

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Juliana Fernandes Breda

Amor e morte em Schopenhauer

Marília

Juliana Fernandes Breda

Amor e morte em Schopenhauer

Dissertação de Mestrado apresentada
à Faculdade de Filosofia e Ciências
da Universidade Estadual Paulista
Júlio de Mesquita Filho como
requisito para obtenção do título de
mestre.

Área de Concentração: História da
Filosofia.

Orientador: Prof^o. Dr. Ubirajara
Rancan de Azevedo Marques

MARÍLIA
2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo
Serviço Técnico de Biblioteca e Documentação – UNESP – Campus de Marília**

Breda, Juliana Fernandes.
B831a Amor e morte em Schopenhauer / Juliana Fernandes
Breda. – Marília, 2012.
105 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2012.

Bibliografia: f. 85-105

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques .

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Amor. 3.
Morte. 4. Ciência. I. Autor. II. Título.

CDD 193

Juliana Fernandes Breda

Amor e morte em Schopenhauer

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília,
da Faculdade de Filosofia e Ciências.

Aprovada em: 05/10/2012

Banca Examinadora:

Profº. Dr. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Orientador) – UNESP de Marília

Profº. Drª Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola – USP (Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas – unidade São Paulo)

Profº. Dr. Pedro Paulo da Costa Corôa – Universidade Federal do Pará (Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas/Faculdade de Filosofia – Unidade Belém/Pará)

Para Batra Shri.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Ubirajara Rancan de Azevedo Marques pela dedicação concedida a este trabalho. Agradeço também ao Departamento de pós-graduação em Filosofia da Unesp de Marília e à Capes, pelo financiamento da pesquisa. E carinhosamente à vovó Floriza, e aos meus pais, Rosângela e Mário, por todo amor a mim dedicado. Agradeço à minha irmã Daniela e minha prima Vanessa pelo afeto, bem como ao meu tio Carlos por ter me direcionado ao caminho do questionamento e da crítica. Agradeço todo o amparo de Esther Barros à minha família e mostro-me muito grata por seu carinho conosco. Por fim, agradeço ao querido Márcio Benchimol e mostro minha admiração pela extraordinária grandeza de caráter e pela sua dedicação e cuidado com os parentes e amigos que os cerca, e em especial quero agradecer pelo seu grande apóio e incentivo que tornaram possíveis este trabalho.

RESUMO

O presente projeto pretende analisar a função que os temas amor e morte exercem no conjunto da filosofia de Arthur Schopenhauer, examinando atentamente a evolução destes desde o início da construção de seu sistema filosófico. Procuraremos investigar em que medida o tema da morte pode ter servido de motivação, de germen à sua especulação filosófica, bem como seu entrelaçamento com o do amor, como impulso gerador da vida. Interessa-nos também o tratamento naturalístico e ético que Schopenhauer dá ao tema amor e morte: primeiramente ele empenha-se para dar uma imagem naturalista dos problemas tratados em *Metafísica do Amor* e *Metafísica da Morte*, mas logo ele torna claro que o problema é de ordem ética, contexto em que se apóia fortemente na literatura védica. Neste sentido, investigaremos também como Schopenhauer articula as Ciências Naturais e seus estudos dos *Vedas*.

Palavras - chave: Schopenhauer. Amor. Morte. Ciências Naturais. Vedas.

ABSTRACT

The present research project aims at analysing the role played by the themes „love“ and „death“ in the context of schopenhauerian philosophy as a whole, by means of a close investigation of the development of Schopenhauer's reflections on both themes since the beginnings of his philosophical efforts. We shall try to determine in what measure may the theme of death have worked as first motivation and as an “original seed” for his philosophical especulations, as well as this theme's profound imbrication with that of love, understood as life generating impulse. We are also interested in both the naturalistic and the ethical approaches presented by Schopenhauer reflections on love and death. On the one hand, he gives us a naturalistic account of the mentioned problems, but soon, in the other hand, he leaves it clear that these problems have also an ethical dimension. In his explorations of that dimension, his thinking appears to be heavily supported by vedic philosophy. Thus, we shall also investigate how does Schopenhauer manage to articulate nature sciences and his vedic studies.

Key words: Schopenhauer. Love. Death. Nature Sciences. Vedic Thought.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 11
1 SCHOPENHAUER E A METAFÍSICA DO AMOR E DA MORTE.....	p. 17
1.1 Vontade e Amor.....	p. 18
1.2 Vontade e Morte.....	p. 27
2 VIDA E MORTE SOB UM VIÉS CIENTÍFICO.....	p. 38
3 VIDA E MORTE SOB UM VIÉS ÉTICO-EXISTENCIAL.....	p. 53
3.1 Morte como problema existencial.....	p. 53
3.2 Morte e problemática existencial na juventude de Schopenhauer.....	p. 56
3.3 O jovem Schopenhauer e o pensamento hindú.....	p. 60
3.4 Redenção e hinduísmo na juventude de Schopenhauer.....	p. 64
3.5 Amor, morte e redenção na filosofia madura de Schopenhauer.....	p. 70
4 CONCLUSÃO.....	p. 79
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	p. 85

Quem sou eu, pois?
Sou aquele quem escreveu *O mundo como vontade e representação* e o que deu uma solução
ao grande problema da existência... Este sou eu¹.

¹ HN IV, 2, 109.

INTRODUÇÃO

Todo o trabalho intelectual de Schopenhauer configura uma unidade; os textos produzidos anteriormente e posteriormente ao *Mundo como vontade e representação*, caracterizado como sua obra máxima, possuem relação uniforme e estrita com a construção deste livro. O próprio título expressa o pensamento Schopenhaueriano como um todo. O mundo, do qual Schopenhauer nos fala, possui dois lados, o da representação e o da vontade, e sendo assim, o fenômeno da vida, do amor e da morte possuem explicações físicas e também metafísicas. Schopenhauer se interessa por este mundo que é espelhamento da Vontade, mas seu interesse maior é alcançar a essência dele, ver o que está além do mundo dos fenômenos, ou seja, a verdade oculta pela nossa representação, pela lei da causalidade. O autor trata sua obra como “[...] o desenvolvimento de um pensamento único, cujas partes têm entre si, na sua totalidade, a mais íntima ligação”². Para a compreensão de seu sistema teremos de “ler até a última linha” de seus textos para adentrarmos em sua filosofia. Portanto, uma vez que os temas do amor e da morte, em seu entrelaçamento com a vida, têm uma relação orgânica com o todo da obra, então é de se esperar que os mesmos devam ser abordados a partir do fundamento teórico da metafísica da Vontade.

De fato, tais temas são colocados explicitamente apenas no segundo volume do *Mundo como vontade e representação*, composto de adendos e complementos ao primeiro, o que faz com que pareçam ser secundários, laterais ou de pouca importância. Porém, se do ponto de vista de sua posição na obra schopenhaueriana os problemas do amor e da morte podem ser considerados posteriores (em relação ao primeiro volume de *O mundo...*), do ponto de vista da motivação desta obra eles talvez possam ser considerados como primeiros e primordiais.

É o próprio autor quem afirma acerca do problema da morte: “[...] a morte é propriamente o gênio inspirador, ou a musa da filosofia... Dificilmente se teria filosofado sem a morte”³.

² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005. p. 299.

³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. 2. ed. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 59.

É o tema da morte que introduz o problema existencial de onde, podemos supor, tem início a filosofia de Schopenhauer. De fato, este pensamento de que a filosofia é preparação para a morte é proveniente da obra *Fédon* de Platão (*Fédon* 67). Todavia não podemos dizer que Schopenhauer se utiliza do tema da morte com inspiração platônica, e sim que há uma espécie de concordância com Platão. Na filosofia schopenhaueriana o pensamento platônico sempre esteve presente, e parece que Schopenhauer travou contato com todas as obras de Platão, pois em sua biblioteca particular as obras completas do filósofo grego faziam parte da coleção. A diferença entre Platão e Schopenhauer consiste no fato de que para o primeiro há a imortalidade da alma, mas para ambos a filosofia pode ajudar a superar o medo da morte⁴. Para Schopenhauer, a morte considerada o infortúnio do mundo por proporcionar grande sofrimentos impulsiona a nós seres humanos, dotados de reflexão, a refletirmos sobre a vida, e portanto a morte é uma motivadora da reflexão filosófica, bem como oferece grande amparo diante da perturbação resultante do pensamento sobre o fim da existência. O mistério da existência (que contém a morte) é caracterizado como o maior estimulante à reflexão, porém este exercício é penoso porque nos deparamos, segundo o filósofo, com a falta de sentido do nascer, viver e morrer num mundo cheio de misérias e sofrimentos. Schopenhauer em *Escritos inéditos de juventude* escreve: “[...] Ao viver, nos fixamos enormemente à vida (que apenas supõe um longo prorrogamento do cadafalso) para sustentarmos (cevamos diligentemente ao delinquente que deve ser enforcado), e a tudo isto temos que morrer, estamos condenados à morte⁵.”

O tema da morte em Schopenhauer está presente desde suas primeiras reflexões filosóficas: o apego à vida, a luta pela conservação da existência e a angústia pela certeza que a morte sempre prevalecerá. Acrescenta-se a isto a carência, o querer insaciável presente a todo instante nos causando dor e sofrimento. Em 1832, Schopenhauer registra que quando tinha dezessete anos avistou a “miséria da vida” assim como Buda em sua juventude, “[...] quando percebeu a enfermidade, a velhice, a dor e a morte [...]”⁶. O jovem Arthur já se surpreendia ante à existência humana e os horrores inerente à esta e por isso mesmo coloca como próprio à existência humana o destino de dor. Cito novamente Schopenhauer:

⁴ ‘No *Fédon* e na *Apologia de Sócrates* a filosofia tem papel fundamental na superação do medo da morte’.

⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999. p. 47. [HN I,110 (202) Dresde 1814].

⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Notas sobre oriente*. Tradução de Adela Muñoz Fernández e Paula Caballero Sánchez. Madri: Alianza Editorial, 2011. p. 15.

“[...] Quem por acréscimo medite sobre os espantosos sofrimentos e penalidades a que se acha exposta a vida de cada um, haverá de ficar estremecido de horror. Estes padecimentos podem ver-se incrementados tão facilmente de modo a que se considere apetecível aquela morte de que toda vida está consagrada à fugir. Mas inclusive este refúgio pode ser-nos arrebatado, e nos vemos presos qual vítima propiciatória e sem remissão ao mais espantoso dos martírios. Em vã invocará então o atormentado a um poder extramundano para que o libere; não há nenhum: há sido imolado sem misericórdia ao destino”⁷.

Como vimos na citação acima, não há como fugir ao horror da existência que pressupõe a morte, e que este conhecimento do sofrimento pode até nos levar a querer morrer. Constata o filósofo o fato de que alguns querem a morte porque desejam fugir ao sofrimento inerente à vida, pois o sofrer se dá imediatamente quando o querer encontra obstáculos. O suicídio aniquilará apenas o corpo, mas não a Vontade, pois esta permanecerá intacta, e por isso mesmo, o suicídio não resolve o problema da existência. Questões sobre sofrimento, finitude humana permearam o pensamento do jovem Schopenhauer, pois em muitas passagens dos *Escritos inéditos de juventude* encontramos reflexões existenciais. Será o tema da morte que impulsionará a filosofia de Schopenhauer, uma vez que a morte nos faz pensar filosoficamente sobre o drama da existência. Segundo Jean Lefranc, “[...] com a razão, com a capacidade para a reflexão, nasce a necessidade metafísica, o questionamento do homem sobre a existência de todas as coisas e sobre a sua própria existência”⁸.

A afirmação de que a morte é a musa da filosofia, na filosofia madura de Schopenhauer, nos possibilita a interpretação de que a morte é o problema principal do qual todo o resto deriva. Este é o problema central com que a filosofia de Schopenhauer se confronta: é o problema da existência que já se anunciava prematuramente em sua juventude. A este respeito, Flamarion Caldeira Ramos escreve em um artigo intitulado *Schopenhauer: vida e obra, uma visão desencantada da existência*: “A metafísica, que é essa disposição natural da humanidade para o conhecimento efetivo, surge do espanto do homem diante da própria existência, da consciência de sua finitude como indivíduo, e do caráter contingente do mundo”⁹.

⁷ Schopenhauer (1999, p. 115). [HNI, 385 – 386 (571) 1816].

⁸ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2007. p.140.

⁹ RAMOS, Flamarion Caldeira. Schopenhauer vida e obra. *Mente, Cérebro e Filosofia*, [S.l.], v. 4, p. 9-10, [200-].

Pensar o problema da morte, porém, implica pensar o do amor, entendido como amor sexual, pois ambos estão ligados no vir-a-ser da existência humana, e portanto recebem especial atenção na metafísica imanente de Schopenhauer. O enigma da existência conduz ao problema do amor, pois a própria existência é fruto do amor. É por isso que também este problema (do amor) adquire uma importância primordial no pensamento do autor. Schopenhauer afirma que este importante tema, “que tem um papel tão significativo na vida humana”, não foi tratado de forma digna pela filosofia, a não ser por Platão, especialmente em *O Banquete* e *Fedro*, mostrando-se admirado com o que Rosseau, Kant, Platner e Spinoza afirmaram e sustentaram sobre este assunto. Ele dará por certo que “De acordo com isto, não tenho predecessores para me valer, nem para me refutar: o assunto se impôs a mim de maneira objetiva e entrou por si mesmo no contexto de minha concepção de mundo”¹⁰.

Segundo Schopenhauer, é papel da filosofia abordar o tema do amor, visto que este é o que nos traz à vida, e portanto, já contém em si a morte. Para o filósofo, nascer e morrer são como vibrações, pois os indivíduos aparecem e desaparecem num eterno ciclo, e portanto o amor é componente do discurso filosófico. Para ele, pensar sobre o mistério que nos traz à vida e o que nos retira dela é a principal tarefa da filosofia, afinal, amor e morte se complementam e se autodefinem. Portanto, é necessário frisar que este amor sexual é também um importante impulsionador para a filosofia já que o foco da Vontade está no corpo, mas a morte é o grande tema. É a partir de reflexões originadas pelo do medo da morte que a filosofia pode pôr-se a caminho do questionamento existencial, todavia não podemos nos esquecer que a superação do medo da morte provém também do conhecimento que é racional. O animal vive sem o conhecimento da morte, daí que frui imediatamente da não transitoriedade da vida porque só é consciente de si como sem fim. No homem se encontra o apavorante medo da morte e a própria reflexão provê as considerações metafísicas que nos traz consolos da qual o animal não precisa. Estamos, portanto, diante não de dois problemas independentes, mas de um único problema, o qual nos apresenta dois lados. Serão também duas as perspectivas sob as quais o autor abordará este problema: de um lado uma perspectiva científico/naturalista e de outro uma ético/metafísica.

¹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. 2. ed. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 06.

De fato, podemos encontrar nos textos de Schopenhauer traços de seus estudos acerca da ciência natural da época. Ele foi leitor e grande crítico da ciência de seu tempo. Suas análises dos naturalistas contribuíram para sua produção intelectual porque forneciam a base da compreensão das espécies, do corpo humano, etc. Schopenhauer encontrou observações sobre instinto em animais e funcionamento dos organismos na fisiologia e anatomia comparada em consonância com sua filosofia. Mas as explicações causais fornecidas pela ciência não são suficientes para Schopenhauer, pois sua principal preocupação é a compreensão da essência dos fenômenos naturais, do em-si de cada ser que não é passível de explicação causal, e é isto o que ele tenta realizar com sua metafísica da Vontade:

“[...] Eu fui o primeiro a propor o caminho completamente inverso. Também pretendo partir do mais conhecido, precisamente do mesmo modo que eles. Mas eles consideraram que os fenômenos mais gerais e mais imperfeitos, portanto os mais simples, eram os melhor conhecidos, por mais que realmente vissem que, a falar a verdade, eram totalmente desconhecidos, para mim, ao contrário, os mais conhecidos são os fenômenos que se acham mais perto de meu conhecimento e que representam a um só tempo a potência máxima e a mais elevada de todas as que conhecemos, porque expressam a essência com maior claridade e completude: os fenômenos que transcorrem no interior de nosso próprio corpo e que permitem as ações humanas. Aqueles queriam explicar o corpo a partir das forças da natureza inorgânica, como se ele fosse o último resultado da ação dessas forças; eu pelo contrário, ensino como essas forças devem ser entendidas a partir do estudo do corpo. Deste modo, não sigo os fios a lei da causalidade, que nunca conduz à essência das coisas; mas ao contrário, considero de forma imediata a essência do fenômeno mais cheio de significado que existe no mundo: o homem; assim descubro nele que, prescindindo do que sejam minhas representações, é formado integralmente pela vontade, vontade é o que resta quando se examina o “em-si” de sua essência. O que seja esta essência é dado a cada um de maneira imediata, porque nisso consiste seu ser e cada um é constituído pela mesma essência”¹¹. (SCHOPENHAUER apud, SAFRANSKI, 2011, p. 374).

Mas é preciso notar que para Schopenhauer não deve haver oposição ou conflito entre a metafísica da Vontade e as ciências da natureza do século XIX: ambas são antes pensadas por ele como correspondentes e paralelas. Segundo a interpretação do filósofo,

¹¹ SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração, 2011.

a vida pensada objetivamente pela ciência é a própria vontade de viver, apenas considerada sob a perspectiva da representação. A ciência não pode conhecer o que está por trás do mundo dos fenômenos, não pode captar o em-si de cada coisa. E é a partir disto, que a filosofia se encarrega de tais temas para além da causalidade. E na filosofia schopenhaueriana este papel é desempenhado pela metafísica da Vontade.

Além do mais, nos deparamos com o filósofo versado na cultura hindú, quando o problema do amor e da morte exige uma abordagem ético/metafísica. Schopenhauer, após contato com textos hindús e budistas, passou a citá-los e traçar paralelos com a sua filosofia, tornando-se o filósofo referência ao destacar o sério conteúdo intelectual dessas religiões. Deste ponto de vista, a contemplação metafísica se apresenta como o autoconhecimento da Vontade porque o mundo é o espelho da Vontade. Encontramos, neste viés, Schopenhauer refletindo sobre o problema da existência, sobre o sofrimento inerente à vida para perguntar-se sobre o sentido a mesma. Bem como, a maneira de superar o medo da morte.

Constitui-se, portanto, problema de inegável interesse filosófico compreender como fontes tão díspares podem se articular no contexto de um sistema filosófico.

1 SCHOPENHAUER E A METAFÍSICA DO AMOR E DA MORTE

“Guimarães chama-se ele; ela Cristina. Tinham um filho, a quem puseram o nome de Abílio. Cansados de lhe dar maus-tratos, pegaram o filho, meteram-lhe dentro de um caixão e foram pô-lo em uma estrebaria, onde o pequeno passou três dias, sem comer nem beber, coberto de chagas, recebendo bicadas de galinhas, até que veio a falecer.

Contava dois anos de idade. Sucedeu este caso em Porto Alegre, segundo as últimas folhas, que acrescentam terem sido os pais recolhidos à cadeia, e aberto o inquérito. A dor do pequeno foi naturalmente grandíssima, não só pela tenra idade, como porque bicada de galinha dói muito, mormente em cima de chaga aberta. Tudo isto, com fome e sede, fê-lo passar ‘um mau quarto de hora’, como dizem os franceses, mas um quarto de hora de três dias, donde se pode inferir que o organismo do menino Abílio era apropriado aos tormentos. Se chegasse a homem, dava um lutador resistente, mas a prova de que não iria até lá, é que morreu.

Se não fosse Schopenhauer, é provável que eu não tratasse deste caso diminuto, simples notícia de gazetilha. Mas há na principal das obras daquele filósofo um capítulo destinado a explicar as causas transcendentais do amor. Ele, que não era modesto, afirma que esse estudo é uma pérola. A explicação é que dois namorados não se escolhem um ao outro pelas causas individuais que presumem, mas porque um ser, que só pode vir deles, os incita e conjuga. Apliquemos esta teoria ao caso de Abílio.

Um dia Guimarães viu Cristina, e Cristina viu Guimarães. Os olhos de um e de outro trocaram-se, e o coração de ambos bateu fortemente. Guimarães achou em Cristina uma graça particular, alguma coisa que nenhuma outra mulher possuía. Cristina gostou da figura de Guimarães, reconhecendo que entre todos os homens era um homem único. E cada um disse consigo: ‘Bom consorte para mim!’ O resto foi o namoro mais ou menos longo, o pedido da mão da moça, as formalidades, as bodas. Se havia sol ou chuva, quando eles casaram, não sei; mas, suponho um céu escuro e o vento minuíano, valeram tanto como a mais fresca das brisas debaixo de um céu claro. Bem-aventurados os que se possuem, porque eles possuirão a terra. Assim pensaram eles. Mas o autor de tudo, segundo o nosso filósofo, foi unicamente Abílio. O menino, que ainda não era menino nem nada, disse consigo, logo que os dois se encontraram: ‘Guimarães há de ser meu pai e Cristina há de ser minha mãe; é preciso que nasça deles, levando comigo, em resumo, as qualidades que estão separadas nos dois’. As entrevistas dos namorados era o futuro Abílio que as preparava; se eram difíceis, ele dava coragem a Guimarães para afrontar os riscos, e paciência a Cristina para esperá-lo. As cartas eram ditadas por ele. Abílio andava no pensamento de ambos, mascarado com o rosto dela, quando estava no dele, e com o dele, se era no pensamento dela. E fazia isso a um tempo, como pessoa que, não tendo figura própria, não sendo mais que uma Idéia específica, podia viver inteiro em dois lugares, sem quebra da identidade nem da integridade. Falava nos sonhos de Cristina com a voz de Guimarães, e nos de Guimarães com a de Cristina, e ambos sentiam que nenhuma outra voz era tão doce, tão pura, tão deleitosa.

Enfim, nasceu Abílio. Não contam as folhas coisa alguma acerca dos primeiros dias daquele menino. Podiam ser bons. Há dias bons debaixo do sol. Também não se sabe quando começaram os castigos, — refiro-me aos castigos duros, os que abriram as primeiras chagas, não as pancadinhas do princípio, visto que todas as coisas têm um princípio, e muito provável é que nos primeiros tempos da criança os golpes fossem

aplicados diminutivamente. Se chorava, é porque a lágrima é suco da dor. Demais, é livre — mais livre ainda nas crianças que mamam, que nos homens que não mamam.

Chagado, encaixotado, foi levado à estrebaria, onde, por um desconcerto das cousas humanas, em vez de cavalos, havia galinhas. Sabeis já que estas, mariscando, comiam ou arrancavam somente pedaços da carne de Abílio. Ai, nesses três dias, podemos imaginar que Abílio, inclinado aos monólogos, recitasse este outro de sua invenção: ‘Quem mandou aqueles dois casarem-se para me trazerem a este mundo? Estava tão sossegado, tão fora dele, que bem podiam fazer-me o pequeno favor de me deixarem lá. Que mal lhes fiz eu antes, se não era nascido? Que banquete é este em que o convidado é que é comido?’.

Nesse ponto do discurso é que o filósofo de Dantzig, se fosse vivo e estivesse em Porto Alegre, bradaria com a sua velha irritação: ‘Cala a boca, Abílio. Tu não só ignoras a verdade, mas até esqueces o passado. Que culpa podem ter essas duas criaturas humanas, se tu mesmo é que os ligaste? Não te lembras que, quando Guimarães passava e olhava Cristina, e Cristina para ele cada um cuidando de si, tu és que os fizeste atraídos e namorados? Foi a tua ânsia de vir a este mundo que os ligou sob a forma de paixão e de escolha pessoal. Eles cuidaram fazer o seu negócio, e fizeram o teu. Se te saiu mal o negócio, a culpa não é deles, mas tua, e não sei se tua somente... Sobre isto, é melhor que aproveites o tempo que ainda te sobrar das galinhas, para ler o trecho da minha grande obra, em que explico as cousas pelo miúdo. É uma pérola. Está no tomo II, livro IV, capítulo XLIV... Anda, Abílio, a verdade é verdade ainda à hora da morte. Não creias nos professores de filosofia, nem na peste de Hegel’...

E Abílio, entre duas bicadas:

Será verdade o que dizes, Artur; mas é também verdade que, antes de cá vir, não me doía nada, e se eu soubesse que teria de acabar assim, às mãos dos meus próprios autores, não teria vindo cá. Ui! Ai!’¹².

1.1 Vontade e amor

O fundamento da filosofia schopenhaueriana é a teoria da Vontade; ela é o pano de fundo da totalidade de sua obra. Para Schopenhauer, a Vontade é a raiz metafísica de toda a realidade, é a coisa-em-si dos fenômenos no mundo. Ele afirma que podemos conhecer a coisa-em-si, mas que tal conhecimento não é de natureza racional nem é absoluto, dado o fato de não podermos saber o que a Vontade é em si e para si mesma. Para Schopenhauer, a Vontade pode ser conhecida através do corpo a partir de

¹² ‘Nesta crônica de Machado de Assis, o bebê representa as ilusões do amor. Foi ele quem aludiu os pais, representando o melhor da espécie que somente podia se manifestar mediante determinadas características de seus progenitores. Todavia, como é de se esperar do brilhante escritor, foi o bebê o maior iludido, haja vista ter se dado muito mal no final. E segundo Rosa Maria Dias, Machado de Assis ao escrever este conto sintetizou com grande perspicácia e graça o conteúdo de *Metafísica do Amor*’ - ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *A semana*. In: _____. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. 3, p. 655.

observação do funcionamento do organismo, pois o corpo é a objetivação visualizável da Vontade (como veremos no capítulo “Vida e morte sob um viés científico”). Também pode ser conhecida através da percepção dos estados de alma, das paixões que movimentam o corpo. Outra forma de conhecimento da Vontade é a partir da experiência estética (nas artes em geral o gênio conhece as Idéias que são objetivações imediatas da Vontade, e no caso da música vislumbra a própria Vontade e como todos nós compartilhamos em parte da genialidade podemos apreciar as obras de arte), mas é necessário destacar que neste tipo de experiência há uma negação momentânea da Vontade. A ascese ou santidade também possibilita a tomada de consciência do em-si do mundo, e neste viés há o quietivo dos desejos carnavais de onde surge a vida, ou seja, cessa-se o querer-viver, e deste modo ocorre a negação permanente da Vontade.

Schopenhauer se vale de uma concepção de Vontade que prevalece em relação à razão. Neste sentido, ela é independente da representação, sendo apresentada em seu sistema filosófico como “[...] algo sem nenhuma meta ou finalidade, um querer irracional e inconsciente”¹³. A Vontade é uma espécie de potência que anima a todos os seres, é uma espécie de força cega que nos faz ser quem somos. O autor atribui a ela a qualidade de núcleo essencial de todo o mundo e da conduta humana, destacando-a como força motora de tudo o que existe. Esta “essência íntima do mundo”, como nos diz o autor de *Mundo como vontade e como representação* é livre, independente e incondicionada. Dentre suas aspirações está a sede eterna por existência. Conforme Martial Gueroult, o que se origina da Vontade...

“[...] não são somente suas ações, é o mundo em que ela atua, ação e mundo não sendo outra coisa que o procedimento que ela emprega para chegar a conhecer a si mesma. O mundo, sendo aquilo em que ela se objetiva para se representar a si mesma, é o espelho no qual ela se contempla. Mas é um espelho onde sua unidade se quebra, pois ela só o produz ao se refratar através das formas do espaço, do tempo, da causalidade, em suma através do intelecto, que, enquanto princípio de razão, é princípio de individuação”¹⁴.

No sistema schopenhauriano a Vontade é metafísica e está fora do tempo e do espaço, sendo o amor, enquanto impulso à perpetuação da vida, a manifestação mais imediata e primeira da Vontade no mundo da existência animal. A Vontade, segundo

¹³ INTRODUÇÃO. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 5. ed.. São Paulo: Nova Cultural 1991. (Os Pensadores), p. XI.

¹⁴ GUEROUT, Martial. Introdução. In: *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. XXVII.

