



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO DE FILOSOFIA

Alex Nascimento Andrade dos Santos

O suicídio altruísta: O sacrifício por amor puro na filosofia de
Schopenhauer

SALVADOR – BA

2023

Alex Nascimento Andrade dos Santos

**O suicídio altruísta: O sacrifício por amor puro na
filosofia de Schopenhauer**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Salviano.

Salvador

2023

Alex Nascimento Andrade dos Santos

O suicídio altruísta: O sacrifício por amor puro na
filosofia de Schopenhauer

BANCA EXAMINADORA

Orientador (a): Jarlee Oliveira Silva Salviano

Membros:

1. Prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

2. Prof. Dr. Vilmar Debona (UFSC)

3. Prof. Dr. Kleverton Bacelar Santana (UFBA)

Aprovado em: 10 de outubro de 2023.

Salvador – BA

2023

Agradecimentos

Agradeço a todos e a todas que me deram suporte para a elaboração e conclusão desse trabalho. Primeiramente, a mim mesmo por ter sido o meu vigia no dia a dia e me lembrar que, muitas vezes, estar sozinho não é sinônimo de estar abandonado.

Às minhas tias pelo apoio, por acreditarem em mim. Em especial as minhas tias Ivone e Ana pelas conversas e assistências. Aos meus amigos que, mesmo não mantendo o contato como quando éramos juvenis, me dão forças para seguir em frente. À CAPES pelo fomento nesta dissertação.

Agradeço ao meu orientador Jarlee pela manutenção da parceria desde a graduação. Por fim, agradeço em especial a minha companheira Natália Leão por ter sido minha parceira, meu alicerce e por sempre me animar acreditando em mim mesmo quando eu achei que não fosse merecedor. Obrigado por todo amor e confiança.

Resumo

O objetivo desta dissertação é analisar a possibilidade de o suicídio altruísta se tratar de um ato virtuoso sob o olhar da filosofia schopenhaueriana. O suicídio é considerado insensato pelo filósofo, que afirma que se trata de uma ação de afirmação da Vontade. Se o ser humano tem a tendência de afirmar a Vontade de maneira egocêntrica e puramente individual, suas atitudes originárias são egoístas. Dado que Schopenhauer considera apenas o suicídio asceta (por inanição), como a única forma de escolher a morte, de fato, com algum valor moral, pois é a própria negação da vontade, a pesquisa tem como objetivo alcançar respostas para algumas indagações, como: seria imoral o caso em que, por um ato de pura compaixão e altruísmo, alguém escolheria morrer em função da sobrevivência de outra pessoa? O filósofo, em *Sobre o fundamento da moral*, propõe que os atos de compaixão sejam a única fundamentação para uma atitude moral. A compaixão (assim como o ascetismo), é a negação da sua vontade voraz, logo, é essencialmente moral. Poderia ser que, aquele que sacrifica a sua própria vida por outro alguém, esteja agindo compassivamente?

PALAVRAS-CHAVE: SCHOPENHAUER; SUICÍDIO; ÉTICA; ALTRUÍSMO

Abstract

The objective of this dissertation is to analyze the possibility of altruistic suicide being a virtuous action from the point of view of Schopenhauerian philosophy. The philosopher considers suicide to be senseless and affirms that it is an action of affirmation of the Will. If the human being has the tendency to affirm the Will in a egocentric and purely individual way, his original attitudes are selfish. In view that Schopenhauer considers only the ascetic suicide (by inanition) as the only way to choose death, indeed, with any moral value, because it is the denial of the Will itself, the research aims to achieve answers to some questions, such as: would it be immoral the case in which, by an act of pure compassion and altruism, someone would choose to die for the survival of another person? The philosopher, in *On the basis of morality*, proposes that deeds of compassion are the only basis for a moral attitude. Compassion (as well as asceticism), is the negation of one's voracious will, therefore, it is essentially moral. Can it be that one who sacrifices his own life for someone else is acting compassionately?

