sup>. Não há explicação racional para a transição de um estado para o outro, essa passagem ocorre de forma “misteriosa”, já que independe de causalidade.

O ato com valor moral próprio efetua, no entanto, a passagem para a negação da Vontade. Isto porque ele se apresenta como o outro lado da conduta humana usual, onde impera o egoísmo. Esse ato não é, porém, como vimos, apenas constatado empiricamente, mas também fundado metafisicamente na unidade da essência humana. A passagem pode, portanto, efetuar-se, pois tanto a compaixão como a ascese têm o mesmo fundamento metafísico: a vontade livre e una como essência<sup>115</sup>.

Bassoli afirma que a transformação da vontade do estado de afirmação para o de negação só se torna possível se o conhecimento atingir o grau máximo da visão através do princípio de individuação, essa transição é comparada à transformação da água do estado líquido para o gasoso<sup>116</sup>. Bassoli analisa uma carta de Schopenhauer enviada a Johann August Becker, em que o filósofo compara a transição da virtude à ascese ao ponto de ebulição da água. Ela afirma que a compaixão prepara a negação da vontade na medida em que aprimora o entendimento que suprime a ilusão provocada pelo princípio de individuação; quando tal entendimento atinge o mais elevado grau de distinção é comparado ao ponto de ebulição da água, e a partir daí é que a negação da vontade pode surgir.

Assim, considerando o ponto de ebulição como o marco que deve ser ultrapassado para que possa ocorrer a negação da vontade, podemos dizer que a compaixão aquece a água até essa temperatura. O ponto de ebulição é a temperatura máxima que pode ser atingida com o aquecimento da água, pois, a partir dela, mesmo que a água continue a ser aquecida, a temperatura não se altera até que a mudança de estado se complete. A estabilização da temperatura indica que a água iniciou seu processo de mudança de estado. Portanto, o ponto de ebulição é a linha de demarcação entre a água em seu processo de aquecimento crescente e a água que ferve, indicando a passagem da água do estado líquido para o gasoso. É importante ressaltar que a temperatura da água permanece

---

<sup>114</sup> Cf. MVR I, §70, p.511.

<sup>115</sup> CACCIOLA, 1994, p.160.

<sup>116</sup> Cf. BASSOLI, 2010, p.7,8.

sempre a mesma durante o processo de ebulição e, se não houver interrupção no aquecimento, a água evapora-se completamente. Do mesmo modo, um indivíduo perde continuamente as suas forças quando nega a sua vontade e, se não houver uma interrupção neste processo, definha até a sua morte<sup>117</sup>.

Existe um *limite* para as ações compassivas que quando é ultrapassado torna-se ascese. A compaixão pode atingir um determinado grau e ali se estabilizar. O compassivo pode aceitar privações, sofrer e até mesmo doar todos os seus bens em favor de outras pessoas, mas enquanto age com o objetivo de beneficiar outrem continua sendo um compassivo.

A ascese representa o mais alto grau de visão através do princípio de individuação. O santo ou asceta reconhece a essência volitiva do mundo em todos os fenômenos, dessa intuição ele percebe que a vida é constituída por inúmeros sofrimentos, pausados por momentos de alívio, e deixa de participar desse ciclo. Ele toma para si todos os sofrimentos possíveis e não apenas os que estão presentes. Após conhecer e repudiar a essência do mundo da qual seu corpo é uma expressão, adota exercícios ascéticos visando à mortificação da vontade presente em seu corpo, pois sabe que tentar satisfazer seus desejos é vão e que esses desejos retornarão ou serão substituídos por outros, impedindo uma satisfação permanente.

Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principium individuationis* conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam MOTIVOS para seu querer, ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição. Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição da Vontade<sup>118</sup>.

O ultrapassador do mundo é o maior e mais significativo acontecimento que pode ser exibido, pois somente nele entra em cena a liberdade, ou seja, a relação necessária entre motivos e caráter é suprimida. No §70 de MVR I, Schopenhauer afirma que a liberdade é a independência do princípio de razão. Ela pertence à vontade como coisa-em-

---

<sup>117</sup> BASSOLI, 2010, p.13.

<sup>118</sup> MVR I, §68, p.481,482.

si e não ao seu fenômeno. Somente em sua negação, a vontade que se manifesta no corpo pode entrar em contradição consigo mesma, negando o que o fenômeno expressa. No estado de negação da vontade os motivos não podem mais fazer efeito, pois o caráter e tudo o que é individual desaparece. O asceta, por possuir uma conduta diferente da conduta ordinária, mostra que conseguiu superar completamente a ilusão da individuação e atingir o conhecimento da essência do mundo. Vai além das virtudes morais porque nele a visão intuitiva acerca da essência do mundo é bem mais radical que no compassivo. As atitudes do asceta não estão direcionadas para beneficiar outrem, como ocorre com o compassivo, mas se caracterizam pelo direcionamento ao próprio agente, para mortificar a si mesmo. É para obstar o próprio querer que ele se anula e não para diminuir o sofrimento de outrem. Conhecer o sofrimento, que para o compassivo é um motivo que impele à ação, para o asceta é um *quietivo* que conduz à resignação. Nas palavras do filósofo:

O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é uma expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias<sup>119</sup>.

A compaixão atinge seu limite e cede lugar para a ascese entrar em cena. O asceta percebe que mesmo que se tente diminuir o sofrimento alheio nunca anulará o sofrimento do mundo. Ele já percebeu que o sofrimento é inerente à vida e nada que faça em favor do outro trará um alívio definitivo. Schopenhauer aponta duas vias para que uma pessoa se torne asceta: a primeira via é a do conhecimento e apropriação do sofrimento universal, e a segunda via é o sofrimento radicalmente sentido.

Quando a visão através do princípio de individuação atinge elevado grau de distinção, o sujeito deixa de fazer diferença entre si e os demais, reconhecendo seu próprio íntimo em todos os seres, as dores de todo o mundo passam a ser suas e nenhum sofrimento lhe parece estranho. O conhecimento do todo e da essência do mundo torna-se um *quietivo* para a vontade. O homem com esse conhecimento passa a ser indiferente ao que antes se apresentaria como motivos para seu querer. O sujeito que vê através do

---

<sup>119</sup> MVR I, §68, p.482.

princípio de individuação nesse elevado grau de distinção reconhece a essência do mundo e se apropria de todo sofrimento. Porém, a negação da vontade pela via do conhecimento é para poucos, somente para os “eleitos” conhecer o sofrimento alheio faz efeito e conduz à resignação. São raros os sujeitos que chegam à negação dessa forma.

Na maioria dos homens a ascese chega por meio do sofrimento sentido, que constitui um segundo caminho [*δεύτερος πλοῦς*<sup>120</sup>] para a negação da vontade. É o sofrimento pessoal intenso e, na maioria dos casos, a proximidade da morte, que pode levar o homem comum à completa resignação. No §68 de MVR I, o filósofo diz o seguinte:

Sim, podemos assumir que a maioria dos homens só chega ao mencionado fim por esta via; logo, que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que com mais frequência produz a completa resignação, e na maioria das vezes a proximidade da morte. Em realidade, só entre alguns poucos o simples conhecimento que vê através do *principium individuationis* é suficiente para conduzir à negação da Vontade, primeiro ao produzir a mais perfeita bondade na disposição de caráter e o amor universal à humanidade, por fim ao permitir reconhecer em todo sofrimento do mundo o próprio sofrimento<sup>121</sup>.

Na citação acima, Schopenhauer fala em “perfeita bondade na disposição de caráter”, em outras passagens fala em “belas almas” e “eleitos”, com isso parece sugerir que essas pessoas possuem algum traço de caráter que as distingue das demais e faz com que sejam consideradas santas. O curso de suas vidas mostra que elas não foram egoístas ou más e mudaram em determinado momento. Suas ações são dotadas de valor moral, são sensíveis ao sofrimento alheio e além de respeitar também tentam diminuir o sofrimento de outrem. Elas demonstraram que eram pessoas compassivas e como resultado de uma compaixão tão elevada que faz com que o agente sofra e tenha tantas privações para cumprir seu objetivo de melhorar a vida de outrem pode ter surgido a renúncia total. Schopenhauer afirma no capítulo XLVIII de MVR II que “essas virtudes morais são um meio de promover a autonegação, e, portanto, de negar a Vontade de viver”<sup>122</sup>. No caso desses santos, as virtudes morais se elevaram a tal grau que a ascese pode ser decorrente

---

<sup>120</sup> Expressão usada por Platão no *Político* e no *Fédon*, que tem origem na linguagem da navegação.

<sup>121</sup> MVR I, §68, p.497.

<sup>122</sup> MVR II, cap.XLVIII, p.339.

dos sacrifícios realizados em prol dos outros. Se a ascese é uma quebra proposital da vontade por meio de constantes privações e sofrimentos, o compassivo está muito próximo dela quando assume os sofrimentos que caberiam aos outros e, com isso, torna sua existência muito mais pesada do que seria em seu curso normal.

Quem é inspirado por essa virtude reconheceu o seu próprio ser no outro. Nesse caminho, ele agora identifica sua própria sorte com a que corresponde à humanidade inteira, mas esta escolha é muito difícil, pois implica em labuta, sofrimento e morte. Portanto, aquele que renuncia a toda vantagem accidental, deseja para si mesmo um fardo não muito diferente do que possui a humanidade em geral, não pode mais querer que isto perdure. Isso abre caminho para a renúncia universal, conseqüentemente, a negação da vontade ocorrerá<sup>123</sup>.

É importante destacar que o compassivo nem sempre se torna asceta. A transição da virtude à ascese é um fenômeno raríssimo. Os atos com valor moral podem ser meios de fomentar a negação da vontade, mas daí não se deve entender que a ascese decorrerá necessariamente no homem de caráter compassivo ou que somente ele poderá atingir o estado de resignação total. No final do §68 de MVR I, Schopenhauer fala sobre a diferença ética dos caracteres para a negação da vontade. Ele afirma que “a pessoa má está infinitamente distante de atingir o conhecimento a partir do qual provém a negação da Vontade”<sup>124</sup>, pois está profundamente vinculada ao princípio de individuação. Também em PP, a distância da salvação daqueles que praticam ações injustas e vis é mencionada pelo filósofo:

Ações injustas ou vis são, em vista daquele que as pratica, sinal do vigor de sua afirmação da vontade de viver e portanto da distância em que ele está da verdadeira salvação, a negação da vontade, em suma, a redenção do mundo, e assim também do longo aprendizado do conhecimento e do sofrimento, que ainda há que suportar, até alcançá-la. Todavia, com respeito àquele que sofre por causa destas ações, estas, embora sejam fisicamente um mal, são metafisicamente um bem e no fundo uma benfeitoria, já que contribuem para conduzi-lo à verdadeira salvação<sup>125</sup>.

Como o compassivo é sensível ao sofrimento alheio, parece estar mais próximo da negação pela primeira via, quando apenas conhecer o sofrimento já conduz à

---

<sup>123</sup> MVR II, cap.XLVIII, p.339,340.

<sup>124</sup> MVR I, §68, p.503.

<sup>125</sup> PP, §171, p.183,184.

resignação, enquanto para um egoísta ou maldoso o sofrimento no próprio corpo é mais eficaz para que se chegue à experiência de negação da vontade. O compassivo está mais próximo da negação pela primeira via, mas não é impossível que em determinado momento uma pessoa com outro tipo de caráter esteja sensível a um sofrimento ocorrido a outrem, já que os tipos de caracteres são determinados pela predominância e não por unanimidade.

## 2.5 A Negação da Vontade e o Problema da “Quarta Motivação”

Além das três motivações fundamentais que são egoísmo, que visa o bem-estar do próprio agente; maldade, que visa o mal alheio; e compaixão, que visa o bem de outrem; em nota no Capítulo XLVIII de MVR II, Schopenhauer apresenta o que seria a “quarta motivação”: o mal do próprio agente. O filósofo se justifica dizendo que não apresentou essa motivação no ensaio que participava do concurso promovido pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague porque não seria bem interpretado pela sociedade protestante, porém, não dá maiores explicações sobre a quarta motivação<sup>126</sup>. Segundo Bassoli, a quarta motivação aparece “para completar a simetria entre as motivações dentro de um quadro explicativo”<sup>127</sup>, que exige uma motivação oposta àquela que visa o bem do próprio indivíduo. Dessa quarta motivação Schopenhauer informa apenas que tem como objetivo o mal-estar do próprio agente.

A quarta motivação pode ser útil para que se compreenda a distinção entre o sofrimento sentido nos atos compassivos e os do asceta, pois mesmo que ambos tenham os mesmos sofrimentos como resultado de suas ações a motivação que as impulsiona é completamente diferente. O acréscimo dessa motivação levanta novas questões: há um caráter correspondente a essa motivação assim como ocorre com as outras três? Se há um caráter correspondente, essa relação entre motivo e caráter se dá de forma necessária, como nos outros casos? Se as respostas para essas questões fossem positivas, não haveria liberdade na ascese, mas somente mais um tipo de relação determinada por motivos e caráter. Todavia, se a negação da vontade é justamente o único caso em que a liberdade

---

<sup>126</sup> Cf. MVR II, cap. XLVIII, p. 451, nota 371.

<sup>127</sup> BASSOLI, 2005, p.49.

aparece no fenômeno, não é possível afirmar que essa quarta “motivação” atue como as outras.

Bacelar afirma que se Schopenhauer tivesse se detido na investigação sobre a motivação ascética poderia se livrar das contradições de sua explicação sobre a transição da virtude à ascese<sup>128</sup>. Se existe uma quarta motivação e um caráter correspondente, a “transição” da compaixão à ascese se dá sob a causalidade e não há liberdade nesse ato, restando a contradição do fenômeno consigo mesmo somente à negação por meio da segunda via, a do sofrimento radicalmente sentido.

Questionamentos sobre o *limite entre afirmação e negação da vontade* começam a surgir: em que posição está situada a compaixão? Ela é afirmação da vontade, por estar submetida ao princípio de razão suficiente e acontecer necessariamente pela atuação dos motivos sobre o caráter, ou negação, por pressupor o reconhecimento da mesma essência do agente também no fenômeno dos outros indivíduos?

De acordo com Bassoli, uma ação compassiva representa um *grau atenuado* de afirmação da vontade, pois o sofrimento de outrem atua como um motivo para o caráter compassivo e a diminuição do sofrimento alheio afirma a vontade do agente. A ação compassiva está submetida ao princípio de razão, o que *atenua* o grau de afirmação da vontade é a motivação compassiva não ter origem nesse princípio, mas provir do mesmo tipo de conhecimento que dá origem à negação total da vontade, que é a visão através do princípio de individuação. Em suas palavras:

A diferença essencial entre compaixão e ascese é que o sentimento do asceta não fornece mais *motivos* para a ação, mas, ao contrário, ele se torna um *quietivo* do querer, o que faz cessar a motivação que determinava o seu caráter. Assim, mesmo concebendo que a compaixão provém da mesma fonte que a ascese, o fato de a compaixão ser o *motivo* através do qual a vontade do compassivo se afirma impede que possamos considerá-la um *grau de negação da vontade*, mas somente um *grau atenuado de afirmação da vontade*, que precede e encaminha a vontade para a sua própria negação<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> Cf. BACELAR, 2010, p.179.

<sup>129</sup> BASSOLI, 2010, p.12, grifos do autor.