Martial Gueroult, “[...] quer esse mundo mesmo, a vida tal como se realiza nele. Vontade e querer-viver são portanto uma só e mesma coisa, e sendo a Vontade eterna, o mundo ou a vida, que é sua manifestação necessária”¹⁵. E de acordo com Maria Lúcia Cacciola, a Vontade é “[...] desprovida de conhecimento e sinônima de um desejo infinito que repõe incessantemente seus objetos [...]”.¹⁶ Por isso, o impulso de vida que se expressa no amor é ilimitado e gera incessantemente novos indivíduos. A metafísica do amor schopenhaueriano está em consonância com sua metafísica em geral.

Logo no primeiro momento de *Metafísica do Amor*, podemos atestar a perplexidade do autor com a ausência de reflexões filosóficas a respeito do amor. Para o filósofo, apenas os escritores reconheceram e trataram com excelência de engenho e de forma mais verdadeira a importância do amor. Os poetas e ficcionistas, diz ele, notaram o amor com maior inteligência, muito mais dos que os filósofos. Comentando Schopenhauer, Jean Lefranc afirma que apenas os poetas “aceitam o amor e morte com toda a sua força passional no próprio centro de toda a existência humana”. A poesia transmite aos seus admiradores as Idéias ora intuitivas por ele. “Cabe ao poeta por tal atuação indireta, intermediada por conceitos sobre fantasia, colocar esta em movimento, e de tal maneira que ela mesma crie no ouvinte as imagens nas quais ele conhece as Idéias, cuja comunicação o poeta intencionava”¹⁷. De fato, o poeta contempla a Idéia de homem, e nesta está incluída o amor (desejo sexual).

Para Schopenhauer, se não existisse este sentimento avassalador que é o amor, as obras não existiriam e não poderiam ser tão belas como elas são. O amor...

“[...] é o tema capital de todas as obras dramáticas, sejam elas trágicas ou cômicas românticas ou clássicas, indianas ou européias: é também, em larga escala, a matéria da maior poesia lírica, assim como da épica [...]”¹⁸.

O filósofo encontrou na literatura a certeza de que este objeto que ilumina o espírito é tão forte como arrebatador. Ademais, Schopenhauer nos diz que se não existisse o sentimento do amor, as obras de arte não existiriam ou não poderiam ser tão belas como são. Por isso, gênios literatos discorrem em suas obras o poder deste

¹⁵ Idem; p. XXVII.

¹⁶ CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p.20.

¹⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003, p. 194.

¹⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*; 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004; p. 3.

sentimento, pois segundo o filósofo, a Vontade imbuída, arraigada no amor, pede por satisfação imediata nos fazendo arriscar a própria felicidade; se por ventura ela não se satisfizer, os acessos dessa paixão podem levar até o mais sério e o mais sábio à loucura ou à aniquilação da vida com o ato do suicídio (assim como escrevem os escritores sobre a insensatez que o amor provoca).

Schopenhauer, entretanto, reformula a visão poético-literária (sentimental) do amor como força etérea, espiritual a partir de argumentos científicos e naturalizantes que encontrou em textos de sua época. Ele se apoiou na fisiologia dos *Relatórios do físico e da moral* de Cabanis, no texto *Pesquisas fisiológicas sobre a vida e a morte*¹⁹ e na tese *A vida orgânica e a vida animal*, ambos de Bichat, bem como em outros estudiosos da ciência de seu tempo, como Cuvier, para fundamentar o amor no apetite sexual, para ressaltar a necessidade da Vontade em gerar outros indivíduos para preservação das espécies, entre outras coisas.

As pesquisas científicas do filósofo o ajudaram a criticar a visão excessivamente poética, quando não metafísica e transcendental, desse aparentemente tão caprichoso sentimento do amor, mostrando suas ligações ao impulso sexual. Ele explica que:

“Todo o enamorar-se, por mais etéreo que possa parecer, enraiza-se unicamente no impulso sexual mais bem determinado, mais bem especializado e mais bem individualizado (...) [o impulso sexual] mostra-se como a mais forte e ativa das molas propulsoras, absorvendo ininterruptamente a metade das forças e pensamentos da parte mais jovem da humanidade. É a meta final de quase todo o esforço humano, exercendo influência prejudicial nos mais importantes casos, interrompendo as mais sérias ocupações [...]”²⁰.

O tema do amor é de respeitável seriedade no que diz respeito ao ímpeto e a veemência dos impulsos sexuais, pois estes provêm da Vontade que tudo quer e que deseja a composição da próxima geração. Segundo Schopenhauer, o impulso sexual aparenta ser de natureza subjetiva, nascida da Vontade do indivíduo, mas não o é. Na verdade, a Vontade do indivíduo nada mais é que a Vontade da espécie. Ele argumentará que “[...] o que acontece porém na consciência como impulso sexual orientado para um indivíduo determinado é, em si mesma, a Vontade enquanto querer-

¹⁹ ‘Este livro, segundo *Schopenhauer Archive*, estava presente em sua biblioteca particular’.

²⁰ Idem; p. 7.

viver de um indivíduo precisamente determinado”²¹. Podemos inferir que por detrás da paixão mais bela e sublime, se acha presente o gênio da espécie iludindo o sujeito que acha que seu amor é de caráter subjetivo, porém é de necessidade da natureza.

É como se a Vontade maquinasse uma “[...] máscara de admiração objetiva, iludindo assim a consciência [...]”²² do indivíduo. Jair Barboza chama o amor schopenhaueriano de ilusão, “[...] pois o indivíduo pensa perseguir seus fins próprios, imaginado procurar um gozo particular, quando na verdade trabalha para algo universal: a espécie”²³. Esta ilusão nada mais é que senão o instinto bem determinado. Cito Schopenhauer:

“[...] um homem escolhe para a satisfação sexual cautelosamente uma mulher de qualidade determinada que lhe agrade individualmente, e então se esforça ansiosamente por ela, de modo tal que, muitas vezes para atingir este fim, a despeito da razão, sacrifica sua própria felicidade de vida por causa de um casamento insensato ou de uma disputa amorosa que lhe custam poder, honra e vida, inclusive por meio de crimes, como adultério ou estupro; tudo isso apenas para servir à espécie do modo o mais conveniente possível, em conformidade à, em toda parte, soberana Vontade da Natureza, mesmo se à custa do indivíduo. A saber, em toda parte o instinto é como um agir segundo um conceito de fim e, no entanto, totalmente sem este”²⁴.

Desta reflexão, podemos extrair que a Vontade de vida se manifesta na atração dos dois amantes de sexos diferentes porque ela visa uma cópula, ou seja, uma efetiva união que irá gerar um novo ser único, e que neste novo ser humano possa sobreviver as qualidades hereditárias fundidas neste ser. O papel da ilusão é importante porque o fim da procriação determinado pela natureza não pode ser claro para o homem, pois este não o perseguiria para dar continuidade à espécie, pelo fato do indivíduo ser egoísta não iria querer ser joguete da espécie. Segundo Schopenhauer, a Vontade é ardil e usa da ilusão para que haja uma maior paixão. E sendo assim, o desejo proporcionado pelo instinto pode ser tão ardente que o indivíduo ludibriado não consegue fazer frente a isso. Logo, encontramos o filósofo utilizando-se do termo ilusão para frisar a característica

²¹ Idem; p. 10.

²² Idem; p. 10.

²³ INTRODUÇÃO. In: *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2. ed. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. X.

²⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. 2. ed. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 18.

biológica do amor. Jair Barboza ao analisar o texto *Metafísica do Amor*, menciona o trecho em que Goethe é lembrado:

“Muitas vezes o indivíduo é um vaso por demais frágil para carregar uma tão pungente Vontade, e quebra-se. Foi o caso de Werther, personagem de Goethe que se apaixonou por uma mulher casada, a qual não podia corresponder-lhe, pois não era uma Bovary pronta para o adultério: como desenlace, o suicídio. Se a Vontade não podia ser satisfeita no peito de um mortal (Werther), não havia mais lugar para a Vontade individual ineficiente em favor do biológico”²⁵.

Jean Lefranc, acerca dos acessos da paixão argumentará:

“A necessidade sexual é mais fundamental do que a fome pelo fato de ligar cada indivíduo à espécie. Pela sexualidade o próprio querer-viver se afirma no indivíduo por intermédio da espécie, ou mais exatamente na espécie por intermédio do indivíduo e além da existência individual. Eis porque importava ver no instinto sexual o apetite dos apetites”²⁶.

Infelizmente para o indivíduo quando o ato sexual é consumado o desejo se esvai, assim como a satisfação do gozo. A satisfação almejada pelos amantes é efêmera, pois na realidade a satisfação trabalha para a natureza: o impulso sexual é incitado em prol da espécie. Em outras palavras, a paixão gira em torno da criança a ser gerada, e é tão pungente que necessita de satisfação imediata. Cito Schopenhauer:

“Que esta criança determinada seja procriada, eis o verdadeiro fim de todo romance de amor, apesar de ser inconsciente para seus participantes: a maneira de atingi-lo é assunto secundário. – Por mais alto que possam gritar, também aqui, as almas elevadas e sentimentais, sobretudo as enamoradas, contra o realismo áspero de minha visão, digo-lhes que comentem um erro. Pois não é a determinação precisa das individualidades da próxima geração um fim muito mais elevado e mais digno que aqueles sentimentos delirantes e suas bolhas de sabão supersensíveis?”²⁷.

²⁵ INTRODUÇÃO. In: *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2. ed. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. XI. ‘É preciso aqui fazer apenas uma pequena retificação às palavras de Barboza: Charlotte, por quem Werther se enamora no romance de Goethe não é casada com Albert, mas apenas sua noiva’.

²⁶ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007; p. 133.

²⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 11.

Os amantes, cheios da Vontade de vida almejam sem saber a procriação de um ser harmonioso. E por isso, os respectivos envolvidos estão atraídos um pelo outro porque se completam biologicamente, mal sabem eles que seus desejos, suas inclinações sexuais são dirigidas pela natureza para a saúde, estatura, força, beleza, juventude; e especificamente no caso da mulher, há a inclinação para um bom caráter masculino porque será do pai que a criança herdará o feitio moral, já no caso do homem haverá a tendência de avaliar o intelecto da mulher porque este será herdado da mãe²⁸. É necessário que as duas individualidades estejam adequadas entre si porque isto permitirá que surjam filhos melhores (no sentido destes serem mantenedores do melhor da espécie). Biologicamente, a beleza é muito importante na atração dos amantes, pois ela garantirá o caráter da espécie. E a juventude será fonte de interesse dos amantes, principalmente para os homens, pois para eles a mulher jovem que menstrua está apta para a fecundação. Schopenhauer demonstra-se muito atento aos fatores hereditários para o melhor tipo de nossa espécie quando ressalta que a saúde da prole também é visada inconscientemente pelo desejo dos amantes, porque as doenças crônicas podem ser transmitidas à nova geração, e neste sentido até o esqueleto e a medida dos pés precisam ser adequados. Da mesma forma, Schopenhauer ressalta que os homens se interessam pela medida certa de carne na mulher, pois a plasticidade e a função vegetativa pode garantir que alimento ao feto. Os homens também se interessam por peitos femininos bem dotados, pois estes prometem leite ao recém-nascido. Mas o destaque fica por conta da beleza do rosto porque esta reflete a imagem do modelo ou tipo ideal a ser atingido, tendo em vista que o ser humano é a Idéia²⁹ mais completa, mais bela e mais clara objetivação da Vontade. É importante lembrar aqui que a feminilidade da mulher deve corresponder à masculinidade do homem, e vice-versa, para a perfeita união dos dois, garantindo à espécie uma boa geração vindoura. Schopenhauer dirá que “[...] como não há dois indivíduos totalmente iguais, é preciso que cada homem determinado corresponda, do modo mais perfeito, uma mulher

²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 11-25.

²⁹ ‘A Idéia, conforme será exposto mais adiante, é a objetivação mais imediata da Vontade, não pertencente ao mundo dos fenômenos’.

determinada – sempre tendo em vista a criança a ser procriada”³⁰. Conclui-se, portanto que a beleza corporal de uma mulher é o fator mais importante para o homem.

Schopenhauer declara que pouco pode falar a respeito das inclinações das mulheres a respeito de seus homens. De maneira geral, as mulheres não possuem muito interesse pela beleza, pois força e coragem são aspectos muito mais importantes para elas. Bem como a masculinidade é um fator importante, pois caso venham a ter um filho homem é importante que este possua virilidade. Ademais, o caráter é passado do pai para a criança, logo a mulher procurará homens firmes, honrados. De forma semelhante às escolhas masculinas e femininas feitas inconscientemente pelos aspectos corporais e psíquicos, há também a escolha do temperamento. Cada um escolherá o temperamento oposto do seu para que o novo ser venha com um temperamento equilibrado.

Além disto, Schopenhauer nos diz que os amantes sentem atração pelo que não existe neles. As imperfeições, as falhas necessitam de correções, pois “[...] cada um ama o que lhe falta”³¹. É necessário a neutralização mútua de ambos os pais. Cito Schopenhauer:

“Enquanto os amantes falam pateticamente de harmonias de suas almas, na maioria das vezes o núcleo da coisa é a disposição conjunta, aqui demonstrada, concernindo à procriação de um ser e sua perfeição, e é manifesto que nesta disposição há muito mais do que na harmonia de suas almas, - a qual, com frequência, não muito depois das núpcias, dissolve-se numa desarmonia gritante”³².

As escolhas entre os parceiros, a busca da harmonia, da proporção, do equilíbrio é fruto da natureza. O futuro indivíduo que está prestes a entrar no mundo dos fenômenos está bem determinado antes mesmo de sua concepção. Se por um lado, a natureza busca a harmonia para a formação do novo ser, por outro lado, os pais, enquanto seres individuais buscam o seu complemento para a compensação de suas próprias qualidades. É uma espécie de contrabalanceamento que a natureza e o indivíduo procuram encontrar, e por isto acreditamos encontrar neste tipo de reflexão, Schopenhauer versado na literatura biológica, fisiológica. Ele nos diz que a cor branca da pele, os cabelos louros e a cor azul dos olhos não são naturais ao homem. A cor

³⁰ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 14.

³¹ Idem, p. 29.

³² Idem, p. 30.

branca da pele seria uma segunda natureza, pois os nossos ancestrais possuíam cor da pele preta ou morena, e sendo assim, a natureza se esforça por voltar a cor castanha dos olhos, ao cabelo escuro. O enamorar-se exige uma espécie de corretivo para as imperfeições³³. O que está em jogo é a harmonia das proporções, do temperamento, pois é o tipo ideal de indivíduo o que é buscado pela natureza:

“[...] a constituição corpórea de dois indivíduos pode ser tal que, para servir ao restabelecimento o melhor possível do tipo possível do tipo da espécie, um é o complemento interamente especial e perfeito para o outro, o que portanto os faz se desejarem com exclusividade”³⁴.

Disto, segundo Schopenhauer, surge a expressão: o amor é cego. O amante não raciocina direito, fica alucinado, sem capacidade para a reflexão, por alguém que supostamente lhe vá completar sentimentalmente, mas que na verdade são as características biológicas que necessitam serem adequadas para a conservação da espécie. Todavia, depois das artimanhas do Cupido, satisfeita a necessidade sexual, a ilusão desaparece. A satisfação obtida pelo prazer sexual é sempre acompanhada pela desilusão. “O espírito da espécie, que tinha tomado posse do indivíduo, deixa-o novamente livre”³⁵. Todos os esforços do amante para alcançar a suprema felicidade junto daquele indivíduo específico se esvai e nada resta depois do grau máximo de excitação da cópula - ele não estará mais feliz que antes.

O surgimento de todo novo ser individual, explica Schopenhauer, é fruto do esforço das Idéias, ou seja, das formas eternas e atemporais, para entrarem no mundo dos fenômenos. O ser humano é a Idéia superior da objetivação da Vontade, é a Idéia mais completa e perfeita, e desta forma, há um grande esforço da Vontade para que ela apareça no fenômeno com toda sua completude. A existência do indivíduo humano é fruto da impetuosa paixão e da ilusão provocadas pela Vontade de vida. Seu engendramento persegue um fim metafísico, serve somente para que a Vontade chegue a se expor no mundo dos fenômenos em sua forma mais clara. É o princípio metafísico da vida com toda a veemência, com toda necessidade que luta pela existência, veemência essa que para o indivíduo acaba com o gozo. O excedente líquido seminal é a prova do princípio metafísico se esforçando pela vida. Segundo Schopenhauer, há uma

³³ Idem, p. 29.

³⁴ Idem, p. 35.

³⁵ Idem, p. 49.

grande energia que conflui para que os indivíduos surjam no fenômeno, e por isto os amantes se desejam fortemente, mas o interesse predominate é o da espécie. Adultérios, ciúme, morte, tormentos fazem parte da trama do amor. Os fins da espécie são poderosos, submete os amantes às maiores loucuras, a situações que podem levar o sujeito até ao suicídio caso não consiga alcançar o objetivo, tamanho é o ímpeto para a volúpia. Schopenhauer fala sobre o gênio da espécie no *Decamerão*, bem como nas comédias em geral³⁶. Em tragédias, o tema também é muito explorado porque o amante está dominado por uma força transcendente que o governa. O amante não é mais dono de si, quem o domina é a Vontade de vida.

Daqui conclui-se que o ser-em-si do homem não pode ser destruído, pois os pais morrem, mas de certa forma, o núcleo de seus seres continuam vivos em seus filhos: as artimanhas da Vontade de vida confluem para a permanência da espécie. Segundo Schopenhauer, a Vontade de vida deseja a vida e os amantes estão condenados a perpetuá-la com todas as suas misérias. Todavia, nos diz ele, há como se libertar deste eterno retorno do mesmo: a negação da Vontade de vida (este assunto será tratado no capítulo “*Amor e morte sob um viés ético*”).

1.2 Vontade e Morte

O impulso à geração da vida, como manifestação da Vontade, é eterno e ilimitado. No entanto, a vida para expressar-se nesses indivíduos necessita da matéria, a qual é limitada. Assim, a eternidade do impulso de vida, portanto o amor, torna necessário que esses mesmos indivíduos pereçam para dar lugar a outros. A metafísica da morte trata da mortalidade do indivíduo em contraste com a imortalidade da espécie. Estes dois aspectos, vida e morte, são partes do mesmo processo, da mesma realidade, mais precisamente do vir a ser; desta forma um será complemento do outro. Tudo o que nasce é portador da morte: “O homem, como vida, é um ser para morte”³⁷, conclui Jair Barboza. A este respeito, encontramos em *Parerga e Paralipomena*:

³⁶ Idem, p. 42.

³⁷ INTRODUÇÃO. In: *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2. ed. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. XIV.

“Porque te queixas da caducidade dos vivos? Como existiria eu, se todos da minha espécie que me predeceram não estivessem mortos?”³⁸.

A questão da morte, inicialmente, também será abordada por Schopenhauer de uma perspectiva científica – naturalista. O filósofo encontrará em suas leituras científicas, acerca da vida e da morte questões como escassez dos meios de vida, luta pela sobrevivência, etc. e as usará para uma primeira explanação do tema. Não bastando elucubrações de ordem naturalísticas para se explicar o tema da morte, o autor atacará o problema sob um viés ético. Ao ir de encontro à ética, Schopenhauer começa a pesquisar o medo da morte, a atitude do homem diante dela. Neste caso, o filósofo se utiliza da metafísica da Vontade.

No texto *Metafísica da Morte*, o filósofo inicia suas reflexões alegando que o maior temor, a maior angústia para o homem é a morte; não somente a sua, mas também de seus próximos por sentir ele grande compaixão pela desgraça que lhes acontece. Ora, a nossa primeira relação com a morte é a morte de outrem. Ao nos depararmos com a morte de outro indivíduo sentimos grande pavor frente a este fenômeno. Apenas os homens possuem um melhor conhecimento da morte porque são seres racionais, diferentemente dos animais que conhecem a morte e trazem em si o temor a priori, mas não refletem sobre ela. Segundo Schopenhauer, o animal evita a morte instintivamente, já o homem, além de evitar os perigos da vida que podem levá-lo à morte, criam religiões consoladoras como uma espécie de antídoto capaz de aliviar as perturbações e as inquietudes que nos causa a idéia da morte. Segundo Schopenhauer, a morte é um mal tão grande para os seres humanos porque é a pior coisa que pode vir a ocorrer a ele mesmo e ao outro. Entretanto em uma situação em que algum determinado indivíduo se encontra sentindo um ódio profundo, rancor e sentimento de vingança por alguém que seja seu adversário com certeza desejará a sua morte e aniquilação absoluta³⁹. Ademais, para o autor, o apego à vida é:

“[...] irracional e cego: só é explicável pelo fato de que todo nosso ser em si mesmo já é Vontade de vida, ... e pelo fato que a Vontade em si é originalmente destituída de conhecimento e cega. O conhecimento, ao contrário, bem longe de ser a origem

³⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipomen*. Traducción y notas de Pilar de López. - Espanha: Trotta, 2009, § 140.

³⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 62.

ao apego à vida, atua contra este, na medida em que desvela a ausência de valor da mesma e, assim, combate o temor da morte”⁴⁰.

No que tange ao apego à vida, Schopenhauer nos presenteia com a reflexão de que não é tão terrível o pensamento do não ser se pensarmos “no tempo em que ainda não éramos”. Com grande fineza psicológica Schopenhauer revela que o não ser após a morte é similar ao nosso momento anterior ao nascimento. Um grande número de homens e coisas existiram antes de nós e este pensamento não nos causa tamanha aflição: a mais freqüente pergunta é sempre pelo nosso estado após morte, do que pelo nosso antes vida. O autor dirá que:

“A infinitude a parte post (posterior) sem mim pode ser tão pouco terrível quanto a infinitude a parte ante (anterior) sem mim, na medida em que ambas em nada se diferenciam a não ser pela mediação de um sonho efêmero de vida... e é tão absurdo afligir-se sobre o tempo em que não mais se será, quanto o seria sobre o tempo em que ainda não éramos: pois é indiferente se o tempo, não preenchido pela nossa existência, relaciona-se como futuro ou passado àquele que ela preenche”⁴¹.

Para Schopenhauer, não é do conhecimento que se origina o medo da morte, mas sim da Vontade cega porque o fim da vida é também o fim do organismo, organismo este gerado pela Vontade, pois esta, do mesmo modo que se manifesta como intelecto, se manifesta também como corpo. Todo ser carrega em si a *fuga mortis* (fuga da morte) proveniente da Vontade cega. O organismo que será extinto com a morte é a própria Vontade de vida exposta como corpo no mundo dos fenômenos. Mas este medo da Vontade de vida é infundado porque o desaparecimento do corpo não aniquilará o princípio vivificante. Jean Lefranc argumentará:

“Não é da razão ou do conhecimento que pode provir o temor da morte ... esse temor não tem fundamento. O apego à vida não é per se nem racional nem fruto de raciocínio: surge do mais profundo do nosso ser, animado por um querer cego. Noutras palavras, é a parte imortal do nosso ser que faz a morte temível; e é a parte mortal que, na verdade, não a teme”⁴².

⁴⁰ Idem, p. 64.

⁴¹ Idem, p. 67.

⁴² LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2007, p.140.

Segundo Schopenhauer, o homem enquanto fenômeno, ao morrer, desaparece no espaço e no tempo, mas o princípio de vida, enquanto coisa-em-si, não sucumbe porque é imperecível e permanece imune ao tempo; não é porque a vida orgânica cessou que devemos acreditar que a força que atuava nela tornou-se nada. A força vital está imune à causas e efeitos, bem como mudanças de formas. Essa idéia de que o querer viver estando a serviço da espécie temer a morte, Schopenhauer explica que para espécie é importante que o indivíduo viva, pelo menos até sua procriação. Esse temor vem do conhecimento do princípio de razão suficiente que serve à vontade individual. O fato de nascer, viver e morrer são apenas concepções temporais, o tempo na filosofia schopenhaueriana, segundo Barboza:

“[...] não é absoluto, mas apenas uma forma de conhecimento que temos das coisas, pelo que tal conhecimento é limitado às aparências e imperfeito, portanto não se aplica ao em-si”⁴³.

A morte para o sujeito consiste na cessação da atividade cerebral, ou seja, no desaparecimento da consciência, sendo a consciência não a causa e sim efeito e resultado da vida orgânica. O autor da *Metafísica da Morte* elucidará que com o cérebro sucumbe o intelecto, sucumbindo assim todo o mundo objetivo. Com a morte do intelecto, extingui-se toda a memória. Ele explicará o estado de morte da consciência, para que assim o leitor vislumbre esta circunstância, como algo parecido como um desmaio e como um sono, pois nas situações de desmaio e de sono há um desaparecimento da consciência. Para Schopenhauer, “[...] o sono é o irmão e o desmaio é o gêmeo da morte”⁴⁴. Notemos que para Schopenhauer a consciência é produto e resultado da vida orgânica. Seu aparecimento e desaparecimento é apenas um efeito e não uma causa. O fim da vida para o sujeito está enlaçado com a morte do intelecto e é este mesmo intelecto que aparentemente teme a morte e não compreende a essência das coisas, mas somente os motivos. O intelecto, na filosofia schopenhaueriana, deve servir a um fenômeno individual e temporal da Vontade, e por isto, este não pode compreender a essência das coisas, pois está à serviço dos anseios da Vontade.

Schopenhauer anunciou que o conceito de morte traz consigo o conceito de imortalidade do nosso ser-em-si quando pensamos sobre a permanência da matéria. A

⁴³ INTRODUÇÃO. In: *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2. ed. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. XVIII.

⁴⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. 2. ed. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 59.

este respeito, o autor declara que o ser vivente não sofre com a aniquilação absoluta, visto que “pode subsistir em e com toda natureza”:

“Essa matéria, que agora está aí como pó e cinza, se dissolvida na água, logo se consolidará como cristal, brilhará como metal, soltará faíscas elétricas, exteorizará mediante sua tensão galvânica uma força que, desfazendo a mais firme ligação, reduz a terra a metal: sim, ela se transformará por si mesma em planta e animal e desenvolverá a partir do seu ventre pleno mistério, aquela vida, diante de cuja perda, em vossa limitação, vos inquietais tão angustiosamente... Eu afirmo com seriedade que mesmo essa permanência da matéria testemunha a favor da indestrutibilidade do nosso ser verdadeiro [...]”⁴⁵.

A matéria é a Vontade tornada visível, é o reflexo dela. Ao pensar na doutrina de imortalidade da natureza que pressupõe uma existência permanente da Vontade, o filósofo projeta uma filosofia do “eterno retorno”, onde reconhece o círculo como símbolo da existência para elucidar o fato de a morte ceifar incessantemente, e mesmo assim, “[...] tudo está sempre aí no seu lugar e na sua posição, justamente como se tudo fosse imperecível”⁴⁶. A este respeito, o autor afirma: “Apesar do tempo, da morte e da decomposição, estamos todos reunidos”⁴⁷. Ao vislumbrarmos que a existência da espécie não envelhece, veremos sinais da juventude eterna transfigurada na juventude temporal de cada novo indivíduo. A espécie desfruta da imortalidade. Os gêneros estão em constante renovação, todavia permanecem os mesmos. Reportando-se à imortalidade da natureza, Barboza nos dirá:

“Há uma única essência cósmica, a Vontade presente indivisa em cada particularidade, rejuvenescendo a cada nascimento. Se o organismo desaparece, não desaparece o seu íntimo. É certo, tudo se demora só um instante e corre para a morte: plantas, animais, homens”⁴⁸.

O ser próprio dos organismos permanece intacto, livre do nascer e do morrer. Neste sentido, a coisa-em-si, na filosofia schopenhauriana, permanece imune ao tempo. O tempo, para Schopenhauer, permite conhecermos de forma limitada e imperfeita

⁴⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004; p. 75.

⁴⁶ Idem, p. 87.

⁴⁷ Idem, p. 88.