KEYWORDS: SCHOPENHAUER; SUICIDE; ETHICS; ALTRUISM

ABREVIACÕES UTILIZADAS

MVR I – *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — 2.ed. — São Paulo: Editora UNESP, 2015

MVR II – *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — I.ed. — São Paulo: Editora UNESP, 2015

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

SLV – *Sobre a liberdade da vontade*. Trad. Lucas Lazarini Valente, Eli Vagner Francisco Rodrigues. Apresentação por Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

KrV – *Crítica da razão pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KpV – *Crítica da razão prática*. Tradução: Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

MM – *Metafísica do amor; metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza: revisão técnica Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MB – *Metafísica do Belo*. Tradução, prefácio e notas Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

MS – *Metafísica dos costumes*. Primeira Parte: [Trad. Clélia Ap. Martins]; Segunda Parte: [Trad. Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

GMS – *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução nova com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009. (Coleção philosophia).

SE – *Sobre a ética*. Organização e tradução Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

FR – *La filosofía de la redención*. Trad. de Sandra Baquedano. Chile: FCE, 2011.

Sumário

Introdução.....	11
------------------------	-----------

Capítulo 01

O suicídio e a religião: Uma perspectiva histórica sob o olhar da filosofia schopenhaueriana.....	14
--	-----------

Capítulo 02

A liberdade no mundo como reflexo da Vontade.....	20
--	-----------

2.1 A falsa liberdade do indivíduo escravo da Vontade	20
---	----

2.2 A liberdade transcendental.....	25
-------------------------------------	----

Capítulo 03

A condenação metafísica de Schopenhauer do suicídio.....	30
---	-----------

3.1 A ética do dever de Kant e a crítica ao suicídio como crime contra si mesmo.....	30
--	----

3.2 A importância da experiência e a ética da compaixão como única motivação moral	36
--	----

3.3 O ascetismo e a inutilidade do suicídio dentro do argumento schopenhaueriano.....	39
---	----

Capítulo 04

A prova de amor genuíno no suicídio

altruísta..... 50

4.1 A diferença entre o amor sexual e o amor genuíno 50

4.2 Uma prova do amor puro no suicídio altruísta 55

4.3 A negação da Vontade no suicídio ascético e no suicídio altruísta..... 61

4.4 A tragédia do herói e a sua possível relação com o suicídio altruísta..... 66

4.5 A grandeza do caráter sublime e o suicídio altruísta 71

Capítulo 05

O suicídio altruísta: um fenômeno filosófico e sociológico na contemporaneidade..... 75

5.1 Os tipos de suicídio para Durkheim 75

5.2 O suicídio altruísta em evidência: o diálogo entre uma perspectiva schopenhaueriana e durkheimiana 78

Conclusão..... 81

Referências Bibliográficas 85

Introdução

A ideia desse trabalho surgiu, ainda que de forma não tão bem formulada, como experiência de vida e foi tomando forma diante dos estudos da filosofia de Schopenhauer, sobretudo a ética. Uma dúvida se tornava recorrente e nunca era sanada: O que leva as pessoas a desistirem da vida, uma vez que somos ensinados, desde os primeiros anos, que a vida é uma dádiva da casualidade ou divina (para quem crer)?

Antes de prosseguirmos com essa questão, outra questão é necessária ser questionada. Uma outra tão polêmica quanto: “O que é o suicídio?” Ou ainda, “O que determina a definição de suicídio?” A maioria das pessoas consideraria essa pergunta desnecessária por ter a resposta na ponta da língua. Afinal, diriam elas, “o suicídio é quando alguém tira a sua própria vida.” Em geral, são pessoas que estão passando por algum sofrimento psicológico ou, diriam alguns mais preconceituosos: “É por não ter Deus no coração”. Consideramos suicídio toda ação que culmine com a morte do agente. Tendo ela a intenção ou não de morrer, porém, é necessário haver a consciência sobre a possibilidade de que possa resultar em sua morte.

Schopenhauer, em geral, é claro ao dizer que suicidar-se é uma escolha insensata e inútil. Contudo, após um tempo estudando e refletindo sobre os trabalhos do filósofo, percebemos que o alemão não é tão radical em seu pensamento. O suicídio é um ato de sacrifício máximo do corpo de alguém, mas nem todos os motivos são iguais. Em “*O mito de Sísifo*”, o filósofo francês Albert Camus considera o suicídio como o único problema filosófico relevante, uma vez que responder se a vida vale a pena ser vivida ou não é a questão fundamental da filosofia.

Diante disso, surgiu a questão que gerou este trabalho: se o suicídio for cometido por um motivo desinteressado, compassivo e até mesmo heroico, ao entregar o seu “bem mais precioso” em troca da salvação de outrem, ou de evitar o sofrimento de outra pessoa, ainda assim esse ato seria considerado insensato do ponto de vista do filósofo da Vontade?

Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) foi um filósofo alemão da idade moderna que teve a sua obra mais conhecida intitulada *O Mundo como Vontade e representação* publicada e editada em 1818. A comunidade filosófica da época era bastante influenciada por Immanuel Kant e o grande nome da geração kantiana era Hegel (cujo filósofo era o

maior desafeto de Schopenhauer). O fracasso da carreira acadêmica do filósofo do *O mundo* se deu por conta das tentativas de disputar o protagonismo com Hegel, o que causou um profundo desgosto que ele exporá nas linhas do ensaio sobre a filosofia universitária.

Após uma carreira frustrada na Universidade de Berlim (1820 – 1831), Schopenhauer permaneceu em anonimato por muitos anos, mas o reconhecimento, ainda que tardio, da sua obra magna chegou anos antes da sua morte. O livro que influenciou nomes consagrados na comunidade científica e filosófica, como Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein, dentre outros.

Schopenhauer é conhecido como o pai do pessimismo metafísico (embora esse título seja dado por leitores e estudiosos da filosofia schopenhaueriana e não um reconhecimento do próprio autor), criando uma metafísica imanente onde tudo e todos são geridos por um ímpeto irracional e cego chamado Vontade.

O corpo, para o filósofo, é o objeto imediato do conhecimento. Através dele que conhecemos e nele que a Vontade se objetifica. Segundo Schopenhauer, a coisa-em-si, se trata de uma força que se afirma através das suas representações no mundo. Aliás, é o oposto completo, sendo ela quem manipula e o grau de afirmação aumenta conforme se eleva o nível de racionalidade de cada representação.

Nesse sentido, tais corpos são os OBJETOS IMEDIATOS do sujeito: a intuição de todos os outros objetos é intermediada por eles. As mudanças que cada corpo animal sofre são imediatamente conhecidas, isto é, sentidas, e, na medida em que esse efeito é de imediato relacionado à sua causa, origina-se a intuição desta última como um OBJETO.¹

O pessimismo atribuído ao alemão é causado pela forma como ele define a vida como sendo essencialmente sofrimento. Da mesma forma que sofremos com as amarras da Vontade, ela nos priva da felicidade e da liberdade. Schopenhauer sustenta que somos sempre carentes de algo. Sendo assim, a nossa natureza é egocêntrica, mas, por existir essa sensação eterna de ausência em nós que nunca será preenchida, sempre procuraremos por algo que nunca teremos. Por isso, o que sempre nos aguardará será sofrimento.

¹ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 13.

Quando alcançarmos os objetos do nosso querer, a felicidade será breve, pois o vazio não preenchido voltará a nos incomodar e desejaremos outros objetos. Sempre desejando, querendo algo e nunca estaremos satisfeitos.

Embora que a vida se mostre ser uma prisão cuja pena seja um estado de sofrimento constante e toda felicidade, seja superficial e fugaz, Schopenhauer revela que há uma solução, na verdade, o que existe é uma maneira de remissão por existir. A solução ideal seria a não-existência, mas como já viemos a este mundo, o que nos resta é buscar a redenção.

A conotação cristã não é à toa. O exemplo a ser seguido para alcançar essa espécie de salvação é a figura do asceta através da negação da Vontade. Schopenhauer vai pontuar sobre o que é, como se dá a negação da Vontade e, inclusive, porque somente através da mortificação da Vontade, é possível alcançar esse estado virtuoso e desprovido de egoísmo.

O juízo de Schopenhauer contrário acerca do suicídio estaria justificado nos conceitos de afirmação e negação da Vontade e o papel do corpo dentro da metafísica imanente. O filósofo dirá que o suicida tira a própria vida justamente por não ser capaz de deixar de querer, isto é, apesar de aparentemente estar cessando a vontade ao tirar a sua vida, o suicídio estaria afirmando a Vontade no âmbito metafísico. É por isso que Schopenhauer julgará como um ato inútil.

O que apresentaremos será o argumento do filósofo após percorrer discussões relevantes para a compreensão, como a liberdade e a ética, sempre dialogando com Kant, o filósofo com quem o autor dialogava na época em que escrevera, isto porque era o filósofo dos imperativos o que mais era discutido.