De acordo com o que foi exposto, não há negação no ato compassivo, e sim uma afirmação, pois o caráter compassivo é afetado pela necessidade de outrem, que atua como um motivo. Mesmo que compaixão e ascese tenham como base a visão através do princípio de individuação, o asceta não encontra nessa visão um motivo para sua ação, mas um quietivo do querer.

Para Debona, existem três formas e graus de intensidade da negação da vontade: a primeira é quando o sujeito, ao contemplar o belo, perde-se na contemplação do objeto; a segunda é a compaixão, que ocorre quando as ações de alguém são motivadas pelo sofrimento de outrem; e a terceira é a ascese, quando a essência volitiva do mundo torna-se repugnante para o sujeito. Isso quer dizer que a compaixão já é vista como um grau de negação da vontade. Ele afirma que

Essas duas primeiras maneiras ocasionam a renúncia à Vontade porque durante o tempo em que se contempla uma obra de arte ou uma paisagem da natureza, ou então quando se considera as necessidades de outrem como se fossem as carências de todos os seres (inclusive as do agente) proporciona-se ao mesmo tempo, uma “hora de recreio” para as manifestações insaciáveis do querer volitivo. É por isso que se verifica um parentesco desses dois primeiros graus de negação com o que, já no final do Livro IV, Schopenhauer toma como “negação da Vontade de vida”<sup>130</sup>.

Aqui temos um argumento que explora a mesma questão sob um ponto de vista diferente do que foi apresentado anteriormente, que situava a compaixão no âmbito da afirmação da vontade, mesmo que seja uma afirmação atenuada. Debona coloca a compaixão como um grau de negação, que ainda não atingiu o ápice, mas que está no caminho para a negação total da vontade, e já proporciona ao sujeito certo alívio em relação às imposições do querer<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> DEBONA, 2010, p.99.

<sup>131</sup> Barboza afirma que a ortodoxia do texto do primeiro Schopenhauer, ainda voltado ao idealismo, permite ao leitor a compreensão de que graus de negação da vontade são possíveis na estética e na compaixão, já que tais experiências acontecem com a visão através do princípio de individuação. Mais tarde, com a valorização do fisiologismo pelo autor, os graus de negação da vontade na estética e na compaixão tornaram-se problemáticos, mas não na ascese, que tem o corpo como condição explícita: “Desse modo teríamos em Schopenhauer uma filosofia primeira, acentuadamente idealista, e uma filosofia segunda, acentuadamente fisiológica. Em sua filosofia, à medida que o corpo é descoberto como elemento fisiológico da negação da vontade, o asceta, que inclusive pode dar fim ao próprio corpo por inanição, melhor mostra essa negação, coisa não tão evidente na estética e na pequena ética. Chegamos assim ao ponto em que o idealismo de

Chevitarese apresenta um argumento que pretende “esvaziar” o problema do “limite”, considerando afirmação e negação polos de uma mesma coisa, por isso chama a negação de “des-afirmação”. Ambas referem-se à individualidade que pode aparecer com veemência na afirmação, ou ser suprimida na negação. A afirmação é uma experiência positiva para nós e a negação seria a ausência dela, um conceito negativo assim como justiça, felicidade e saúde, que não são sentidas, mas as conhecemos somente em contraste com a injustiça, dor e doença. O abandono do princípio de individuação surge em graus, que desempenham um “efeito calmante” sobre a vontade, “pela redução ou enfraquecimento da afirmação da vontade e do egoísmo a ela implícito”<sup>132</sup>. Somente no ascetismo ocorre a completa negação da vontade. Porém, “no livre abandono de qualquer manifestação egoísta, no respeito aos semelhantes, na justiça espontânea, na compaixão, etc., já se podem observar graus de negação (des-afirmação) da vontade”<sup>133</sup>.

A compaixão situa-se entre a afirmação e a negação total da vontade. Ela se assemelha à afirmação porque é uma relação entre motivo e caráter que faz surgir o ato compassivo. A representação do outro e de seu sofrimento atuam como motivo em um caráter compassivo. Por outro lado, assemelha-se à negação da vontade por ter como fundamento metafísico o conhecimento intuitivo da unidade da essência do mundo. Ela não é o fim último, mas uma prova do afastamento da afirmação da vontade. Da mesma raiz que brota a afirmação da vontade, brotam a injustiça, a maldade, o ódio, o egoísmo, e todas as ações que visam somente o bem-estar do próprio agente, pois cada um se considera o centro do mundo e completamente diferente dos demais; assim como, a justiça espontânea, a caridade, a unidade de todos os seres e a negação da vontade também brotam da mesma raiz; essas duas raízes encontram-se em polos opostos. “Se este for o caso, então a ação virtuosa é uma passagem momentânea [*momentaner Durchgang*] para um estado, que quando se estabelece de modo permanente é a negação da Vontade de viver”<sup>134</sup>. Cacciola fala sobre o problema implícito à liberdade do ato compassivo:

---

Schopenhauer torna-se *idealismo fisiológico*; expressão esta que, convenhamos, é um belo oxímoro!” (BARBOZA, 2015, p.189).

<sup>132</sup> CHEVITARESE, 2005, p.51.

<sup>133</sup> CHEVITARESE, 2005, p.51,52.

<sup>134</sup> MVR II, cap.XLVIII, p.343.

Como manifestação do caráter empírico, a ação compassiva não é livre, mas condicionada por um motivo. No entanto, já que o caráter empírico é uma manifestação do caráter inteligível que é a própria vontade como essência de cada indivíduo, essa ação pode, por outro lado, ser considerada livre enquanto participa da natureza da Vontade<sup>135</sup>.

Não apenas as ações compassivas, mas toda ação pode ser considerada sob dois pontos de vista: o primeiro é o da representação, o caráter empírico, que é necessariamente uma expressão do inteligível, determinado e submetido ao princípio de razão; por outro lado, como caráter inteligível, é livre por participar da natureza da vontade que não pode ser condicionada ao princípio de razão e por isso nada determina que ela seja como é. “Nossos atos individuais de modo algum são livres; entretanto, o caráter individual de cada um deve ser considerado como seu ato livre”<sup>136</sup>. Não há causa que determine aquilo que somos, mas as ações decorrem de nosso ser necessariamente. Somente na negação da vontade pode haver liberdade no fenômeno.

## **2.6 A Segunda Via para a Negação da Vontade**

São os atos compassivos que abrem caminho e fomentam a negação da vontade, que só ocorrerá caso a visão através do princípio de individuação atinja seu mais elevado grau de distinção. Porém, são raros os casos em que a ascese se dá por essa via. Se essa fosse a única possibilidade, um santo seria algo ainda mais raro do que é. A segunda via para a negação [*δεύτερος πλους*], o sofrimento radicalmente vivido, abre a possibilidade para que mais indivíduos se tornem ascetas.

Na maioria dos casos a Vontade tem de ser quebrada pelo mais intenso sofrimento pessoal, antes de a sua autonegação entrar em cena. Então vemos o homem, trazido às raias do desespero após haver sofrido todos os graus de uma aflição crescente sob os reveses mais violentos, subitamente retirar-se em si mesmo, reconhecer a si e ao mundo, mudar todo o seu ser, elevar-se por sobre sua pessoa e todo sofrimento, como se fora purificado e santificado por este, em paz inabalável, em beatitude e sublimidade, livremente renunciando a tudo o que antes queria com a maior veemência, e receber alegremente a morte. Eis aí a mirada argêntea que subitamente entra em cena a partir da flama purificada do sofrimento; a mirada da negação da Vontade, ou seja, da redenção. Mesmo aqueles que eram pessoas más, vemo-los às vezes purificados até

---

<sup>135</sup> CACCIOLA, 1994, p.160.

<sup>136</sup> PP, §116, p.70.

este grau mediante a mais profunda dor: tornam-se outros, completamente convertidos<sup>137</sup>.

Em tais pessoas a transição para a ascese se deu por meio de um sofrimento intenso, capaz de efetuar uma supressão do caráter do indivíduo. Não existe mudança parcial, tudo o que era relativo ao indivíduo desaparece e dá lugar a um novo sujeito. Sem o caminho aberto pelo sofrimento sentido pelo próprio sujeito, a ascese não seria possível para aqueles que em momento algum se sensibilizaram com o sofrimento alheio. A salvação seria impossível para a maior parte dos indivíduos caso não houvesse esse caminho para a negação da vontade. Os sofrimentos, e junto com eles a possibilidade de conversão, “estão no caminho dos pecadores, que todos nós somos”<sup>138</sup>.

O sofrimento é, em potência, uma “força santificadora”<sup>139</sup>, porém, ele só leva o sujeito à ascese quando se torna “simples e puro conhecer”<sup>140</sup>. Nem sempre o sofrimento se torna conhecimento e nem todos os que experimentam um grande sofrimento se tornarão ascetas. O sofredor precisa se dar conta de que sua vida consiste em uma sucessão de sofrimentos, interrompidos por breves momentos de tranquilidade. A percepção de que o sofrimento que sente também é sentido em todos os demais seres leva-o a compreender a essência do mundo e negá-la. O conhecimento do sofrimento individual não é suficiente para a negação da vontade, é preciso conhecer o sofrimento inerente à vida. O sofrimento individual é só o ponto de partida para o conhecimento geral. A vontade só é quebrada pelo sofrimento quando é reconhecida como um erro, quando todo esforço que ela impele é reconhecido como vão e esse conhecimento a torna repulsiva para o sujeito. É o conhecimento do conflito interno da vontade e de sua nulidade essencial que atua como quietivo e leva à resignação. O conhecimento é que torna possível a negação da vontade, seja por meio da visão e apropriação do sofrimento alheio ou por meio do sofrimento radicalmente vivido, capaz de quebrar a vontade e proporcionar a conversão<sup>141</sup>.

A conversão proporcionada por meio do sofrimento nem sempre é definitiva, é possível que na ausência do sofrimento a individualidade retorne.

---

<sup>137</sup> MVR I, §68, p.497.

<sup>138</sup> MVR II, cap. XLIX, p.380.

<sup>139</sup> MVR I, §68, p.501.

<sup>140</sup> MVR I, §68, p.502.

<sup>141</sup> Cf. MVR I, §68, p.503.

Schopenhauer cita exemplos de pessoas que foram convertidas definitivamente, como Raimund Lullius e Abbe de Rancé; outras que, passada a ocasião de seu sofrimento, voltaram ao seu antigo caráter, como ocorreu com Benvenuto Cellini<sup>142</sup>; e, ainda, outras que experimentaram um grande sofrimento e não foram em nada afetadas, caso do Cardeal de Beaufort<sup>143</sup>. “Em realidade, para cada sofrimento é possível pensar em uma vontade que o supera em veemência, sendo esta [‘mudança transcendental’] inconquistável por aquele”<sup>144</sup>, por isso nem todos os que experimentam um grande sofrimento se converterão, pois existem desejos que se sobrepõem ao sofrimento, impedindo o indivíduo de alcançar o conhecimento da nulidade de todo esforço.

Na vida real vemos pessoas infelizes, que tiveram de amargar grande medida de sofrimento, irem de encontro a uma morte vergonhosa, violenta e amiúde atroz no cadafalso, em completo vigor mental, e também amiúde as vemos convertidas dessa maneira. Não devemos de modo algum assumir que entre seu caráter e o da maioria dos homens exista uma grande diferença, como parece sugerir sua sorte, mas temos que atribuir esta última em grande parte às circunstâncias: são entretanto culpadas e em grau considerável más. Contudo, vemos muitos dentre elas convertidas da maneira mencionada, após a completa perda de esperança. Mostram agora, de fato, bondade e pureza na disposição de caráter, aversão verdadeira pela prática de qualquer ato minimamente mau ou destituído de caridade<sup>145</sup>.

Entre essas pessoas não há, necessariamente, uma diferença de caráter, as diferenças de caráter nunca entram em cena durante a negação da vontade, elas pertencem à sua afirmação. Tudo que é relativo ao indivíduo está na esfera da afirmação da vontade e é suprimido caso a negação aconteça. A conversão pelo sofrimento ocorre de maneira aleatória, não há uma relação de causa e efeito. Nem sempre a vontade se torna repugnante para quem sofre.

No §68 de MVR I, Schopenhauer expõe a conversão de Raimund Lullius, “que, finalmente convidado ao quarto da bela dama por quem a tanto tempo se enamorou,

---

<sup>142</sup> Benvenuto Cellini foi convertido pela primeira vez na prisão e outra vez quando foi acometido por uma grave doença, mas recaía em seu antigo estado quando o sofrimento desaparecia.

<sup>143</sup> Personagem da obra Henrique VI, de Shakespeare, que morre desesperado, pois o sofrimento e a proximidade da morte não foram suficientes para quebrar sua vontade veemente, que chegava até o extremo da crueldade.

<sup>144</sup> MVR I, §68, p.500.

<sup>145</sup> MVR I, §68, p.498.

lá chegando, e, já antegozando a satisfação de todos os seus desejos, de repente a vê abrir o corselete e mostrar-lhe o peito corroído por um terrível câncer”<sup>146</sup>; essa foi a ocasião de sua conversão, depois do ocorrido ele abandona a corte de Mallorca e vai penitenciar no deserto. No capítulo XLVIII de MVR II, Schopenhauer narra a conversão do Abbe de Rancé, que ao visitar Madame de Montbazon, mulher com quem vivia uma relação passional, entrou em seu quarto e esbarrou com o pé em sua cabeça, separada do tronco, e a partir disso teve seu comportamento completamente modificado. Não havia indícios de que ele se tornaria um asceta antes do fato mencionado. Durante sua juventude, se dedicou ao prazer e à diversão, mas após experimentar esse grande sofrimento, entrou e reformou a ordem dos trapistas, retomando o rigor e elevado grau de renúncia que essa ordem já havia perdido<sup>147</sup>. Esses são dois dos casos em que a negação da vontade ocorreu por meio de um sofrimento intenso, a supressão da individualidade aconteceu com ambos quando o sofrimento se apresentou e conseguiram manter-se nesse estado de negação até o final de suas vidas.

Schopenhauer afirma que “o sofrimento é o processo de purificação que, na maioria dos casos, já basta ao homem para a sua santificação, em outras palavras, liberta-o do caminho do erro a que o conduziu a Vontade de viver”<sup>148</sup>. De acordo com o filósofo, em nós há um erro inato: o de pensar que vivemos para sermos felizes, e o que pensamos através do conceito de felicidade é a satisfação sucessiva de todo o nosso querer<sup>149</sup>. Ao longo de nossas vidas nos deparamos com dores, lutas e frustrações que farão com que esse propósito pareça contraditório para quem persiste no erro.

O destino e o curso das coisas, no entanto, cuidam de nós melhor do que nós mesmos, uma vez que frustram por todos os lados os nossos arranjos para uma existência utópica, cuja loucura é visível o suficiente pela sua brevidade, incerteza, nulidade, terminando, por fim, em morte amarga<sup>150</sup>.

Quem continua a esperar que a vida possa proporcionar alguma felicidade duradoura se lamentará quando, pela experiência, verificar o quanto é difícil a satisfação

---

<sup>146</sup> MVR I, §68, p.499,500.

<sup>147</sup> Cf. MVR II, cap.XLVIII, p.369 e CHATEAUBRIAND, 1922, p.55,56.

<sup>148</sup> MVR II, cap.XLIX, p.377.

<sup>149</sup> Cf. MVR II, cap.XLIX, p.375.