⁴⁸ INTRODUÇÃO. In: *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2. ed. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. XX.

nosso ser e todas as coisas como transitórias e fadadas à destruição, ou seja, somente o fenômeno. A permanência no tempo cabe somente ao que Schopenhauer chama de objetivo: a espécie, enquanto a duração temporal, também chamada de subjetiva, cabe ao indivíduo, ou seja, à sua consciência. A espécie, na filosofia de Schopenhauer, é sempre jovem, e cada novo indivíduo confirma este fato. A isto, se deve a eternidade da Idéia, e esta se expõe no mundo dos fenômenos como espécie. A Vontade de vida só pode manifestar-se através da espécie enquanto impulso sexual para a sua própria conservação. A morte de determinado indivíduo não pode afetar a Idéia de onde ele proveio. Os indivíduos são como sombra, como mera imagem do ser-em-si, e para a natureza isto não há importância alguma. O indivíduo só possui alguma valia para a natureza enquanto este é jovem e pode se reproduzir, já um indivíduo com baixa capacidade de procriação, em idade avançada dificilmente consegue se restabelecer de alguma doença, pelo fato de ele já ter cumprido sua tarefa. Cito Schopenhauer:

“Para um olho que vivesse incomparavelmente mais e que abrangesse o gênero humano em toda sua duração, com um único olhar a mudança contínua de nascimento e morte se apresentaria como uma vibração continuada, e por conseguinte não lhe ocorreria ver aí um devir sempre novo a partir do nada e para o nada; mas, assim como para o nosso olhar a faísca, girada rapidamente, aparece um círculo permanente, a mola, vibrada rapidamente, como um triângulo fixo, a corda a oscilar, como um fuso, a espécie lhe apareceria como o ente e o permanente, a morte e o nascimento como vibrações”⁴⁹.

Ao nos afeiçoarmos com conhecimento do fato de que apenas nossa individualidade deixa de existir e de que nosso íntimo (ser-em-si) é indestrutível e atemporal, podemos ter uma cessação do sofrimento causa do pela morte. Assim sendo, podemos pensar nascimento e morte como “[...] contínua renovação da consciência da Vontade”⁵⁰ porque ela (a Vontade) ressurgiu abastecida de um outro intelecto sem nenhuma recordação, permitindo que ela continue a viver sempre fresca por toda uma eternidade. Para ele, se o homem pudesse:

“[...] tomar consciência do que ele é, além do que ele se apresenta, então deixaria voluntariamente escapar sua individualidade, sorriria da tenacidade da sua lealdade com a

⁴⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004; p. 92.

⁵⁰ Idem, p. 125.

mesma e diria: que me importa a perda dessa individualidade, se trago em mim a possibilidade de um sem-número de individualidades [...] ⁵¹.

Da mesma forma que há, na esfera do amor, uma ilusão por parte da natureza para a reprodução e prosseguimento da espécie, há a ilusão de que somos exterminados após a morte (salvo os casos de algumas crenças religiosas que nos colocam como eternos no pós vida em “algum lugar sagrado ou não”). Esse temor da morte é resultado da Vontade de vida que é cega e apenas sabe almejar, querer e não é portadora de conhecimento, quem conhece é apenas o fenômeno secundário: o sujeito do conhecimento. É muito interessante o fato da Vontade de vida temer a morte, mesmo porque o núcleo essencial de nosso ser não pode ser extinto. O fato é que, para Schopenhauer, nós não somos separados da essência do mundo, ou seja da Vontade. O nosso ser-em-si é indestrutível, está além da destruição provocada pelo fenômeno da morte. O princípio de vida nunca é extinto, apenas a vida individual não permanece. Os inúmeros eus pertencentes ao mundo dos fenômenos deixam de existir, mas tudo isto faz parte do mundo das aparências. Schopenhauer salienta que nosso caráter é imutável, e devido a isto, se vivessêmos eternamente, desejaríamos as mesmas coisas sempre, nossa vida seria bem pior porque não haveria variabilidade alguma em nossos atos. Segundo o filósofo, é importante que a morte exista, é necessário que novos eus surjam frescos e renovados.

A individualidade, na filosofia schopenhaueriana não é o essencial, pois Schopenhauer acredita que a individualidade da maior parte dos homens é absolutamente miserável. Para o filósofo, pedir a imortalidade da individualidade é um erro ao infinito, pois a compreensão da morte consiste em liberar-se da Vontade de vida e para isto há de ser necessário deixarmos nossos anseios individuais. Para ele, ao refletirmos sobre tema do o amor e a morte, averiguamos o quanto de sofrimento eles causam no homem. Todavia, Schopenhauer decifrou o enigma do amor e da morte: a Vontade.

A Vontade é caracterizada como um querer irracional, gerando muita dor no indivíduo. A felicidade, na filosofia schopenhaeriana é apenas uma suspensão temporária da dor. Resumidamente, o filósofo sustenta que “viver é sofrer”. Não obstante, Schopenhauer nos guia no sentido de entendermos o que é a Vontade, e desta forma compreendermos melhor nossa existência e suas relações com o amor e a morte.

⁵¹ Idem, p. 110.

O filósofo não nos oferece um manual de defesa diante da morte, mas a sua perspicácia diante do tema nos oferece uma melhor compreensão de nós mesmos e da vida. Toda a sua filosofia destaca a suspensão da dor causada pelo “querer incessante”, mas em nenhum momento Schopenhauer estimula a nós leitores a seguirmos religiosamente os caminhos para a redenção do querer. Para Schopenhauer é necessário que saibamos que o querer se dirige para todas as áreas, mas é muito forte na esfera da procriação, pois o ato sexual é o mais desejado pela Vontade, logo a condição observada por Schopenhauer de se libertar do querer é anulação do corpo com seus desejos.

Ao nos depararmos com a filosofia schopenhaueriana, num primeiro momento, imaginamos que ela é pessimista. Todavia, sob um olhar mais atento, ao nos depararmos com seu olhar apurado para a supressão da Vontade, apreciamos uma filosofia muito especial e que fornece grande amparo para que possamos aprender sobre a imensidão de desejos que contemos dentro de nós, e neste sentido, percebemos uma espécie de otimismo prático. Schopenhauer foi um notável observador da vida humana e grande admirador da natureza, o que de certa forma, lhe rendeu profundas reflexões, e seus escritos são de grande importância para a história da filosofia e para a vida particular das pessoas que entram em contato com suas obras.

Primeiramente, Schopenhauer nos revelará o caminho em direção à arte. Na contemplação estética, o indivíduo se liberta da servidão da Vontade e o objeto torna-se uma espécie de símbolo de algo que não está no espaço e no tempo, ou seja, o objeto se eleva à qualidade de Idéia e o sujeito torna-se sujeito puro do conhecimento. No momento da contemplação, o sujeito não possui mais uma individualidade, e desta forma está livre dos apetites da Vontade. Ela deixa de ser dominante, porém isto é momentâneo, não duradouro. Barboza salientará que na contemplação artística:

“A contemplação desinteressada das idéias seria um ato de intuição artística e permitiria a contemplação da Vontade em si mesma, o que por sua vez, permitiria a contemplação da própria Vontade ... A atividade artística revelaria idéias eternas através de diversos graus, passando sucessivamente pela arquitetura, escultura, pintura, poesia lírica e trágica, e, finalmente pela música”⁵².

Em segundo lugar, Schopenhauer revela outro meio de supressão da Vontade, a conduta ética. O contato com a arte nos possibilita apenas um distanciamento transitório

⁵² INTRODUÇÃO. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 5. ed.. São Paulo: Nova Cultural 1991. (Os Pensadores), p. XI.

dos anseios da Vontade. A ética de Schopenhauer está fundada na noção da contemplação da verdade para o caminho do bem e não na noção de dever. A moral schopenhaueriana está fundada na natureza das coisas, na natureza do homem. Ela não se apóia nas religiões, e muito menos na lei civil. É o amor ao próximo que supera o egoísmo porque há ações caritativas feitas desinteressadamente, espontaneamente, e estas ações por justiça espontâneas são desvio de regra porque não consideram nem o castigo, nem a recompensa em outro mundo, nem a coerção da lei e nem a necessidade de honra civil. Existe de fato a moralidade genuína. Na filosofia schopenhaueriana, o egoísmo é o ímpeto para a existência e o bem-estar. Todas as ações animais e humanas surgem do egoísmo porque precisamos conservar nossa existência. Qualquer coisa que se oponha ao egoísmo excita ira, ódio. “Tudo para mim e nada para o outro. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo [...]”⁵³, nos dirá Arthur Schopenhauer; cada qual toma-se pelo centro do mundo, relaciona tudo a si próprio e relacionará aquilo que acontece.

Morenos Claros dirá que, para Schopenhauer, “[...] o egoísmo e o afã de afirmação de cada ser vivo, na luta com os interesses dos demais, convertem o mundo em um inferno”⁵⁴. Entretanto, neste panorama, existe a compaixão. Jair Barboza em suas reflexões acerca de *Sobre o fundamento da moral* destaca que:

“[...] o surgimento de um ato absolutamente compassivo, de desinteresse pessoal, longe das amarras do egoísmo, praticado por um santo ou asceta. Semelhantes figuras, pela as compaixão plena e ampla por todos os seres no mundo conseguem livrar-se da sua afirmação da Vontade, fonte de sofrimentos. Na ascese e na santidade o indivíduo nega, segundo Schopenhauer, a Vontade como essência do mundo inteiro, ou seja, nega o próprio mal radical e assim atinge a paz do não desejo, do não egoísmo”⁵⁵.

O critério de uma ação dotada de valor moral genuíno é a ausência de toda motivação egoísta. Margit Ruffing afirma que no plano da filosofia prática de Schopenhauer, temos a compaixão como possibilidade da moralidade do homem - a compaixão como expressão do conhecimento da identidade⁵⁶. Na filosofia

⁵³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da Moral*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 115.

⁵⁴ MORENOS CLAROS, Luis Fernando. *Schopenhauer, vida del filósofo pesimista*. Madri: Algaba, 2005, p. 215.

⁵⁵ BARBOSA, Jair. *Uma terapia para ser menos infeliz no inferno: sabedoria de vida e prudência em Schopenhauer*. Revista Adverbium 3, Agosto a Dezembro de 2008, p. 121.

⁵⁶ RUFFING, Margit. *O sujeito do conhecimento – o objeto da ação: a “passagem”, identidade e diferença na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Cadernos de Filosofia Alemã, Editorial, nº 13, jan.- jun.

schopenhaueriana a compaixão é um fenômeno natural, porém enigmático e misterioso. Quando ocorre a identificação de um indivíduo com outrem, quando é abolida a diferença entre um e outro, então o egoísmo é suprimido e acontece algo extraordinário: a compaixão. Todavia, a simples superação do egoísmo não é um meio efetivo para a supressão da Vontade.

O mais alto grau dos caminhos de negação da Vontade, observado por Schopenhauer, só pode ser alcançado de maneira efetiva total na renúncia ao mundo. O sujeito se identifica com o sofrimento de todas as criaturas: sua compaixão estende-se a todas as partes do mundo. Não se trata apenas de compaixão, mas de ascese. Todavia, Schopenhauer não prescreve este modelo de comportamento moral, ele apenas o descreve este tipo superior de quietismo da Vontade. A salvação no homem só pode ser encontrada na “[...] renúncia ao mundo e a todas as suas solicitações, na mortificação dos instintos, na auto-anulação da Vontade e na fuga para o Nada”⁵⁷. Ou seja, Schopenhauer está se referindo ao ascetismo severo porque este cumpre bem o seu papel de renúncia à vida. Entretanto, Schopenhauer deixa claro: o ascetismo é para poucos, já que a aversão pela natureza do mundo vem acompanhada da supressão total dos desejos, mediante uma vida de renúncias e penitências. O asceta deve enfrentar a tirania do querer, ir contra a natureza humana que é desejar infinitamente.

“Pela palavra ascetismo refiro-me, propriamente falando, ao aniquilamento refletido do querer que se obtém pela renúncia ao prazer e à busca do desprazer, mediante uma vida de penitência e de expiação, escolhida pessoalmente, para chegar à mortificação incessante da Vontade”⁵⁸.

O ideal ascético tem declarada inspiração hinduísta em Schopenhauer. O autor de *Metafísica da Morte* se vale da asserção “a natureza nunca mente” para citar o discurso de Krishna no *Bhagavad-Gita*, proferido no campo de batalha ao guerreiro Arjun, imediatamente antes da guerra entre os Kauravas e os Pandavas, que eram da mesma família. Neste discurso, Krishna anuncia que “para a natureza, a morte e a vida do indivíduo não tem o menor valor”. A natureza entrega seus organismos ao acaso porque a destruição destes lhe é indiferente, dado que o extermínio de tal fenômeno não culmina na perda de sua verdadeira essência. O grande análogo entre a filosofia de

2009, p. 13.

⁵⁷ INTRODUÇÃO. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 5. ed.. São Paulo: Nova Cultural 1991. (Os Pensadores), p. XI.

⁵⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e Representação*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 491.

Schopenhauer e a filosofia indiana consiste na questão do indivíduo e a individualidade não serem o mais importante.

Assim sendo, filósofo parece reconhecer que a visão de mundo dos Vedas⁵⁹ é de alguma forma aparentada à sua metafísica da Vontade. Por isto, nos colocamos como um de nossos objetivos, investigar a relação entre conhecimento científico e filosofia védica em Schopenhauer.

⁵⁹ ‘Schopenhauer em sua juventude registra em uma nota intitulada *Minha dívida com os Vedas e as Upanishads*’: “Como sucede sempre após qualquer descobrimento significativo, os detratores a encontram já formulada em velhos escritos; assim traços de “minha doutrina” se encontram “em quase todas as filosofias de todos os tempos. Não somente nos Vedas, em Platão e Kant, na matéria viva de Bruno, de Glisson e de Spinoza e nas mônadas de Leibniz, senão também em todas as filosofias dos antigos e dos modernos (...) Confesso, por certo, que não creio que minha filosofia poderia ter surgido antes que as Upanishads, Platão e Kant tivessem lançado simultaneamente suas intuições no espírito de sum ser humano(...)”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Tradução de Adela Muñoz Fernández e Paula Caballero Sánchez. Madri: Alianza, 2011, p. 20.

2 Vida e morte sob um viés científico

Encontrava-se o jovem Schopenhauer na universidade de Göttingen, em um ambiente estudantil que lhe possibilitou os primeiros contatos com as ciências naturais, e que muito contribuiu para a sua metafísica da natureza. Havia uma atmosfera propícia em torno da renomada universidade para o desenvolvimento das ciências da natureza. A instituição tinha prestígio na pesquisa científica, e grandes nomes da ciência ministraram aulas ao jovem Arthur Schopenhauer, tais como Albrecht von Haller, Carl Friedrich Gauss, Johann Friedrich Blumenbach⁶⁰, entre outros. Segundo Morenos Claros, o jovem teve classes de matemática, física, química, astronomia⁶¹. Ele havia ingressado naquela instituição para formar-se em medicina, mas permaneceu no curso apenas por aproximadamente dois anos, pois abandonou a ciência médica para se dedicar à filosofia⁶² a conselho do professor Schulze. A respeito do interesse de Schopenhauer pelos naturalistas, Jean Lefranc escreve:

“Schopenhauer tem a mais alta estima os trabalhos que, durante a segunda metade do século XVIII, foram progressivamente constituindo aquilo a que damos o nome de fisiologia. Ele cita A. von Haller, que introduz a noção capital de “irritabilidade” muscular e publica, em 1757, “Elementos de fisiologia do corpo humano”. A noção de “organismo” que designa em primeiro lugar uma doutrina) vai ser pouco a pouco elaborada com o médico vitalista Bordeu (uma das personagens do “Sonho de d’Alambert”, de Diderot). O autor dos “Relatórios do físico e do moral”, Cabanis, é geralmente considerado “materialista”, enquanto está de acordo com Bichat, muitas vezes classificado como vitalista”⁶³.

Mesmo se havendo proposto a estudar filosofia, Schopenhauer manteve-se atento às teorias das ciências naturais, sempre procedendo ao estudos dos grandes pensadores deste campo contemporâneos a ele. Schopenhauer quando estava em Dresden fez

⁶⁰ ‘Em sua biblioteca particular, Schopenhauer possuía os exemplares *De generis humani, Ueber den Bildungstrieb, Handburch der Naturgeschichte, Handburch der vergleichenden Anatomie, Institutiones physiologicae*. Não podemos dizer que Schopenhauer leu todos estes livros, mas pela quantidade de obras que tinha em sua biblioteca e a relação dos temas com a filosofia da natureza que há em seu sistema filosófico podemos apontar um grande interesse do filósofo por Blumenbach’.

⁶¹ CLAROS, Luis Fernando Morenos Claros. *Schopenhauer, vida del filósofo pesimista*. Madrid – México – Buenos Aires – San Juan – Santiago: Algaba, 2005, p. 143.

⁶² ‘Schulze recomendou que Schopenhauer estudasse Platão e Kant’. In: Barboza, Jair. – *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.12.

⁶³ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2007, p.104.

empréstimos da biblioteca de livros das ciências naturais, tais como: *Zoonomia, or the laws of organic life* de Erasmus Darwin, *Elementa physiologiae corporis humani* de Albrecht von Haller, *La regne animal distribué d'après son organisation avec figures* de George Cuvier, entre outros. Todavia, não podemos alegar que o jovem Arthur tenha lido todos os títulos, mas sim que suas pesquisas naturalísticas abriram caminho para que em seu sistema filosófico a filosofia da natureza ocupasse um papel de destaque. Segundo Michael Fleiter, uma dos motivos para a ida e permanência de Schopenhauer em Frankfurt foi a oportunidade que se lhe oferecia de avançar em seus estudos das ciências naturais. Naquela cidade, diz o autor, o filósofo visita a exposição de história natural da Sociedade Senckenberg de Ciências Naturais, e na biblioteca da instituição se informa sobre o estado mais atual das pesquisas nesta área. *Sobre a vontade na natureza*, primeiro livro de Schopenhauer publicado em Frankfurt, se beneficia fortemente destes estudos:

“Nele, recorre Schopenhauer a conhecimentos das ciências naturais contemporâneas e os liga a sua filosofia. O filósofo costumava dedicar grandes elogios a reflexões neste campo de pesquisa que viessem ao encontro de sua Metafísica da Vontade e que, segundo sua percepção, lhe oferecessem confirmação empírica”⁶⁴.

As influências de suas leituras naturalísticas aparecem em todo o sistema filosófico schopenhaueriano. Neste trabalho, porém, iremos nos concentrar em detectá-las na concepção schopenhaueriana sobre a morte, indicando algumas influências desses saberes científicos da época.

Encontramos, nos escritos de Schopenhauer, várias passagens em que o filósofo, apoiando-se na literatura científica da época, empenha-se em dar uma imagem naturalística do fenômeno da morte, em seu entrelaçamento com o da vida. Nessas obras, observamos o largo uso por parte do filósofo de conceitos técnicos característicos das ciências naturais, tais como organismo, espécie, corpo, funções vitais e vegetativas, forças da natureza, inorgânico, orgânico, vegetal, animal, entre outros, tanto no sentido de concordar com elas como no de refutá-las.

No início do capítulo 27 de *O Mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer dedica-se a fazer uma exposição sobre o que chama de *etiologia*, ou seja,

⁶⁴ FLEITER, M. *Die neue Welt der Wissenschaft – gegen den Zeitgeist, In Die Wahrheit ist nackt am Schönsten*, Frankfurt, Societäts Verlag, 2010. Tradução privada de Márcio Benchimol Barros.

a parte da pesquisa científica que lida com explicações causais. Para ele, a etiologia não vai além da explicação de como as causas atuam, de como as coisas se passam. As causas sempre estão encadeadas ao infinito, e, portanto, as ciências que as estudam, como a física e a química, nada podem declarar que daquilo que vá além das formas do fenômeno, e muito menos sobre uma suposta primeira causa. Neste texto, Schopenhauer afirma que na busca da primeira causa não se deve pedir auxílio à física, à Deus ou à Vontade. A Vontade não é causa da representação porque esta é apenas a sua aparição, e apenas enquanto fenômeno terá uma causa. Toda a explicação científica da natureza se dá por causas, e a função do entendimento é conhecer a causalidade. Segundo *O Mundo*, a pesquisa científica nesta esfera é necessariamente limitada, pois sempre chega a um ponto em que acaba por remeter-se a uma força da natureza, que permanece inexplicável, (gravidade, eletricidade, etc). Referentemente a isto, Alexis Philonenko escreve em *Schopenhauer, uma filosofia da tragédia*:

“A física que fala de matéria, de gravidade, de impenetrabilidade, de comunicação do movimento, em uma palavra de forças naturais (Naturkräfte) procura, por seu aparato matemático, uma certeza, enquanto que indica no simples fato da força algo que não pode explicar”⁶⁵.

A este respeito, Jean Lefranc, em *Compreender Schopenhauer*, destaca:

“Para Schopenhauer, a dificuldade que sentimos em admitir a força vital como tal se deve a uma tendência natural para privilegiar a explicação mecanicista. Com efeito, é na mecânica que se pensa a relação de causa e efeito com o máximo de simplicidade, clareza, integridade; é ela que reconhece o mínimo a estas forças primeiras, cientificamente inexplicáveis, onde se reconhece entretanto o primado da Vontade sobre as formas da representação”⁶⁶.

De fato, as ciências detêm-se ao se depararem com as forças primeiras, mas mesmo assim, para Schopenhauer, é necessário que sua filosofia se agregue à elas. Para a compreensão da necessidade das ciências e da metafísica caminharem juntas, devemos retomar ao capítulo 27 de *O Mundo*, pois segundo Schopenhauer:

⁶⁵ PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer, uma filosofia de la tragédia*. Traducción de Gemma Alonso López. Barcelona: Antropos, 1989, p. 122.

⁶⁶ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2007, p.105.

“A etiologia e a filosofia da natureza não interferem uma na outra, mas vão juntas, considerando o mesmo objeto de ponto de vista diferentes”⁶⁷.

Encontramos neste trecho, o paralelo que pode ser traçado entre a etiologia (com sua explicação causal) e filosofia da natureza schopenhaueriana (com sua explicação metafísica). A este respeito, também encontramos em *Manuscritos Berlinenses*, o pensamento do filósofo a este respeito:

“As ciencias empíricas, que seguem sem mais seu próprio caminho, sem uma tendência filosófica, são como um rosto sem olhos”. [HNIII, 82 (31) {FI, 46} 1821]⁶⁸.

As duas formas de investigação não interferem uma na outra e por isto os dois sistemas podem, de certa forma, auxiliarem-se para a elucidação do fenômeno. Para Schopenhauer, as ciências naturais, tão em voga na época, não poderia passar depercebida pelos filósofos. Era necessário se unir à essas ciências e manter uma espécie de acordo com elas, caso contrário, *nenhum sistema filosófico poderia adquirir uma autoridade duradora*⁶⁹. Em *Sobre a vontade na natureza*, encontramos outra afirmação a este respeito:

“E de aqui resulta que não se recua meu sistema, como todos os precedentes, flutando no ar, por cima de toda realidade e de toda experiência, senão que se assenta em solo firme da efectividade, que é o das ciências físicas”⁷⁰.

E também:

“Minha metafísica se afirma como a única que possui uma fronteira comum com as ciências físicas, um ponto até o qual estas vêm ao seu encontro por seus próprios meios, de sorte que fazem realmente a junção com elas e sua harmonia se acha assim estabelecida”⁷¹.

⁶⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 203.

⁶⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Manuscritos Berlinenses*. Version castellana y notas: Roberto Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1996, p. 84.

⁶⁹ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 121.

⁷⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la Vontad em la naturaleza*. Tradução de Miguel Unamuno. Madri: Alianza, p. 42.

⁷¹ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 121.

O ponto final da explicação física choca-se com algo metafísico. Enquanto a ciência estagna-se ao se deparar com as forças universais, Schopenhauer acredita que a filosofia deve partir do ponto de vista do universal. Em *Sobre a vontade na natureza* encontramos a seguinte reflexão:

“A física, ou seja, as Ciências Naturais em geral, seguindo em suas todas ramificações o caminho que lhe é próprio, tem que chegar a pôr fim a um ponto em que terminem suas explicações, e este é precisamente o ‘metafísico’, o que se apresenta mais como limite do físico, sem poder passar deste. Aí se detêm a física, entregando seu objeto à metafísica. [...] Isso, inacessível à física e dela desconhecido, isso em que concluem suas investigações, pressupondo-o, é o que costuma designar-se com expressões tais como força natural, força vital, impulso criador, etc., expressões que não dizem mais que x y z”⁷².

Quando a ciência chega às qualidades ocultas, ou forças da natureza, ela sabe que não pode ir além do campo dos fenômenos. E se a ciência foi obrigada a estacar diante das forças da natureza, Schopenhauer irá explicá-las como os graus mais baixos da objetivação da Vontade, como as mais básicas das Idéias. As Idéias são formas eternas e atemporais que se objetivam no tempo e no espaço na forma de fenômenos individuais. O fato de certos físicos tentarem reduzir as forças da natureza à impenetrabilidade é um absurdo para o filósofo, pois estas forças correspondem, segundo ele, a diferentes Idéias. Não se pode explicar tudo a partir da mecânica.

Este é o fundamento da crítica que o capítulo 27 de *O Mundo* faz a Lamarck⁷³, em relação ao surgimento da vida. Segundo Schopenhauer, Lamarck aponta esse surgimento como mero efeito do calor e da eletricidade, e sendo assim, acaba por reduzir o fenômeno da vida à causalidade física. Ora, nos diz Schopenhauer, este cientista não poderia saber que estão em jogo várias Idéias e que a vida não pode ser explicada a partir da mecânica. Este tipo de argumento lamarckiano, segundo Schopenhauer, destrói o sentido da vida, nega as forças vitais e rebaixa a natureza orgânica a qualidades físicas e químicas. Para Schopenhauer, a vida existe por conta das Idéias superiores e somente as Idéias inferiores não justificaria a existência da vida. Em *Sobre a vontade na natureza* Schopenhauer destaca novamente o pensamento de

⁷² SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la Vonlutad em la naturaleza*. Tradução de Miguel Unamuno. Madri: Alianza, p. 45.

⁷³ ‘Schopenhauer possuía em sua biblioteca particular os sete volumes de *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* de Lamarck’.

Lamarck a respeito da existência de um primeiro animal⁷⁴. Este animal primitivo lamarckiano, nos expõe Schopenhauer, é sem figura, sem órgãos, sem tendências e, em virtude de circunstâncias físicas (tais como clima, local), dele teriam surgido várias espécies. Segundo Schopenhauer, Lamarck:

“[...] afirma, com perfeita seriedade, e procura mostrar pormenorizadamente que em cada espécie a estrutura, as armas próprias e os órgãos não existiram em sua origem; mas vieram “pouco a pouco com o tempo” por geração contínua, obedecendo às tendências da Vontade, suscitadas por sua situação e pelo meio ambiente”⁷⁵.

Schopenhauer não compartilha desta opinião. Não há uma adaptação das espécies, não há espécies adquirindo estruturas, mecanismos, órgãos para a sobrevivência, pois para Schopenhauer as espécies são imutáveis. Sobre isto, cito:

“Lamarck não poderia imaginar sua construção de seres de outro modo a não ser no tempo, graças à sucessão [...], não poderia chegar a pensar que a Vontade do animal, enquanto coisa-em-si, pudesse situar-se fora do tempo e assim preexistir ao próprio animal”⁷⁶.

Por outro lado, Lamarck observou uma vontade no animal que prefigura sua organização, o que para Schopenhauer deve ser levado em consideração. Na interpretação schopenhaueriana, este animal primitivo é a Vontade de viver e nada mais. Para Schopenhauer, a Vontade além de atuar nas funções orgânicas do corpo (internas e inconscientes) é também Vontade objetivada. Cada ato da Vontade corresponde aos atos corporais, e a este respeito Schopenhauer dialoga com Pander e D'Alton, pois o texto *Os esqueletos dos animais de presa* apresenta a formação dos ossos a partir das tendências animais. Schopenhauer também dá especial atenção ao pensamento de Burdach sobre o embrião se desenvolver a partir de seu querer. Lamarck e Schopenhauer concordam quanto ao fato de que a vontade do animal determinar sua organização, mas o erro de Lamarck está no fato de que foi apenas ao longo do tempo que estes animais se organizariam. A respeito da apreciação de

⁷⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la Vontade em la naturaleza*. Tradução de Miguel Unamuno. Madri: Alianza, p. 91.