No primeiro capítulo elaboraremos uma breve introdução do problema sob uma perspectiva histórica e religiosa, remetendo sempre ao prisma schopenhaueriano. No segundo capítulo, trataremos especificamente da filosofia alemã no debate sobre a liberdade entre Kant e Schopenhauer. Em seguida, abordaremos a metafísica da Vontade e apresentaremos os argumentos do filósofo que fundamentam a condenação do suicídio.

No quarto capítulo, iniciaremos a discussão da nossa tese sobre o suicídio altruísta, de acordo com o que já dissemos sobre a metafísica e a ética schopenhaueriana. No quinto e último capítulo, trataremos do suicídio altruísta filosófico e do conceito

durkheimiano do mesmo tema, a fim de demonstrar que, apesar do francês tratar de um fenômeno com o mesmo nome, se mostraram diferentes.

Capítulo 01. O suicídio e a religião: Uma perspectiva histórica sob o olhar da filosofia schopenhaueriana.

Durante a vida, o ser humano se depara com inúmeros mistérios que perturbam a tranquilidade e a viabilidade de viver plenamente feliz. Entre elas, provavelmente, a morte é o maior horror que ronda diariamente cada indivíduo. Todo ser vivo tem um forte instinto de preservação. Sempre que a sua vida está em perigo, ele se esforçará ao máximo para fugir ou lutar com o fim de sobreviver. Porém, só o ser humano teme a morte. Nos Complementos da sua obra magna, Schopenhauer afirma que, por possuir a faculdade racional, indivíduo tem a consciência da morte e reflete sobre isso todos os dias, diferentemente do animal irracional que só lida com a morte no instante em que ela chega.

O animal vive sem conhecimento propriamente dito da morte: por isso o indivíduo animal frui imediatamente toda a imperecibilidade da espécie, na medida em que não tem consciência de si senão como a de um ser sem fim. Com a faculdade de razão apareceu, necessariamente entre os humanos, a certeza assustadora da morte. Mas, como na natureza a todo mal é sempre dado um remédio, ou ao menos uma compensação; então a mesma reflexão que produz o conhecimento da morte ajuda também nas concepções METAFÍSICAS consoladoras em face dela, das quais o animal não necessita nem é capaz.²

A religião tem um papel fundamental para tranquilizar os corações humanos sobre questões espinhosas como a morte e a pós-vida, pois são os dogmas e ensinamentos repassados nas crenças que tranquilizam os corações desesperados pela ausência de certeza. Como já dizia Schopenhauer: “A religião é a metafísica do povo.”³

Segundo as religiões abraâmicas, existe apenas um Deus e Abraão é o seu principal patriarca. Todas elas possuem explicações para os diversos mistérios da vida,

² SCHOPENHAUER, MVR II, p. 555. Grifos do autor.

³ SCHOPENHAUER, SE, p.188.

inclusive de onde viemos e para onde iremos. Possuem um conjunto de leis divinas a serem seguidas com a promessa de uma recompensa após uma vida de abnegações e sofrimento. Conforme as escrituras sagradas, há um Deus que é Criador e nós somos as suas criaturas. O entendimento atribuído ao valor da vida, como conhecemos hoje, foi atribuída às religiões.

Se a vida, que é preciosa, nos é dada pelo Criador, seria certo optar por não existir? A resposta para essa questão é repleta de controvérsias. Essas religiões, exceto o Islã, pregam que, ainda que a vida seja um mar de lágrimas e de lamentações, ela tem que ser vivida. Todo esse sofrimento não será em vão e, seja agora ou depois, haverá uma recompensa. Agir por um dever ou por uma promessa futura de recompensas será defendida pela ética dos imperativos de Kant, mas será duramente combatida por Schopenhauer.

Na filosofia schopenhaueriana, “o sofrimento é essencial à vida”⁴. Schopenhauer faz a alusão a um pêndulo para definir como a vida vai e vem entre dor e tédio. Toda satisfação ou felicidade, segundo ele, nada mais é do que um contentamento temporário por um desejo alcançado. Porém, devido ao fato de possuímos uma carência inesgotável, qualquer conquista ou alegria se torna uma ínfima sensação de satisfação, pois logo passará e voltaremos ao estágio de sofrimento.