<sup>150</sup> MVR II, cap.XLIX, p.381.

de seus desejos e como ela é sempre menor do que aquela felicidade vislumbrada a distância. As metas estabelecidas ao longo da vida, vistas de longe, fazem parecer que quando alcançadas proporcionarão uma grande satisfação e repouso. Porém, quando finalmente chega-se ao objetivo, vê-se que pouco do que era esperado e foi prometido pela miragem distante foi efetivamente cumprido. Dores, doenças e tristezas costumam superar as expectativas e estão aí para alertar e despertar os indivíduos do erro, para mostrar que não é a felicidade o propósito da existência. Mas, ao lutar contra o sofrimento, buscando prazer e segurança, o conhecimento da nulidade de todo esforço fica mais distante. É por isso que na velhice as pessoas possuem um semblante de frustração, muitas já perceberam o quanto a afirmação da vontade promete o que não pode cumprir, o quanto a satisfação dos desejos é insuficiente para proporcionar a tranquilidade e alegria prometida. De acordo com o filósofo, a vida possui um caráter estranho e ambíguo com dois propósitos opostos: o propósito individual está dirigido à felicidade quimérica, um sonho de uma existência feliz; o outro propósito é o do destino, que nos direciona a destruição dessa ilusão de que podemos desfrutar de uma existência agradável e nos desata dos laços do mundo<sup>151</sup>.

De acordo com o filósofo, sentimos as dores, os infortúnios e o medo. No entanto, os prazeres, a saúde, a tranquilidade e a segurança não são sentidos. Eles podem ser percebidos apenas quando os comparamos com momentos infelizes, reflexivamente, e não no momento em que estão presentes. Isso mostra que a dor é de natureza positiva, enquanto toda satisfação é de natureza negativa. Nossa capacidade de perceber os prazeres diminui na medida em que aumentam, eles deixam de ser vistos como prazer porque nos acostumamos com eles. Dessa mesma forma, nossa suscetibilidade para o sofrimento aumenta, pois sentimos dolorosamente a privação daquilo que estamos acostumados. Enquanto estamos nos divertindo não sentimos o tempo passar, mas quando fazemos algo doloroso ou entediante sentimos passar lentamente, o que sugere que a vida é mais agradável quando menos a sentimos, por isso, seria melhor não existir.

O curso da vida nos encaminha para a velhice e morte, sentenças de condenação da própria natureza, que levam à percepção de que todo o esforço despendido durante a vida trouxe apenas satisfações provisórias, que só foram notadas após um certo

---

<sup>151</sup> Cf. MVR II, cap.XLIX, p.380,381.

distanciamento, pela lembrança dos momentos de tranquilidade em contraste com o sofrimento presente. Só percebemos que tivemos saúde quando a doença se apresenta, só lembramos da liberdade quando não a temos mais. Os infortúnios nos fornecem material para comparação com o que já vivemos e, assim, chegamos à conclusão de que o prazer e a tranquilidade já estiveram presentes.

O modo pelo qual esta nulidade de todos os objetos da vontade que está enraizada no indivíduo se faz conhecida e compreensível para o intelecto é principalmente o *tempo*. É a forma pela qual essa nulidade das coisas aparece como a sua transitoriedade, já que por causa dela todos os nossos prazeres e divertimentos se tornam nada em nossas mãos, e depois perguntamos atônitos de espanto onde elas foram parar<sup>152</sup>.

A finitude do indivíduo comparada à infinidade do espaço e do tempo expressa a nulidade da existência. O presente nos escapa incessantemente, tornando tudo o que agora é em passado. Tratamos o presente como um mero meio para um fim, como um estado transitório no qual nos preparamos para a satisfação a ser alcançada no futuro. Frequentemente estamos focados no futuro, é nele que costumamos depositar todas as nossas esperanças, é dele que esperamos os prazeres. Ao atingir certo estágio da vida, olhamos para trás e percebemos o quanto foi desperdiçado, o quanto de prazer poderíamos ter obtido e deixamos passar quando projetamos para frente a nossa satisfação. O contínuo movimento é a forma da existência, o que impede que se alcance o repouso e faz com que o modelo da vida seja a agitação.

Diante da consciência da morte como destino inevitável, de que toda a agitação da vida e empenho para atingir determinadas metas não podem nos proporcionar uma satisfação duradoura, Schopenhauer aponta a negação da vontade como a salvação para a nossa existência desprovida de finalidade. A ilusão que faz com que o indivíduo persiga uma felicidade quimérica cede seu lugar à resignação, a única possibilidade de redenção, que pode ser alcançada pelo conhecimento e apropriação de todos os sofrimentos possíveis, quando se observa o mundo e seus tormentos, ou pelo sofrimento sentido pelo próprio sujeito. A tentativa de amenizar os sofrimentos inerentes à existência

---

<sup>152</sup> MVR II, cap.XLVI, p.296, grifos do autor.

adia, ou até mesmo torna inviável, a verdadeira salvação, já que desperdiça a “força santificadora” do sofrimento. Schopenhauer afirma que

[...] o estoicismo da disposição, que oferece consolo diante do destino, e certamente uma boa couraça contra os sofrimentos da vida, é útil para melhor suportar o presente: ele se põe, porém, contra a verdadeira salvação, pois ele endurece o coração. Como poderia este ser melhorado por meio dos sofrimentos, se, envolto numa grossa casca pétreia, não os percebe?<sup>153</sup>

A insensibilidade ao sofrimento, tanto de outrem quanto o próprio, é favorável para um curso de vida mais agradável, mas fecha o caminho da redenção. Qualquer meio de alívio ao sofrimento presente é um adiamento da salvação. Sem o sofrimento alheio ações compassivas não são suscitadas nos indivíduos com tal disposição e na falta do sofrimento sentido pelo próprio indivíduo o conhecimento que atua como quietivo do querer não pode surgir. Portanto, a ausência de sofrimento torna impossível a ascese tanto pela primeira, quanto pela segunda via.

Enfim, pelo que foi considerado até aqui, existem duas possibilidades para o surgimento da experiência ascética que foram denominadas primeira e segunda via. Ambas têm como base o conhecimento da essência volitiva do mundo e do sofrimento inerente à existência. Tal conhecimento é capaz de aquietar a vontade e pode se dar por meio do sofrimento de outrem ou do sofrimento sentido pelo próprio sujeito. A “quarta motivação” levanta o questionamento sobre uma disposição de caráter para a ascese, pois sabe-se que para cada tipo de motivação há também um tipo de caráter correspondente, mais suscetível e capaz de responder a certos motivos. Entretanto, interpretar tal motivação como reveladora de uma espécie de “caráter ascético” traz consigo razoável dificuldade teórica, pois teríamos que conceber a negação da vontade como um fenômeno necessário, advindo da relação entre caráter e motivo, e não o único caso em que a liberdade pode ocorrer no fenômeno. Por isso, a possibilidade dessa quarta motivação foi desconsiderada enquanto via de negação da vontade.

No capítulo seguinte, será tratada a persistência na experiência ascética, que não se dá sem o esforço contínuo do sujeito que já experimentou espontaneamente a

---

<sup>153</sup> PP, §170, p.183.

negação da vontade. Utilizando a biografia de Francisco de Assis, apresentarei hábitos adotados por ascetas com a finalidade de mortificar a vontade e dificuldades enfrentadas pelos santos a fim de permanecerem nesse estado. Apresentarei também a dificuldade de identificação da via pela qual Francisco se tornou santo, devido às divergências dos relatos sobre sua vida, e os conflitos enfrentados por ele.

### **CAPÍTULO III – A PERSISTÊNCIA NA NEGAÇÃO DA VONTADE: UMA LEITURA DA VIDA DE FRANCISCO DE ASSIS**

Após atingir o grau mais elevado da visão através do princípio de individuação e experimentar subitamente, pela primeira vez, a negação da vontade, o sujeito pode permanecer nesse estado por meio de uma série de práticas que visam mortificar deliberadamente o próprio corpo. O estado de negação da vontade não é algo que após atingido se mantém por si mesmo, é preciso um contínuo esforço para permanecer nele, o asceta deve lutar contra seu querer, renunciando constantemente seus desejos. Ele não deixa de sentir uma tendência à volição, mas a rejeita, evitando fazer o que gostaria e fazendo o que não gostaria com a finalidade de mortificar a vontade.

Ao fruir o belo, o sujeito experimenta momentos livres de todos os desejos e preocupações, momentos em que está liberto da própria individualidade. Daí pode-se supor que a vida daquele em que a vontade foi neutralizada, não por alguns momentos, mas duradouramente, deve ser muito melhor. Um homem como esse não é mais angustiado ou excitado por cobiça, medo, inveja ou cólera, pois os laços volitivos que o amarravam ao mundo foram rompidos. Seu olhar para o mundo torna-se tranquilo. Tudo o que antes o excitava e atormentava seu ânimo passa a ser indiferente<sup>154</sup>. Porém, após a entrada em cena da negação da vontade, ainda podem haver oscilações e a negação precisa ser reconquistada por meio de lutas. Enquanto há vida no organismo, a vontade está sempre pronta a voltar a se impor.

Por isso ao encontrarmos na vida de homens santos aquela calma e bem-aventurança que descrevemos apenas como a florescência nascida da constante ultrapassagem da Vontade, vemos também como o solo onde

---

<sup>154</sup> Cf. MVR, §68, p.494,495.

se dá essa floração é exatamente a contínua luta com a Vontade de vida: pois sobre a face da terra ninguém pode ter paz duradoura<sup>155</sup>.

Por conhecerem “o valor da redenção”, aqueles que atingiram a negação da vontade esforçam-se constantemente para manter a tranquilidade experimentada. Para isso, adotam práticas ascéticas, para que a vontade seja mortificada ao contrariar as necessidades do corpo. Os sofrimentos auto-impostos são meios de conservar a indiferença pelo que antes excitava, pois o prazer que surge da satisfação do querer não é mais atraente para aquele que já alcançou o estado de resignação.

Pernin indica um processo que parte do *quietismo* para o *ascetismo*:

Aquele que renuncia à afirmação da vontade começa pelo não-agir dos hindus, isto é, a renúncia aos frutos da ação, à qual nos convida o Bhagavad Gîta. Desse *quietismo*, passa-se ao *ascetismo* com uma certa lógica, pois o corpo é a manifestação direta da vontade em um indivíduo dado. Trata-se pois de esgotá-lo e reduzi-lo enquanto a morte não faz o resto<sup>156</sup>.

De acordo com Pernin, o quietismo se dá logo que o sujeito atinge o conhecimento que emudece todo o querer, trazendo a resignação em relação aos motivos que antes o afetavam. Após esta etapa, surge o ascetismo, que visa a continuidade dessa resignação, para que os motivos continuem sendo indiferentes para aquele caráter que agora está suprimido, mas pode voltar a atuar.

No cap. XLV de MVR II, Schopenhauer afirma que a existência seguiria seu curso com mais facilidade e alegria caso o impulso de autoconservação fosse a única exposição da vontade de viver. Porém, como a vontade manifesta-se também como impulso sexual, a existência torna-se muito mais agitada, tendendo para “uma série sem fim de gerações”. O filósofo ainda afirma que esse impulso é o responsável por acabar com a despreocupação, a alegria e inocência, trazendo inquietação, melancolia, preocupação e aflição diante da existência<sup>157</sup>.

A supressão voluntária do impulso sexual, que raramente ocorre, faz com que a vontade dê uma reviravolta [*Wendung*] e mude seu curso, pois já representa uma

---

<sup>155</sup> MVR, §68, p.496.

<sup>156</sup> PERNIN, 1995, p.171, grifos do autor.

<sup>157</sup> Cf. MVR II, cap.XLV, p.289.

contradição da vontade com seu fenômeno. Mediante “uma violência dolorosa contra si mesmo” é possível a restauração da despreocupação e alegria diante da consciência, que “se eleva a um poder superior”<sup>158</sup>.

Além de toda a agitação que o impulso sexual traz ao próprio indivíduo, ele ainda representa a possibilidade de geração de uma nova existência. Sua satisfação pode fazer a vida recomeçar, com todas as suas dores, encargos, desejos e cuidados. Schopenhauer fala da vida como uma tarefa a ser cumprida, um problema que faz com que o indivíduo esteja sempre lutando contra a necessidade. O filósofo afirma que “dispomos da vida como alguém que executa um serviço obrigatório que se realiza por dever”. Ele ainda afirma que essa “dívida” é contraída pelo progenitor, ao gozar dos prazeres sensuais. “Portanto, porque ele desfrutou deste prazer, o outro deve viver, sofrer e morrer”<sup>159</sup>.

Schopenhauer apresenta a castidade como a primeira evidência de que a negação da vontade se estabeleceu em um sujeito. Com a castidade evita-se a afirmação da vontade que vai além do próprio corpo:

Seu corpo saudável e forte exprime o impulso sexual pelos genitais; porém agora nega a Vontade e desmente o corpo: não quer satisfação sexual alguma, sob nenhuma condição. Voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida. A castidade, assim, nega a afirmação da Vontade que vai além da vida individual, e anuncia que, com a vida deste corpo, também a Vontade, da qual o corpo é fenômeno, se suprime. A natureza sempre verdadeira e ingênuo, assevera que, caso esta máxima se tornasse universal, o gênero humano se extinguiria<sup>160</sup>.

Para Schopenhauer, há uma tendência ascética no Cristianismo genuíno e original, que ganha um lugar de destaque no Novo Testamento passando a ser “o ponto mais elevado a que tudo aspira a ascender” e que tem o celibato como recomendação mais importante<sup>161</sup>. No início de sua história, enquanto ainda estava na busca de novos adeptos, o Cristianismo não enfatizava sua tendência ascética, mas a partir do terceiro século essa tendência retoma seu posto.

---

<sup>158</sup> Cf. MVR II, cap.XLV, p.289.

<sup>159</sup> MVR II, cap.XLV, p.290.

<sup>160</sup> MVR I, §68, p.483.

<sup>161</sup> Cf. MVR II, cap.XLVIII, p.351.

Pelos apóstolos encontramos prescrito o amor ao próximo como se fosse a nós mesmos, as boas obras, o pagamento do ódio com amor e boa ação, paciência, candura; o suportar todas as possíveis afrontas e injúrias sem resistência, a frugalidade na alimentação para sofrer o prazer, a resistência ao impulso sexual (inclusive completa, quando for possível). Vemos aqui já os primeiros graus da ascese ou negação propriamente dita da Vontade: expressão esta justamente a dizer aquilo que nos evangelhos é denominado abnegação de si e carregar a própria cruz. Essa tendência foi gradativamente desenvolvida e deu origem aos penitentes, aos anacoretas, aos monges, em si puros e santos; mas justamente porque não podiam ser seguidos pela grande maioria dos homens, daí surgiram hipocrisias e infâmias, pois *abusus optimi pessimus*. No cristianismo mais letrado vemos aquele germen ascético desabrochar em vistosa flor nos escritos dos santos e místicos. Estes pregam, junto com o mais puro amor, também completa resignação, voluntária e absoluta pobreza, verdadeira serenidade, indiferença completa pelas coisas mundanas, mortificação da própria vontade e renascimento em Deus, inteiro esquecimento da própria pessoa e imersão na intuição de Deus<sup>162</sup>.

O celibato é uma das maiores inspirações do Cristianismo, que consente o casamento apenas como uma adequação à natureza pecaminosa do homem que não consegue atingir o que é mais elevado. O casamento é visto como uma concessão para “evitar maior perdição”, quando o ideal seria a castidade, ou seja, “a abstinência total era a verdadeira virtude muito mais desejada que o casamento”<sup>163</sup>.