⁷⁵ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 108.

⁷⁶ APUD Lefranc, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 108.

Schopenhauer ao proto animal de Lamarck, Jean Lefranc escreve: *Mas um animal desse gênero só poderia ser o próprio querer-viver.*

Voltando a questão acerca dos seres vivos não poderem ser reduzidos a causas mecânicas devido ao fato de serem manifestações de Idéias superiores, Schopenhauer frisa que o homem de maneira nenhuma poderia ser reduzido a simples causas mecânicas porque este além de ser uma manifestação de Idéias num grau mais elevado possui conhecimento e portanto pode negar a Vontade. Pode-se dizer que o ser humano possui status elevado na filosofia schopenhaueriana, pois a Idéia de humanidade engloba todas outras idéias, e sendo assim, não se pode reduzi-lo às Idéias mais básicas, que são, na realidade apenas os seus instrumentos. Seria isto o mesmo, diz Schopenhauer, do que reduzir o ferreiro a bigornas e martelos.

Para Schopenhauer, as Idéias são graus ascendentes de objetivação da Vontade. Elas são formas adequadas que correspondem ao inorgânico, ao vegetal, ao animal, e ao homem. Há uma multiplicidade de Idéias, mas elas estão conectadas umas às outras. Apesar de não se poder reduzir os graus mais elevados da Vontade aos mais baixos, para Schopenhauer todas as idéias são a mesma Vontade:

“Em todas as Idéias, vale dizer em todas as forças da natureza inorgânica e em todas as figuras da natureza orgânica, é UMA ÚNICA E MESMA VONTADE que se manifesta, noutros termos, que entra na forma da representação, na OBJETIDADE. Em consequência, sua unidade também tem de ser reconhecida por intermédio de um parentesco interior entre todos os seus fenômenos. Tal parentesco se manifesta nos graus mais elevados de sua objetividade em que todo fenômeno é mais distinto, portanto nos reinos vegetal e animal, por meio da analogia geral prevalecente de todas as formas: o tipo fundamental que se reencontra em todos os fenômenos”⁷⁷.

Existe uma multiplicidade das Idéias, mas elas estão intrinsecamente ligadas entre si, formando uma unidade. As idéias superiores são impensáveis sem as inferiores, por isso, cada degrau da objetivação da Vontade contém em si os anteriores (a idéia do vegetal contém si a do inorgânico, a do animal contém a do vegetal e etc...). Schopenhauer, em uma anotação de juventude menciona a ciência como uma apreciadora dos graus de manifestação da Vontade:

⁷⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 207.

“[...] o mais frutífero e instrutivo do conjunto das ciências naturais resulta, com diferença, a autópsia – e, a dizer a verdade, a autópsia puramente contemplativa – da configuração das distintas naturezas, em especial das plantas e dos animais: da contemplação dos animais em seu estado natural e sem ser molestados, da observação tanto de sua conduta como de sua forma, deste deciframento da autêntica “signatura rerum”, extrai o filósofo o reconhecimento dos últimos graus e modos de manifestação da Vontade, a qual é única e a mesma em todos os seres e em todas partes pretende o mesmo: aquilo que se objetiva como vida em tão variadas formas, as quais representam as acomodações à diferentes condições exteriores e se assemelham às muitas variações do mesmo tema. Todas elas manifesta-se no mundo como representação em todas suas Idéias: su essência mais profunda o filósofo a reconhece mediante o ‘isso é tu’ que repete com cada uma delas”⁷⁸.

A essa interligação das idéias corresponde a uma unidade na natureza. O uso da expressão “isto é tu”, na citação acima, demonstra o jovem Arthur versado na literatura védica para enfatizar a essência una presente em todos os graus de manifestação da Vontade, manifestações tais como seres vivos, nas forças, no mundo natural que a ciência tanto admira. Para Schopenhauer, tudo no mundo natural está ligado entre si, todos os seres dependem uns dos outros, e as espécies estão unidas entre si. Existe um todo da natureza na filosofia schopenhaueriana, onde vemos um elo entre todos os seres não apenas no nível da causalidade, mas no nível interno da evolução orgânica. Para que algo exista é necessário todas as forças da natureza e todas as espécies, as quais (forças e espécies) correspondem às Idéias. Schopenhauer afirma que a unidade no campo das Idéias é paralela à perfeita harmonia de tudo o que existe, pois esta unidade corresponde à unidade da Vontade. E é neste sentido que a biologia e a idéia de unidade constitui a base de apoio natural ao pensamento de Schopenhauer.

No capítulo 28 de *O Mundo*, Schopenhauer reflete sobre o fato de vermos uma unidade dos seres devido à unidade da Vontade. Para o filósofo é devido a esta unidade que podemos ver como as ‘partes estão ligadas entre si e articuladas com o todo’⁷⁹, como estão atadas as semelhanças de espécies, famílias, etc..., e acrescenta que o que vemos é apenas a visibilidade da Vontade, ou melhor, sua objetividade:

⁷⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Tradução de Adela Muñoz Fernández e Paula Caballero Sánchez. Madri: Alianza, 2011, p. 84

⁷⁹ ‘A questão da unidade onde as partes estão ligadas entre si e articuladas com o todo é um pensamento kantiano. Kant via a necessidade de introduzir um princípio teleológico para se pensar a natureza, enquanto Schopenhauer interpreta esta unidade como decorrente da Vontade’.

“Todos esses reinos se complementam para a objetivação plena da Vontade. A Idéia de homem os pressupõe, assim como as flores das árvores pressupõem folhas, ramos, tronco e raiz. Os reinos da natureza formam uma pirâmide, cujo ápice é o homem. Para os que apreciam comparações, também se pode dizer que os fenômenos desses reinos acompanham o do homem tão necessariamente quanto todas as inumeráveis gradações da penumbra acompanham a plena luz do dia, e elas quais estas se perde na escuridão. Ou ainda se pode chamá-los ecos do homem e dizer: animais e plantas são a quinta e a terceira inferiores do homem, enquanto o reino orgânico é a oitava baixa”⁸⁰.

Esta harmonia se reflete nas semelhanças entre todos os animais e todas as plantas, as quais se dão no nível da anatomia das espécies, dos gêneros, das famílias, etc.... O elemento anatômico é sempre inalterável, porque cada organismo é uma obra acabada, tem unidade, perfeição, harmonia interna. Percebemos aqui mais uma prova da importância da ciências empíricas para Schopenhauer, pois sua metafísica da natureza aponta para uma árvore da vida da onde teriam surgido todos os seres com suas partes em perfeita concordância entre si e estas em harmonia com o mundo que as circundam. Também aponta para uma unidade dos seres do ponto de vista anatômico segundo suas leituras da zoologia francesa. Como atestam as próprias referências explícitas de Schopenhauer, neste ponto podemos detectar a presença de Buffon, Cabannis⁸¹ e Cuvier⁸².

Schopenhauer explica esta unidade harmônica das espécies através da concepção de que os seres relacionados a Idéias superiores contém em si manifestações de Idéias inferiores. A Vontade se esforça por aparecer em manifestações mais elevadas, mas essa aparição se dá em um processo no qual as manifestações de Idéias superiores englobam e dominam as mais baixas. Cito novamente o capítulo 27 de *O Mundo*:

“A idéia mais perfeita, resultante dessa vitória sobre Idéias ou objetivações mais baixas da Vontade, ganha um caráter inteiramente novo, precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das que foram dominadas, um análogo mais

⁸⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 219.

⁸¹ ‘Segundo o *Schopenhauer Archive*, Schopenhauer possuía 2 volumes de *Rapports du physique et du moral de l’homme* de Cabannis, mas não podemos dar absoluta certeza que o filósofo tenha lido as obras’.

⁸² ‘Encontrava-se entre a biblioteca particular de Schopenhauer 3 volumes de *La règne animal distribué d’après son organisation* e *Leçons d’anatomie comparée, Discours sur les révolution de la surface du globe* de Cuvier, mas também não podemos atestar que o filósofo os tenha lido’.

elevadamente potenciado: Vontade se objetiva em nova e distinta espécie: nasce primeiramente por *generatio aequivoca*, depois por assimilação no gérmen existente, seiva orgânica, planta, animal, homem”⁸³.

As Idéias superiores contém um análogo àquelas Idéias inferiores. O que Schopenhauer quer dizer não é que o homem possua a planta em si, mas sim que há uma “plantidade” no homem, um análogo da planta. Notemos também, nesta passagem citada, a expressão *geração espontânea (generatio aequivoca)*. Aqui encontramos mais um eco das ciências naturais da época na filosofia da natureza de Schopenhauer. Porém, ele não se aprofunda nesta questão. Imaginamos pois, que Schopenhauer esteja falando sobre o surgimento dos organismos mais simples como resultado da luta da matéria. A geração espontânea para Schopenhauer seria luta da matéria inorgânica, e o resultado deste combate seria o surgimento dos organismos mais simples. E neste elo, os organismos mais simples serão englobados pelos mais complexos, pois estes sempre absorverão as formas de vida mais elementares.

Contudo, não é fácil para os organismos mais complexos dominar os mais simples. As objetivações de Idéia mais baixas oferecem grande resistência. Há uma grande luta para que o organismo possa existir enquanto tal. A perfeita harmonia entre os seres da natureza, que são as manifestações das Idéias, é limitada: existe apenas na medida necessária para a manutenção do todo, mas é rompida pela disputa entre todos os seres pela existência. À este respeito, Maria Lúcia Cacciola escreve:

“Para o filósofo de Frankfurt, a Vontade se manifesta na natureza numa gradação de Idéias, as objetivações da Vontade, que vão da matéria inanimada, com suas forças físicas e químicas, para o mais perfeito, o orgânico, numa luta entre elas para se apossarem da matéria. As Idéias mais perfeitas, ao triunfarem sobre as imperfeitas, ainda guardam em si as últimas, e o combate se perpetua com a resistência das formas vencidas. A posse mais antiga do organismo pelas forças inferiores faz com que elas continuem a lutar, explicando-se assim a saúde, a doença e a fadiga. A vitória final das forças inferiores o curso do organismo é a sua morte, o restabelecimento do estado orgânico. A morte é para o filósofo uma “crise” no sentido mais forte da palavra, o que ele chama de *Weltgericht*, tribunal do mundo”⁸⁴.

⁸³ Idem, p. 209.

⁸⁴ CACCIOLA, Maria Lúcia. *A morte, musa da filosofia*. In: *Cadernos de filosofia alemã* nº09. São Paulo: Edusp, 2007, p. 103.

A abordagem schopenhaueriana sobre a luta das manifestações das Idéias aponta para o fato de que cada uma quer manifestar a sua idéia particular. Por exemplo: no homem, vemos a manifestação da idéia de humanidade, mas ao mesmo tempo ele traz em si a manifestação de várias idéias, tais como de animal, de vegetal, e do inorgânico. E todas essas manifestações de idéias existentes no homem travam uma luta para se libertarem do organismo. No capítulo 27 de *O Mundo*, Schopenhauer apresenta o exemplo da luta durante digestão. A digestão, segundo Schopenhauer:

“[...] deprime todas as funções animais, pois exige toda a força vital para poder dominar as forças da natureza pela assimilação. Daí o geral fardo da vida física, a necessidade do sono e, por fim, a morte; pois, finalmente, por circunstâncias favoráveis, as forças naturais subjugadas reconquistaram a matéria que lhes foi arrebatada pelo organismo, agora cansado até mesmo pelas constantes vitórias, e alcançam sem obstáculo a exposição de sua natureza. Pode-se dizer, por conseguinte, que cada organismo só expõe a Idéia da qual é imagem, após o desconto daquela parte de sua força que é empregada na dominação das Idéias mais baixas, que lutam constantemente contra ele pela matéria”⁸⁵.

Há uma luta constante das manifestações das Idéias em um único organismo para que estas voltem a ser como são. E há a força do organismo para se manter enquanto tal. A este respeito, encontramos em um registro de juventude de Schopenhauer a seguinte observação:

“[...] mediante o processo de nutrição nos desprendemos mil vezes do nosso corpo e nos fazemos como um novo –sentindo-nos com ele totalmente satisfeitos de haver conservado a forma sem se preocupar pela matéria descartada-, também assim devemos nos comportar quando de golpe sucede o mesmo em sua máxima potência, arrebatando de forma multiplicada aquilo que, até agora, somente nos havia sido arrebatado diariamente em pequenas proporções. Resulta tão nécio pretender a perpetuidade do indivíduo como pretender a perpetuidade da matéria do corpo, toda vez que fora substituída por outra no processo de nutrição. Resulta tão nécio embalsamar cadáveres, como conservar cuidadosamente de seus excrementos. Resulta nécio espantar-se ante a vista daquilo que se apresenta de uma

⁸⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 210.

forma total, quando é algo que experimentos diariamente em pequenas doses, suportando-as com indiferença”⁸⁶.

Como vimos na citação acima, experimentamos a morte todos os dias e a todo momento, se focalizarmos apenas no processo de nutrição temos uma espécie de morte diária em todas as refeições que fazemos e a luta para a conservação das formas. A morte aparece porque a matéria que compõe o organismo está sempre em luta para conquistar novamente sua liberdade e expressar sua Idéia. A matéria sempre é a mesma, não aumenta e não diminui; e é o querer-viver que luta pela posse da matéria. Ela é disputada por todos os seres e apenas muda de forma de acordo com a Idéia que dela se apodera para manifestar-se.

A este respeito, está presente em *Metafísica da Morte* a seguinte idéia:

“[...] a matéria, que, ao lado das forças naturais, permanece intocada pela mudança contínua dos estados no fio da causalidade, assegura-nos mediante sua constância absoluta uma indestrutibilidade, em virtude da qual quem não é capaz de conceber nenhuma outra poderia ao menos se consolar com uma imortalidade certa”⁸⁷.

Neste sentido, a filosofia schopenhaueriana atesta a permanência da matéria a favor da indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser. O que há de transitório são apenas as formas e os estados que a série de causas e efeitos produz.

E assim como permanece a matéria permanecem também as forças naturais. Essas forças, segundo Schopenhauer, podem ser entendidas como princípio vivificante, como Vontade de vida, como querer viver. Reconhecer a permanência da matéria e do princípio vivificante pode, de certa forma, nos ajudar a encontrar certo alívio, conforto em meio a nosso temor a morte. De fato, o *querer viver*, que se encontra em toda natureza, continuará mesmo depois da morte do indivíduo, bem como sua matéria passará por processos de transformações. Para ilustrar este fato, Schopenhauer traça uma trajetória do pó e da cinza:

“Esta matéria, que agora está aí, como pó e cinza, se dissolvida na água, logo se consolidará como cristal, brilhará como metal,

⁸⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Tradução de Adela Muñoz Fernández e Paula Caballero Sánchez. Madri: Alianza, 2011, p. 104-105.

⁸⁷ Schopenhauer, Arthur. *Metafísica do amor; Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 75.

soltará faíscas elétricas, exteriorizará mediante sua tensão galvânica uma força que, desfazendo a mais firme ligação, reduz a terra a metal: sim, ela transfigurará por si mesma em planta e animal e desenvolverá, a partir de seu ventre pleno de mistério, aquela vida, diante de cuja perda, em vossa limitação, vos inquietais tão angustiosamente”⁸⁸.

Deve-se ressaltar que esta matéria que permanece é entendida matéria indiferente, como substrato básico, isento de propriedades, comum a todos os tipos diferentes de matéria. Nos só conhecemos a matéria como um conjunto de qualidades, como efeitos, mas não conhecemos enquanto matéria isenta de qualidades, que nada mais é que uma abstração. Essa matéria pura é a visibilidade da Vontade e sua permanência testemunha a indestrutibilidade da Vontade, como vemos em *Metafísica da Morte*...

“[...] mesmo na mais tosca e por conseguinte mais antiga consideração fundamental do materialismo, a indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser-em-si representada ainda por meio de uma mera sombra dela, a saber, mediante a permanência da matéria; assim, como no já mais elevado naturalismo de uma física absoluta, mediante a ubiquidade e a eternidade das forças naturais, dentre as quais é para se computar pelo menos a força vital. Logo, até mesmo essas toscas visões fundamentais contém a asserção de que o ser vivo não sofre com a morte nenhuma aniquilação absoluta, mas continua a subsistir em toda a natureza”⁸⁹.

Encontramos, novamente, na passagem citada acima que a metafísica da natureza schopenhaueriana não paira no ar, mas está em solo estabelecido sob a via científica para eliminarmos qualquer aspecto de fragilidade sobre seu sistema. Schopenhauer, nos conduz no tema da vida e da morte como ciclo através das formas da matéria em constante renovação e dessa luta pelo apoderamento dela, neste sentido, Schopenhauer está falando de uma matéria que recebe qualidades. Da finitude e limitação da matéria provém a luta de todas as manifestações da *Vontade* por ela, como condição de sua manifestação, luta esta que se verifica tanto entre os organismos vivos quanto, como vimos, como também no interior de cada organismo vivo. Desta luta, por sua vez, advém a necessidade da morte, como o processo que permite o intercâmbio da matéria entre todas as Idéias.

⁸⁸ Idem, p. 75.

⁸⁹ Idem, p. 76.

Este conflito, diz Schopenhauer no capítulo 27 de *O Mundo...*, “[...] é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma”⁹⁰. A natureza é um espetáculo de forças cegas, irracionais que disputam a matéria a todo instante. E não é nada fácil vencer nesta batalha. Neste aspecto, para Schopenhauer, a vida é horrível, e cabe aos seres humanos refletir sobre o mistério da existência, tomar consciência sobre o mal no mundo e sobre a morte. A existência do homem é quase que um milagre em meio a tanta violência na natureza, a tanta disputa pela matéria. E é no reino animal que essa luta aparece melhor, pois os animais precisam se alimentar. Aqui percebemos outra maneira de Schopenhauer ver a morte: é através da manutenção da vida de determinado animal que ocorrerá a morte de outro animal, do vegetal, etc.

E nesta luta eterna, o homem, por ser objetivação mais elevada, e portanto mais necessitada dos outros seres, é o mais dominador, pois vê a natureza como instrumento para manter a própria vida e a da espécie. Porém a dominação e a luta continuam em todos os níveis. Nas páginas 212 à 214 de *O Mundo*, Schopenhauer aponta diversos exemplos de dominação de organismos inferiores pelos mais complexos, tais como: insetos que colocam ovos em outros insetos para que assim que o germe sair do ovo destruía seu hóspede, a formiga bull-dog trava uma luta consigo mesma (entre a cabeça e a calda) quando é cortada ao meio, entre outros. Essas observações por parte de Schopenhauer foram retiradas de jornais e da literatura científica da época para enfatizar ainda mais o conflito, o inferno de nossa existência. A respeito da eterna batalha de todos contra todos pela matéria, cito Alexis Philonenko:

“Nossa vida é uma morte que se manifesta através de uma luta espantosa. Temor e tremor em um combate feroz que suscita mil sofrimentos... A vontade de viver, desde o inorgânico até o homem, é o texto deste puro inferno que é o mundo, texto sem pretexto”⁹¹.

Como vimos, Schopenhauer interpreta a natureza a partir das ciências empíricas através de sua metafísica da Vontade. Encontramos na apresentação que fizemos, uma visão científico-naturalística da necessidade da morte interpretada através da Metafísica da Vontade, no que respeito à luta pela matéria concebida como luta entre as Idéias.

⁹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora, 2005, p. 21

⁹¹ PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer, uma filosofia de la tragédia*. Traducción de Gemma Alonso López. Barcelona: Antropos, 1989, p. 146.

Porém, esta via naturalística pela qual Schopenhauer interpreta o fenômeno da morte é apenas um lado, um viés de sua filosofia, pois segundo ele, sua filosofia não flutua no ar, mas ao contrário, ela está assentada em solo firme. Mas como as ciências não podem ultrapassar o campo do fenômeno, é necessário que a metafísica esteja presente nas investigações sobre a vida e sobre a morte. Um outro lado pelo qual Schopenhauer interpreta a morte é o viés exclusivamente metafísico e de ordem ético. A interpretação ética schopenhaueriana da morte apóia-se fortemente na literatura védica e também na literatura budista, no sentido que estas confirmam sua metafísica da Vontade, pois Schopenhauer parece reconhecer que a visão de mundo dos Vedas é de alguma forma aparentada à sua filosofia. Todavia, o tema ético da metafísica da morte será tratado no capítulo posterior.

3 Amor e morte sob um viés ético-existencial

3.1 Morte como problema existencial

O ponto culminante do épico indiano Mahabharata ocorre no campo de batalha de Kurukshetra quando o guerreiro Arjuna dizia a Krishna que não suportaria lutar contra parentes e amigos que ele tanto amava. A batalha foi ocasionada pela disputa entre dois clãs da mesma família pelo trono de Hastinapura: os Kauravas (filhos de Dhritarashtra) e os Pandavas (filhos de Pandu)⁹². É necessário frisar que o líder dos Pandavas, Yudhishtira, era o legítimo sucessor do trono que Dhritarashtra (seu tio) estava ocupando. O clã dos Pandavas representava a virtude, enquanto que os Kauravas simbolizavam a cobiça e a injustiça. Por isso, Krishna (a encarnação de Vishnu) estava ao lado dos Pandavas, na condição de condutor do carro do arqueiro Arjuna, no campo de batalha Kurukshetra, tendo-se revelado a este em um diálogo conhecido como *Bhagavad-gita*, após o arqueiro haver-lhe confessado a agitação de sua alma, uma vez que temia por seus entes queridos e sentia que não podia permanecer no campo de batalha:

⁹² ‘Dhritarashtra e Pandu eram irmãos e descendiam da família Bharatha. O primeiro nascera cego e não pode ocupar o trono, portanto o segundo filho fora nomeado rei. Mas o reinado de Pandu durou pouco. Pandu estava com suas 2 esposas passando uma temporada em uma casa de campo e escutou rugidos. Decidiu sair à caça e acabou matando acidentalmente um sábio e a esposa durante o ato sexual. O sábio, antes de morrer, lançou uma terrível maldição ao rei: Pandu morreria se praticasse o coito com alguma de suas esposas, Kunti e Madri. Então Pandu decidiu abandonar o trono e junto de suas duas esposas deixaram o reino para fazerem penitência na floresta. Sendo assim, Dhritarashtra, mesmo sendo cego, assume o trono ao lado de sua esposa Gandhari. Neste meio tempo, Kunti, uma das esposas de Pandu, por ter recebido uma benção do sábio Durvasa na sua juventude, podia invocar semideuses para gerar filhos com eles. Kunti invocou os semideuses porque temia o fim da dinastia, e assim nasceu Yudhishtira (o filho mais velho), Bhima e Arjuna. Ela também invocou o deus para que nascessem filhos de Madri, e assim nasceu Nakula e Sahadeva. Na mesma época, nasceram os filhos de Dhritarashtra e Gandhari. Não muito tempo depois, no exílio Pandu ao olhar para Madri procura ter relações sexuais com ela, e morre como assim dizia a profecia. Yudhishtira, o pandava maior, seria rei assim que Dhritarashtra envelhecesse, pois tinha direito de reinar porque havia sido o primeiro a nascer na família Bharatha. Todavia, o filho maior de Dhritarashtra, Duryodhana, anseia que seu pai conceda-lhe o trono. Ele, desde a infância é conhecido por suas más ações, ambição por reinar e suas tramas indesculpadas contra seus primos pandavas. Quando Dhritarashtra estava às vias de passar o reino adiante, Duryodhana apoderou-se do trono e resolveu liquidar os Pandavas em uma guerra em que se dividiriam parentes e amigos’.

“Arjuna disse: Meu querido Krishna, vendo diante de mim meus amigos e parentes com tal espírito belicoso, sinto os membros do meu corpo tremer e minha boca secar. O meu corpo está tremendo, meus pêlos estão arrepiados, meu arco Gândiva está escorregando da minha mão e minha pele está ardendo. Já não tenho capacidade de continuar aqui. Estou esquecendo de mim mesmo e minha mente está girando. Eu só vejo motivo para o infortúnio, ó Krishna, matador do demônio Kesi [...]”⁹³.

Então Krishna apresenta-se como todo o cosmo e revela a si mesmo como o mais íntimo ser de Arjuna e passa a instruir o arqueiro com as seguintes palavras:

“Sábios são aqueles que não se lamentam nem pelos vivos nem pelos mortos. [...] Nunca houve um tempo em que Eu não existisse, nem você, nem todos os reis; e no futuro nenhum de nós deixará de existir [...]”⁹⁴.

E para tranquilizar o arqueiro quanto à destruição física de seus parentes, diz Krishna:

“Aquilo que pelo corpo se espalha dando-lhe vida é de natureza eterna, ninguém pode destruir nossa alma imperecível. Só o corpo material certamente morrerá, mas a entidade viva é eterna sem dimensão e também indestrutível. Lute pois com convicção, ó descendente de Bharatha”⁹⁵.

Em 1844, Schopenhauer evoca o diálogo de Krishna com o guerreiro Arjuna, para enfatizar a falta de valor da vida e morte do indivíduo para a natureza:

“Ao contrário, a “natureza”, que nunca mente, mas é aberta e sincera, fala sobre esse tema de modo bastante diferente, a saber, como Krishna em Bhagavad-Gita. Sua asserção é: a morte ou vida do indivíduo não tem valor. Isso ela expressa, abandonando a vida de cada animal, e também a do homem, aos acasos mais insignificantes, sem intervir pela sua salvação. – Considerai o inseto sobre o vosso caminho: uma pequena, inconsciente mudança de vosso passo é decisiva para sua vida ou sua morte.

⁹³ PRABHUPADA, Swami. – *Bhagavad- Gita: como ele é*. Los Angeles, Londres, Estocolmo, Bombaim, Brasília, Hong Kong, Sidney: 2008, p. 58-60.

⁹⁴ PRABHUPADA, Swami. – *Bhagavad- Gita: como ele é*. Los Angeles, Londres, Estocolmo, Bombaim, Brasília, Hong Kong, Sidney: 2008, p. 90-91.

⁹⁵ *Baghavad-gita*. Tradução de Rogério Duarte, In: *Canção do divino mestre*, Cd com 32 canções retiradas do livro *Canção do divino mestre*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Vede o caracol da floresta, sem nenhum meio para a fuga, para a defesa, para o engano, para ocultar-se, uma presa pronta para qualquer um. Vede o peixe descuidado jogar-se na rede ainda aberta; o sapo impedido, devido à sua lentidão, da fuga que poderia salvá-lo; o pássaro que não divisa o falcão que paira sobre ele; a ovelha que o lobo mira e observa, na moita. Todos eles vão munidos de pouco cuidado, sem suspeitar, de encontro ao perigo que os rodeia e naquele momento ameaça sua existência. Portanto, na medida em que a natureza abandona seus organismos tão indizivelmente engenhosos, não apenas à voracidade do mais forte, mas também ao acaso mais cego, e ao humor de cada louco, e ao capricho de cada criança, ela exprime que a aniquilação desses indivíduos lhe é indiferente, não prejudica, não significa nada, e que, nesses casos, o efeito importa tão pouco quanto a causa [...]"⁹⁶.