Para Schopenhauer, “toda a felicidade é de natureza negativa, não positiva, e que justamente por isso não pode haver satisfação nem contentamento duradouro”.⁵ O alemão acredita que suportar todo esse sofrimento é o melhor meio para lidarmos com a inevitável tragédia da existência. Ele assume não haver outro jeito dado que já existimos. O ideal seria não existir e que por isso, os mortos jamais iriam aceitar voltar a vida. “Se se batesse nos túmulos para perguntar aos mortos se estes querem ressuscitar, eles sacudiriam a cabeça negando.”⁶

Esclarecido acerca do pensamento schopenhaueriano sobre a vida em geral, portanto, o questionamento então que se segue é: O suicídio seria uma solução de findar o sofrimento? Schopenhauer prontamente negará essa opção.

⁴ Idem, MVR I, p. 369.

⁵ Ibid., p. 371.

⁶ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 558.

Nossa condição é miserável que o decididamente preferível seria a completa não existência. Se o suicídio efetivamente nos oferecesse esta última, de tal modo que a alternativa “ser ou não ser” fosse posta no sentido pleno da palavra, então aquele seria incondicionalmente escolhido como um deslace altamente desejável. No entanto, algo em nós diz que não é bem assim, que não se tem aí o fim das coisas, que a morte não é de maneira alguma absoluta uma aniquilação absoluta.⁷

O suicídio, seja movido pelo tédio ou pela percepção de que não há felicidade possível, é inútil, assim como o desespero, pois não alterará nada. A ausência de mudança a que o autor se refere está no âmbito transcendental do retorno ao não-ser, ou seja, do retorno a não existência em sua metafísica da Vontade. É um argumento metafísico que será aprofundado e discutido mais adiante no trabalho.

Apesar dos ensinamentos bíblicos possuírem restrições e até mesmo condenações contra o suicídio, existem alguns exemplos, aparentemente, julgados com bem menos rigor e até mesmo como exemplos virtuosos. Se engana quem considera o suicídio unicamente como um ato de desespero. Existem ocasiões em que este ato foi reconhecido como um ato heroico.

Em vez de multiplicar os exemplos, passemos a Massada, o ponto culminante desses “atos heroicos”, como os denomina Josefo. No ano 73, após uma resistência encarniçada em seu esporão rochoso, cerca de mil judeus estão prestes a sucumbir aos ataques romanos. Seu comandante, Elezar, pede-lhes então que procedam a um suicídio coletivo, em um discurso bastante longo que extrapola as circunstâncias precisas do episódio. Trata-se de uma verdadeira apologia do suicídio coletivo, na qual se misturam ao contexto veterotestamentário reminiscências estoicas, neoplatônicas e hinduístas. Estão presentes ali os argumentos clássicos do suicídio filosófico: a morte é como o sono, ela nos resgata de uma existência breve e infeliz; é absurdo continuar vivendo quando só podemos vislumbrar desgraças; já que devemos partir um dia, por que não decidirmos nós mesmos o melhor momento de fazê-lo? Nossa alma aspira a deixar a prisão do corpo para ir gozar de uma imortalidade bem-aventurada depois desta vida terrena desprezível. O suicídio é a marca suprema de nossa liberdade, e nos permite triunfar sobre todos os males.⁸

Sabendo que boa parte da nossa construção de valores morais provém da influência cristã e que existem casos em que o suicídio é bem-quisto, por que então o

⁷ Idem, MVR I, p. 377.

⁸ MINOIS, História do suicídio, p. 23-24.

suicídio é malvisto socialmente e por parte massiva dos filósofos durante a história ocidental? Porém, não seria a morte de Cristo um suicídio? Segundo Minois (2018), “O evento fundador do cristianismo é um suicídio”. A palavra, por si só, causa polêmica. Se, então, é direcionada ao fundador do cristianismo, então torna-se extremamente escandaloso.

É dito que o sangue de Cristo fora derramado para nos livrar do pecado original e que, todo aquele que crer e aceitar Jesus como seu único salvador, estará perdoado e salvo. Isso só se tornou possível devido ao sacrifício do filho de Deus na cruz. “Eu dou minha vida pelas ovelhas.”⁹ O sacrifício, ou o suicídio, de Cristo é aclamado como um ato de amor genuíno pela humanidade pecadora.