A pobreza voluntária, como fim em si mesma e não quando se doa os próprios bens com o objetivo de aliviar o sofrimento alheio, é outro passo para a mortificação da vontade. Metade da humanidade está na pobreza, falta de prazeres e de meios de alívio para suas necessidades, porém, não há nenhum traço do ascetismo, pois essa condição não é voluntária e sim forçada. Muitas pessoas são conduzidas pelas circunstâncias ao “trapismo involuntário”, mas são poucas as que realmente optaram por isso. Schopenhauer afirma que

O número de trapistas regulares é certamente pequeno; por outro lado, porém, a metade da humanidade é constituída de *trapistas involuntários*: pobreza, obediência, falta de todos os prazeres, e mesmo dos meios de alívio mais necessários, e frequentemente também castidade forçada, ou criada por carência, constituem sua sorte. A diferença é apenas que os

---

<sup>162</sup> MVR I, §68, p.490.

<sup>163</sup> MVR II, cap.XLVIII, p.354.

trapistas fazem isso por livre escolha, metodicamente e sem esperança de melhora [...] <sup>164</sup>.

Não são as condições de vida deploráveis que compõem a ascese, e sim a escolha por essa condição. Algumas pessoas escolheram a pobreza, quando o destino não a proporcionou por considerarem que esse era um passo importante para sua salvação, foi o caso de Sakia-Muni, príncipe que se tornou mendicante, e Francisco de Assis, jovem que abandonou todos os bens para cruzar o país como mendicante. Com a pobreza voluntária evita-se a satisfação de necessidades e busca-se por meio de privações e sofrimentos quebrar ainda mais a própria vontade.

O sofrimento causado por outros também é de grande utilidade para o asceta. Não reagir ao sofrer injustiças, receber injúrias de bom grado, suportar danos com paciência e ânimo brando, tudo isso deve ser visto como ocasiões para que se continue negando a vontade, sendo recebidos até mesmo com alegria:

Nesse sentido, todo sofrimento exterior trazido por acaso ou maldade, cada injúria, cada ignomínia, cada dano são-lhe bem-vindos. Recebe-os alegremente como ocasião para dar a si mesmo a certeza de que não mais afirma a Vontade, inimigo esse que é a sua própria pessoa. Por consequência, suporta os danos e sofrimentos com paciência inesgotável e ânimo brando. Paga o mal com o bem, sem ostentação. De modo algum permite ao fogo da cólera e da cobiça se acenderem novamente em si <sup>165</sup>.

O asceta vê no sofrimento um meio que o ajudará a chegar a seu fim. Os desprazeres provocados por outras pessoas não são combatidos, não recebem respostas proporcionais, mas são alegremente recebidos por constituírem mais uma forma de contrariar a vontade.

Outra prática ascética de grande importância é o jejum. O impulso de autoconservação impele o indivíduo a buscar nutrição para seu corpo, mas o asceta se recusa a satisfazer completamente esse impulso. Muitas vezes alimenta-se de maneira módica para que o corpo vá se debilitando aos poucos, há também os mais radicais que deixam de comer e logo morrem por inanição.

---

<sup>164</sup> PP, §170, p.182.

<sup>165</sup> MVR I, §68, p.485.

Tanto quanto à Vontade mesma, ele mortifica sua visibilidade, a sua objetividade, o corpo: alimenta-o de maneira módica para evitar que seu florescimento exuberante e prosperidade novamente animem e estimulem fortemente a Vontade, da qual ele é simples expressão e espelho. Assim, pratica o jejum, sim, pratica a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade, que reconhece e abjura como a fonte de sofrimento da própria existência e do mundo<sup>166</sup>.

Um corpo fraco reduz a agitação do querer. Quando não há mais energias fornecidas pelos alimentos a debilidade impede o sujeito de querer outras coisas. Primeiro o asceta nega a vontade que se afirma além de seu próprio corpo com a castidade, em seguida, rejeita seus bens, toma a pobreza como um ideal e passa a fazer jejuns até que a debilidade física possa mesmo culminar na morte.

Schopenhauer fala dos cristãos, hindus e budistas em suas práticas que visam à mortificação da vontade. No §68 de MVR I, ele afirma que é por meio de “um modo de vida duro”, com renúncias, penitências e busca constante pelo que desagrada, evitando cada prazer ou agitação, que se conserva a “salvação alcançada”. Na citação seguinte, o filósofo aponta algumas práticas adotadas pelos ascetas hindus:

Amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio; amor em geral não restrito só ao gênero humano, mas englobando todos os viventes; caridade até o ponto de doar aquilo que foi conquistado com o suor diário; paciência ilimitada em relação a toda ofensa; retribuição de todo mal, por pior que seja, com bondade e amor; resignação voluntária e alegre em face de qualquer ignomínia; abstenção completa de alimentação animal; absoluta castidade e renúncia a todo prazer para os que aspiram à verdadeira santidade; despojamento das propriedades, abandono da habitação e dos parentes, profunda e imperturbável solidão absorvida na contemplação silenciosa com voluntária expiação, assim como terrível e lenta autopunição para a completa mortificação da Vontade: o que ao fim pode conduzir à morte voluntária mediante jejum, atirar-se aos crocodilos ou precipitar-se do pico sagrado do alto do Himalaia ou ser sepultado vivo, e também mediante o lançar-se sob as rodas do carro colossal que passeia as imagens de deuses entre o canto, o júbilo e a dança das bailadeiras. Tais preceitos, cuja origem remonta a mais de quatro milênios, são ainda hoje vividos por indivíduos até os maiores extremos, ainda que aquele povo se encontre degenerado em muitos outros aspectos. O que permaneceu em prática durante tanto tempo, apesar dos mais duros sacrifícios exigidos, num povo que

---

<sup>166</sup> MVR I, §68, p.485.

compreende tantos milhões, não pode ser uma fantasia arbitrariamente inventada mas tem de possuir o seu fundo na essência da humanidade<sup>167</sup>.

A morte por inanição como resultado do mais alto grau da ascese ocorre quando se renuncia à autoconservação. Nega-se a vida no que há de mais básico. No sujeito não há nem a vontade necessária para ingerir alimentos. Nesse caso, o asceta deixa de viver porque já deixou de querer. A morte acaba com a mais fraca chama que ainda restava no sujeito, no qual a essência já havia se suprimido. Ela é recebida como uma redenção esperada, é bem-vinda. Por haver negado a vontade, não apenas o fenômeno desaparece, mas também desaparece seu núcleo. Junto com o sujeito finda-se o mundo ao mesmo tempo.

No §69 de MVR I, Schopenhauer alerta seus leitores para que não confundam a morte resultante da negação da vontade com o suicídio comum. O suicídio representa uma afirmação vigorosa da vontade que ocorre quando o indivíduo não consegue realizar sua vida da forma que gostaria. O asceta, ao contrário do suicida, repudia os prazeres da vida por reconhecê-los como fontes de ilusões que nos fazem permanecer buscando satisfação para nossos desejos. Nele a vontade já não se afirma e sua morte é a culminância de um processo iniciado na supressão da individualidade. O suicida não rejeita a vida em si mesma. Pelo contrário, seus desejos são veementes e o que ele rejeita são as circunstâncias em que se encontra. O suicida interrompe sua vida por não suportar os sofrimentos inerentes à ela. Dessa forma, ele interrompe apenas o fenômeno sem que a vontade seja negada.

Como à Vontade de vida a vida é sempre certa e a esta o sofrimento é essencial, o suicídio, a destruição arbitrária de uma ação particular é uma ação inútil e tola, pois a coisa-em-si permanece intacta como arco-íris imóvel em meio à rápida mudança das gotas, que por instantes são o seu sustentáculo<sup>168</sup>.

É por meio de um ato volitivo que alguém põe fim ao corpo. O sofrimento proporcionado pelos obstáculos que impedem a satisfação dos desejos do indivíduo poderia levá-lo à resignação. Mas, quando é interrompido, a chance de negação da vontade é jogada fora. A possibilidade que o sofrimento traz de quebrar a vontade é desperdiçada

---

<sup>167</sup> MVR I, §68, p.492,493.

<sup>168</sup> MVR I, §69, p.504.

porque o indivíduo não deixa que ele chegue ao ponto de tornar possível a supressão de si mesmo. No asceta o sofrimento é oportuno. Ele é recebido como possibilidade de mortificação da vontade. Schopenhauer compara o suicida que foge do sofrimento a um doente que interrompe a operação que poderia levá-lo à cura:

Ora, como era exatamente o sofrimento, ao qual o indivíduo quer se furtar, o que, enquanto mortificação da Vontade, o poderia conduzir à negação de si mesmo e à redenção, daí se segue que, neste aspecto, o suicida se assemelha a um doente que, após ter começado uma dolorida operação de cura radical, não permite o seu término, preferindo permanecer doente<sup>169</sup>.

É pela incapacidade de deixar de querer que o suicida deixa de viver. Em contrapartida, o asceta morre por já não mais querer, por não atender nem mesmo às necessidades que garantem sua sobrevivência. Nele a última chama de vitalidade é apagada. Schopenhauer encerra o §69 admitindo a dificuldade de explicar os graus intermediários que diferem a morte do asceta do suicídio, pois as “profundezas, obscuridades e complicações” da mente humana tornam a elucidação e detalhamento extremamente difíceis<sup>170</sup>. Schopenhauer afirma, antecipando possíveis objeções, que a negação da vontade não é a aniquilação de uma substância, e sim o simples ato de não querer<sup>171</sup>. O que ocorre após a negação completa da vontade, com a morte do asceta, escapa ao campo conceitual. Para quem ainda afirma a vontade, após a negação completa o que resta é *nada*. Porém, é preciso esclarecer que o conceito de *nada* pode ser entendido apenas relativamente, referindo-se à negação de algo determinado. Mais uma distinção apresentada por Kant é adotada por Schopenhauer: *nihil negativum* e *nihil privativum*. O *nihil privativum* designa a negação de algo positivo, enquanto o *nihil negativum* refere-se ao nada absoluto. Schopenhauer não admite a possibilidade do nada absoluto, então o *nihil negativum* está descartado. Chamamos de *ser* o que é tomado universalmente como positivo, e à sua negação chamamos de *nada*. Entendemos como *ser* a vontade e o mundo como representação. Quando a vontade é negada, seu fenômeno é suprimido, então não se

---

<sup>169</sup> MVR I, §69, p.505.

<sup>170</sup> Cf. MVR I, §69, p.508.

<sup>171</sup> Cf. PP, §161, p.173.

tem mais o *ser*. Como somos vontade, é impossível a inversão do ponto de vista. Por isso, o *nada* não nos é viável<sup>172</sup>.

Imersos no *velle* não temos acesso ao *nolle*. Então, o conhecimento chega ao limite da positividade, num ponto cego onde só é possível expressar o estado de negação da vontade de uma maneira negativa. Esse estado não pode ser chamado de conhecimento, porque não está na forma de sujeito e objeto. Como faltam conceitos para explicitar tal experiência, “é melhor remeter àqueles que falam a partir da experiência imediata”<sup>173</sup>. Schopenhauer cita vários exemplos de hindus e santos cristãos que experimentaram a negação. Na maioria dos casos, não há biografias bem elaboradas, mas é possível tentar compreender esse fenômeno que se oculta sob o invólucro da religiosidade, que é apenas uma forma de expressão daquilo que o filósofo denominou negação da vontade. Schopenhauer enfatiza a importância de buscar exemplos de santos na seguinte passagem:

Como o conhecimento do qual procede a negação da Vontade é intuitivo e não abstrato, ele encontra a sua expressão perfeita não em conceitos abstratos, mas apenas nos atos e na conduta. Nesses moldes, a fim de se compreender por completo o que expressamos filosoficamente como a negação da Vontade, é preciso conhecer os exemplos da experiência e da realidade<sup>174</sup>.

Seguindo tal perspectiva de análise, sugerida pelo próprio filósofo, este capítulo apresentará uma leitura da biografia de Francisco de Assis, a fim de exemplificar as práticas ascéticas e as oscilações que ocorrem nas vidas de santos. Também será investigado neste capítulo se a ascese de Francisco se deu pela primeira via, a do conhecimento do sofrimento do mundo, ou pela segunda via, a do sofrimento sentido.

---

<sup>172</sup> Maia-Flinckinger utiliza a expressão “Impossível” para referir-se àquilo que não pode ser conhecido a partir do ponto de vista da afirmação da vontade: “Eu mesma utilizo-me, porém, da expressão ‘Impossível’, quando olho este ‘outro’ radical da Vontade a partir da perspectiva em que me encontro, isto é, enquanto amarrada aos fenômenos, pois desta, mesmo o pensamento de uma tal negação seria, em princípio, inviável” (MAIA-FLINCKINGER, 1993, p.403,404).

<sup>173</sup> MVR, §68, p.494.

<sup>174</sup> MVR I, §68, p.487.

### 3.1 Francisco de Assis

Francisco de Assis é apresentado por Schopenhauer como um dos exemplos de ascetas cristãos. O filósofo afirma, no §68 de MVR I, que o santo é a “verdadeira personificação da ascese e modelo de todos os monges mendicantes”<sup>175</sup>. Sua vida será vista a fim de mostrar seus antigos hábitos, sua conversão e as práticas ascéticas adotadas para contrariar a vontade. De acordo com Spoto, as primeiras biografias de Francisco, como a de Celano e São Boaventura, tinham o objetivo de homenagear o santo e promover a Ordem, por isso não foram fiéis aos dados históricos. Elas idealizavam a vida de Francisco para parecer adequada ao que se espera de um santo<sup>176</sup>. Neste trabalho será priorizada a biografia feita por Spoto, que promete maior fidelidade em relação aos dados biográficos.

Francisco foi o primeiro filho de Pica e Pedro Bernardone. Ao nascer, em 1182, sua mãe escolheu o nome João, como homenagem a São João Batista. Meses depois, quando o pai chegou de viagem, teve um ataque de fúria ao saber que seu filho fora batizado com o nome do eremita. Inconformado com o nome escolhido, decidiu chamá-lo de Francesco, já que não havia como alterar o nome dado no batismo, e foi assim que o menino ficou conhecido por todos. Pedro gostaria que o filho assumisse seus negócios e ampliasse a fortuna da família. Como naquela época atribuíam grande importância ao nome, acreditando que o curso de vida pudesse de alguma forma ser influenciado por isso, não permitiu que seu filho tivesse o nome de alguém que vivia no deserto, alimentando-se de gafanhotos e vestindo pele de camelos<sup>177</sup>.

À época do nascimento de Francisco, o local onde sua família vivia estava assolado pela fome e condições precárias. As pessoas morriam cedo, muitas crianças não sobreviviam, poucas pessoas chegavam à adolescência. “A dor e a morte prematura eram

---

<sup>175</sup> MVR I, §68, p.488.

<sup>176</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.17.

<sup>177</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.32.

tomadas com naturalidade, e em face delas havia uma profunda e universal resignação”<sup>178</sup>. Foi nesse contexto que Francisco viveu durante boa parte de sua infância.