O trecho é apenas um exemplo do constante interesse de Schopenhauer pelo tema da morte, e demonstra que o mesmo não é tratado apenas como assunto a ser explicado teoricamente, mas também, e essencialmente, como problema existencial. É neste sentido que o tema da morte é o grande impulsionador da filosofia, pois o homem enche-se de assombro e admiração diante das questões existenciais que ela coloca. As questões referentes ao nascimento, vida e morte, nossa origem e destino perpassam-nos constantemente porque temos medo do fim de nossa existência⁹⁷. Mas o medo manifesta-se porque a Vontade de vida, inerente a todos os seres vivos e que os impele à viver, percebe o fim da existência do fenômeno determinado. Apesar de o medo da morte não ser exclusividade dos homens, é maior nestes, pois é acompanhado sempre da consciência da infalibilidade do fim. E da mesma forma que nosso organismo tem de exercer grande dispêndio de força para manter sua unidade, face à resistência imposta pelas manifestações das idéias inferiores que contém em si, nossa consciência (produto e resultado da vida orgânica)⁹⁸ esforça-se para manter-nos longe do pensamento sobre a morte porque com o fim de nosso ser cessa-se a consciência. Todavia, o medo da morte aparece-nos porque ora ou outra deparamo-nos com falecimentos de entes queridos e amigos. E mesmo que procuremos viver sem o pensamento da morte, mesmo que tentemos desfrutar a vida como se fossemos existir eternamente, a morte é certa e nos

⁹⁶ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 77-78.

⁹⁷ 'Os animais que carecem de conhecimento da morte não se inquietam com questões de ordem existencial, mas como são pura vontade de vida temem o fim de sua vida e disto resulta o instinto de conservação que os animais possuem'.

⁹⁸ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 72.

impele a questões metafísicas. Por colocar o problema da vida e trazer reflexões acerca do sentido da existência, a morte, também para Schopenhauer, é assunto relevante à filosofia. De fato, como já vimos, a temática da morte ocupa lugar de destaque e apresenta-se como um problema de fundo que gerou todo seu pensamento.

Já vimos como Schopenhauer, apoiando-se na biologia da época e em sua metafísica da Vontade, explica teoricamente o fenômeno da morte. Mas, conforme observamos acima, o problema da morte também é, para ele, de cunho essencialmente metafísico existencial. Como problema existencial, a morte não demanda somente uma solução ou explicação teórica, mas sim uma tomada de postura diante da vida. É necessário um tratamento ético-metafísico em relação ao tema morte, pois trata-se de aqui, não de explicá-la, mas sim de vencer o medo que ela inspira. E nesta abordagem do problema da morte sobre o prisma existencial, Schopenhauer se apóia, não mais na ciência, mas na sabedoria hindú.

3.2 Morte e problemática existencial na juventude de Schopenhauer

Este viés ético e existencial do problema já era percebido e considerado por Schopenhauer desde muito jovem como atestam seus registros de juventude. Já havia no jovem Arthur reflexões sobre a eterna presença da vida (querer-viver) em oposição à aparente aniquilação dos indivíduos. Como exemplo deste tipo de questionamento existencial, encontramos uma anotação sobre a consciência de um passado infinito e o assombro em relação ao presente:

“[...] De vez em quando, me assombra a natureza do presente e gostaria ser capaz de responder a esta pergunta: por quê este agora é justamente agora? [...] Aquela consciência sobre um passado infinito; este assombro a respeito ao único que não posso perder de vista em instante algum, o presente: ambas coisas representam um engano, talvez suponham uma expressão temporal de minha existência extratemporal”⁹⁹.

⁹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. Escritos inéditos de juventude (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 28, [HN I, 15 (22) <1811>].

Para Schopenhauer, este espanto com o agora e com o passado infinito¹⁰⁰ é uma das formas de se ter o conhecimento da extratemporalidade. Como disse Martial Guerroult na introdução do *Metafísica do amor e metafísica da morte: O futuro e o passado existem apenas como noções para nosso conhecimento, submetido ao princípio de razão*. Quando o homem se volta ao passado é no sentido de nostalgia, de sonho; e quando pensa no futuro está sempre se planejando, inclusive alguns aprontando com antecedência suas exéquias. Mas o fato é que, para Schopenhauer, passado, presente e futuro se diferenciam apenas aparentemente. Cito:

“Sem dúvida, haverá dado um grande passo à sabedoria quem compreenda que a “diferença entre passado, presente e futuro” somente é aparente e carece de valor algum. Compreenderá que, em lugar de suspirar pelo futuro, ter saudades do passado e correr atrás do presente com todos os sentidos, não temos que captar senão o ‘conjunto’ da vida como bem nos ensinam as intemporais idéias platônicas, para logo deceder se ‘queremos’ ou não essa totalidade. E cada eleição é a única que cabe”¹⁰¹.

Como vimos na citação acima, a possibilidade de captar o *conjunto da vida* e as Idéias platônicas¹⁰² está relacionada com a questão da extratemporalidade. Com este tipo de experiência é possível anular o tempo, o espaço, a matéria, e também podemos ter a apreensão das idéias platônicas, e quando isto acontece, podemos afastar do medo da morte porque neste tipo de experiência a individualidade é afastada (mesmo que seja momentaneamente). Este tipo de conhecimento, nesta fase de Schopenhauer, está relacionada com a experiência da “consciência melhor”. O fato de nos reconhecermos como um ser extratemporal, cosequência da dissolução do Eu e do mundo, Schopenhauer denominava de “consciência melhor”. Este conceito serve para enfatizar um modo de consciência que difere da consciência cotidiana, que é voltada aos desejos, pois se destaca dos indivíduo, do interesse próprio, e equivale a um estado

¹⁰⁰ ‘Esta anotação de juventude foi utilizada no *O Mundo como vontade e como representação* (tradução de Jair Barboza), mais especificamente na página 362 do quarto livro onde ele trata especificamente da negação da vontade’.

¹⁰¹ SCHOPENHAUER, Arthur. Escritos inéditos de juventude (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 41, [HN I, 99 (177) <1814>].

¹⁰² ‘Nos *Escritos Inéditos de Juventude* encontramos as seguintes afirmações: “[...] A Idéia platônica e a coisa em-si kantiana, ambos os tópicos são uma e mesma coisa tão inaudito quanto certo. P. 98 [HN I, 342 (510) <1816>]. As Idéias não são a vontade, mas sim, o modo em que a vontade se torna conhecida, conhecimento que por sua vez possibilita a liberação, ou seja, a supressão da vontade. As Idéias constituem assim o caminho do conhecimento, tal como este representa o caminho da salvação. A vontade é o que deve ser conhecida. Os indivíduos são a manifestação de uma única vontade através de muitas Idéias”. P. 67 [HN I, 200 (321) <1814>].’

contemplativo. Ressalta-se o fato de consciência melhor” e consciência empírica serem coisas completamente diferentes, simplesmente porque aquela não é consciência de algo. A “consciência melhor” é a consciência se manifestado de outra forma ao sujeito, é a possibilidade de termos uma compreensão para além dos fenômenos, da limitação do tempo, é a possibilidade de desenvolver-se no sentido de ultrapassar a consciência enganada pela entendimento, pelos sentidos, pela razão. Para Schopenhauer, é necessário transcender a consciência empírica, ou seja, nossa faculdade perceptiva e cognitiva para sairmos de uma vida de enganos. Para Rüdiger Safranski, *A consciência empírica, que era na tese de doutorado de Schopenhauer um tema exclusivamente epistemológico, se converte em um problema ético; perde sua inocência transcendental e se converte em necessidade existencial*¹⁰³, pois era realmente necessário transcender a consciência empírica e contemplar a eterna forma das coisas. De fato, Schopenhauer não tornou público o conceito de “consciência melhor”, nos diz Rüdiger Safranski¹⁰⁴, mas essa expressão nos manuscritos contrastava ao conceito de consciência empírica, o qual era necessário ultrapassar. Cito:

“[...] Tudo o que foi dito até agora mostra um lado da consciência, o que se encontra apegado no entendimento, no mundo dos sentidos e da razão, e o reflete partindo do objeto, segundo o modo que lhe resulte mais apropriado. Agora bem, este lado será eliminado mediante a ‘melhor consciência’ (assim como esta mediante aquele). Com a entrada em cena da melhor consciência desaparece todo aquele mundo como se fosse um leve sonho matutino, como uma ilusão ótica, e inclusive nos perguntamos sobre seu significado, sobre as idéias patônicas (as quais expressam todo tempo e todo espaço junto com seu conteúdo) [...] Inclusive as idéias acabam desaparecendo enquanto a consciência se retira no descanso eterno e na beatitude inalterável, o sol espiritual de Platão (República, VII). Fica claro agora que a - até a pouco eterna, impertubável e infinita - realidade da matéria era somente algo relativo que dependia, por certo, de que a consciência fizesse ato de presença como sujeito, o único para o qual existem os objetos. A consciência demonstra agora, porém, que também pode manifestar-se de outras formas diferentes ao sujeito e nisto reside a liberdade, a possibilidade de eliminar teoricamente o mundo”¹⁰⁵.

¹⁰³ SAFRANSKI, Rüdiger. - *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução William Lagos. São Paulo: Geração, 2011, p. 364.

¹⁰⁴ SAFRANSKI, Rüdiger. - *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução William Lagos. São Paulo: Geração, 2011, p. 362.

¹⁰⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Tradução de Adela Muñoz Fernández e Paula Caballero Sánchez. Madri: Alianza, 2011, p. 84.

A superação do tempo, do espaço, da causalidade e da relação ordinária entre sujeito e objeto possibilitada pela “consciência melhor” é a superação do mundo de ilusões, e também da morte. É preciso ressaltar que já nesta fase a idéia de ilusão se encontra absolutamente ligada ao desejar. Em 1813, Schopenhauer passa a utilizar-se da palavra querer (*wollen*)¹⁰⁶, e nesta fase a usa para refletir sobre a possibilidade de ultrapassar a consciência empírica que é condicionada pelo querer. Ao ultrapassar a consciência empírica há a possibilidade de destituir-se da insatisfação e da dor provocadas pelo querer, e também do que futuramente chamaria de querer viver. Luis Fernando Moreno Claros escreve: *Oposta a mencionada “consciência empírica”, essa “consciência melhor” compreenderia a parte espiritual da vida do ser humano, esses “instantes da arte, religião e amor puro”, e seria algo como a primeira formulação metafórica*¹⁰⁷. Para Schopenhauer, a experiência da intemporalidade autoriza-nos a desvendar o mistério do mundo:

“Para participar da paz de Deus (ou seja, para alcançar a melhor consciência) é necessário que o homem, este ser frágil, finito e vão, seja algo inteiramente distinto e que cobre consciência de si, não mais como ser humano, senão como algo de todo diferente. Pois, em tanto que vive e é homem, se acha preso não somente ao pecado e à morte, mas também à ilusão, e esta ilusão é tão real quanto a vida mesma, como o próprio mundo sensível, já que vêm identificar-se plenamente com o Maya dos indianos; sobre esta ilusão descansam todos os nossos desejos e afãs, os quais não são por sua vez senão uma expressão da vida, tal como esta o é da ilusão; enquanto vivemos e queremos viver, sendo homens, é verdade essa ilusão, que somente o é em relação à melhor consciência. Para encontrar o sossego, a beatitude e a paz, deve suprimir-se a citada ilusão e para isso há de se cessar a vida. Tão difícil passo é uma irresolúvel tarefa que só se deixa resolver com o auxílio da morte (se bem que esta não dissolve a ilusão, senão unicamente seu fenômeno corporal): a salvação.

O mal que padecemos no mundo (carência e dor) nos brinda, penetrando-nos habitualmente com violência, um momentâneo conhecimento do que a vida é (a saber, pecado e morte, enquanto ilusória manifestação) e quebrada esta ilusão de

¹⁰⁶ *Querer! Uma grande palavra! Fiel na balança do juízo final! Ponte entre céu e inferno!* In: SCHOPENHAUER, Arthur. Escritos inéditos de juventude (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 28, [HN I, 55 (91) <1813>].

¹⁰⁷ MORENOS CLAROS, Luis Fernando. *Schopenhauer, vida del filósofo pesimista*. Madri: Algaba, 2005, p. 158.

modo débil ou energético segundo a intensidade com que vemos referidos por ela [...]”¹⁰⁸.

Vemos aqui que, para o jovem Schopenhauer, encontramos-nos presos tanto à morte quanto à ilusão. E o fato de se ter uma experiência como a “consciência melhor” ajuda-nos a descortinar o mundo de ilusões e compreender a morte sob outro ponto de vista. A expressão *Maya dos indianos* apresenta-se como o mundo das ilusões que é cheio de desejos e sofrimento. Em um registro de 1815, Schopenhauer atribui a *Maya* o status de princípio do mundo no sentido de ser o impulso sexual¹⁰⁹. Para o jovem filósofo, o indivíduo que perceber este *Maya* pela experiência extratemporal se distancia dos anseios e infortúnios provocados pelo querer e também pode ver com indiferença a morte¹¹⁰ porque compreendeu-se não apenas como um ser físico existente no tempo e no espaço, mas também como um ser a que tudo se estende.

Isto nos permite perceber que, não somente no tempo de “O mundo como Vontade e Representação”, mas já na juventude de Schopenhauer, a ligação entre supressão do desejo e superação do medo da morte se dá sob o signo do pensamento hindú. Por isso, antes de desenvolvermos este tema, gostaríamos de tornar presente alguns fatos sobre a relação do jovem filósofo com este pensamento.

3.3 O jovem Schopenhauer e o pensamento hindú

¹⁰⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 43-44, [HN I, 104-105 (189) <1814>].

¹⁰⁹ “O mundo é a objetividade da vontade (de viver). A aparência mais forte da vontade é o impulso sexual: este é o eros dos antigos. Os antigos poetas e filósofos, Hesíodo e inclusive Parmênides, afirmaram por isso de maneira muito significativa que eros é o primeiro princípio do mundo, o criador; isto é o mesmo que dizer o “maya dos indianos”. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Tradução de Adela Muñoz Fernández e Paula Caballero Sánchez. Madri: Alianza, 2011, p. 81. ‘Também em *O Mundo como vontade e como representação* (tradução de Jair Barboza) na página 424 está expressa a relação entre o princípio de onde provêm as coisas e *Maya*’. Segundo Schopenhauer, “o Maya dos indianos, cuja obra e tecido é todo o mundo aparente, também foi parafraseado por amor”.

¹¹⁰ ‘O conceito de *Véu de Maya* e sua relação com a morte está descrita na página 368 de *O Mundo como vontade e como representação* (tradução de Jair Barboza) quando Schopenhauer destaca que o conhecimento da essência do mundo, que está para além de conceitos temporais, nos permite visualizar através dessa miragem e desta forma suspendermos o temor pela morte’.

É necessário frisar que, apesar do contato com o pensamento hindú haver marcado profundamente o desenvolvimento intelectual de Schopenhauer, suas idéias filosóficas são independentes. Elas representam, segundo pensamos, muito mais uma interpretação daquele pensamento a partir de sua própria filosofia. Por isto, este texto não tem a intenção de determinar rigorosamente o que ele leu sobre o hinduísmo, ou de apontar supostas influências diretas. Pretendemos apenas detectar elementos do pensamento hindú no pensamento de Schopenhauer sobre a morte e a maneira ética de sobrepujá-la, indicando uma espécie de concordância entre ambos.

Conta-nos Urs App, no livro *Schopenhauer e filosofia indiana – um diálogo entre a Índia e a Alemanha*¹¹¹, que o jovem filósofo possuía um fragmentário conhecimento da antiga religião hindú. Segundo o comentador, o estudante Schopenhauer já demonstrava interesse pela Índia em 1811, dado o fato de haver registros de aulas (de sua temporada em Göttingen) que constam de observações sobre o continente indiano, mas não há provas que confirmem a leitura de textos sobre filosofia hindú.¹¹² Schopenhauer também anota referências culturais e geográficas sobre a Índia bem como a indicação de leitura dos periódicos asiáticos ao assistir um curso ministrado por Arnold Heeren¹¹³. Para entender melhor a relação de Schopenhauer com o oriente naquele momento, App pesquisou nos registros da biblioteca de Göttingen para verificar se Schopenhauer havia feito empréstimos de livros cujo o tema era a Ásia e a Índia, mas não encontrou nenhum registro. O comentador, porém, relata que o jovem Arthur teve de fato o contato com textos sobre hinduísmo a partir de uma temporada em Weimar¹¹⁴. Consta na biblioteca de Weimar os empréstimos de livros feitos por Schopenhauer. Esta informação nos interessa por serem emprestados no dia 04 de dezembro de 1813 os 2 volumes de *Asiatisches Magazin* editados por Julius Klaproth em 1802¹¹⁵, no dia 26 de março de 1814 o *Ouphnekat*, a tradução dos Upanishads feita por Anquetil Duperron¹¹⁶

¹¹¹ APP, Urs in *Schopenhauer and indian philosophy – a dialogue between India and German*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008.

¹¹² APP, Urs in *Schopenhauer and indian philosophy – a dialogue between India and German*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008, p.09.

¹¹³ ‘Consta na biblioteca particular de Schopenhauer o *Handbuch der Staaten des Alterthums* de Hereen’.

¹¹⁴ APP, Urs in *Schopenhauer and indian philosophy – a dialogue between India and German*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008, p.19-22.

¹¹⁵ ‘O orientalista Friedrich Majer, discípulo de Herder, também contribuiu com textos sobre filosofia indiana para a revista asiática (mais precisamente 12 artigos)’.

¹¹⁶ ‘Schopenhauer em seus estudos sobre a cultura hindú, não teve acesso aos textos hindús na sua versão original, visto que não dominava a língua sânscrita. O jovem Arthur estudou a tradução em latim das *Upanisad* realizada por Anquetil-Duperron - a obra foi intitulada de *Uupnek'hat, id est, Secretum tegendum continens doctrinam e quatuor sacris Indorum libris exceptam*, e foi publicada em 1801-02 em dois volumes. Anquetil-Duperron traduziu as 50 *Upanisad* da língua persa realizada pelo Sultão Mohammed Dara Shikoh, que por sua vez traduziu do sânscrito. Sendo assim, Schopenhauer travou

e no mesmo dia *Mytologie des Indous* de Mme Polier¹¹⁷. Segundo Urs App, Klaproth esteve em Weimar e manteve contato com Goethe no dia 11 de novembro de 1813, e Schopenhauer visita Goethe no dia 23 de novembro para discutir a teoria das cores. App nos fala que Joana Schopenhauer, mãe do filósofo, deu uma festa dia 03 de dezembro de 1813 e que Goethe esteve presente, e que provavelmente Klaproth estivesse também, visto que ele era filho de um amigo de Goethe e ex-professor de Schopenhauer. O fato é que o jovem Arthur empresta o *Asiatices Magazin* no dia 04 de dezembro. Não é possível dizer se Goethe ou Klaproth tenham falado com Schopenhauer a respeito da revista, mas essa é uma das especulações a respeito de suas primeiras leituras de textos sobre os hindús. App também levanta a possibilidade de que o eminente orientalista Friedrich Majer tenha estado na festa de Joana, pois ele e Goethe estavam em contato, tanto que dois dias depois almoçaram juntos. Mas também não há como saber se Majer esteve presente na festa e que ele conversou com Schopenhauer sobre literatura indiana. Bem como não podemos saber se Majer ou Klaproth se encontraram com Schopenhauer em algum lugar da pequena Weimar. Porém, segundo App, Schopenhauer em uma carta escrita em 1851 relembra a importância dos encontros com Goethe e faz a seguinte afirmação: *O orientalista Friedrich Majer introduziu-me, sem que eu pedisse, à antiguidade indiana e isto teve uma influência essencial sobre mim*¹¹⁸. Urs App frisa que Schopenhauer fala em antiguidade indiana, e por isso mesmo, não podemos dizer com certeza que foi Majer quem indicou a leitura da revista asiática e o *Oupnek'hat*. O que se pode admitir como hipótese é que o encontro de Schopenhauer com Majer ocorreu na mesma época do encontro com Goethe e que as leituras do destes textos foram muito importantes para o jovem filósofo.

Também não é possível saber se os livros emprestados da biblioteca de Weimar foram lidos. Schopenhauer também fez empréstimos de livros na biblioteca de Dresden entre 1814 e 1818, tais como o *Oupnek'hat* de Anquetil-Duperron, *Voyages aux Indes Orientales* de Pierre Sonnerat, *Asiatices Researches*, *Aziatisches Magazin* de Julius von Klaproth, e *Explications des maxims des saints* de François Fénelon de Salignac de la Mothe, mas não podemos alegar que tais obras foram lidas, apenas que foram

contato com um texto que foi o resultado de duas traduções problemáticas, uma do sânscrito pro persa e outra do persa pro latim, logo as Upanisads conhecidas por Schopenhauer não correspondem exatamente à sabedoria hindú.

¹¹⁷ 'Segundo Schopenhauer, Mme Polier contém excelentes exemplos de indivíduos castos, penitentes, santos, etc. que são importantes para a explanação do tema da negação da Vontade'. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e Representação*; livro IV. São Paulo: Unesp, 2005, p. 488.

¹¹⁸ SCHOPENHAUER apud App, Urs *in Schopenhauer and indian philosophy – a dialogue between India and German*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008, p. 13.

emprestadas porque Schopenhauer tinha grande interesse no Oriente e no fenômeno da santidade enquanto negação do mundo. Há muitas observações nas anotações de juventude que remetem à filosofia indiana como já mencionada expressão *Maya dos indianos* registrada por Schopenhauer em 1814 para identificar o mundo sensível, o mundo dos fenômenos, como o mundo da ilusão. De fato, há muitas referências ao conteúdo do *Asiatisches Magazin* em obras publicadas, e que permearam a juventude do filósofo. Segundo App, há um conjunto de 4 páginas (sem data) em que se encontra a transcrição do jovem Schopenhauer de uma nota de um jornal de Nürnberg sobre morte por fome voluntária, e também uma tradução de Majer do *Bhagavad-gita*¹¹⁹. A transcrição da tradução do *Bhagavad-gita*, não é nada mais que é a revelação de Krishna à Arjuna:

“Krishna ou Deus fala: aprende que a palavra Kshetra significa o corpo e Kshetra-gna aquele que o conhece. Saiba que eu, este Kshetra-gna, estou em todas as formas mortais. O conhecimento do Kshetra e Kshetra-gna eu chamo de Gnan ou a sabedoria”¹²⁰.

Segundo App, o conceito de sabedoria presente na tradução do *Bhagavad-Gita* de Majer ecoa nos manuscritos de Schopenhauer na já mencionada concepção de “consciência melhor”¹²¹, pois na pura contemplação, no estado de consciência de algo extratemporal somos levados a abandonar os desejos, o veemente querer, ou seja, podemos abandonar a consciência empírica que nos prende ao mundo da representação e que nos mantém atados ao *véu de Maya*, ao mundo das ilusões. Tal proximidade nos sugere ser conveniente examinar as relações entre “consciência melhor”, superação do medo da morte e o pensamento hindú no jovem Schopenhauer. É o que faremos no próximo tópico.

¹¹⁹ ‘Segundo App, essas anotações provavelmente são da época dos empréstimos dos *Asiatisches Magazin*, do *Ouphnekat*, do *Polier sur la Mytologie des Indous*, porque entre os registros estão uma nota sobre a visão que provavelmente seria discutida com Goethe, além do mais, há uma outra nota com a data de 1814’. APP, Urs in *Schopenhauer and indian philosophy – a dialogue between India and German*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008, p. 31.

¹²⁰ SCHOPENHAUER apud App, Urs In: *Schopenhauer and indian philosophy – a dialogue between India and German*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008, p. 41.

¹²¹ APP, Urs in *Schopenhauer and indian philosophy – a dialogue between India and German*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008, p. 43.

3.4 Redenção e hinduísmo na juventude de Schopenhauer

Dentre as anotações de aula ministrada pelo professor Heeren, há o seguinte registro que interessa ao tema deste trabalho:

“Brahma, Krishna e Vishnu são as 3 principais divindades; são chamadas a trindade indiana e são representadas em uma imagem. Segundo alguns, Brahma é o princípio criador, Krishna o princípio mantenedor e Vishnu o princípio destruidor. Mas não é certo que esta compreensão seja correta”¹²².

Schopenhauer tinha razão em frisar que não estava certo quanto à informação registrada sobre a trindade, pois Krishna é a encarnação de Vishnu, e portanto Krishna e Vishnu são o princípio de preservação. A tríade divina está presente na filosofia do Schopenhauer maduro e possui relação com o conceito de Vontade de vida, e já havia registros em 1814 em que Schopenhauer utiliza-se da deidade Shiva para frisar a Vontade de viver e seus correspondentes vida e morte:

“Para a vontade de viver a vida é sempre algo certo, pois esta não é outra coisa que aquela vontade, ou melhor, seu espelho. Aquela vontade não tem que temer em nada a morte, já que esta pertence à vida; no pólo oposto à morte se encontra a procriação e no intervalo entre ambos está a vida. Ora, quem quer a vida também quer a morte. Por isso os indianos situam junto da morte o “linga”, o atributo de Shiva, o qual garante que a morte, bem como todo o pertencente à vida, consiste somente em aparência. Somente o indivíduo pode morrer: a vida não pode morrer. A vontade de viver alcança sua máxima expressão no prazer sexual e na procriação, que lhe asseguram assim a vontade de viver a continuidade da vida. Mediante o prazer sexual e a procriação a vontade de viver ultrapassa a vida. Transformando-se em vida se converte em objeto, isto é, a reflete”¹²³.

Em 1816, o jovem filósofo já registrava que Shiva é o princípio destruidor que carrega consigo o elemento da procriação:

¹²² SCHOPENHAUER apud App, Urs in *Schopenhauer and indian philosophy – a dialogue between India and German*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008, p. 11.

¹²³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Tradução de Adela Muñoz Fernández e Paula Caballero Sánchez. Madri: Alianza, 2011, p. 103-104.

“O fato de que “Shiva” (a deidade cuja missão é destruir o universo) tem o “Linga” [símbolo fálico destinado a exaltar a regeneração] como atributo não poderia resultar mais eficaz. Pois o aniquilamento do indivíduo e a conservação da espécie supõe correlatos estritos; a morte faz-se necessária à procriação, e se não existisse aquela tampouco haveria lugar para esta”¹²⁴.

O mesmo deus indiano possui o atributo para a vida e para a morte, e a freqüente menção de Schopenhauer a esta deidade prenuncia o entrelaçamento entre amor e morte que vai se verificar na sua filosofia madura. O mesmo entrelaçamento se faz presente na ligação profunda entre renúncia ao impulso sexual e superação do medo da morte: se impulso procriador e morte são os dois lados inseparáveis da vida, de modo que a afirmação de um acarreta sempre a afirmação do outro, então também a libertação em relação a um é também a libertação em relação ao outro.

Esta correlação está implicada em uma anotação de juventude realizada em Weimar e datada de 1814, na qual Schopenhauer escreve que o corpo é a Vontade que se tornou visível, e por isso mesmo, se explica o fato dos desejos, dos apetites atuar constantemente no corpo. Todavia, este corpo pode ser uma mediação para a contemplação de algo fora da representação, nos possibilitando uma experiência da extratemporalidade, onde a individualidade não existe. Cito:

“[...] Que o corpo seja tão somente a visualização da vontade explica a estreita união entre ambos, assim como que qualquer paixão ou afeto [...] estremeça e modifique tanto o corpo. Mas o “sujeito cognoscente” não é a vontade, mas aquele a quem a vida em seu conjunto torna a vontade visível, o espectador que contempla sossegado e puramente, à margem do tempo, toda essa tragédia da vida [...] Daí a serenidade, a beatitude de toda objetividade pura, ou seja, do estado em que a própria vontade e o próprio corpo não constituem o objeto mesmo, mas as mediações objetuais do cenário daquela tragédia; daquele estado em que nos desprendemos por um instante do querer, da pressão pecaminosa, cobrando consciência de nós mesmos como um sujeito puro e extratemporal [...]”¹²⁵.

Esta “consciência de nós mesmos como um sujeito puro e extratemporal” corresponde, como já vimos, à “consciência melhor”. Em uma anotação de 1813,

¹²⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 131, [HN I, 409 (609) <1816>].

¹²⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 46, [HN I, 106-107 (191) <Weimar, 1814>].

Schopenhauer diz que a “consciência melhor” exprime-se como santidade, e além disto, como redenção do mundo¹²⁶. Em 1816, Schopenhauer anota uma passagem do *Asiatic Researches*, mais especificamente do volume VIII:

“[...] mas o supremo conhecimento é aquele mediante o qual se apreende esta (natureza) imortal, invisível (ou imperceptível, como é próprio de tal natureza); impossível de agarrar, impossível de deduzir: carente de cor; desprovida de olhos e orelhas, sem pés e mãos; e todavia a que tudo penetra de variadas maneiras: diminuta, inalterável e contemplada pelos sábios como fonte dos seres [...]”¹²⁷.