Porém, a morte cristã tem de ser um testemunho de fidelidade a Deus. Portanto, ela não deve ser buscada por si mesma ou por motivo de desespero. A morte do mártir contrasta com a morte desesperado do pecador. Assim, o suposto suicídio de Judas torna-se rapidamente o arquétipo da morte desonrosa e condenável, não tanto em razão do gesto em si como do desespero que o provoca.¹⁰

Esse tipo de suicídio não é mais o comum, quando é fruto de um desespero ou frustração em relação à vida, ou por tédio. Nesse momento, estamos tratando de figuras como a dos santos e monges que deram a sua vida de livre vontade após transcender a consciência sobre a existência em geral. São casos raros e louváveis até mesmo pela opinião pública. Estes são os ascetas. A própria morte deles, segundo Ariès (2013), “é a morte excepcional e extraordinária de um místico que a aproximação do fim enche de alegria “celestial”. Não é a morte secular da gesta ou do romance, a morte comum.”¹¹

O asceta é um sujeito que alcançou um estado de conhecimento e de contemplação que vai além da lógica. Algumas religiões veem esses indivíduos como divinos por atingirem um nível elevado de consciência. Não são mais enganados pelas ilusões do mundo, chegando, assim, à Verdade.

⁹ Jo 10, 15-18.

¹⁰ MINOIS, História do suicídio, p. 29.

¹¹ ARIÈS, O homem diante da morte, p. 17.

A filosofia schopenhaueriana é grandemente influenciada pelas religiões do Oriente, como o hinduísmo e o budismo. Quando o filósofo salienta que o asceta é aquele que consegue enxergar a essência das coisas, logo, diminui a distância imposta pela Vontade, o asceta não vê mais as diferenças, mas sim a totalidade a qual pertence. “Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores; vê um mundo que desaparece. E tudo isso é-lhe agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa.”¹² Essa é a última instância de toda ação altruísta e misteriosa baseada na expressão Veda e no Vedanta *tat twam asi* (isto és tu)¹³ que, segundo o filósofo, onde o indivíduo se reconhece como idêntico representando a clara contradição entre a ação compassiva e o mundo fenomênico expresso pelas ações egoístas das inúmeras representações da Vontade.

Ao perceber que é inútil tentar fugir do sofrimento, pois o sofrimento é essencial à existência, o asceta sente uma repulsa pela vida e então “ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo”.¹⁴

A indiferença que o asceta sente é pela Vontade e essa repulsa o impede de querer. Esse sentimento não é a mesma coisa que indiferença que as pessoas sentem umas pelas outras quando estão exercendo sua natureza egoísta. O fenômeno da ascese é caracterizado pela constante negação da Vontade através da castidade, da pobreza voluntária, do jejum e do autoflagelo. É a maneira de se resignação através do sacrifício do seu corpo.

Assim como a ascese é caracterizado pelo sacrifício, o mártir, movido por uma causa superior à sua vontade individual, também oferece o seu corpo para causa maior do que o seu bem-estar particular. Contudo, de acordo com o pensamento de Schopenhauer, o mártir não atinge o nível mais elevado, como na ascese, devido à falta do conhecimento real da existência trágica.

Os mártires oferecem as suas vidas por uma nação ou por uma ideia, enquanto os ascetas abdicam e mortificam as suas vidas até a sua extinção após alcançarem conhecimento da coisa-em-si. Submetem os seus corpos a jejuns e privações sexuais

¹² SCHOPENHAUER, MVR I, p. 440.

¹³ Idem, SE, p. 61.

¹⁴ Ibid., p. 441.

intermináveis, além de se autoflagelar até o fim de seus dias, onde a morte será muito bem-vinda. No entanto, se o sacrifício for a própria vida, mas não algo tão relevante quanto o que fizeram os mártires, e se a morte voluntária tiver como objetivo salvar apenas uma ou algumas criaturas que o agente ama genuinamente, seria o caso desse suicídio altruísta ser considerado um ato virtuoso? De acordo com a ética da compaixão de Schopenhauer, acreditamos que este caso de suicídio pode, de fato, ser considerado uma ação moral.

O nosso objetivo é compreender o suicídio motivado, por amor, sem o desespero ou elevação espiritual, não o desespero ou fruto de uma inanição consequência de uma alta elevação espiritual. É um sentimento avassalador que fará qualquer coisa e daria tudo pelo bem daquilo ou daquela que ama. Ao longo deste trabalho, discutiremos o problema da liberdade à luz da filosofia schopenhaueriana, uma vez que estamos lidando com ações.

A seguir, analisaremos a ética do filósofo alemão, discutindo as influências kantianas e as consequências da ética da compaixão. Enfim, ao examinarmos o suicídio sob diferentes formas e motivações, salientando e diferenciando os tipos de suicídio abordados por Schopenhauer, chegaremos ao tipo de suicídio que estamos apontando. Dessa maneira, analisaremos se é possível sustentar a nossa tese central ou se não se sustentará.