Como membro de uma classe afortunada, Francisco não foi tão afetado pelas péssimas condições que o cercavam. Na adolescência, fez diversas viagens com o pai a fim de aprender sobre o comércio internacional. Spoto relata o que Francisco presenciava durante essas viagens:

A viagem de ida e volta às feiras deu ao menino mais do que o contato costumeiro com trovadores, mendigos, salteadores, padres de má reputação e prostitutas abandonadas. Nas estradas e nos acampamentos de floresta, teria sido impossível para ele evitar os sinais diários de violência: lutas de morte por um odre de vinho, um pedaço de pão ou um punhado de pérolas; assassinatos cruéis por pura diversão; torturas infligidas por vingança ou mero passatempo. E havia também a falcoaria, o esporte de soltar falcões para matar pardais e carriças, codornas, gansos, patos e faisões, que eram cozidos ou vendidos aos viajantes famintos. Outras caças maiores eram os javalis e veados, por exemplo. E naturalmente havia leprosos por toda parte, cegos e aleijados, feridos em guerras estrangeiras ou batalhas locais<sup>179</sup>.

Não há indícios de alguma preocupação com a educação moral de Francisco ou que essas viagens fossem realizadas com o objetivo de instruí-lo. De acordo com Spoto, parecia ser o oposto, “o desenrolar do restante da juventude de Francisco sugere indiferença familiar em relação a esse tipo de aprendizado”<sup>180</sup>. A instrução recebida estava relacionada apenas a um bom desenvolvimento nos negócios. Diversas fontes apontam para a educação “indulgente e descuidada” que Francisco recebera, “de maneira vergonhosa em meio a toda sorte de loucuras” e cheia de “lições de ganância” dirigidas pelo pai. De acordo com essas fontes, essa educação tornou possível a “juventude confusa e dissipada” do santo que pouco antes de morrer referiu-se à época como um período em que viveu “em pecado”, lançado às “seduções do mundo”<sup>181</sup>.

Na juventude, Francisco demonstrava bom-humor, generosidade e dava-se a farras com os amigos. “Gastador inveterado, Francisco esbanjava em festas, banquetes e

---

<sup>178</sup> SPOTO, 2010, p.34.

<sup>179</sup> SPOTO, 2010, p.57.

<sup>180</sup> SPOTO, 2010, p.58.

<sup>181</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.62,63.

noitadas”<sup>182</sup>. O jovem era vaidoso e ostentava com roupas feitas com os tecidos mais caros e coloridos. Esperava-se muito dele por ser o primogênito da família, mas causava embaraços frequentes aos seus pais por gastar excessivamente<sup>183</sup>. Sempre rodeado de amigos, Francisco andava alegre pelas ruas de Assis, fazendo jus à reputação de festeiro, enquanto seus pais preocupavam-se cada vez mais com a incapacidade de controlar o filho.

Um fato importante na vida de Francisco foi o seguinte: quando era adolescente, trabalhava na loja de seu pai algumas vezes. Em um desses dias de trabalho, um mendigo entrou pedindo esmolas e Francisco mandou-o embora. Porém, confessou aos amigos que “sentiu remorso” por ter agido de tal forma<sup>184</sup>. Francisco era generoso com os amigos e parece ter se arrependido por recusar esmola a um mendigo. As biografias não mostram nada que indique algum traço de maldade ou de egoísmo a ponto de cometer injustiças. Spoto afirma que o jovem “era cortês para com todos mesmo quando estava mais rabugento, e da mesma forma era *invariavelmente generoso com as pessoas*, ao contrário dos filhos de muitos arrivistas, que se tornam avarentos e egoístas como os pais”<sup>185</sup>. O jovem demonstrava sensibilidade ao sofrimento alheio. Ainda atuava somente em favor daqueles que lhe eram próximos, mas conhecer o padecimento de um homem estranho começou a incomodar-lhe e aí surge um indício de compaixão.

De acordo com a concepção schopenhaueriana de arrependimento, a mudança no conhecimento faz com que o indivíduo conclua que agiu de maneira inadequada à sua vontade, por deixar-se conduzir por falsas noções. O indivíduo continua a querer o mesmo que queria antes, mas pode perceber que não agiu da melhor forma a fim de atingir seu objetivo. Para Schopenhauer, o arrependimento é uma correção do conhecimento. Nas palavras do filósofo,

Assim, por exemplo, posso ter agido mais egoisticamente do que era adequado ao meu caráter, visto que fui guiado por representações exageradas da necessidade na qual eu mesmo me encontrava, ou pela astúcia, falsidade, maldade dos outros, ou posso ter sido precipitado: numa palavra, agi sem ponderação, determinado não por motivos

---

<sup>182</sup> SPOTO, 2010, p.60.

<sup>183</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.61

<sup>184</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.71,72.

<sup>185</sup> SPOTO, 2010, p.60, grifos meus.

distintamente conhecidos *in abstracto*, mas por simples motivos intuitivos, pela impressão do presente e o afeto que este provocou, o qual foi tão violento que me privou do uso propriamente dito da razão. Mas aqui, portanto, o retorno da capacidade deliberativa não passa de conhecimento corrigido, do qual pode resultar arrependimento, que sempre dá sinal de si mesmo por reparação, até onde é possível, do acontecido<sup>186</sup>.

Francisco, ao confessar aos amigos que deixou de proporcionar um bem ao mendigo quando poderia ter feito, lembrava do fato com pesar. Essa lembrança pode representar um arrependimento por não ter agido em conformidade com seu caráter. Spoto afirma que Francisco agiu dessa forma por preocupação com os negócios e por sua necessidade de dinheiro, mas tal ação foi seguida por um “sentimento de remorso”<sup>187</sup>, por ser tão generoso com os amigos e haver recusado ajuda a um verdadeiro necessitado<sup>188</sup>. O sentimento de Francisco, relatado por Spoto, parece ser o que Schopenhauer chama de arrependimento e não remorso, pois Francisco parece ter concluído que não agiu da melhor maneira em conformidade com seu caráter e isso caracteriza o arrependimento, enquanto o remorso é caracterizado pelo peso na consciência que faz com que o indivíduo lamente por ser o que é.

Algum tempo passou e Francisco, desinteressado pelos negócios da família, começou a aspirar um posto na cavalaria. Naquela época, não apenas os aristocratas, mas também os que provinham da classe dos comerciantes podiam ser cavaleiros, caso fosse considerado digno e capaz de adquirir suas próprias armas. Conforme relata Spoto, “o culto da cavalaria era um ideal estético que assumia a aparência de um ideal ético, e portanto pertencer a ela era ambição de qualquer jovem de posses”<sup>189</sup>.

De acordo com o autor, a coragem na batalha parecia ser o caminho mais razoável para mostrar perfeição como cavaleiro e figurava entre os temas mais

---

<sup>186</sup> MVR I, §55, p.383.

<sup>187</sup> Para Schopenhauer, o remorso ou peso de consciência é o descontentamento com o próprio caráter. Difere do arrependimento, que já foi exposto acima. “O peso de consciência em relação a atos já cometidos não é arrependimento, mas dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo, ou seja, como Vontade. Baseia-se na certeza de que sempre temos a mesma vontade. Se esta tivesse mudado e assim o peso de consciência fosse mero arrependimento, ela se superaria a si; pois o passado não poderia despertar dor alguma, visto que expunha a exteriorização de uma vontade que agora já não é mais a do arrependido” (MVR I, §55, p.384).

<sup>188</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.71,72.

<sup>189</sup> SPOTO, 2010, p.72.

considerados ao lado da nobreza a serviço de outrem e constância no amor. A primeira batalha de Francisco ocorreu quando os membros da comuna de Assis atacaram a torre do castelo imperial, na primavera de 1198. Mas, o episódio mais importante relacionado ao assunto foi o conflito ocorrido em novembro de 1202, em que os homens de Assis foram massacrados pelos combatentes de Perugia, restando alguns sobreviventes, os quais foram capturados e mantidos em cativeiro. Spoto afirma que foi uma imensa carnificina, em que “homens e meninos foram caçados e esquartejados, e os vinhedos e campos se encheram de cadáveres e de moribundos”<sup>190</sup>. A partir disso, a vida de Francisco muda radicalmente.

Francisco foi levado para Perugia junto com outros sobreviventes, mas os familiares dos que participaram da batalha não tinham qualquer informação. Seis meses depois, os captores entraram em contato com as famílias exigindo resgates para que libertassem os prisioneiros. Enquanto isso, Francisco definhava numa prisão subterrânea de uma ruína etrusca durante um ano. Seu pai pagou o resgate e ele então pôde voltar a Assis, mas seu estado de saúde era tão deplorável que mal podia caminhar ou falar. Os efeitos da malária, doença que contraiu na prisão, o acompanharam durante toda sua vida.

Depois de voltar para casa, sob os cuidados dos pais, ainda passou mais um ano de cama. Mesmo recuperando aos poucos sua energia, a apatia não o deixava, conservando apenas o gosto por vestimentas coloridas e pela moda. Francisco encontrava-se sem expectativas, sem um motivo pelo qual empenhar-se. Mais tarde, decidiu voltar a buscar algum êxito na cavalaria seguindo um nobre que acompanharia o exército papal do capitão normando Walter de Brienne. Estava certo de que poderia se tornar um armado cavaleiro dessa forma. Também via oportunidade de heroísmo em cruzadas que partiam para Constantinopla e Jerusalém. Certa vez, teve um sonho que acreditou ser uma confirmação divina para seus planos. Isso o reanimou. Agora estava otimista e certo de que se tornaria “um grande príncipe”, como afirmou à sua família quando questionado sobre seu ânimo. Seu entusiasmo era tamanho que doou a um cavaleiro idoso, que regressava a Assis aos farrapos, suas mais belas roupas, com a certeza de que não voltaria a precisar delas. Porém, esse foi mais um empreendimento fracassado. Logo começou a ter surtos de febre durante a noite que o faziam delirar e estremecer, isso tornou impossível a

---

<sup>190</sup> SPOTO, 2010, p.76.

continuidade na missão. Em um desses surtos, ouviu uma voz perguntando sobre seus planos e um conselho para que reinterpretesse a visão que tivera ainda em sua casa. Francisco retornou a Assis ainda pior, pois aos efeitos da malária contraída na prisão somou-se a humilhação de mais uma tentativa frustrada. Encontrava-se mais uma vez deprimido, sem objetivo e completamente dependente dos pais.

Já resignado, descrente de algo que pudesse movimentar sua vida, trabalhava com o pai quando, ao final de uma tarde, regressando de uma das propriedades fora da cidade, entrou na igreja de São Damião para refugiar-se após uma caminhada de horas sob sol forte. A igreja estava abandonada e aparentava estar prestes a cair, mas foi ali que Francisco “sentiu-se diferente” e ouviu da imagem do Cristo crucificado uma solicitação de reparo para aquele local: “Francisco, não vês que minha casa está sendo destruída? Vai, então, e conserte-a para mim”. Celano relata que Francisco “tocado por uma sensação insólita, sentiu-se todo transformado”<sup>191</sup>. Para Celano, nesse dia Francisco já estava “inteiramente mudado de coração, e a ponto de mudar de vida” e, ao ouvir a voz, “sua alma ficou transformada”<sup>192</sup>. Boaventura afirma que “Francisco encontrava-se sozinho na igreja e ficou amedrontado ao ouvir aquela voz, mas a força de sua mensagem penetrou profundamente em seu coração e ele, delirando, *caiu em êxtase*”<sup>193</sup>.

Spoto aponta para o fato de as duas biografias mais antigas não enfatizarem o ocorrido na igreja de São Damião:

O relato desse acontecimento, feito por Tomás [de Celano], é também notavelmente comedido, sem louvar a Francisco, sem nada que pudesse elevá-lo na estima dos leitores nem apresentar o instante como *milagroso*. É simplesmente um episódio em que um homem reconhece haver sido *tocado e transformado*, e trata de responder agindo<sup>194</sup>.

Spoto parece surpreso com a naturalidade com que Celano e Boaventura trataram do momento em que Francisco sente uma *transformação* em si que o leva a uma mudança de vida radical. Ele relata esse momento da seguinte maneira:

---

<sup>191</sup> CELANO, s/d, p.855.

<sup>192</sup> CELANO, s/d, p.855.

<sup>193</sup> BOAVENTURA, s/d, p.1092, grifos meus.

<sup>194</sup> SPOTO, 2010, p.88, grifos meus.

Em um instante misterioso, o nevoeiro da confusão se dissipara e Francisco recebera um encargo. Enquanto anteriormente estivera obcecado pelo status social e pela aquisição de glória pessoal, agora aceitava uma tarefa humilde e exigente. Era o *início de novo estágio em sua vida*: já não se preocuparia em buscar a glória, privilégios ou nobreza; já não se dedicaria (para usar termos modernos) a encontrar-se a si mesmo ou a aperfeiçoar sua autoestima<sup>195</sup>.

Spoto atribui tanta importância a esse momento por acreditar que foi a partir dele que Francisco iniciou seu *processo de conversão*. O autor defende a ideia de que “converter-se é embarcar em um processo” que implica uma decisão, apesar da conversão ser vista comumente como algo repentino. Ele afirma que conversão significa, para a maioria das pessoas, encontrar ou mudar de religião, fato que pode ocorrer por uma diversidade de razões. Porém, compreendida dessa forma parece uma noção simplista de “uma das aventuras mais misteriosas da experiência humana”. Além disso, a conversão não se dá “mediante um único ato de vontade, nem ocorre em um dia, ou após um único acontecimento, por mais que tenha sido dramático ou haja alterado a vida”<sup>196</sup>. Diferente de Spoto, que afirma que a conversão é um processo, em Schopenhauer a conversão parece ser o momento em que a individualidade é suprimida. Nesse instante, têm-se a visão do todo da vida que pode desencadear a ascese, caso o sujeito pretenda manter-se nesse estado. No trecho seguinte, podemos verificar que Schopenhauer relaciona aquilo que a Igreja chama de conversão à sua noção de supressão do caráter:

[...] o caráter mesmo, pode ser completamente suprimido pela antes mencionada modificação do conhecimento. Essa supressão é aquela que surpreende Asmus, como antes foi citado, e que ele descreve como “conversão católica, transcendental”. Esta é justamente a que, na Igreja cristã, é muito apropriadamente denominada RENASCIMENTO, e o conhecer, do qual provém, EFEITO DA GRAÇA<sup>197</sup>.

Se tomarmos o que Schopenhauer concebe como conversão e procurarmos o momento em que isso ocorreu torna-se difícil precisar a conversão de Francisco<sup>198</sup>. As

---

<sup>195</sup> SPOTO, 2010, p.89, grifos meus.

<sup>196</sup> SPOTO, 2010, p.91.

<sup>197</sup> MVR I, §70, p.509,510.

<sup>198</sup> Schopenhauer não relata a conversão de Francisco, como faz com alguns outros santos. O filósofo compara a conversão de Francisco de Assis à do Buda Sakya Muni: “[...] é digno de nota o fato de São Francisco ter se convertido [*Übertritt*] de uma vida de prosperidade para a de um mendigo é algo inteiramente semelhante ao passo ainda maior do Buda Sakya Muni, de príncipe a mendigo, e que,

biografias apontam para o instante em que Francisco, ao olhar para o Cristo crucificado na igreja de São Damião, ouve daquela imagem um pedido para que reparasse a igreja. É possível que a imagem tenha lhe remetido ao sofrimento de todo o mundo e esse conhecimento tenha possibilitado sua transformação. As biografias consultadas afirmam que era impossível para Francisco não se comover com a lembrança da paixão de Cristo, chegando às lágrimas sempre que tocava no assunto. Mas, há outra possibilidade sobre a conversão de Francisco: sua prisão em Perugia.