De fato, a experiência de onde se apreende o imortal das coisas que consta no *Asiatic Researches* de Majer e a experiência da “consciência melhor” de Schopenhauer são muito semelhantes, pois parte do princípio de uma experiência onde todo o mundo é suprimido e que diz respeito também a abandonar o ciclo dos desejos, do apego à vida, e conseqüentemente o medo da morte. A oposição entre apego aos desejos e aquisição da consciência melhor se expressa claramente nesta outra anotação:

“[...] enquanto nos apressamos a buscar a satisfação de um desejo tão logo surja dentro de nós mesmos e depois, logo a seguir, nos surge um novo desejo que também nos apressamos a satisfazer e assim por diante, esperando encontrar no final desse labirinto a felicidade, ao invés de penetrarmos no interior de nós mesmos de uma vez por todas, nos libertarmos de todo o querer e nos prendermos definitivamente à consciência melhor”¹²⁸.

Trata-se da mesma relação que vemos neste registro de 1814, no qual, porém, aparece expressamente vinculada às leituras hinduístas de Schopenhauer:

“O fato de querermos, em geral, é a nossa infelicidade, sem que tenha a menor importância o que é que queremos. Mas o querer (o grande erro) não pode ser jamais satisfeito, e daí que não cessemos de desejar coisas, de modo que a vida se converte em um autêntico calvário, pois se trata somente da aparência do querer, do querer objetivado. Pensamos continuamente e de

¹²⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p.32, [HN I, 44 (85) <1813>].

¹²⁷ *ASIATIC RESEARCHES*. Calcutá, 1805, p.136, nota 1 Apud Schopenhauer, Arthur. Notas sobre Oriente. Tradução de Adela Muñoz Fernández e Paula Caballero Sánchez. Madri: Alianza Editorial, 2011, p. 54-55.

¹²⁸ SCHOPENHAUER (*Frühe Manuskripte*, p.155), Apud Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução William Lagos. São Paulo: Geração, 2011, p. 364.

forma errônea que o objeto desejado porá fim a nosso querer, mas somos nós mesmos os únicos que podemos fazê-lo, e no momento em que deixemos de querer: isto (a liberação do querer) sucede mediante o conhecimento melhor, e é por isso que a Oupnek'hat afirma, vol. II, p. 216: “No mesmo momento em que surge o conhecimento, o desejo desaparece”. Por desejo se entende aqui Maya, que representa o querer, o amor (em direção ao objeto) cuja a objetivação ou aparência é o mundo e que, como erro fundamental que é representa ao mesmo tempo a origem do mal e do mundo (que na verdade forma uma unidade)”¹²⁹.

Para o jovem Schopenhauer, o querer jamais pode ser satisfeito, e vemos a humanidade vive oscilando entre o prazer do querer realizado e o tédio adquirido pela conquista do que foi almejado e pela dor imensa do que não pôde ser conquistado. O asceta compreende que o prazer é a supressão da dor, mas que esta dor está longe de ser eliminada porque sempre tomará a forma de outro desejo. Segundo Schopenhauer, para esses religiosos, a negação do querer, a prática da não ação, é o meio de desprender-se da dor e de certa forma encontrar o estado de tranquilidade (não desejar). Diferentemente do asceta, o suicida não consegue parar de desejar e resolve pôr fim ao seu sofrimento através da morte; mas esta não é uma solução porque apenas se coloca fim ao fenômeno e não o querer viver. Em um registro de 1816, Schopenhauer escreve:

[...] o suicídio não liberta da vida e somente uma ilusória falsidade nos faça ficar seduzidos pelo tenebroso inferno como asilo do repouso¹³⁰. O suicídio supõe por isso um ato estéril, fantasioso e absurdo. E em uma outra anotação de juventude também de 1816: o suicídio é obra prima de Maya: suprimimos a aparência e não vemos que a coisa-em-si permanece invariável [...] ¹³¹.

Já em juventude Schopenhauer considerava o asceta como uma espécie de antítese ao suicida. O praticante do ascetismo por ter adquirido o conhecimento do que está além da ilusão dos fenômenos possui a consciência sobre o foco do querer e as dores inerente à este, logo sua busca é por anular o principio vivificante tendente a prolongar a

¹²⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Tradução de Adela Muñoz Fernández e Paula Caballero Sánchez. Madri: Alianza, 2011, p. 78.

¹³⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 122, [HN I, 394-395 (582) <1816>].

¹³¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Tradução de Adela Muñoz Fernández e Paula Caballero Sánchez. Madri: Alianza, 2011, p. 146.

existência em uma próxima geração (que é o maior dos quereres), diferentemente do suicida que por desejar por demais (o desejo por sua natureza é dor)¹³² afirma a vida com seu ato de suicídio. Para Schopenhauer, enquanto o suicida chega ao ato de dar a morte a si mesmo por conta de um veemente tormento interior, o indivíduo que nega a Vontade de vida alcança um estado de tranquilidade, de serenidade pelo fato de ter renunciado aos desejos, pois sabe que volúpia e dor são correspondentes diferentemente do que pensa o homem comum extremamente atormentado e preso ao *véu de Maya*.

[...] Nos despertamos e voltaremos a despertar, diz Schopenhauer, [...] A vida é uma noite que culmina um longo sonho, o qual se torna frequentemente em pesado¹³³. Compreende-se aqui o destaque à vida como um pesadelo porque nós, seres humanos, estamos presos aos desejos e não conseguimos parar de desejar, e disto resulta o sofrimento. Desde jovem, o filósofo percebe a vida como incessante sofrimento, fruto do fundo negro e abissal do homem, e logo, o ideal ético mais elevado, na fase da juventude, é a negação da Vontade¹³⁴ por meio da “consciência melhor”, e para isto, a figura do asceta¹³⁵ realiza bem este papel, pois consegue vislumbrar o primeiro princípio em todas as coisas e consegue fazer adomercer as paixões que domina o corpo. Leiamos:

“Quando um asceta renuncia voluntariamente a todos os gozos da vida (privando-se a propósito de qualquer gozo porque tem a consciência de se constituir em um ser extratemporal, suprasensível, livre, feliz e incondicionado, despertou nele e o faz atuar conforme a esse conhecimento para manter-se vivo com respeito ao mesmo), tem razão [...].

¹³² ‘O desejo e o sofrimento aparecem de maneiras distintas para o indivíduo que apenas percebe os fenômenos isolados. Quanto maior o querer maior o sofrimento’.

¹³³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 28, [HN I, 15 (23) <1810 - 1811>].

¹³⁴ ‘O conceito de vontade como em si do mundo já aparecia nas anotações de juventude, como por exemplo neste registro de 1914: *O mundo como coisa em si é uma gigantesca vontade que não sabe o quer, pois não sabe senão que quer, dado que é vontade e nada mais que vontade. (...) [HN I, 169 -170 (278) <1814>’.*

¹³⁵ ‘Para Schopenhauer, “o filósofo perfeito apresenta teoréticamente a “melhor consciência” de um modo puro, separando-a exatamente e por completo da empírica. O santo vem a fazer o mesmo na práxis. Esta consciência extratemporal, nos diz Schopenhauer, é a Vontade, ou seja, é a coisa-em-si, é a realidade por trás de todos os fenômenos, é a essência do mundo, e o não filósofo também pode ter a consciência do ser universal extratemporal, mas essa capacidade não será clara e sim um conhecimento confuso. O homem comum possui genialidade (em maior ou menor grau), e portanto pode ter uma experiência do suprasensível, dado o fato dele poder apreciar a natureza, a música, as obras de artes em geral [...]”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p.31, [HN I, 149 (249) <1814>].

A verdade (e ao mesmo tempo a liberdade) está fundada no fato do homem poder autoconsiderar-se a cada momento como sensível e temporal ou também como eterno [...].

Essa morte que há de colocar um ponto final a mim e ao meu prazer não me assusta, pois a não existência está muito distante de representar sofrimento algum; se enquanto eu estou a morte não está, e quando ela é eu não sou, que há de se temer com ela? [...].

A virtude supõe afirmar o ser extratemporal e constitui uma expressão imediata da consciência de tal ser. Mas o asceta supõe acrescentar ademais uma deliberada negação, um solene desmentir que refuta toda temporalidade enquanto tal”¹³⁶.

A perturbação diante da aniquilação de nosso ser e de outros seres, ou seja, o nosso medo da morte, é intrínseco à condição humana¹³⁷ porque é fruto da Vontade de vida cega (a Vontade é desprovida de conhecimento)¹³⁸. Entretanto, Schopenhauer aponta a possibilidade de superação definitiva deste medo pelos ascetas e santos, e de maneira momentânea pelos filósofos e pelos gênios artísticos. Na citação acima, a morte é superada pelo asceta porque este não se importa com o desaparecimento do Eu, da consciência individual. Este Eu juntamente com a personalidade e as paixões leva-nos a atuar, mas o asceta não quer estar em atividade, ele quer se ausentar do mundo, no sentido de renúncia. E no caso, a morte é-lhe indiferente porque compreende, através de seu caminho ascético afim de atingir determinados fins espirituais, a essência verdadeira do Eu e das coisas existentes, e assim consegue identificar-se extratemporalmente como um ser universal que está presente em todas as coisas. As reflexões sobre a ascese aparecem para dar conta do conceito de superação do medo da morte, pois na medida em que supera os desejos, também se supera o medo da morte. Para Schopenhauer:

“[...] a supressão da vontade de viver vem a identificar-se portanto com a supressão do mundo. Ao que resta o chamamos de nada, e a nossa natureza resiste a essa conversão em direção ao nada. Mas isso se deve ao fato de que somos a própria vontade de viver e o que em nós se dá a conhecer é a sua manifestação. O fato de que evitemos o nada equivale a dizer que nós queremos a vida e que não somos outra coisa senão este querer. Mas se desviamos o olhar de nossa própria indigência e parcialidade, fixando-o sobre aqueles que venceram o mundo e

¹³⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 31, [HN I, 38-39 (72) <1813>].

¹³⁷ ‘Haja vista a grande procura e oferta de religiões e metafísicas e para tolerarmos a dor do pensamento da morte’.

¹³⁸ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 121.

suprimiram por completo a vontade de viver (por exemplo, os santos), veremos que, entre eles, ao invés de vigorar esse inquietante desejo, esse gozo jubiloso e esse intenso padecimento característico do homem cheio de vida, alcançaram, devido a uma transformação um imperturbável sossego e uma serenidade interior, em um estado que não podemos contemplar sem nostalgia... O que resta após a supressão da vontade é, para aqueles que ainda querem e abrigam desejos, nada; mas para aqueles cuja vontade voltou-se sobre si mesma, o nada é este nosso mundo real com todos seus sóis e vias-lácteas”¹³⁹.

Morte e vida são apenas manifestações fenomênicas, e como o asceta enxerga para além do princípio de razão suficiente (tempo, espaço e causalidade), afasta-se desta Vontade de viver, superando assim o medo da morte. De fato, os ascetas alcançaram este tipo de conhecimento porque renunciaram os desejos. A busca dos desejos é a busca pela felicidade. Os santos e ascetas não querem obter a felicidade que os homens comuns procuram. Esta felicidade, para o filósofo e para o asceta, não é um estado natural do ser humano, mas sim artificial e passageiro. A sua busca é pela beatitude, pela serenidade, é pelo não desejar. Na filosofia de Schopenhauer, para que o praticante do ascetismo possa contemplar puramente o que está à margem do tempo deve primeiramente apaziguar as paixões que afetam o corpo, e isto deverá ocorrer permanentemente porque sua renúncia ao mundo dos desejos não é simplesmente uma privação passageira, mas sim várias privações momentâneas e também projeções das abstenções que terá no futuro. Para o filósofo, é o asceta quem pode reconhecer o eterno querer-viver presente em todas as coisas no mundo, é também aquele que pode compreender a relação entre vida, morte e o ciclo do querer presente no ser humano¹⁴⁰ (desejo, conquista do que foi desejado, perda de interesse e novos desejos).

3.5 Amor, morte e redenção na filosofia madura de Schopenhauer

¹³⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 132, [HN I, 410-412 (612) <1816>].

¹⁴⁰ ‘Em *O Mundo como vontade e como representação* na página 402 (tradução de Jair Barboza), Schopenhauer fala que o ser humano é a objetivação mais perfeita da Vontade, e por isso mesmo é o que mais necessita, mais quer; e por ser o homem dotado de conhecimento, sua consciência procura meios para que se possa alcançar o objeto do querer’.

As rudimentares interpretações do jovem Schopenhauer das doutrinas éticas hindús ajustaram-se perfeitamente à metafísica da vontade de sua fase madura. As idéias presentes nas anotações de juventude sobre o conhecimento da essência do mundo e a superação do medo da morte através do ato de subrepujar os desejos estão mais amplamente desenvolvidas em *O mundo como vontade e como representação*, sendo a superação do medo da morte compreendida como consequência da auto-negação da Vontade. Esta é possibilitada pelo conhecimento que não segue o *principium individuationis*, que na obra se identifica com o véu de *Maya*¹⁴¹. Para Schopenhauer, o princípio de individuação é aquilo que faz com que a Vontade, que é una, se individue, apareça como multiplicidade. E é no tempo e no espaço que a Vontade pode aparecer como objetividade, como pluralidade de coisas; logo tempo e espaço são *principium individuationis*¹⁴². Por outro lado, é a causalidade que une espaço e tempo para formar representações empíricas. Sendo porém ela mesma (a causalidade) uma das modalidades do princípio de razão suficiente – mais especificamente o princípio de razão do devir – o princípio de razão suficiente está ligado ao princípio de individuação. Por isso Schopenhauer escreve em *Metafísica do belo* que “[...] tempo, espaço e causalidade, por sua vez são figuras do princípio de razão. Esse é justamente o princípio último de toda finitude e individuação¹⁴³. Daí que o princípio de individuação seja também o princípio pelo qual eu mesmo me individuo, o princípio responsável por cada um se considerar como algo separado e independente do mundo.

Sendo o princípio pelo qual me afirmo como sujeito individual, o princípio de individuação iguala-se ao véu de Maya por criar a ilusão de que estamos separados do mundo. Com isso, ele afasta de nossa consciência o pensamento da morte e da destruição que afeta todos os entes que compõem este mundo. É neste sentido que lemos no quarto livro de *O Mundo como vontade e como representação*:

“Pois, assim como em meio ao mar proceloso que ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda montanhas d’água, o barqueiro está sentado no seu pequeno barco, confiante em sua frágil embarcação, assim também o homem individual está sentado tranqüilo em meio a um mundo pleno de tormentos,

¹⁴¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 28, [HN I, 404-405 (601) <1816>].

¹⁴² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e Representação*; livro IV. São Paulo: Unesp, 2005, p. 171.

¹⁴³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003, p. 30.

apoiado e confiante no ‘principium individuationis’, ou modo no qual o indivíduo conhece as coisas como fenômeno”¹⁴⁴.

Podemos interpretar esta passagem no sentido de que o homem comum não supera a idéia do fim de sua existência porque “se protege” desta idéia através do princípio de individuação. Para Schopenhauer, a humanidade em geral não consegue perceber que tudo é um, que há uma unidade entre todas as coisas, pois o homem comum sempre está com o olhar turvado frente à verdadeira essência da vida, bem como se protege da idéia da morte traçando em torno de si um círculo que o distingue do mundo.

Se por um lado o princípio de individuação nos protege contra a recordação dos infortúnios da vida (e seu maior representante que é a morte), por outro, ele nos provê com os prazeres¹⁴⁵, e por isso é grande sua força de sedução. Mas o *Mundo como Vontade e Representação* admite a possibilidade de escaparmos a esta sedução, o que pode ocorrer de forma duradoura ou momentânea. Este último é o caso da contemplação estética.

Para Schopenhauer, a arte, e, em geral, a beleza, é capaz de nos fazer esquecer nossa individualidade, pois em sua contemplação abandonamos o princípio de razão suficiente. “Afirmar que um objeto é belo significa: que ao contemplá-lo esqueço-me completamente de meu querer e me converto no puro sujeito do conhecimento¹⁴⁶”. Isto ocorre porque contemplamos a arte à margem de toda representação empírica. Para Schopenhauer, a obra de arte não representa coisas individuais ou particulares, mas sim as Idéias platônicas e ao captarmos a Idéia nos convertemos em puro sujeito do conhecimento, ou seja, o sujeito de um conhecer que não mais se coloca a serviço de uma vontade individual¹⁴⁷.

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e Representação*; livro IV. São Paulo: Unesp, 2005, p. 450.

¹⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e Representação*; livro IV. São Paulo: Unesp, 2005, p. 451.

¹⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 76, [HN I, 249-250 (400) <1815>].

¹⁴⁷ ‘O sublime, categoria estética tradicionalmente oposta ao belo é considerado por Schopenhauer como tendo a mesma essência deste. A peculiaridade do sublime face ao belo é apenas que o objeto que o suscita deve ser, além de belo, também, de alguma forma ameaçador ou exceder de muito a capacidade de compreensão humana. Dentre os *Escritos Inéditos de juventude* encontra-se o seguinte pensamento sobre este tema: “Meu eu como corpo, como vontade, se perde dentro do tempo infinito, desaparece dentro do espaço infinito, e me estremeço ao situá-lo nas sucessões de milênios ou entre os inumeráveis mundos que povoam o céu. Mas quando cobro consciência de mim enquanto eterno sujeito do conhecimento, afirmo com orgulho e certeza a inegável verdade de que aqueles mundos são representações minhas e que eu sou o sujeito eterno, o portador deste universo cujo pleno existir não é nada salvo por sua relação comigo [...]. Dito conhecimento é o sentimento do sublime”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión

Desde a juventude, Schopenhauer reconhece na arte e na beleza, caminhos para o aquietamento dos desejos e para a superação da ilusão. Já em 1814, escreve o filósofo que [...] o estado de conhecimento puro (que comparece ao admirarmos a natureza e as obras de arte) é o genuíno evangelho [...] ¹⁴⁸. Christopher Janaway, a respeito da divergência entre consciência comum e o estado superior ou “melhor”, no qual é possível através da mente humana ultrapassar o mundo das aparências, escreve sobre o jovem Schopenhauer: O pensamento era matizado por nunces estéticas e religiosas: Schopenhauer escreveu tanto sobre o artista como sobre o “santo” como possuidores dessa “consciência melhor” ¹⁴⁹. A supressão do sofrimento é a via comum entre o contemplador estético, o gênio e o asceta.

Na experiência do belo, o sujeito afasta-se de seu corpo e obtém a supressão de sua individualidade e, com ela, a de seus desejos e sofrimentos. A contemplação estética constitui-se de um arrebatamento de si em direção à pura contemplação. Todavia, a *beautitude* e o êxtase trazido pelo estado vivenciado são passageiros e o contemplador estético, por fim, volta a ser o sujeito do querer entregue à volições inumeráveis e sem fim. Por isso mesmo, o quarto livro de *O Mundo como Vontade e Representação*, que trata do tema da redenção destaca não o artista, mas o asceta.

A contemplação do sábio ascético é semelhante à experiência do belo alcançado pela arte e também pela experiência do sublime, todavia está relacionada à contemplação do nada, ao sentimento do vazio e à negação consciente da Vontade, pois a ascese é uma atitude consciente do sujeito. Para Schopenhauer, a vida ascética é o modo de voltar-se para si, no sentido de autoreflexão, de perceber que a força que move o mundo é a mesma que põe em movimento homem, e também é a capacidade de negar esta força. E é neste sentido que a estética e o comportamento ascético, apesar de suas aproximações, tornam-se distantes um do outro. A diferença está no fato de que a contemplação do asceta acontece devido ao esforço consciente que faz para anular a Vontade. E este esforço tem a máxima expressão na mortificação do corpo e na anulação do desejo sexual. O contemplador estético e o gênio suprimem o indivíduo, o corpo e os desejos no ato de contemplação da Idéia, ultrapassam o *Véu de Maya* ¹⁵⁰, mas

castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 68, [HN I, 209 (337) <1814>]’.

¹⁴⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. Escritos inéditos de juventude (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 60, [HN I, 167-168 (274) <1814>].

¹⁴⁹ JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2003.

¹⁵⁰ “O Maya dos Vedas (...) [aquilo que se encontra em contínuo devir, mas nunca é] de Platão, o “fenômeno” de Kant são uma e mesma coisa, o mundo em que vivemos, somos nós mesmos enquanto

este ato permanece um fim em si mesmo, e não chega a ser a anulação da Vontade. Para o praticante do ascetismo a anulação dos desejos equivale à superação do medo da morte porque é o desejo que nos mantém preso à vida. Esta superação pode ser alcançada permanentemente porque o sábio anula radicalmente o seu corpo com suas necessidades . Cito:

“O corpo é a objetivação visualizável da vontade. A satisfação das necessidades naturais, como a do impulso sexual, é tão somente a realização no tempo daquela vontade da qual o corpo constitui sua forma e finalidade, sua manifestação no espaço. Dita satisfação supõe a afirmação do corpo, cuja negação é dada pelo ascetismo [...]”¹⁵¹.

No quarto livro de *O Mundo como vontade e como representação* Schopenhauer frisa a importância do conhecimento intuitivo para o conhecimento da essência das coisas e para a negação da Vontade. Este conhecimento há de surgir espontaneamente, e é nele que é possível reconhecer a Vontade de vida como coisa-em-si. Desta forma é possível para o indivíduo ultrapassar o *Véu de Maya* e apaziguar tanto seu próprio sofrimento quanto o sofrer de outrem de que ele compartilha. Schopenhauer escreve:

“Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à Ascese. Por outros termos, não mais adianta amar aos outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias. Renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo. Seus atos desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ela”¹⁵².

pertencemos a ele. Isto ainda não foi reconhecido”. P. 111 HN I, 380 (564) <1816>]. ‘Vemos, portanto, que já nos *Escritos de Juventude*, Schopenhauer fala em *Véu de Maya*’.

¹⁵¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999, p. 62, [HN I, 174-176 (286) <1814>].

¹⁵² Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e Representação*; livro IV. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p.482.

Para Schopenhauer, o abandono dos desejos corporais, que exprime o caráter da espécie e não o individual, é o aspecto contraditório da vontade com seu fenômeno¹⁵³, pois o corpo é a afirmação da Vontade de vida. A genitália é o órgão que está mais firmemente submetido à vontade e está à serviço da procriação para a conservação da Vontade de vida para além do corpo¹⁵⁴. A satisfação dos impulsos sexuais é uma afirmação da existência para além do tempo de vida do indivíduo¹⁵⁵. Logo, o asceta que renuncia voluntariamente ao sexo, aos impulsos sexuais está negando seu corpo e portanto a Vontade de vida. A questão do ascetismo na filosofia de Schopenhauer é a maneira de exemplificar a possibilidade, para além do conhecimento do *principium individuationis*, de suspender o mundo que é espelho da afirmação da Vontade de vida. Schopenhauer frisa que foi na literatura indiana que encontrou ricas “descrições da vida dos santos e penitentes, chamados samanas, saniases, etc”.¹⁵⁶ É a maneira de enfatizar a natureza como Vontade de vida por ser a que impulsiona o homem e o animal através do forte no impulso sexual para a propagação infinita dos fenômenos. E depois de seus atos estarem expostos ao tempo ela se torna indiferente à eles, sua preocupação é a de manter as espécies¹⁵⁷. Para que o asceta consiga conservar-se firme em seu propósito é necessário jejuar, passar por inúmeras abstenções, se autoflagelar a fim de acalmar o corpo para que seus instintos não venham a florescer e para que se consiga a mortificação corporal¹⁵⁸. A este respeito, Schopenhauer afirma que a negação da Vontade também pode ser verificada no cristianismo. De acordo com o filósofo, Jesus Cristo deve ser concebido como “símbolo ou como personificação da negação da Vontade de vida”¹⁵⁹, pois impunha, para os apóstolos, caso quisessem segui-lo,¹⁶⁰ a renúncia aos pecados da carne, a penitência. João Batista, que batizou Jesus não se preocupava com as vestimentas e com a alimentação, pois andava vestido com pêlo de camelo e uma cinta de couro pela cintura e nutria-se de mel e gafanhotos porque

¹⁵³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*; livro IV. São Paulo: Unesp, 2005, p. 428.

¹⁵⁴ ‘Primeiramente há o esforço para a conservação do organismo enquanto tal, e depois o ímpeto à propagação da espécie’.

¹⁵⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*; livro IV. São Paulo: Unesp, 2005, p. 424.

¹⁵⁶ Idem, p. 487.

¹⁵⁷ Idem, p. 420.

¹⁵⁸ ‘A negação da Vontade de forma absoluta e permanente, como ocorre no caso do asceta, não é explicável, apenas um fato que se pode verificar. Algumas pessoas passam pelas mesmas situações, mas apenas alguns conseguem compreender o todo da vida e negar a Vontade. Ademais, pode ser que o sujeito que negou a Vontade possa voltar a afirmá-la’.

¹⁵⁹ Idem, p. 512.

¹⁶⁰ MATHEUS 16, Renúncia. In: Bíblia Sagrada. Tradução dos originais hebraico e grego pelos monges de Maredsous. São Paulo: Ave-Maria, p. 1304.

pregava a penitência e o batismo para a remissão dos pecados para a chegada do reino dos céus¹⁶¹. E para enfatizar a questão da abstenção das necessidades corporais, cito uma passagem em que Schopenhauer menciona a negação da Vontade presente nos evangelhos na figura do apóstolo:

“Pelos apóstolos encontramos prescrito o amor ao próximo como se fosse a nós mesmos, as obras, o pagamento do ódio com o amor e boa ação, paciência, candura; o suportar todas as possíveis afrontas e injúrias sem resistência, a frugalidade na alimentação para soffrear o prazer, a resistência ao impulso sexual (inclusive completa, quando possível)”¹⁶².

De fato, o abandono ao próprio corpo, aos desejos sexuais, o abandono de si próprio está relacionado ao amor ao próximo¹⁶³. A este respeito, cito Schopenhauer:

“Vemos prescritos: o amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio; amor em geral não restrito só ao gênero humano, mas englobando todos os viventes; (...) 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 impertubável 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 [...]”¹⁶⁴.

Para Schopenhauer, os indivíduos por serem capazes de conectar ao sofrimento do outro sentem-no como se fora seu, e a relação entre amar ao próximo e esquecer de si

¹⁶¹ MARCOS 1, Pregação de João Batista. In: Bíblia Sagrada. Tradução dos originais hebraico e grego pelos monges de Maredsous. São Paulo: Ave-Maria, p. 1304.’ A respeito desta nota, é necessário dizer que João Batista pregava a penitência porque estava predestinado, desde o ventre de sua mãe, a anunciar a vinda de Jesus (isto conforme a anunciação do Anjo Gabriel ao seu pai Zacarias)’.

¹⁶² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como Representação*; livro IV. São Paulo: Unesp, 2005, p. 490.

¹⁶³ ‘A compaixão acontece misteriosamente, não se faz um determinado caminho de virtudes para chegar ao comportamento compassivo, de repente passa a se amar ao próximo e sentir suas dores e misérias como se fossem próprias. O compassivo é um tipo de caráter, de essência, e pode ser que este comportamento pode preparar o sujeito para o caminho da redenção, mas não se pode dizer que é a causa. Não se pode dizer que há uma espécie de degrau ou um salto para a redenção. O exemplo disto foi Paulo, um dos apóstolos de Jesus, que outrora não fora virtuoso, mas que passou a percorrer o caminho do redimível. Tanto o virtuoso quanto o não virtuoso podem percorrer o caminho da liberação do querer-viver. Além do mais, o compassivo, que quer o bem do outro, deixa de ser compassivo quando nega a Vontade’.

¹⁶⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*; livro IV. São Paulo: Unesp, 2005, p.492.

próprio convergem para anulação do desejo, e portanto ao enfraquecimento da Vontade de vida. Além do mais, encontramos o sentimento de compaixão, piedade, amor ilimitado ao próximo relacionado ao conhecimento indiano de *Tat Tvam Asi*, ou seja, isto é tu. E, independentemente das religiões¹⁶⁵ em que isto ocorra, o fato é que os atos compassivos, renúncias corporais, fornecem provas de que a Vontade pode se negar. E quando esta negação da Vontade de vida ocorre depois de inúmeras provações, intenso sofrimento em vista de uma mortificação contínua da Vontade o fim da vida passa a ser bem vindo¹⁶⁶. O corpo é a Vontade no fenômeno, e como a Vontade de vida anima determinado corpo enquanto está vivo, quem não mais dispõe de excitação, dor, tormentas e necessidade de alimentação, pode abandoná-lo de forma permanente. Para Schopenhauer, simplesmente trata-se de cessar por inteiro o querer.

“Quando finalmente a aflição não em mais objeto determinado mas espalha-se por toda a vida, ocorre aí em certa medida um mergulho em si mesmo, um retraimento, um desaparecer gradual da Vontade, cuja visibilidade, o corpo, é surda mas profundamente minada, com o que o homem sente uma espécie de desatamento de seus vínculos, tem um leve pressentimento da morte que se proclama enquanto dissolução do corpo e da Vontade”¹⁶⁷.

Sobre isto, Schopenhauer escreve acerca de um relato que encontra-se no *Nüremberger Korrespondent* (29 de julho de 1813) “[...] para preservar um dos mais raros exemplos de acontecimento surpreendente¹⁶⁸. Trata-se de um cadáver que fora encontrado em uma cabana numa floresta perto de Thurnen. Uma anotação encontrada junto aos poucos pertences do falecido contém indicações de cada dia em jejum acompanhados de riscos para a indicação dos dias completados em abstenção. A morte voluntária, dos que alcançaram a santidade, para Schopenhauer decididamente enfatiza a questão da recusa do Sansâra, ou afirmação da Vontade de vida e o testemunho do caminho dos que negaram Vontade e por isso mesmo rumaram à extinção completa de

¹⁶⁵ ‘Schopenhauer escreve que segundo a filosofia vedanta quando o indivíduo atinge o estado de perfeição as práticas religiosas se tornam supérfluas’. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*; livro IV. São Paulo: Unesp, 2005, p. 493.

¹⁶⁶ Idem, p. 497.

¹⁶⁷ Idem, p. 502.

¹⁶⁸ Idem, p. 507.

si próprio, *ao nada*, ou seja, ao *Nirvana*¹⁶⁹ ou a *reabsorção em Brahma*¹⁷⁰. Ou seja, sem nenhuma Vontade não há mundo. E por isso na filosofia schopenhaueriana estas questões apresentam-se no fato de que a Vontade após ter alcançado pleno conhecimento de si tem a liberdade para se negar¹⁷¹.

¹⁶⁹ ‘Segundo Giovanni Gurisatti, Schopenhauer em 1815 já entendia por santidade o caminho para o nada’. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Tradução de Adela Muñoz Fernández e Paula Caballero Sánchez. Madri: Alianza, 2011, p. 209.

¹⁷⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e Representação*; livro IV. São Paulo: Unesp, 2005, p. 519.

¹⁷¹ Idem, p. 515.

Conclusão

Para Schopenhauer, não há como as ciências prosperarem sem a filosofia, ainda mais em um tema como o da morte e do amor, que possui implicações que vão além do campo dos fenômenos. Por outro lado, a filosofia necessita das ciências porque estas esclarecem as relações entre os fenômenos dando clareza empírica.

Schopenhauer frisa que as ciências, com suas explicações mecanicistas sobre as relações de causa e efeito, não conseguem explicar as forças primeiras e está sempre presa ao princípio de razão, portanto não consegue alcançar a essência do mundo. Todavia, para o filósofo era necessário não se recuar frente à isto, mas sim absorver os resultados das ciências naturais, e neles respaldar-se, para que assim seu sistema filosófico não flutuasse sobre o ar. E assim, o filósofo parte de análises naturalistas, e segundo ele: “[...] acabo chegando ao próprio coração da minha metafísica”¹⁷².

Tal situação se dá também com respeito ao tema da morte. Como vimos, no capítulo *Amor e morte como problema teórico*, Schopenhauer apóia-se na compreensão científica da natureza como uma unidade formada pelas relações recíprocas e profundas entre todos os seres vivos e entre as espécies a que pertencem. Todavia, o filósofo utiliza-se desta compreensão para fazer dela uma interpretação a partir da metafísica da vontade: a unidade da natureza reflete a unidade da vontade. Sua filosofia também interpreta a unidade do organismo vivo como unidade da Idéia que nele se expressa. A unidade está na Idéia – que é ato unitário da Vontade – e também no ser vivo que é a manifestação dela. Manuel Suances Marcos, a este respeito escreve que a “[...] unidade desse ser vivo que se revela, no fundo de tudo, é a Vontade”¹⁷³. Schopenhauer também interpreta a luta natural dos indivíduos pela sobrevivência como manifestação da luta entre as Idéias pela posse da matéria (esta “[...] permanece no tempo sob todas as mudanças de formas”¹⁷⁴), pois as Idéias desejam se manifestar no mundo dos fenômenos. E neste sentido, a unidade do indivíduo é considerada como a unidade da Idéia, pois as manifestações de Idéias superiores dominam e englobam as manifestações de Idéias inferiores. As Idéias inferiores, por seu turno, a todo momento tentam manter-se em suas específicas formas opondo grande resistência à dominação. Por isso, um

¹⁷² APUD LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 122.

¹⁷³ Manuel Suances Marcos In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Religión metafísica de la voluntad*. Tradução de Manuel Suances Marcos. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 246.

¹⁷⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena II*. Tradução, introdução e notas de Pílas Lopes de Santa Maria. Madri: Editorial Trotta, 2006, p. 285.

organismo vivo à todo momento está em luta para manter se vivo, pois as Idéias de animal, vegetal e da matéria inorgânica querem se manifestar, almejam se objetivarem no fenômeno. E da mesma forma, há o esforço do organismo para reter as Idéias e para a manutenção da unidade a fim de permanecer vivo. E é através destas interpretações da luta entre as Idéias pela matéria quanto da luta interna entre as Idéias superiores e inferiores que Schopenhauer situa o problema da morte.

O filósofo também absorve a interpretação científica do amor como baseada no impulso sexual e o interpreta como manifestação veemente da Vontade de viver. Mediante isto, destaca o fato de que o fim da existência individual se torna necessário por conta do forte impulso à vida, fruto da Vontade de vida, que gera muito mais indivíduos do que pode comportar a matéria (que é sempre a mesma). E, por outro lado, a finitude da existência individual faz com que nos acometa tão veementemente o desejo sexual, a fim de que as espécies permaneçam existindo. Segundo Schopenhauer o desejo sexual “[...] é a meta de quase todo esforço humano, excedendo influência prejudicial nos mais importantes casos, interrompendo a toda as mais sérias ocupações [...]”¹⁷⁵. Todos os órgãos estão em conformidade com a conservação da vida, e sobretudo os órgãos genitais¹⁷⁶. Estes possuem uma função biológica de caráter especializado, estão a serviço da Vontade de vida porque esta deseja manifestar-se no fenômeno através da procriação. O impulso sexual é a Vontade querendo se manifestar no fenômeno, é a necessidade dos pais de se manterem vivos no filho procriado porque a Vontade de vida atrai os amantes para gerarem o melhor da espécie. O amor entre os pais é fruto da ilusão porque possibilita que a natureza alcance seu fim. O espírito da espécie manipula os amantes para a seleção de suas qualidades hereditárias e depois os abandona, ou seja, aqueles componentes paternos e maternos que se “[...] uniram na procriação, assim se desintegraram na morte”¹⁷⁷.

Mas vimos também que a morte, em seu entrelaçamento com o amor, coloca um problema mais profundo do que o de sua explicação teórica. Trata-se do problema da morte abordado sobre o prisma existencial, como foi abordado no capítulo *Amor e*

¹⁷⁵ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 7.

¹⁷⁶ ‘Não é em vão que os hindús escolheram o linga e o yoni, e os gregos o falo, como símbolo religioso da vida da natureza: o impulso sexual entra na o núcleo da Vontade de viver e, considerado desde um ponto de vista externo, tal como se dá no fenômeno, supõe aquilo que perpetua e toda a manifestação’. In SCHOPENHAUER, Arthur. *Manuscritos Berlineses (sentenças y aforismos)*. Selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-textos, 1996, p. 175.

¹⁷⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena II*. Tradução, introdução e notas de Pílas Lopes de Santa Maria. Madri: Editorial Trotta, 2006, p. 292.

morte sob um viés ético-existencial. Nesta abordagem, o filósofo, segundo indicamos, se apóia não mais na ciência, mas sim no pensamento hindú, sem deixar de interpretá-lo segundo sua própria filosofia. E este problema se traduz na necessidade da superação do medo a morte que somente pode ser alcançada mediante a negação da Vontade de viver pelo indivíduo. Para Schopenhauer, o exemplo ético do praticante do ascetismo, daquele que sobrepuja o sofrimento, renuncia por completo à Vontade de vida e supera o medo da morte, serve para destacar que morte não deve ser temida porque ela não extingue a Vontade de vida. Na filosofia schopenhaueriana, o apego ilimitado à vida (porque somos manifestações da Vontade de vida) e a certeza morte, são importantes fontes de sofrimento, e portanto é necessário se ter uma outra postura diante destes problemas. Logo, para o filósofo que reflete sobre a morte e seu entrelaçamento com o amor, a figura do praticante do ascetismo mais rígido reconhece que a morte cessa o ser humano individual e não a essência que preexiste a todas as coisas, que o tempo em que os fenômenos existem é uma ilusão. No parágrafo 141 de *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer escreve um diálogo bem divertido entre os personagens Trasímaco e Filatetes: Trasíaco pergunta ao filósofo Filatetes: O que sou eu depois de minha morte? Filatetes responde Tudo e nada. E acrescenta que enquanto indivíduos morremos, pois enquanto fenômeno, está no tempo e por isso tem princípio e fim, mas a essência de todos e de tudo está para além do tempo. Assim pois, fala Filatetes, no primeiro sentido com a morte te converterás em nada; e no segundo, eres e segues sendo. [...] Tua vida está no tempo, mas tua imortalidade, na eternidade. Por isso esta pode denominarse também uma indestrutibilidade sem permanência. Mas Trasímaco responde que não recusará a sua individualidade e frisa: Eu, eu quero existir! Filatetes Pede que Trasímaco olhe ao redor e veja que ele não é o único; a Vontade de viver é geral, ela quer assegurar a conservação da espécie. E enfatiza que a individualidade não é uma perfeição senão uma limitação: por isso liberarse dela não é uma perda, mas sim um ganho. Assim que abandona uma preocupação que te parecia verdadeiramente pueril e absolutamente ridícula conhecerás a tua própria essência plenamente e ao fundo: como a universal Vontade de viver que tu és. Trasímaco responde irado: Pueril e absolutamente ridículo eres tu e todos os filósofos [...] ¹⁷⁸.

¹⁷⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena II*. Tradução, introdução e notas de Pílas Lopes de Santa Maria. Madri: Editorial Trotta, 2006, p. 295.

Diferentemente do homem comum, o filósofo possui clareza da extratemporalidade e o asceta é quem pode de fato renunciar a individualidade, mas para isso terá que ter por ideal ascético a renúncia voluntariamente ao corpo, pois este encontra-se constantemente a serviço da Vontade de vida. Schopenhauer escreve que sua filosofia “[...] é a única que se aventura na ética além das boas ações e distingue algo superior: o ascetismo”¹⁷⁹. O asceta possui uma consciência extratemporal e a consciência da indestrutibilidade que perpassa a morte, e mediante uma luta travada constantemente aos desejos corporais, através de jejuns e abstinência de sexo e privação de qualquer coisa que anime seu corpo, não há mais a necessidade de perduração de seu fenômeno, logo a morte é bem vinda. A existência sendo completamente abdicada rumará em direção ao nada, ou como frisa Schopenhauer: em direção ao Nirvana. O que seria a mesma coisa que dizer: é o verdadeiro mergulho no abismo. A este respeito, Giacóia escreve:

“[...] a metáfora desse abismo, espaço vazio e indiferenciado em que a vida se precipita na escuridão das sombras, no anonimato de um caos indizível e impensável, corresponde à face obscura, aterradora, da experiência social e histórica da morte, mesmo naquelas culturas, como a hindu, por exemplo, em que o morrer é interpretado como passagem para o Absoluto, constituindo a verdade redentora e o horizonte final de significação para a vida dos homens”¹⁸⁰.

Foram nos mais rigorosos ascetas que a “[...] Vontade mudou de direção e negou a si mesma”¹⁸¹. A Vontade conheceu sua própria essência e se suprimiu. Cito:

“Os contínuos impetus e esforços sem alvo, sem repouso em todos os graus de objetividade nos quais e através dos quais o mundo subsiste, as multifacetadas formas seguindo-as uma à outra em gradação, todo o fenômeno da Vontade, por fim até mesmo as formas universais do fenômeno, tempo e espaço, e também a última form dele, sujeito e objeto: tudo isto é suprimido com a Vontade. Nenhuma Vontade: nenhuma representação, nenhum mundo”¹⁸².

¹⁷⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Mnuscritos Berlineses (sentenças y aforismos)*. Selección, estudio introcturio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pre-textos, 1996, p. 141.

¹⁸⁰ GIACÓIA, Oswaldo. *A visão da morte em todos os tempos*. Medicina (Ribeirão Preto) 2005; 38(1): 14.

¹⁸¹ JANAWAY, Cristopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2003, p. 139.

¹⁸² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 518.

Schopenhauer vincula o contexto ético-metafísico sobre a morte, e seu entrelaçamento com o amor, aos pensamentos do cristianismo, do budismo e dos vedas. Para a nossa discussão o que nos interessa é a consonância de reflexões schopenhauerianas com a filosofia védica sobre tais temas. Como vimos, desde muito jovem, Schopenhauer anotava questões referentes a questão da extratemporalidade e a possibilidade do conhecimento desta. A atividade em que isto era possível era através da “consciência melhor”, e participam deste acontecimento o artista, o filósofo e os que renunciam a vida, tais como os santos e ascetas. Nesta fase, Schopenhauer já concebia que nascer e morrer pertencia somente ao nível do fenômeno, e portanto era algo inessencial, e de “[...] maneira alguma concernia à raiz das coisas”¹⁸³. Logo, o discurso de Krishna sobre ser individual ser suprimido e a natureza não se importar, outrora citado, sintoniza-se em suas reflexões sobre a morte e a indestrutibilidade do nosso ser em si; e além disso, a figura do asceta e do santo vem ao encontro deste pensamento.

“De fato, são apenas as cabeças pequenas e limitadas que temem a sério a morte como sua aniquilação: mas tal medo fica completamente afastado daqueles que são decisivamente privilegiados”¹⁸⁴.

Neste sentido, a filosofia schopenhaueriana e a filosofia vedanta possuem a seguinte característica: é necessário superar o medo da morte. E é na medida em que se possui o conhecimento da essência do todo e de tudo, que se enxerga através do *Véu de Maya*, o sofrimento pode ser suprimido, sendo assim supera-se os desejos bem como se supera a morte.

Concluimos então, que o tema do entrelaçamento entre amor e morte na filosofia de Schopenhauer ocupam papel central em sua filosofia imanente, bem como é uma porta de entrada para seu pensamento único, e como vimos é abordado em dois níveis distintos. O primeiro contexto é o natural, no qual Schopenhauer se baseia nas ciências e ocupa-se em fornecer uma explicação teórica para o fenômeno do mencionado entrelaçamento; o segundo é o ético-existencial, no qual Schopenhauer se baseia na filosofia hindú e se ocupa em determinar a atitude prática que se deve adotar a fim de superar o medo da morte. Nos dois casos, porém, Schopenhauer realiza uma

¹⁸³ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 80.

¹⁸⁴ Idem, p. 81.

interpretação dos conhecimentos sobre os quais se apóia (ciência e hinduísmo) a partir da sua metafísica da Vontade.

Bibliografia Consultada

Obras de Schopenhauer:

Schopenhauer, Arthur. – *A necessidade metafísica*. Tradução de Arthur Versiani Velloso. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1960.

Schopenhauer, Arthur. - Coleção *Os Pensadores*; - volume *Schopenhauer*. -5ª ed. - São Paulo: Nova Cultural 1991.

Schopenhauer, Arthur. - *Escritos inéditos de juventude* (1808 – 1818). - Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1999.

Schopenhauer, Arthur. – *Manuscritos Berlinenses* (Setencias y aforismos (Antología). - Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pré-Textos, 1996.

Schopenhauer, Arthur. – *Los deignios del Destino*. Traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Madri: Editorial Tecnos, 1994.

Schopenhauer, Arthur. – *Metafísica do amor, Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza; revisão técnica e da tradução de Maria Lúcia Cacciola. 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Schopenhauer, Arthur. - *O mundo como Vontade e Representação*; livro IV. Tradução de Jair Barboza. - São Paulo: Editora Unesp, 2005.

Schopenhauer, Arthur. - *Parerga y Paralipómena I*. Traducción y notas de Pilar de López. - Espanha: Editora Trotta, 2009.

Schopenhauer, Arthur. - *Parerga y Paralipómena II*. Traducción y notas de Pilar de López. - Espanha: Editora Trotta, 2009. – (Coleção Santa Maria).

Schopenhauer, Arthur. - *Parerga y Paralipómena II*. Traducción Edmundo González Blanco. Espanha: Editorial Ágora, s.d.

Schopenhauer, Arthur. – *Sobre a filosofia e seu método*. Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

Schopenhauer, Arthur. - *Sobre la voluntad em la naturaleza*. Tradução de Miguel de Unamuno, prólogo e notas de Santiago González Noriega - Madri: Alianza Editorial, 1982.

Schopenhauer, Arthur. - *Sobre o fundamento da Moral*. Tadução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

Schopenhauer, Arthur. – *A arte de conhecer a si memo*. Tradução de Jair Barboza e organização de Franco Volpi. São Paulo: Martins Fontes: 2009.

Schopenhauer, Arthur. *Religión metafísica de la voluntad*. Tradução de Manuel Suances Marcos. Barcelona: Editorial Herder, 1989.

Comentadores:

App, Urs *in Schopenhauer and indian philosophy – a dialogue between India and German*. New Delhi, Northern Book Centre, 2008.

Aramayo, Roberto. - *Para leer a Schopenhauer*. Madri: Alianza Editorial, 2001.

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

Barboza, Jair. - *Uma terapia para ser menos infeliz no inferno: sabedoria de vida e prudência em Schopenhauer*, in Revista Adverbium 3, Agosto a Dezembro de 2008.

Barboza, Jair. - *Metafísica do irracional – Mal radical em Schelling e Schopenhauer*. Porto Alegre, Veritas, maio/ago. 2009.

Barboza, Jair. – *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

Bellingeri, Antonio. – *La metafisica tragica di Schopenhauer*. Milano: FrancoAngeli, 1992.

Brandão, Eduardo. – *Schopenhauer e o conhecimento. A razão como instrumento da Vontade*. – in Mente, Cérebro e filosofia. São Paulo, 2007.

Brandão, Eduardo. - *A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto*, in Schopenhauer e o idealismo alemão. Salvador: Quarteto, 2004.

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

Cacciola, Maria Lúcia. - *A morte, musa da filosofia*. in Cadernos de filosofia alemã nº 09. São Paulo: Edusp, 2007.

Cacciola, Maria Lúcia. – *A questão do Finalismo na Filosofia de Schopenhauer*, in Discurso nº 20, 1993.

Cacciola, Maria Lúcia. - *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

Casini, Leonardo. – *Schopenhauer, il silenzio del sacro*. Padova: Edizioni Messaggero, 2004.

Debona, Vilmar. – *Schopenhauer e as formas da razão. O teórico, o prático e o ético-místico*. – São Paulo: Anablume, 2010.

Durant, Will. – *Os grandes pensadores – Schopenhauer*. Tradução de Maria Theresa Miranda. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

- Ferreira, Fábio Lustosa. *A ética da compaixão de Schopenhauer em sua intersecção com a ética da compaixão budista*. Dissertação de mestrado – PUC Paraná. Curitiba, 2007.
- Giacóia, Oswaldo. – *A visão da morte em todos os tempos*. Medicina (Ribeirão Preto) 2005.
- Giacóia, Oswaldo. – *Vontade*. Lisboa: Critica na rede, 2004, p.1-7.
- Invernizzi, Giuseppe. – *Invito al pensiero di Schopenhauer*. Milano: Mursia, 1995.
- Lefranc, Jean. - *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- Martins, Eduardo de Carvalho. - *Liberdade e determinação em Schopenhauer e Freud*. – in Cadernos de Ética e Filosofia Política nº 9. São Paulo: Edusp, 2006.
- Mesquita, Luiz de Almeida. *Schopenhauer e o Oriente*. Dissertação de mestrado – USP. São Paulo, 2007.
- Morenos Claros, Luis Fernando. - *Schopenhauer, vida del filósofo pesimista*. Madri, Algaba Ediciones, 2005.
- Philonenko, Alexis. - *Schopenhauer, uma filosofia de la tragédia*. . – Traducción de Gemma Muñoz-Alonso López e revisión de Inmaculada Córdoba Rodríguez. –Barcelona: Edición em castellano Editorial Antropos, 1989.
- Ramos, Flamarion Caldeira. – *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*. - in Cadernos de filosofia alemã nº 12. São Paulo: Edusp, 2008.
- Ramos, Flamarion Caldeira. – *Schopenhauer vida e obra. Uma visão desencantada da existência*. – in Mente, Cérebro e filosofia. São Paulo: 2007.
- Ruffing, Margit. – *O sujeito do conhecimento - o objeto da ação: a “passagem”, identidade e diferença na filosofia de Arthur Schopenhauer*. - in Cadernos de filosofia alemã nº 13. São Paulo: Edusp, 2009.
- Safranski, Rüdiger. - *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução William Lagos. São Paulo: Grração Editorial, 2011.
- Safranski, Rüdiger. - *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza Editorial, S.A., Madri: 1991, p.99.
- Salviano, Jarlee Oliveira Silva. – *Desconfortável consolo: a ética niilista de Arthur Schopenhauer*.
- Tanner, Michael. – *Schopenhauer: metafísica e arte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- Vários, *Die Wahrheit ist nackt am Schönsten*, Frankfurt, Societäts Verlag, 2010.

Outras fontes:

Prabhupada, Swami. – *Bhagavad- Gita: como ele é*. Los Angeles, Londres, Estocolmo, Bombaim, Brasília, Hong Kong, Sidnei: 2008.

Zimmer, Heinrich. – *Filosofias da Índia*. Compilado por Joseph Campbell; tradução de Nilton Almeida Silva, Cláudia Giovani Bozza e participação de Adriana Facchini de Césare. São Paulo: Palas Athena, 1986.

Fontes eletrônicas:

DIAS, Rosa Maria. O autor de si mesmo: Machado de Assis leitor de Schopenhauer. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2005000200020&script=sci_arttext>. Acesso em: 18 jan. 2012.

LIVROS EMPRESTADOS POR ARTHUR SCHOPENHAUER da Biblioteca de Dresden:

<http://apps.webable.de/cms/fileadmin/doc/Dresdner_Liste01.pdf>.

<http://apps.webable.de/cms/fileadmin/doc/Dresdner_Liste02.pdf>.

<http://apps.webable.de/cms/fileadmin/doc/Dresdner_Liste03.pdf>.

<http://apps.webable.de/cms/fileadmin/doc/Dresdner_Liste04.pdf>.

<http://apps.webable.de/cms/fileadmin/doc/Dresdner_Liste05.pdf>

Acesso em: 25 de jul. 2012.

DOCUMENTO EXISTENTE NO SCHOPENHAUER ARCHIVE DE FRANKFURT:
 (Índice das obras constantes na pessoal de Schopenhauer por ocasião de seu falecimento)
 <http://service.ub.uni-frankfurt.de/auftrag/20121116_1/>
 Acesso em: 26 de jul. 2012

Ciências da natureza e matérias relacionadas:

33	
<u>Naturwissenschaften und verwandte Fächer.</u>	
637	<u>Agrippa ab Nettesheim, Opera, 2 Voll.Lugd.s.s.Perg.</u>
638	<u>"De incertitudine et vanitate omnium scient. et artium liber.Francof 714 Pgtbd.</u>
639	<u>Pordadsche Metaphisik 2^r Bd Frankf 715 Pgtbd.</u>
640	<u>Archiv für den thierischen Magnetismus herausg. von Eschenmayer, Kieser u Nesse 1-12 Bd Altenb 817-23 (am 4ten Band fehlt das 1^{te} Stück) Pppbd.</u>
641	<u>h Spinx. Neues Archiv für den thierischen Magnetismus 1^{er} Bd. 8bds. 825 Pppbd</u>
642	<u>Bekker Die bezauberte Welt. Amst.693 4^o Prgtbd</u>
643	<u>Kerner, J. Die Seharin von Prevorst. Stuttg.838 Pppbd.</u>
644	<u>" Geschichte zweier Somnambulen Karlar.824 "</u>
645	<u>Most, Die sympathischen Mittel und Curmethoden Hestock 842 Pppd.</u>
646	<u>Mittheilungen aus dem magnetischen Schlafleben der Som- nambulen Augusta Kachler in Dresden. Dresden 843</u>
647	<u>Kieser, System des Tellurismus od. thierisch Magnetismus 2 Bde Leipz. 822. Pppbd.</u>
648	<u>Blätter aus Prevorst (v.J.Kerner) 8-11^{te} Sammlung Stuttg.837-838</u>
649	<u>Beismont. Des Hallucinations. Paris 845 Pppbd</u>
650	<u>Horst, Deuteroskopie 2 Thle Frankf.830 "</u>
651	<u>Deleuze. Mémoire sur la faculté de prévision Paris 836 Pppbd.</u>
652	<u>Naude. Apologie pour les grands hommes soupçonnés de magie Amst.712</u>
653	<u>Stilling H.Scenen aus dem Geisterreiche beigegeben. dessen Theorie der Geisterkunde. Stuttg.831</u>
654	<u>Hibbert, Andeutungen zur Philosophie der Geisterer- scheinungen A.d.eng. Weimar 825 Pppbd.</u>
655	<u>Gref, Sympathetischer Hausschatz, Grimma Pppbd</u>

Naturwissenschaften und verwandte Fächer

- 656 Galgell, Darker superstitions of Scotland Glasg.
825 8satbd.
- 657 Kerner, J. Eigae Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur,
Stuttg. 836.
- 658 Tiedemann, Artium mag. origo Marb. 737 4°
- 659 Von dem Geheimniss der Geister s.l. 636 4°
- 660 Swedenborg, Les merveilles du ciel et de l'enfer
Traduit du latin, 2 Vols. Berl. 782
- 661 Protonotus Philosophus Lond 734 Ppbd.
- 662 Semmler, Ueber die Gassner- und Schröpfer'schen
Geisterbeschwörungen. Halle 776
Ppbd.
- 663 Schubert, Ansichten von der Nachtseite der Natur-
wissenschaften. Stuttg. 835 Ppbd
- 664 Die Symbolik des Traumes Bamb. 821
- 665 Das Buch vom Aberglauben Leipz. 791.
- 666 Haen, De magia liber. Venetiis 775
- 667 Eikertshausen, Aufschlüsse zur Magie 1^{er} & 4^{er} Theil
Münch. 788-92
- 668 Recueil des piéces les plus intéressantes sur le
magnétisme animal s.l. 784 Ppbd
- 669 Strombeck, Geschichte einer durch kaimalischen Mag-
netismus bewirkten Genesung Braunsch.
813
- 670 Fischer, Der Somnambulismus, 2 Bde Basel 839
- 671 Milich, L. Von Zauberei, 7ehrsagung xx Frankf. 564
- 672 Stöhr, Phänomene und Sympathie in der Natur Coburg
795 Ppbd
- 673 Digby, Eröffnung unterschiedlicher Heimlichkeiten
in der Natur A. d. engl. Frankf. 661
Ppbd.
- 674 Göfaland, Ueber Tympnoph. Wismar 811 Ppbd.
- 675 Witzel, Meiner Gattung wirkliche Erscheinung nach
dem Code, Chemnitz 805. Ppbd.