De acordo com Spoto, boa parte das biografias de santos são idealizadas, passando a imagem daquilo que se espera deles, imagem distante daquilo que realmente foram. Pode ter sido esse o caso das leituras de Schopenhauer<sup>199</sup>. Um exemplo disso é o de Celano que, ao relatar o tempo em que Francisco esteve na prisão em Perugia, não descreve seu imenso sofrimento, suas doenças, as condições precárias as quais esteve submetido durante um ano, mas afirma que “[...] Francisco foi preso com muitos outros e sofreu com eles as penúrias do cárcere. Os companheiros deixavam-se abater pela tristeza, lamentando-se do cativo, *mas Francisco exultava no Senhor, ria-se e fazia pouco da cadeia*”<sup>200</sup>. Relato completamente diferente é o de Spoto, que destaca a precariedade do local em que estavam os prisioneiros e o estado deplorável em que Francisco encontrou-se depois da prisão. Confinados na escuridão de uma câmara subterrânea, onde jogavam restos da comida da véspera e água contaminada, largados ao frio brutal no inverno e ao imenso calor no verão, Francisco e os outros prisioneiros estavam à mercê de diversas doenças. Spoto informa que

É difícil imaginar que qualquer pessoa não voltada para o misticismo pudesse encontrar equanimidade e paciência para sobreviver em tais circunstâncias, e *naquele ponto de sua vida Francisco não possuía nenhuma dessas qualidades, e muito menos há qualquer indício de que tivesse a mínima sensibilidade religiosa*. Acostumado a uma vida de luxo e capricho e desconhecendo o sofrimento ou as privações, esse jovem privilegiado deveria viver em estado de constante ansiedade<sup>201</sup>.

---

portanto, a vida de São Francisco, bem como a ordem fundada por ele, representa apenas uma espécie de existência Sanyasi” (MVR II, Cap. XLVIII, p. 349).

<sup>199</sup> Schopenhauer fala sobre as biografias feitas por São Boaventura e Chavin de Mallan. A biografia escrita por São Boaventura foi consultada para a elaboração deste trabalho.

<sup>200</sup> CELANO, s/d, p. 847, grifos meus.

<sup>201</sup> SPOTO, 2010, p. 76, grifos meus.

Os relatos de Celano e Spoto divergem. Enquanto um afirma que durante a prisão Francisco não padecia como os demais por sua religiosidade, o outro afirma que Francisco ainda não era religioso e sofreu, assim como os outros prisioneiros, dos males a que estava exposto. A dúvida sobre a conversão de Francisco paira sobre os leitores de Spoto, pois o sofrimento sentido na prisão pode ter conduzido Francisco à resignação. Se for esse o caso, a conversão se deu pelo que Schopenhauer chama de “segunda via”, que ocorre quando o sujeito experimenta um sofrimento intenso. Porém, a biografia escrita por Celano não dá margem para essa dúvida por não enfatizar o sofrimento de Francisco durante a prisão. Se tomássemos apenas a descrição de Celano ou de Boaventura, acreditaríamos que a conversão de Francisco se deu da forma que Schopenhauer chama de “primeira via”, em que o mero conhecimento leva o sujeito à resignação.

De acordo com Pernin, quem renuncia à vontade começa por não agir, e é desse quietismo que passa-se para o ascetismo<sup>202</sup>. Nessa lógica, podemos supor que durante a prisão Francisco deixou a ação, deixou de buscar os meios para a satisfação de suas necessidades e entregou-se ao acaso por conta de sua debilidade física. Mais tarde, quando suas doenças já estavam controladas e a vontade passou a agitá-lo novamente, optou por adotar certas ações que contrariavam seus desejos, como a pobreza, o jejum e a castidade.

Com o propósito de executar o que lhe foi solicitado, Francisco procurou em casa os meios para tornar possível a reforma da pequena igreja. Da loja da família retirou peças de tecido e levou-as para a cidade próxima a Foligno, onde vendeu os tecidos, o cavalo e até a roupa que vestia. Ao retornar à igreja de São Damião, entregou o dinheiro ao padre solicitando a compra do material necessário para manter a igreja iluminada. O padre recusou-se a receber, pois suspeitou que Francisco estivesse bêbado ou louco e que Pedro Bernardone ficaria furioso ao saber do ocorrido. Francisco ficou tão ofendido com a recusa que atirou o dinheiro longe. Depois disso, na certeza de que seria procurado pelo pai revoltado, escondeu-se por duas semanas no subsolo de uma das propriedades do pai, alimentando-se de amoras selvagens e donativos dos que passavam por ali. Pedro Bernardone acabou por encontrá-lo e levá-lo de volta a Assis onde, após

---

<sup>202</sup> Cf. PERNIN, 1995, p.171.

receber os cuidados da mãe, foi castigado publicamente no *trivium* da igreja de São Jorge. Pedro agiu de tal forma a fim de recuperar Francisco e reparar sua vergonha. Foi lembrado por um dignatário da cidade sobre o direito que os pais tinham de acorrentar um filho que persiste em um comportamento inadequado, mas essa ideia pareceu-lhe repugnante. O pai implorou publicamente para que Francisco adotasse um comportamento razoável e continuou suas súplicas em casa durante toda a semana, com a promessa de fazer o que estivesse ao seu alcance em benefício do filho, “desde que este tivesse juízo”. Mas, Francisco não cedeu aos apelos e manteve-se firme na decisão de reformar a igreja. Pedro, então, encarcerou o filho em um depósito, sem ar ou luz, recebendo diariamente apenas um prato de sopa ou pão da mãe. Francisco foi mantido em prisão domiciliar por semanas, até que a mãe aproveitou a ausência do esposo, que precisou fazer uma viagem, para soltar o filho, que fugiu para uma caverna fora da cidade<sup>203</sup>.

Somente alguns meses após sua saída de casa e abrigo na caverna, Francisco conseguiu convencer o sacerdote responsável pela igreja de São Damião a deixá-lo limpar e começar a reparar o local. Ao retornar de viagem, Pedro ficou enraivecido por saber que Francisco havia fugido e foi, pela última vez, procurar o filho. Encontrou-o na igreja de São Damião, varrendo e limpando o chão enquanto tremia de frio, mas os argumentos de Pedro para trazê-lo de volta àquilo que achava ser “a vida sensata” foram incapazes de comover Francisco. Então, o pai reivindicou o dinheiro que Francisco adquiriu com a venda dos tecidos e do cavalo, liberando-o para viver da forma que quisesse. Francisco recusou-se a devolver o dinheiro, afirmando que já não estava mais em seu poder e sim no da igreja<sup>204</sup>.

Depois disso, “Pedro iniciou então um processo criminal contra Francisco por rebelião, furto e humilhação pública – crimes puníveis com banimento e prisão”<sup>205</sup>, mas o caso não poderia ser resolvido pela comuna, somente o bispo de Assis poderia resolvê-lo. Sob os olhares de uma multidão na Praça de Santa Maria Maggiore, o bispo Guido julgou o caso em que Pedro reclamava de furto e desonra e por isso desejava ser reparado e compensado, solicitando que Francisco restituísse o dinheiro devido. Francisco

---

<sup>203</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.93,94,95.

<sup>204</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.98.

<sup>205</sup> SPOTO, 2010, p.99.

atendeu ao pedido do bispo. Entrou em uma porta e reapareceu nu, entregando ao bispo uma bolsa com o dinheiro e as roupas que vestia. Depois, voltou-se para a multidão e afirmou que até aquele dia chamava de pai a Pedro Bernardone, mas a partir dali, diria somente “Pai Nosso, que estais no céu”. Tomado de dor e raiva, Pedro pegou o dinheiro e as roupas. O bispo cobriu Francisco com seu manto. Não há mais relatos sobre Pedro e Pica na vida de Francisco a partir disso<sup>206</sup>.

Spoto aponta para métodos de argumentação e persuasão utilizados nas assembleias públicas na Idade Média, como a *ars condicionandi*, e afirma que foi essa a técnica utilizada por Francisco ao se despir, para atrair e convencer o público de maneira dramática e não apenas por meio do discurso racional<sup>207</sup>. Provavelmente, essa ação foi planejada. O autor ainda afirma que o que chocou a multidão de Assis não foi a nudez de Francisco<sup>208</sup>, e sim sua disposição de romper com a família, abrindo mão da segurança e apoio, lançando-se ao grupo dos excluídos, dos que não possuíam nada. Nas palavras de Spoto,

Suas ações naquela manhã somente podem ser apreciadas em seu contexto e como parte de um processo em andamento. Sua conversão se iniciara com uma crise de sentido após o encarceramento, a enfermidade e uma longa convalescença. Em seguida, ele experimentara uma profunda falta de ligação com a vida e uma simultânea desilusão com as glórias e as riquezas do mundo. Depois disso, vira frustrado seu desejo de atingir o status de nobreza, e ao retornar a seus antigos hábitos de indolência e diversões ocas, encontrou a vida mais vazia e mais sem sentido do que nunca. Em outras palavras, o despojamento espiritual precedeu o despojamento físico<sup>209</sup>.

---

<sup>206</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.101,102.

<sup>207</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.102.

<sup>208</sup> Sobre a nudez de Francisco, Spoto informa: “Naquela manhã, Francisco poderia estar pensando na nudez do Cristo na cruz, ao surpreender a multidão com esse extraordinário gesto teatral. A piedade medieval conferia valioso simbolismo à nudez; frequentemente os monges repetiam a prescrição de São Jerônimo de que o seguidor de Jesus, ‘estando desnudo [isto é, independente de posses], segue o Cristo nu – isto é, cruz nua’. Da mesma forma, os movimentos evangélicos renovaram a devoção popular entre os séculos XI e XIII e sublinhavam a necessidade de desprezar tudo o que fosse supérfluo na vida de cada um [...] O que impressionou a multidão não foi a nudez de Francisco. Na Idade Média as pessoas não tinham muita vergonha do corpo e da sexualidade. Em sua época, não havia muita possibilidade de que um sentimento de vergonha a respeito da carne se desenvolvesse: muitas pessoas habitavam o mesmo quarto, a privacidade era rara e, como não havia água corrente nas casas, as latrinas eram improvisadas onde quer que as pessoas estivessem” (SPOTO, 2010, p.102,103).

<sup>209</sup> SPOTO, 2010, p.103,104.

Ao romper com sua família, Francisco lançou-se às incertezas. Não sabia se teria o que comer, vestir ou onde abrigar-se. Francisco recebeu do bispo Guido uma velha túnica de eremita e o conselho para que partisse em peregrinação a Roma, o que foi realizado na primavera de 1206. Em uma das igrejas de Roma, Francisco encontrou um grupo de mendigos doentes aos quais entregou o que ainda tinha na bolsa que Guido lhe dera, desfazendo-se assim do pouco que lhe restara. Ao regressar de Roma a pé, Francisco deparou-se com uma das muitas comunidades de leprosos que existiam na época. Mas, de forma diferente da que agia antes, não fugiu ou ficou horrorizado. Pelo contrário, aproximou-se daquele que parecia estar em pior situação. Como não possuía mais dinheiro ou algum alimento para oferecer, ajoelhou-se e deu-lhe um abraço. De acordo com Spoto, esse ato parece ter transformado Francisco, pois ao chegar à Umbria, além de reformar a igreja de São Damião, começou a cuidar de leprosos, mendigando comida para alimentá-los e levando-os à fonte para lavar suas feridas<sup>210</sup>.

Paiva afirma que os atos penitenciais de Francisco de Assis consistem em jejuar, servir, obedecer, combater os ídolos (que podem ser coisas, pessoas ou o próprio indivíduo), valorizar as pessoas, ter compaixão e amar a Deus<sup>211</sup>. Trilhar o caminho da penitência pressupõe o esquecimento de si mesmo. Esse autoabandono não é visto com pesar, e sim com a alegria de quem anda em direção a algum bem maior do que os prazeres que lhe estão mais próximos. “A vida de penitência para Francisco era o caminho para a salvação. Para ele, morrer nesta vida de penitência já era o céu”<sup>212</sup>.

Ao colocar as necessidades alheias acima dos interesses pessoais, as próprias necessidades passam a não ser mais consideradas como fundamentais, tornando a pessoa mais disponível para dedicar-se às outras. “O ponto forte não é a renúncia em si, mas o *desapego de si mesmo*, não dar demasiada importância às nossas necessidades e interesses”<sup>213</sup>. O esquecimento da própria individualidade, o abandono da falsa ideia de que somos muito importantes, é a finalidade da renúncia franciscana. O olhar para o outro e a consideração de suas necessidades desvia a atenção que estava voltada para si por

---

<sup>210</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.106,107,108.

<sup>211</sup> Cf. PAIVA, 2009, p.21.

<sup>212</sup> PAIVA, 2009, p.26.

<sup>213</sup> PAIVA, 2009, p.16, grifos meus.

causa do egoísmo. O esquecimento da individualidade é o que ocorre quando a vontade não é mais afirmada. Schopenhauer afirma, no cap. XLVIII de MVR II, que as virtudes morais podem promover a autonegação: a justiça custa sacrifícios e por isso torna-se venerável, ela faz com que o justo carregue “sobre seus próprios ombros todo o peso do mal que se impõe ao ser humano”, ao oposto do injusto, que lança sobre os ombros alheios os encargos e tristezas da vida; o caridoso faz ainda mais: por reconhecer seu próprio ser no outro, assume os sofrimentos alheios e trabalha em prol do alívio desse sofrimento<sup>214</sup>. Francisco despoja-se de suas posses e assume o sofrimento alheio, tomando para si a tarefa de cuidar dos leprosos, mostrando caridade genuína. Spoto afirma a importância dos atos compassivos na vida de Francisco:

Não se pode subestimar a importância desses atos de compaixão para o desenvolvimento da conversão de Francisco. Mais tarde, ele veio a compreender que a coragem que lhe fora dada para que pudesse tratar daqueles párias significava um momento de extraordinária graça. Nos derradeiros dias de sua vida, referiu-se a esse período, quando começou seu *Testamento* final, utilizando as seguintes palavras: “O Senhor deu a mim, irmão Francisco, essa forma de penitência, pois quando eu vivia em pecado, parecia-me demasiadamente penoso ver os leprosos. [Porém depois] o próprio Senhor me levou para junto deles, e eu demonstrei compaixão”. Havia uma rica tradição bíblica e medieval no sentido de que “demonstrar compaixão” aos desesperançados era um sinal de mudança da própria vida<sup>215</sup>.

As ações de Francisco tornaram-se completamente diferentes das que praticava antes. Passou a fazer o que até então lhe repugnava, o que comprova que alguma mudança ocorreu. Mas o que poderia ter causado isso? Para o questionamento sobre o que teria levado Francisco a mudar suas ações radicalmente, fazendo aquilo que antes lhe parecia repugnante, Spoto responde:

A resposta é ao mesmo tempo simples e inexaurivelmente misteriosa: somente uma repentina e silenciosa infusão de algum poder superior a ele pode tê-lo feito possível, e a isso os crentes chamam graça – a inesperada emergência, não solicitada e não buscada, de uma capacidade até então desconhecida na alma<sup>216</sup>.

---

<sup>214</sup> MVR II, cap.XLVIII, p.339.

<sup>215</sup> SPOTO, 2010, p.108,109.

<sup>216</sup> SPOTO, 2010, p.109.