Naturwissenschaften und verwandte Fächer

- 676 Connor, Evangelium medici. Jense 724 Ppbd.
- 677 Wagstaff. Von der Hexerei, Halle 711 "
- 678 Nork, Ueber Fatalismus, Weimar 840 "
- 679 ——"Die Existenz der Geister und ihre Einwirkung
auf die Sinnwelt Ebbs. 841 Ppbd.
- 680 Welby, Signs before death, Lond. 825.
- 681 ^(Ahnungen) Von ~~den~~ Geistern und Geisterschern Leipz. 780 Hbfzbd
- 682 (Hennings) Von den Ahnungen und Visionen, Leipz. 777.
- 683 Theophrastus Paracelsus, De secretis naturae mysteriis
Basilee 582
- 684 Zwick De Sagerum. Bremse 684 beigeb. noch einige kl.
Abhandl über diesen Gegenstand.
- 685 Levater, L. De Spectris Generae 580 Pgmt.
- 686 Meyer, Hades, Beitrag zur Theorie der Geisterkunde
Frankf. 810 Ppbd (und ähnliches
beigebunden)
- 687 Bienefeldius, P. de maleficiis. August. Trevirar 591.
- 688 Magica, seu mirabilia historiarum de spectris et
apparitionibus spirituum. Jale-
bia 597. 4^o
- 689 Hoffmann, Von den nächtlichen Träumen Leipz. 613 4^o
- 690 Clodius, De spiritibus Familiaribus Halae 743 4^o
(noch einige ähnliche beigebunden)
- 691 Thyreeus, De locis infestis, Colon. Agrip. 598 4^o
- 692 Belrio, Disquisitionum magicarum lib VI 3 Voll. Loranii
599 4^o Pgmt.
- 693 Rodini, De magiorum demonominis libri IV Basilee 581
- 694 Remigius, Nic. Daemonolatreiae lib III Lugd. 595 4^o
- 695 Andre, Von der Zauberei. A. d. franz. Leipz. 727 4^o
- 696 Theatrum Sympatheticum, Norimb 662 4^o

- 697 Besumont, Von Geistern, Erscheinungen, Hexereien etc.
A.d. engl. Übers. Halle 721 4^o
- 698 Buquoy, Skizzen zu einem Gesetzbuch der Natur m.
Kpf. Leipz. 917.
- 699 Brancisi, Ueber anatomische und dynamische Natursauf-
fassung, Bresl. 858
- 700 Leonardo da Vinci, Tabula Anatomica Lunab 830, 4^o
- 701 Camper, P. Naturgeschichte des Orang-Utang und eini-
ger anderer Affenarten.
Düsseld. 791 4^o
- 702 Camper, P. Ueber den natürlichen Unterschied der Ge-
sichtszüge im Menschen übers.
v. Sömmering mit Kupfern Berl.
792 4^o
- 703 Hueck, Die Bewegung der Kristallinse. M. Kupf. Leipz. 841
- 704 Birnbaum, Das Reich der Wolken, m. Abbild. Leipz. 859 4^o
- 705 Laplace, Exposition du système du monde, Paris 813 4^o
- 706 Beer & Mädler Beschreibung des Mondes, Berl 839
- 707 Eschholz, System der Asclephen M. 16 Kupfritfl. Ebd. 829 4^o
- 708 Lecoq, Elements de géologie et d'hydrographie av. gravures
Bruxelles 839 gr. 8^o Ppbd.
- 709 Mädler, Lehrbegriff der Optik, Altenb 755 4^o Ppbd.
- 710 Beecher & Mädler, Beiträge zur physischen Kenntniss des
himalischen Körpers. M. Kupf:
Weimar 841 4^o beigeb. Noth
(mehrere kl. natürl. Abnehmungen)
- 711 Heslam, Observations on madness and melancholy Lond. 809
- 712 Broussais, De l'irritation et de la folie Paris 828 Ppbd
- 713 Esquirol, Des maladies mentales, 2 Vols Brux. 838 "
- 714 Stay Der Seelen-Telegraph. Naumb. s. s.
- 715 Chirugi, Ueber den Wahnsinn A. d. ital. 2 Thle Leipz 795

- 716 Dutrochet, L'agent immédiat du mouvement vital
Paris 826. Ppbbd.
- 717 Friedrich, Ueber das Wesen und den Sitz der psychi-
schen Krankheiten Leipz 836 Ppbbd
- 718 Friedrich Diagnostik der psychischen Krankheiten "
Würzb. 832.
- 719 Fick, Phantom des Menschenhirns, Marb. 855.
- 720 Spurzheim, Observations sur la folie, Paris 818,
Ppbbd
- 721 Casper, Die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen
Berl. 835.
- 722 Summerring, Ueber die körperliche Verschiedenheit des
Negers vom Europäer. Frankf. 787.
- 723 Helmholtz, Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte.
Königsb. 854 beige. Noch mehrere
naturhistorische Abhandlungen.
- 724 Euler, Briefe an eine deutsche Prinzessin über Physik
und Philosophie 3 Thle A.d.frenz.
Leipz. 773. Ppbbd.
- 725 Mayer, Lehrbuch über die physische Astronomie Götting.
803
- 726 Hempel, Anfangsgründe der Anatomie Götting 801 Ppbbd.
- 727 Blumenbach, De generis humani c. fig. Goett. 756.
- 728 ——— "Ueber den Bildungstrieb Ebds. 791
- 729 ——— "Handbuch der Naturgeschichte Götting. 807
Ppbbd.
- 730 ——— "Handbuch der vergleichenden Anatomie Ebds
805 Ppbbd.
- 731 ——— "Institutiones physiologicae Ebdl 810 Ppbbd.
- 732 Wolff, Von der Generation, Berl. 764 11bfrzbd.
- 733 Plouquet, Von der menschl. Natur Tübing. 782 Ppbbd.
- 734 v. Baer, Vorlesungen über Anthropologie, 1^{er} Th il m. Kpfr
(d. Kupfer fehlen) Königsb. 824. Ppbbd.

- 735 Schleiden, Die Pflanze und ihr Leben Mit Abbildg.
Leipz. 848 Ppbd.
- 736 Geoffroy St. Hilaire. Principes de philosophie zoo-
logique Paris 830 (Beigeb
noch mehrere kl. Abhndl)
- 738 Drei verschiedene Schriften über Hunde.
- 739 Liebig, Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur
und Physiologie Braunschw. 843
Hlbfrzbd
- 740 ——— "Organische Chemie Ebd. 842 Ppbd.
- 741 Pouillet, Eléments de physique expérimentale, 2 Vols
Paris 847, Hlbfrzbd.
- 742 Owen, Principes d'osteologie comparée Paris 855 Satbd.
- 743 Wöhler, Grundriss der ~~theoretischen~~ Chemie 2 Hfte Leipz. 842
- 744 Stromeyer, Grundriss der theoretischen Chemie 2 Bde
Götting. 808 Ppbd.
- 745 Marshall Hall, Diseases and derangements of the nervous
system. Lond. 841 Satbd.
- 746 Frenz, The Eye, Lond. 839 "
- 747 Mayo, The philosophy of living. Lond. 837 Satbd
- 748 van Owen, On the decline of life " 833 "
- 749 Welker, Intermarriage or the natural laws by which beauty
health and intellect. Lond. 841
Stabd
- 750 Gallois, Expériences sur le principe de la vie, Paris 812
Ppbd
- 751 Virey, Philosophie de l'histoire naturelle Paris 838
Ppbd.
- 752 Flourens, Sur les propriétés et les fonctions du System
Nerveux Paris 842
- 753 Bichat, Recherches physiologiques sur la vie et la
mort " 805
- 754 Brechet, Fonctions du système nerveux ganglionaire
" 830

737?

Naturwissenschaften x.x.

- 755 Cabanis, Rapports du physique et du moral de l'homme
2 Vols. Paris 1805 Santbd.
- 756 Magenie, Physiologie, 2 Vols Paris 825. Pppbd
- 757 Treviranus, Die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens 2 Bde Bremen 831 Pppbd
- 758 Vestiges of the natural history of creation with explanations Lond. 847 Santbd
- 759 Humboldt, Kosmos. 1-3^{er} Bd. Stuttg. 845-50 Santbd
- 760 Cotta, Briefe über Humboldt's Kosmos 2 1^{er} Bd Leipz 848
- 761 Cuvier, Le règne animal distribué d'après son organisation 3 Vols, avec fig. Brux: 836 Santbd
- 762 —— "Leçons d'anatomie comparée 9 Vols Paris 835 "
- 763 Vierzehn Hefte, grösstenth. naturhist. Abhandl. anth.
- 764 Prevaille, Geschichte berühmter Hunde mit 6 Kupferth. Leipz. 797
- 765 Milne Edwards, Eléments de Zoologie, 2 Vols. Paris 834 Abfrzbd
- 766 DeMeril, Eléments des sciences naturelles, 2 Vols Paris 830
- 767 Lamarck, Histoire naturelle des animaux sans vertèbres,
7 Vols, Paris 815 Abfrzbd
- 768 Cuvier Discours sur les révolutions de la surface du globe.
Paris 825. Pppbd
- 769 Sechs Bände in 4^o und 8^o grösstenth. naturwissensch. Abhandl.
- 770 Reimerus, Ueber die Triebe der Thiere, Hamb. 762
- 771 Rosarius, De spine Erutorum Helmet 728.
- 772 Brown, Anecdotes of Cogs. Edinb. 829 Pppbd.
- 773 Jahn, System der Physiatrik 1^{er} Bd. Eisenach 835 Pppbd
- 774 Kramer, The nature and treatment of diseases of the ear.
Lond. 837 Pppbd.
- 775 Landgrebe, Ueber die Wirkungen des Lichtes. Merb. 834
- 776 Hoppe, Ueber die Entstehung der Farben Bresl. 824.
- 777 Neumann, Versuch einer Erörterung des Begriffes Leben
Dresden 802

- 778 Werner, Die ^cProductionskraft der Erde, Leipz. 820
- 779 De anima ~~Grutorum~~. Florent. 776 Pppbd.
- 780 ~~Féé~~ Études philosophiques sur l'instinct et l'intelligence des animaux. Paris 853 Pppbd.
- 781 Le Roi, Lettres philosoph. sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux Paris 802
- 781^s St. Hilairs, Galerie zoologique, 2 Vols av. fig. Paris 837 5antbd
- 782 Meckel, System der vergleichenden Anatomie 6 Bde Halle 821-29 Pppbd.
- 783 Smith, Ueber die Natur und Bestimmung der Thiere, Kopenhagen 793 2 Exemplere
- 784 Oken, Die Zeugung, Hamb. 805 Pppbd.
- 785 Trimolt, Merkw. Beispiele zur Kenntn^{is} der Seelenkräfte der Thiere, Frankf. 798
- 786 Ueber die Krankheiten der Hunde und Katzen Frankf. 803
- 787 Prochaska, Empirische Darstellung des polarischen Naturgesetzes; Wien 815.
- 788 Gerday, Essai médical sur les eaux minérales de Vombourg, Francf. 847
- 789 Brandis, Erfahrungen über die Anwendung der Kälte in Krankheiten Ber. 833
- 790 Szokalski, Essai sur les sensations des co^ulours, Brux 840
- 791 Hunck, des Sehen, Götting. 830 Pppbd.
- 792 Bingley, Biographien der Thiere 2 Bde Leipz. 804
- 793 Linné, Systema vetetabilium ed. Murray Gëtt 797
- 794 Ritter, Ueber Galvanismus Weimar 798 Pppbd
- 795 Mayer, Ueber die Unzulänglichkeit der Spiegel-Irritation. Mainz 849
- 796 Hufeland, Die Kunst des menschl. Leben zu verlängern 2 Theile 798 Pppbd

Naturwissenschaft x.x.

- 797 Brandis, Versuch über die Lebenskraft. Hennow. 795 Ppbd
- 798 Jlliger, ~~Pro~~^{dromia}~~gnia~~ systematis Mammalium et avium Berol.
811
- 799 Dumeril, Analytische Zoologie, Übers v. Prorie^{ps}. Weimar
806
- 800 Buxuoy, Ideelle Verherrlichung des empirisch erfassten
Naturlebens 2 Thle Leipz 822 Ppbd.
- 801 Jacquin, Anleitung zur Pflanzenkenntniss Wien, 800
- 802 De Luc, Lettres physiques et morales sur l'histoire de
la terre et l'homme 5 Vols Paris 799
Ppbd
- 803 Chevallier, l'art de preparer les chlorures Paris 829
- 804 Hofecker, Ueber die Eigenschaften welche sich bei den
Menschen und Thieren auf die Nach-
komen vererben Tüb. 828.
- 805 Lisei, Philosophia Botanica, Viennae 755
- 806 Gall, Ueber die Verrichtungen des Gehirns Berl. 805.
- 807 De Heen, De sensibilitate et irritabilitate, Vienna 761
- 808^a Le medecin de soi-mme. A la Haye 699. 12°
- 808^a Schröter, Das untrügliche Mittel alt zu werden, Berl 805
Ppbd
- 808^b & ^c Reimerus, Ueber Bildung des Erdballs, Hamb. 802 c. Bode
Astronomia Berl. 794
- 808^d & ^e Carus, Anatomie & Physiologie Dresd. 828. s. Wilne
Edwards's Introd. à la Zoologie générale.
Paris 951

Geschichte, Geographie & Reisen

- 1229 Gillies, History of ancient Greece, 4 Vols Lond. 820
cart.
- 1230 ——— " Dasselbe Werk, 5 Vols. Basil 790 Ppbbd
- 1231 Goldsmith, Roman History, 2 Vol, Lond. 793 Ldrbd
- 1232 Ferguson, History of the Roman Republik 6 Vols Bas.
791. Sstbd
- 1233 ——— " History of the Roman civil society " 789
Ppbbd
- 1234 Heeren, Handb. der Staaten des Alterthums Göttingen
810 Ppbbd
- 1235 Hartung, Die Religion der Römer 2 Bde Erl. 836
- 1236 Moritz, Mythologie, in Kupf. Berl. 804 Ppbbd
- 1237 Völcker, Mythologie des jaspetischen Geschlechts,
Gies. 824.
- 1238 Robertson, History of America, 3 Vols, Vienna 787 Ppbbd
- 1239 Slavery and the internal slave trade in the United-
states of Nord-America Lond. 841 Sstbd
- 1240 Schmidt, Geschichte der Ost-Mongalen und ihres Fürsten-
hauses, nach dem Mongolisch en bearbeitet,
mit dem Originaltext I, in 829 4^o
- 1241 Palles, Nachrichten über die Mongol. Völkerschaften 1^r
Theil, Frankf. 779 Ppbbd.
- 1242 Müller, Joh.v. Allgemeine Geschichte 3 Bde Tübing 811
- 1243 Posselt, Geschichte der Deutschen, 3 Thle in 2 Bde Leipz
789
- 1244 Kirchner, Geschichte von Frankfurt a.M. 1^r Bd. 807
- 1245 Eustace, Tour through Italy an 1802 4 Vols Leghorn 817¹
- 1246 Rochon Reise nach Madagaskar Berl. 792 Hlbfrzbd.
- 1247 Le Vaillant, Voyage en Afrique, 2 Vols, Paris 790
- 1248 Schopenhauer, Johanna, Erinnerungen von meiner Reise in d.
Jahren 1803-5. 2 Thle Rudolst. 814
- 1249 Bretting, Reisen der Spanier nach der Südsee Berl. 802
- 1250 Atlas antiquus Danvillianus Norimb 784 gr folio
- 1251 Brion, Atlas général civil et ecclesiastique Paris 760 gr.folio

Orientalische Schriften und Werke über den Orient

- 1252 Chy - Fa Hien, Foe Koué ki, ou relation des royaumes
Bouddhiques. Traduit de chinois et
commenté par A. Remusat, revue et aug-
menté par Klaproth & Landresse av. des
cartes Paris 836. gr. 4°
- 1253 Coleman, The mythology of the Hindus with notions of
various mountain and Island tribes with
plates. Lond 832. 4° Satbd
- 1254 Egye Teh'er Rol Pa ou développement des jeux, trad.
sur la version tibétaine du Bkhenygyour
par Fourniaux av. fig. Paris 848 gr. 4° Sentbd.
- 1255 Rigveda-Sanhita, lib. I Sanskrité et latiné edid. Fr. Rosen.
Lond. 838 gr 4° Satbd.
- 1256 Jswara-Krishna, The Sankhya Karyka, or memorial verses
on the sankhya philosophy translated from
the sanscrit by Collebroke Oxford 837.
Mbfrzbd gr. 4°.
- 1257 Ardaschuns's Reise zu Indra's Himmel in der Ursprache
herausg. Uebersetzt und mit Anmerkungen
vers. v. Bopp 824. 4°.
- 1258 Maidanî, Proverbior. Arabicor. pers. latiné vertit et
notis illustr. H.A. Schultens L. gd. Batav.
795. 4° Pppbd.
- 1259 Remusat, Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu.
Paris 823. 4° Pppbd
- 1260 Fünf Gesänge des Dhatti-Kavya, a d. Sanskrit Uebersetzt
v. Schütz. Rief 837. 4°.
- 1261 Asiatick Researches; or transactions of the society In-
stitute d in Bengal, Vol I-VI Lond. 806-
12 Ldrbd
- 1262 " " "Vol XX Part. II Calcutta 839, 4°
- 1263 Choix des lettres édifiantes écrites des missions
étrangères Vol I-VIII Paris 808-9 Pppbd
- 1264 Indien Antiquities Vol I-VI white engravings-London
794-96 Pppbd.
- 1265 Journal asiatique, ou recueil de mémoires, d'extraits
et de notices relatifs à l'histoire, à
la philosophie aux sciences &c. pour
les années 1825, 27, 28, 40 & 41, 5 Vols.
Paris Pppbd

Orientalis x.x.

- 1266 ¹¹Bohley, Des elite Indien, 2 Bde, Königsb. 830 Ppbbd
- 1267 Dubois, Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde, 2 Vols Paris 825 Santbd
- 1268 Silvestre de Sacy, ~~Inde~~ ^{Inde} ~~ou~~ le livre des conseils de Férid-Ettin Atter Paris 819 Ppbbd
- 1269 Greul, Der Kural des Tiruvalluvar, Leipz. 856 Ppbbd
- 1270 Stanislas Julien, Le livre de la voie et de la vertu, Paris 842.
- 1271 The Mahāvansi, the Raja-Ratneceri, and Raga-Vali Translated from the Sansless. Edited by Upham 3 Vols Lond. 833 Lib. Santbd
- 1272 Le livre de récompenses et des peines, traduit du chinois par Abel Rémusat. Paris 816
- 1273 Y-King, Antiquiss. Sinerum. liber quem latine interpr. ed. J. Mohl 2 Voll. Stuttg. 834 Libfrzbd
- 1274 Prabod'h Chandro'daya, or the men of intellect. Translated from the Sanscrit. Lond. 812
- 1275 Wundischmanni, Sancara sive de theologum-nis vedantiorum. Bonnæ 833.
- 1276 Creuford, Researches concerning the Laws, Theologies Learning, Commerce & v of ancient and modern India 2 Vols Lond 817 Santbd
- 1277 Ward, View of the history, Literature and religion of the Hindoos, 2 Vols Lond. 817 Santbd.
- 1278 Boehinger, La vie contemplative ascétique et monastique chez les Indous. Strasb. 831 Santbd.
- 1279 Anecdote Palice, nach Handschriften im Grundtexte herausg. Übersetzt und erklärt v. Spiegel Leipz. 845 Ppbbd.
- 1280 Kalida's Wolkenkots, Übers. u. erklärt v. Schütz nebst Wilson's engl. Übersetzung Bielaf 859 Ppbbd.

Orientalis x.x.

- 1281 La Pantcha-Tantra, Tables de Vishnu-Sarma; traduit
par Dubois. Paris 326. Santbd
- 1282 Die ersten Makamen aus dem Tachkemoni des Chariyi,
Herausg.v.Kempf.Berl.343.
- 1283 Neumann, Asiatische Studien 1^r Theil Leipz 337 Pppbd.
- 1284 Asiatic Costumes; a series of 44 engravings.Lond 328.
- 1285 Turner Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshov Lemo
A.d.engl. Mit einer Karte u.Kupf.
Hamb 301 Pppbd
- 1286 Abel Remusat, Mélanges posthumes d'histoire et de
littérature orientales Paris 343
Pppbd.
- 1287 Kidā, China or, illustrations of the symbols, philo-
sophy xx. Antiquities of the
Chinese. Lond.341 Santbd
- 1288 The Porcelain Tower, or stories of China Lond 341 Santbd
- 1289 Rhommapadam. Ex tribus codd.Hauniensis pelice ed.; latine
vertit. excerptis comment. pelice
notisqu: illustr.vl. Faussblll Hauniae
355 Pppbd
- 1290 Obry, Du Nirvana Indien, ou de l'affranchissement de l'
âme après la mort.Amieu 356 Pppbd
- 1291 Schmidt, Forschungen im Gebiete der Bildungsgeschichte
der Völker Mittel Asiens St. Petersburg.
324 Pppbd.
- 1292 Turnour, The first twenty chapters of the Mahavamsa
Ceylon 336.
- 1293 Koeppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung 2
Bde Berlin 357-59 Pppbd
- 1294 Hardy, Eastern monachism: an account of the origin Laws
x.x. of the order of mendicants found-
ed by buddha Lond.350 Santbd.
- 1295 —— "Manual of Buddhism Lond 353 Santbd
- 1296 Lessen, Jüdische Alterthumskunde 1^rBd Bonn 343.

Orientalis x. x.

- 1297 Bhagavad-Gita, Text, recens. annot. crit. et interpr.
1st. edj: A. W. Schlegel Bonnæ 823
- 1298 Rhode, Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus. 2 Bde mit Stein-drucktbln. Leipz. 827 Ppbbd.
- 1299 ——— "Die heilige Sage und das Religionssystem der alten Baktrer x. x. Frankf 820 Ppbbd.
- 1300 Robertson, Ueber die Kenntnisse der Alten von Indien
A. d. engl. von Forster Berl. 792 Kbfrzbd
- 1301 Essai sur les dogmes de la Metempsychose et du pour-
gatoire, Berns 771 Ppbbd.
- 1302 Angenehme Geschichte des Hoeh Kijsh, ein chinesischer
Roman A. d. chinesischen L. ipz. 766 Kbfrzbd.
- 1303 Asiatisches Magazin, herausg. v. Kleproth 1^{re} 2^e Bd. m. Kupf.
Weimar 802 Ppbbd.
- 1304 Heeren, Ueber die Jader. Göttingen 815 Ppbbd
- 1305 S Sufismus sive Theosophia Persarum, Pantheistica eruit
atque illustr. T. A. W. Tholuck. Berol. 821.
- 1306 Tholuck, Blüthenessammlung aus der Morgenl. Mystik 825.
- 1307 Polier, Mythologie der Indos, 2 Vols Paris 809 Ppbbd
- 1308 Hindu-Gesetzbuch übers. u. erläutert v. Hüttner Weimar 797
Ppbbd.
- 1309 Calidās, Saccontala, Translated from the sanscrit Lond.
792.
- 1310 Specimen Sapientiae Indorum veterum. - Berol 697 Prgmtbd
- 1311 Davis, The Chinese. 2 Vols Lond s. e Satbd.
- 1312 Marco Polo, Della meraviglie del mondo per lui vedute.
Trevigi 657 Prgmtbd.
- 1313 The Morales of Confucius. Lond. 706 Kbfrzbd
- 1314 Yeydsapa Gita-Govinda, metrisch bearb. Halle 818 120.
- 1315 Cory, Mythological Inquiry. Lond. 837. Ppbbd
- 1316 Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier
Heidelb. 808. Ppbbd

Orientalia x.v.

- 1317 Wjess, Nels A. d. Indischen v. Kosegarten, Jens 8o2.
- 1318 Gauthier, Ceylan, av. gravures, Paris 823 12oppbd.
- 1319 Coleridge, Miscellaneous Essays 2 Vols Lond. 837
Santbd.
- 1320 Arriani, Historis Indica ed Schneider Hales 788,
Pppbd
- 1321 Temulische Schriften zur Erläuterung des Vedants-
Systems, Uebersetzung & Erläuterung v.
Graul Leinz. 854
- 1322 Darstellung der Brahmanisch-Indischen Götterlehre
M.K. Gothe 797
- 1323 Mémoire sur l'origine et la propagation de la doc-
trine du Tao, traduit du chinois av. le
texte Sanskr. par Panthier Paris 831
- 1324 L'Orphelin de la Chine, Drame, traduit par Staniel.
Julien — 839
- 1325 Bibl. Indica. Vol XV Teilarina Unpublished Calo: 852
beigeb: 2) Roth. Zur Litteratur und Ge-
schichte des Weds. Stuttg. 846 Pppbd.
- 1326 Select specimens of the theatre of the Hindus. transl.
from the sanscrit by Wilson 3 Vols. Calcutta
827.
- 1327 Ochs, Die Kaste in Ostindien. Rostock 86o Pppbd. (noch
mehrere kl. Abhandlungen beigegeben)
- 1328 Palladius, De Gentibus Indiae et Braggibus Lond. 665
4o.
- 1329 Rammohun Roy. Translation of several principal Books,
passages and texts of the Veds. Lond. 832
- 1330 The exposition of the Vedants philosophy Lond 835.
- 1331 Stevenson, Translation of the Samhita' of the same
Veda Lond 842 Pppbd.
- 1332 Oriental Fragments. Lond. 834 Santbd.
- 1333 Rogers, Öffne Thür zu dem verborgenen Heidenthum
Übers. v. Arnold. Nürnberg. 663 Pppbd.

- 1334 Die Sprüche Bhartriharis. Metrisch übertragen v. Bohlen. Hamb. 835 beige. Sadi's Rosengarten übers. v. Graf. Leipz. 846.
- 1335 Gesetzbuch der Gentops s. d. pers. übers. Hamb. 778. (Titelbl. fehlt)
- 1336 Maha-Bharata. Die Sündfluth übers. v. Bopp Berl. 829 Ppbd.
- 1337 Religion, moeurs, usages etc. des Hindous, 6 Vols avec grav. Paris 816 12°.
- 1338 Mejer Die Religion der Jnder, Leipz 818 Ppbd.
- 1339 "Zur Kulturgeschichte 2^r Bd. Ueber die Geschichte der alten Hindu. 8bds. 798.
- 1340 Bitchourin, Description du Tibet, trad. par Klaproth Paris 831 Ppbd.
- 1341 Die Thaten Bogda Gesser Chens, aus dem mongol. v. Schmidt. Petersb. 839 Ppbd
- 1342 Arabische Sprichwörter, übers. u. erläutert von Burkhardt Deutsch v. Kirmst. Weimar 834 Ppbd.
- 1343 Schulz, Aphorismen und Sentenzen des Confuz. Leipz 794.
- 1344 Sonnerat, Reise nach Ostindien A. d. Franz, Leipz 783
- 1345 Berichte dänischer Missionäre über Ostindien Halle 715 4°
- 1346 Pelles Reisen 1^r Bd. St. Petersburg. 771 4°
- 1347 Haupt, Auslegung des vom ersten chinesischen Kaiser hinterlassenen Buches Ye-Kim genannt. Roost 753
- 1348 Burnouf. Introduction à l'histoire de Buddhismes Jndien Vol I Paris 844 4° Santbd.
- 1349 Tendi, Description of the Burmese Empire Rome 833. 4°.
- 1350 Upham, History of Buddhism w. lith prints Lond. 843 folio
- 1351 Tengles, Monuments de l'Hindostan 2 Vols av. gravures, Paris 821 gr. 4° Ppbd.