Schopenhauer atribui ao “efeito da graça” a transição da afirmação para a negação da vontade. O efeito da graça corresponde ao que o filósofo apresenta como o conhecimento que faz surgir a liberdade da vontade, que faz cessar as motivações ao suprimir o caráter do indivíduo. Não há deliberação para que isso ocorra, a vontade se vira e passa a negar o que antes afirmava. Spoto concorda com Schopenhauer ao dizer que essa mudança repentina de comportamento se dá de forma misteriosa, que escapa de qualquer explicação racional:

Chegamos a aceitar a inescrutabilidade da inspiração, o repentino instante de iluminação, o imprevisto salto de imaginação que ocorre na expressão do gênio humano [...] A única coisa que podemos dizer com certeza sobre seus momentos de manifestação divina é que sua fonte exata não pode ser explicada racionalmente. Existem muitos desses relatos na história e em todas as culturas, e cada qual modificou incontáveis vidas<sup>217</sup>.

Na época de Francisco, o dinheiro, que antes era visto como um mero meio de trocas econômicas, passou a ser buscado como principal objetivo. A posição de alguém na comunidade passou a ser definida pela quantidade de dinheiro acumulada. Compravam-se coisas dispendiosas com a finalidade de anunciar riqueza, principalmente roupas, que denotavam importância social. Após o Império Romano, foi na época de Francisco que esse hábito de ostentar retornou<sup>218</sup>. Francisco não via nas coisas materiais um problema em si, mas sua relação com elas poderia ser um obstáculo para o que pretendia realizar.

Francisco interrompeu seus serviços em São Damião para assistir a missa na manhã de 24 de fevereiro de 1208. Ali, ouviu do padre o relato de que Jesus mandou que seus 12 apóstolos percorressem o mundo sem que levassem ouro, prata ou cobre nos cintos, nem alforjes, nem duas túnicas, sandálias e bastões. Ao meditar sobre o que acabara de ouvir, Francisco olhou para o que vestia e, obedecendo à instrução de Jesus a seus apóstolos, retirou o calçado e passou a caminhar descalço, livrou-se do cajado, substituiu o cinto por um pedaço de corda e desfez-se de uma de suas duas túnicas<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> SPOTO, 2010, p.110.

<sup>218</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.106.

<sup>219</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.121.

A pobreza era vista por Francisco também como um meio para aumentar o sentimento de fraternidade entre as pessoas. Com a abdicação de todos os bens, o despojamento de qualquer coisa, inclusive do próprio tempo e de si mesmo, os indivíduos tendem a uma aproximação para que se ajudem mutuamente. Schopenhauer cita os mosteiros como uma união de pessoas que partilham dos mesmos votos de pobreza e castidade, e que com a convivência ajudam uns aos outros a suportar esse estado de renúncia.

Um *mosteiro* é uma reunião de pessoas que fizeram voto de pobreza, castidade e obediência (isto é, de renúncia à vontade própria) e que procuraram pela vida em conjunto facilitar em parte a própria existência, mais ainda porém, aquele estado de pesada renúncia, na medida em que a visão de pessoas de intenções semelhantes e abstenções análogas fortalece sua decisão e as consola, uma vez que a sociabilidade do convívio é, dentro de certos limites, apropriada à natureza humana, e constitui um alívio inocente dentro das muitas e duras privações. Este é o conceito normal de *mosteiro*<sup>220</sup>.

Nem todas as pessoas que se tornam ascetas são eremitas que vivem isoladas. Muitas precisam da ajuda de outras para suportar um grau de renúncia tão elevado e por isso juntam-se em mosteiros. Algumas permanecem em algum grupo desse tipo durante um tempo até estarem mais firmes em suas práticas e acharem que podem continuar a mortificação mesmo sem o apoio de outros. Dalarun, citando a *Regra de Bento*, aponta os mosteiros como uma preparação para o deserto:

Os que já não têm na vida regular um fervor de noviço e que, por um exercício prolongado no mosteiro, aprenderam a lutar contra o Demônio e se fizeram aguerridos graças ao apoio de seus irmãos. Então, bem-exercitados, passam do batalhão fraternal ao combate singular do deserto. Sólidos agora sem o apoio de outros, bastam-se a si mesmos para combater, com a ajuda de Deus, unicamente com sua mão e seu braço, os vícios da carne e dos pensamentos (BENTO apud DALARUN, 1990, p.27).

Francisco era um dos que viviam em grupos, isolando-se quando julgava necessário, não porque não conseguiria manter a resignação só, mas por ver o cuidado com os leprosos como mais uma forma trabalho árduo em que consistia sua penitência. Além disso, dava grande importância à fraternidade, na qual um dependia do outro. De acordo

---

<sup>220</sup> PP, §168, p.180,181, grifos do autor.

com Spoto, no final do século XII, muitos monges abandonaram seus conventos e foram viver como eremitas ou em comunidades pequenas que rejeitavam riquezas, terras e privilégios feudais. Também ocorreu na mesma época a ascensão de movimentos leigos de pobreza e pregadores independentes que chamavam a população à mudança de vida e à penitência<sup>221</sup>. A tradição eremítica, segundo Dalarun, teve origem no Oriente, quando anacoretas do século IV como Antão, Paulo de Tebas, Pacômio e os dois Nacário, iam procurar Deus em lugares selvagens. “Como carregassem dentro de si as saudades do martírio doravante impossível no império cristianizado, vão sob sua própria autoridade ao encontro do insuportável”<sup>222</sup>, afirma Dalarun, referindo-se aos anacoretas. Por volta do ano 1000, o ideal eremítico revigorou-se<sup>223</sup>.

Francisco dava grande valor ao jejum, recomendando que se jejuasse da festa de Todos os Santos ao Natal, durante a Quaresma e em todas as sextas. Para ele, o jejum introduz no corpo um estado de necessidade, para que por meio do corpo a alma também seja levada à mesma condição, tendo sempre em vista o estado de carência. Além disso, em Francisco, o jejum também possui um aspecto social: o de partilhar desse sofrimento com os pobres, de estar mais próximo daqueles que necessitam. Para isso, foi ao encontro dos leprosos, “as pessoas que tinham fome de comida e de contato humano”<sup>224</sup>.

No rigoroso inverno de 1209, a fraternidade sofreu com a falta de alimentos sustentando-se apenas com frutas murchas e neve derretida durante vários dias, até que um benfeitor enviou-lhes ovos, queijos e peixes. Francisco exigia que seus seguidores jejuassem às quartas e sextas, nos outros dias os alimentos eram distribuídos em pequenas quantidades e não fazia concessões a esse respeito. Em uma noite, os irmãos foram acordados pelos gritos de um deles que dizia estar morrendo de fome, já pálido,

---

<sup>221</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.46.

<sup>222</sup> DALARUN, 1990, p.24.

<sup>223</sup> Dalarun cita Romualdo, que “redescobre as alegrias do deserto” na passagem do século X para o XI, quando faz um retiro em um mosteiro com o objetivo de expiar um crime praticado pelo pai, do qual se sente culpado. Mais tarde, recolhe-se por três anos. No primeiro ano, alimenta-se apenas de grão de bico; depois, passa a comer apenas aos domingos. Em 1012, Romualdo funda sua ordem monástica, onde silêncio e jejum são levados ao extremo: “não se fala durante as duas quaresmas; exceto na quinta-feira e no domingo, quando se tenta saciar a fome com legumes, passa-se a pão e água” (DALARUN, 1990, p.25,26).

<sup>224</sup> PAIVA, 2009, p.21.

desidratado e parecendo estar próximo a um colapso<sup>225</sup>. Após esse episódio, Francisco precisou “ajustar os rigores da penitência e da autonegação para que a fraternidade sobrevivesse”<sup>226</sup>, fornecendo a cada um o necessário para atender à sua constituição. Desde então, Francisco não exigiu mais que seus companheiros chegassem ao mesmo grau de renúncia que ele, mas alertava para que cada um reconhecesse os próprios limites. O santo não julgava os demais e respeitava os limites de cada um para os sacrifícios autoimpostos.

Geralmente, Francisco alimentava-se de coisas cruas. Ao comer alguma refeição cozida, bem preparada, lançava cinzas ou água fria para que o sabor da comida não lhe desse prazer. Em jantares oferecidos por aqueles que o veneravam, Francisco costumava provar um pouco de carne e jogar o restante no colo enquanto movia as mãos até a boca fingindo comer. Ele sequer bebia água suficiente para matar sua sede<sup>227</sup>.

Como talvez fosse de esperar em um convertido tão entusiasta, aos 20 anos Francisco cultivou o costume de extremos de mortificação: “Ele prejudicava seu corpo com esse tipo de jejum”, segundo um relato franco de seu primeiro companheiro, “e tanto saudável quanto enfermo, esse homem excessivamente austero quase nunca, ou nunca, desejava gratificar o corpo. Por causa disso, confessou no leito de morte que pecara grandemente contra [aquilo que chamou] o ‘Irmão Corpo’”<sup>228</sup>.

O regime de mortificação adotado por Francisco teve início em 1206. Como consequências de levar a penitência ao extremo, Francisco foi acometido por gastrite crônica e úlcera gástrica, que lhe causavam dores agudas e anorexia, além dos recorrentes surtos de malária. Próximo à morte, desaconselhou seus seguidores a chegarem a tal ponto pelo jejum<sup>229</sup>.

A castidade não é enfatizada por Francisco. Segundo Paiva, a palavra castidade só aparece cinco vezes nos escritos franciscanos. Poucos são os episódios relatados sobre um grande esforço realizado para manter a castidade. Paiva afirma que quando Francisco rolou na neve e jogou-se sobre espinhos para fugir das tentações, o fez

---

<sup>225</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.174.

<sup>226</sup> SPOTO, 2010, p.175.

<sup>227</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.116.

<sup>228</sup> SPOTO, 2010, p.115.

<sup>229</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.116.

por ser dramático, ter o hábito de levar as coisas aos extremos e participar de uma cultura expressiva. O relato mais interessante sobre sua resistência a uma tentação foi o seguinte:

Celano, Vida II, 116-117: “O demônio lhe aprontou uma gravíssima tentação de luxúria. Mas o santo pai, logo que percebeu, tirou a roupa e se açoitou duramente com uma corda dizendo: ‘Vamos irmão asno, é assim que te debes comportar, é assim que tens de ser castigado. Esta é a túnica da religião, e não é permitido roubar. Se queres ir para algum lugar, que te vás!’ Quando viu que a tentação não ia embora nem com as chicotadas, apesar de já ter o corpo todo marcado de sangue, abriu o cubículo, saiu para o bosque e mergulhou, despido, na neve alta. Depois encheu as mãos de neve e fez sete torrões como bolas. Colocou-os à sua frente e começou a dizer a seu corpo: ‘Essa maior é tua mulher, essas outras quatro são teus dois filhos e duas filhas, as outras duas são o servo e a criada que precisas ter para o teu serviço. Trata de vestir a todos, que estão morrendo de frio. Mas, se te é molesto todo esse cuidado por eles, serve com solicitude a Deus somente!’ Logo o diabo foi embora confundido e o santo voltou para a cela glorificando a Deus”<sup>230</sup>.

Schopenhauer afirma que a vaidade é a inclinação “mais difícil de destruir, a mais ativa e a mais tola”<sup>231</sup>. Depois de algumas tentativas frustradas de se tornar um cavaleiro na juventude, Francisco ainda perseguiu a notoriedade pelo martírio. “Francisco, que tantas vezes havia sonhado com a glória na cavalaria, via agora a possibilidade de realização de seu sonho de heroísmo, mas com uma diferença crucial: não iria em busca de glória para si mesmo, e sim glória para Deus”<sup>232</sup>. Seria mesmo essa busca de glória para Deus desinteressada ou Francisco via nela a possibilidade de retomar o prestígio do qual não desfrutava mais, nem mesmo entre seus seguidores?

Na época das Cruzadas, Francisco teve a intenção de participar das missões. Ele aspirou a conversão de muçulmanos, a fim de acabar com o conflito entre eles e a cristandade<sup>233</sup>. Além disso, essas missões trariam o alto risco de ser morto pelos muçulmanos, e o martírio era a maior honra para os cristãos medievais. Nos primeiros dois séculos do cristianismo os romanos perseguiam os cristãos e o ideal de fé mais elevado era o sacrifício da própria vida. A legalização do cristianismo chegou em 313, com Édito de

---

<sup>230</sup> CELANO apud PAIVA, 2009, p.66.

<sup>231</sup> MVR I, §68, p.496.

<sup>232</sup> SPOTO, 2010, p.212.

<sup>233</sup> SPOTO, 2010, p.210,211.

Milão, e com isso a ameaça de martírio terminou<sup>234</sup>. Durante séculos, as práticas ascéticas foram equiparadas ao martírio, sendo consideradas virtudes heroicas. Com o início das Cruzadas, a possibilidade de martírio retornou e Francisco, que desejava atingir o grau máximo de perfeição na vida cristã, passou a desejá-lo. Ele seria o primeiro a tentar converter os muçulmanos<sup>235</sup>.

Francisco embarcou com destino a Síria, mas o navio em que estava foi desviado por tempestades e atracou na Eslavônia, situada a 150 quilômetros da Itália. Os marinheiros recusavam-se a prosseguir viagem por causa do mau tempo. Como o plano era ser morto em outras terras, Francisco não tinha dinheiro para o retorno e precisou contar com a ajuda de alguém para voltar. “Mais uma vez seu desejo de façanhas idealizadas de cavalaria, agora unido a um anseio de martírio, havia terminado em fracasso”<sup>236</sup>.

Assim como na juventude, Francisco encontrou-se novamente frustrado, e seus companheiros perceberam que parecia “confuso e desgostoso consigo mesmo”<sup>237</sup>. Refugiou-se por seis semanas, no início de 1213, para que sua melancolia não contagiasse os irmãos. Voltou na Páscoa, mais animado<sup>238</sup>.

Tempos depois, Francisco animou-se novamente para tentar encontrar os muçulmanos. Dessa vez, o plano era ir a pé até o sul da Espanha para fazer a curta travessia de barco até o Marrocos. Após andar descalço por quase dois meses até Compostela, adoeceu e ficou impossibilitado de prosseguir. Spoto afirma que é possível que Francisco tenha sofrido um leve infarto, pois perdeu a capacidade de falar e de compreender. Além disso, ainda foi acometido pela febre malárica, fortes dores gástricas, dispnéia, náusea e falta de ar. Precisou, mais uma vez, abortar sua missão<sup>239</sup>.

Ele sabia que essa viagem quase certamente terminaria com o martírio pelo qual tanto ansiava. Segundo a lei islâmica, qualquer ataque implícito

---

<sup>234</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.211.

<sup>235</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.212.

<sup>236</sup> SPOTO, 2010, p.213.

<sup>237</sup> SPOTO, 2010, p.214.

<sup>238</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.217.

<sup>239</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.222.

ao Corão e qualquer batismo de um maometano era punível com a morte; e qualquer sarraceno que se deixasse batizar seria também executado<sup>240</sup>.

Em 1218, Francisco soube que al-Malik al-Kamil tornara-se o novo sultão do Egito, Palestina e Síria. Enquanto os cristãos entusiasmavam-se com uma Quinta Cruzada, Francisco, mesmo debilitado, tratou de planejar mais uma viagem, agora com a finalidade de converter o novo sultão, arriscando-se mais uma vez ao martírio<sup>241</sup>.

À época em que programava aquilo que seria sua última e mais importante tentativa de martírio, Francisco já experimentava o desprestígio dentro de sua Ordem, que reclamava por um regulamento e a execução de funções mais amplas, que lhes fosse permitido estudos universitários e de idiomas, a propriedade de igrejas e menos rigor na pobreza. Para apoiar esses argumentos, os críticos apontavam os fracassos nas missões empreendidas por Francisco, que já era considerado antiquado por seus próprios seguidores<sup>242</sup>.

Spoto afirma que não é exagero dizer que no ano de 1219 todos os habitantes da sociedade ocidental e do Oriente Médio estavam envolvidos ou seriam afetados pela preparação da Quinta Cruzada<sup>243</sup>. Francisco partiu com um companheiro, em 24 de junho, de Brindisi em direção ao Egito, junto com reforços para as tropas que lá estavam<sup>244</sup>. A viagem durou seis semanas e as condições no navio eram péssimas, o que fez com que muitos morressem de fome ou disenteria, além dos que foram mortos por serem flagrados roubando água ou comida. Porém, essas condições precárias pareceram leves quando os sobreviventes desembarcaram no Egito e juntaram-se aos cem mil combatentes que já estavam acampados na margem ocidental do Nilo, onde o calor e a umidade eram opressores<sup>245</sup>. Sob as seguintes condições encontravam-se os que estavam acampados à beira do Nilo:

Do rio subia o mau cheiro de cadáveres em decomposição, dos soldados que haviam morrido no cerco que já durava um ano. Por toda a parte

---

<sup>240</sup> SPOTO, 2010, p.221.

<sup>241</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.239,240.

<sup>242</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.241,242.

<sup>243</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.245.

<sup>244</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.245.

<sup>245</sup> Cf. SPOTO, 2010, p.246,247.

havia sinais de doenças tropicais, que pioravam devido à falta de água pura e comida suficiente, à sujeira e degradação gerais, e à presença constante de insetos e organismos aos quais os nativos eram imunes, mas os estrangeiros eram altamente vulneráveis<sup>246</sup>.

Para evitar o derramamento de sangue desnecessário, Al-Kamil propôs diversos acordos que foram recusados pela liderança dos cristãos. Francisco, chocado com a carnificina, procurou um meio de acabar com ela e pediu para falar com o Sultão. Para a surpresa daqueles que esperavam receber a cabeça de Francisco e de seu companheiro até o início da noite em bandejas ou espetadas em paus, os dois não retornaram. Eles foram recebidos pelo sultão, que odiava a guerra e a violência, além disso, era profundamente devoto. Francisco contou um breve resumo sobre a Bíblia e falou da fé em Cristo, por meio de um intérprete. Os conselheiros disseram que, pela tentativa de conversão que era proibida em terras muçulmanas, os dois deveriam ser decapitados. Enfim, Francisco conseguiria o martírio que tanto esperava. Mas, o sultão admirou o caráter e o compromisso de Francisco com sua crença e o desprezo pelas coisas do mundo. Por isso, não acatou os conselhos. Mais uma decepção na vida de Francisco, que sequer conseguia ser morto, mesmo quando tudo apontava para uma condenação. Francisco não conseguiu o martírio e nem promover a paz, mas recebeu autorização para visitar Jerusalém. Enquanto estava na Terra Santa, entre dezembro de 1219 e fevereiro de 1220, foi informado de que cinco irmãos enviados ao Marrocos foram barbaramente martirizados.

Por volta da primavera de 1220, depois de tantas aspirações frustradas e esperanças malogradas em sua vida, Francisco de Assis teria de reconciliar-se com as mais penosas decepções de todas – sua incapacidade de realizar a paz, de converter tanto os cruzados quanto os muçulmanos, e seu fracasso em conseguir a coroa do martírio<sup>247</sup>.

Muitos outros sofrimentos decorrentes de doenças e aborrecimentos com o grupo ainda surgiram na vida de Francisco, contribuindo para que a vontade continuasse sendo negada, até que morreu, em 1226, aos 44 anos. Francisco suportava cada sofrimento que surgia para reafirmar sua autonegação, como fez com as injúrias recebidas, o desprezo dos membros de sua Ordem, o fracasso nas tentativas de martírio e os terríveis tratamentos

---

<sup>246</sup> SPOTO, 2010, p.247.

<sup>247</sup> SPOTO, 2010, p.264.

aos quais foi submetido para tentar curar a cegueira já no final de sua vida. Sua biografia ajuda a elucidar o percurso da ascese, fenômeno incompreensível por meio de conceitos.

A conversão de Francisco pode ter ocorrido por meio da primeira ou da segunda via. Algumas biografias apontam para a primeira via, quando a imagem do Cristo crucificado pode ter lhe remetido ao sofrimento de todo o mundo. Mas, há também a possibilidade da negação da vontade ter surgido após o intenso sofrimento sentido por Francisco durante a prisão em Perugia e os sucessivos fracassos nas tentativas de se tornar um cavaleiro. As biografias que sugerem que a conversão de Francisco ocorreu pela observação do sofrimento do mundo descrevem o período em que esteve preso como um tempo em que Francisco destacava-se de seus companheiros por não sofrer como eles e demonstrar alegria mesmo vivendo em um ambiente deplorável. Como tais biografias tinham a intenção de promover o santo e sua Ordem, me parece mais plausível acatar os relatos que afirmam que Francisco sofreu sim, como todos os demais, e que a negação da vontade se deu a partir desse intenso sofrimento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, apresentei a negação da vontade em Schopenhauer, enfatizando as duas vias possíveis para se ter acesso a tal experiência. A primeira via, a do mero conhecimento do sofrimento do mundo, conduz o sujeito da virtude à ascese por abrir caminho ao conhecimento da inutilidade de todo esforço para que se alivie o sofrimento, já que ele é inerente à vida; a segunda via se dá por meio de um sofrimento intenso sentido pelo próprio sujeito que, ao se deparar com uma situação chocante ou com a proximidade de sua morte, tem a vontade quebrada, passa a repudiar o que antes lhe proporcionava prazer e deixa de buscar os meios para satisfazer suas necessidades, embora isso somente ocorra se tal sofrimento acompanhar o conhecimento da essência volitiva do mundo. Esse segundo tipo de conversão pode ser provisória. Em alguns casos, a individualidade reaparece quando o sofrimento que tornou possível a negação sai de cena. São duas formas diferentes de alcançar o mesmo resultado e o que tentei compreender neste trabalho foi como se dá a transição da afirmação para a experiência da negação da vontade, buscando, principalmente, entender o que precede tal acontecimento.

Um esclarecimento sobre caráter inteligível e empírico foi necessário para a compreensão das ações humanas, pois, para Schopenhauer, as ações dos indivíduos são determinadas pelo caráter inato e imutável. Expus a noção schopenhaueriana de caráter para verificar se há alguma relação entre o tipo de caráter e a possibilidade de alguém se tornar asceta. De acordo com Schopenhauer, as pessoas reagem de maneira determinada em relação aos motivos que se apresentam e a diversidade de ações humanas pode ser explicada pela diferença ética dos caracteres. O sofrimento alheio, que comove o compassivo, é visto com indiferença pelo egoísta e como uma fonte de prazer para o maldoso. Na negação da vontade a individualidade é suprimida, mas tentei investigar se um indivíduo de caráter compassivo está mais propenso a se tornar um asceta, pois ele já

teve a visão através do princípio de individuação em um certo grau. A pessoa de caráter predominantemente compassivo é mais sensível ao sofrimento do outro, por isso, questionei se essa sensibilidade favorece a conversão por meio do mero conhecimento do sofrimento alheio. Um egoísta ou maldoso pode possuir uma parcela tão pequena de compaixão que apenas conhecer o sofrimento alheio e com isso atingir a negação da vontade torna-se uma possibilidade ainda mais rara. Porém, ainda sim, é possível que alguém que não seja predominantemente compassivo tenha acesso a esse conhecimento ao se sensibilizar com algo que ocorre com o outro, se algum motivo aguçar o pouco de compaixão que há nele. Apesar do compassivo estar mais próximo da negação da vontade por ser capaz de enxergar nos outros a mesma essência da qual ele também é um fenômeno, expressar esse tipo de caráter não é uma condição necessária para que a vontade seja negada. Além disso, Schopenhauer afirma que a maioria dos casos de negação da vontade se dá pela segunda via, quando o sujeito é acometido por um sofrimento intenso.

Outra possibilidade de interpretação para a transição da afirmação para a negação da vontade investigada neste trabalho é aquela fornecida pela “quarta motivação”. A motivação que tem por fim o mal do próprio agente parece pressupor um tipo de caráter ascético. Entretanto, por tal perspectiva de leitura, a negação aconteceria por uma relação necessária entre motivo e caráter, o que parece contradizer a compreensão da negação da vontade como único caso em que a liberdade aparece no fenômeno.

Por fim, como o próprio Schopenhauer sugere a análise das vidas de santos, utilizei a biografia de Francisco de Assis que, de acordo com o filósofo, é a personificação da ascese, para exemplificar um caso de negação da vontade. Pela investigação desenvolvida sustentei a plausibilidade de que a conversão do santo pode ser interpretada tanto pela primeira como pela segunda via, pois os relatos sobre sua vida divergem. Alguns autores apontam para a ascese como um desencadeamento das ações compassivas que Francisco sempre praticara, enquanto outra biografia relata um período de sofrimento intenso e a resignação que lhe acometeu depois disso. Sendo assim, dependendo da ênfase de leitura adotada sobre os fatos narrados na vida de Francisco, evidenciada na divergência entre os biógrafos, pode-se afirmar que sua conversão se fez seja pela primeira ou segunda via e, por isso, apresentei as duas possibilidades. Após a conversão, Francisco iniciou uma série de práticas que Schopenhauer descreve como comuns a vários santos e ascetas,

presentes no budismo, hinduísmo e cristianismo. Com a descrição do que ocorreu com Francisco, mostrei o esforço para a permanência no estado de negação da vontade e as oscilações que ocorrem nas vidas daqueles que experimentaram a liberdade e empenham-se a fim de continuar nesse estado. Como a ascese é tentativa constante de mortificação, é de se esperar que chegue o momento em que a vontade e seu fenômeno tenham um fim. A tão esperada morte, que é vista como uma redenção, acaba com o que ainda restava da vontade, que só pode findar com a extinção do corpo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACELAR, Kleverton. “Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer”. In: REDYSON, Deyve (org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

\_\_\_\_\_. Negação da Vontade em Schopenhauer. In Nietzsche – *Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Parte 1. Fortaleza: Ed. UECE, 2015.

BASSOLI, Selma Aparecida. A negação da Vontade e o ponto de ebulição da água. In *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro - Vol. 1 - Nº. 1 - 1º Semestre de 2010.

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

BOAVENTURA. “Legenda Maior”. In *Fontes Biográficas Franciscanas*. S.l. s/d. <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sinedata, AA VV, Fontes Biograficas Franciscanas, PT.pdf> Acesso em 28.01.2016.

BRUM, José Thomaz. *O Pessimismo e suas vontades – Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

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

CHATEAUBRIAND. *Vida de Rancé*. Tradução de Eduardo Marquina. Calpe: Madrid, 1922.

CHEVITARESE, Leandro. “A eudemonologia empírica de Schopenhauer: a “liberdade que nos resta” para a prática de vida”. In: REDYSON, Deyve (org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

\_\_\_\_\_. *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* 2005. 162 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontífica Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

CELANO, Tomás. “Segunda Vida de São Francisco”. In *Fontes Biográficas Franciscanas*. S.l. s/d. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-data\\_AA\\_VV\\_Fontes\\_Biograficas\\_Franciscanas\\_PT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-data_AA_VV_Fontes_Biograficas_Franciscanas_PT.pdf) Acesso em 28.01.2016.

DALARUN, Jacques. *Amor e Celibato na igreja Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

DEBONA, Vilmar. “Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia”. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro, 1º semestre de 2013, V. 4, Nº 1, pp. 33-65.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MAIA-FLICKINGER, Muriel. “A via de acesso ao ‘não querer’ no universo de Schopenhauer”. In: STEIN, Ernildo e BONI, Luís A. (org.). *Dialética e liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.

ORRUTEA FILHO, Rogério Moreira. “Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea em Schopenhauer”. In: PAVÃO, Aguinaldo, FELDHAUS, Charles, WEBER, José Fernandes (Org.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW Editorial, 2014.

PAIVA, Verônica. *A Penitência em São Francisco de Assis*. Fortaleza: Edições Shalom, 2009.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

RAMOS, Flamarion. “Introdução”. In: SCHOPENHAUER. *Sobre a Filosofia e seu método*. Tradução brasileira dos capítulos 1 a 7 de Parerga e Paralipomena. Tomo II. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

ROSSET, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. Tradução de Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pre-textos, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*, tomo II: complementos, volumes 1 e 2. Tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Ética*. Tradução brasileira dos capítulos 8 a 15 de Parerga e Paralipomena. Tomo II. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Filosofia e seu método*. Tradução brasileira dos capítulos 1 a 7 de Parerga e Paralipomena. Tomo II. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

\_\_\_\_\_. *O livre arbítrio*. Tradução brasileira de Sobre a Liberdade da Vontade. Lohengrin de Oliveira. SP: Ediouro, s.d.

\_\_\_\_\_. *Aforismos para a sabedoria de vida (P/P)*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia Kantiana*, In *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Metafísica do Belo*. Trad. Jair Barboza - São Paulo: Editora UNESP, 2003.

SPOTO, Donald. *Francisco de Assis, o santo relutante*. Tradução de S. Duarte. Ed. Bolso. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

YOUNG, Julian. *Schopenhauer*. Taylor & Francis e-Library, Abingdon, 2005.

## BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

DAMASCENO, William. “Negação da vontade de vida: para além da aparente contradição”. In: CARVALHO, Ruy, COSTA, Gustavo e MOTA, Thiago (org.). *Nietzsche – Schopenhauer – Metafísica e significado moral do mundo*. Fortaleza: Ed. UECE, 2014.

FRANÇOIS, Arnaud. “Minha vida como ato livre: a teoria schopenhaueriana do caráter inteligível”. In: CARVALHO, Ruy, COSTA, Gustavo e MOTA, Thiago (org.). *Nietzsche – Schopenhauer – Metafísica e significado moral do mundo*. Fortaleza: Ed. UECE, 2014.

GEORGE, Simmel. *Schopenhauer Y Nietzsche*. 1ª ed. Bueno Aires. Ediciones Espuela de Plata 2005.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2003.

KÖSSLER, Mathias. “Uma metafísica originariamente ética: metafísica e significado moral na tese de Schopenhauer”. In: CARVALHO, Ruy, COSTA, Gustavo e MOTA, Thiago (org.). *Nietzsche – Schopenhauer – Metafísica e significado moral do mundo*. Fortaleza: Ed. UECE, 2014.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford Univ., 1983.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução de Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SALVIANO, Jarlee. *O niilismo de Schopenhauer*. 2001. 111 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo. 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *La Cuadruple Raiz del Principio de Razon Suficiente*. Tradução de Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Librería general de Victoriano Suárez (E-book).

STAUDT, Léo Afonso. “O significado moral das ações como negação da vontade em Schopenhauer”. In: *Revista de Filosofia Aurora*. v.19, n.25. Curitiba, 2007.

TANNER, Michael. *Schopenhauer: Metafísica e arte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980.