Capítulo 02: A liberdade no mundo como reflexo da Vontade

2.1 A falta de liberdade do indivíduo escravo da Vontade

A liberdade é uma questão que diz respeito diretamente ao comportamento, e às escolhas humanas. O suicídio, tema que será explorado neste trabalho, tem uma forte, e necessária ligação com as questões sobre a liberdade por se tratar de uma ação humana. Em relação ao suicídio, o nosso trabalho será sobre quando este ato é altruísta e, moralmente aceitável. Como aponta Schopenhauer, toda conduta carrega consigo uma

questão que se baseia na liberdade. Sendo assim, o aprofundamento do tema da liberdade é extremamente relevante para o progresso desta pesquisa.

Em *O mundo como vontade e representação*, publicada em 1818 com data no ano seguinte, é a obra magna de Schopenhauer. Nos dois primeiros livros, o filósofo apresenta a distinção do lado da cognoscibilidade do mundo, isto é, o mundo repleto de representações, objetos de conhecimento empírico, e o outro lado sendo da Vontade¹⁵. “Pois assim, como este é, de um lado, inteiramente REPRESENTAÇÃO é, de outro, inteiramente VONTADE.”¹⁶

Em 1839, a Academia Norueguesa de Ciências de Trondheim promoveu um concurso que consista na elaboração de uma dissertação com uma questão norteadora: “Pode a liberdade da vontade humana ser demonstrada a partir da autoconsciência?” Schopenhauer recebeu o prêmio ao enviar a sua resposta com o título “*Sobre a liberdade da vontade*”. Opondo-se à ideia de que a liberdade é “fazer o que quiser”, o filósofo vai dizer que a questão sobre a liberdade não se refere ao fazer, mas sim ao “querer”. A filosofia schopenhaueriana versa sobre a indagação: “É possível querer o querer?” Ou “é possível querer o que quero?”

O debate a respeito da liberdade é inserido dentro da teoria do conhecimento, e da metafísica da Vontade schopenhaueriana, na qual a resposta dada pelo filósofo tem relação direta com o seu pensamento antirracionalista. O conhecimento apreendido pelo mundo empírico é ilusório, superficial porque a Vontade, como coisa em si, não é alcançável sequer pelo princípio de razão suficiente.¹⁷

¹⁵ Aqui seguirei usando, como faz Jair Barboza na segunda edição da sua tradução, Vontade com a inicial maiúscula para representar a coisa em si do mundo e diferenciar das vontades, em minúsculo. A vontade como o querer, do alemão *Wollen*, possui um sentido empírico. A Vontade é o puro querer e, como ela se afirma entre os corpos vivos. Vontade e Vontade de Vida (*Wille zum Leben*) são sinônimos. Importante salientar que a Vontade é uma coisa só. Ainda que tenha um sentido metafísico de unicidade e outro como multiplicidade das diversas representações encontradas no mundo. Além disso, na língua alemã todo substantivo é grafado com a inicial maiúscula, portanto a vontade, do alemão *Wille*, inicia-se com uma consoante no maiúsculo.

¹⁶ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 5. Grifos do autor.

¹⁷ O princípio de razão para Schopenhauer possui quatro raízes. Esse conceito foi objeto da sua tese de doutorado com o título “*Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*”. Para o filósofo, a razão se aplica às representações de quatro formas: princípio da razão do devir que está resignada às representações da realidade, da experiência; o princípio de razão do conhecer que se submete aos conceitos; o princípio de razão do ser que obedece às intuições das formas e dos sentidos externos dados à priori tal como Kant, a exemplo do espaço e do tempo; princípio de razão do agir, este está submetido ao sujeito do querer, ou seja, conforme a lei da motivação.

Segundo Schopenhauer, a Vontade não é um instrumento da razão para algum fim: para ela a razão e o intelecto são ferramentas de satisfação dos desejos. A essência metafísica da filosofia schopenhaueriana não possui um fundamento ou princípio racional, tampouco sendo fruto de uma existência divina. Para o alemão, ela é um ímpeto cego, insaciável e irracional. O próprio mundo é como um espelho da Vontade. As representações contidas nele, inclusive a humanidade, são marionetes nas mãos da coisa-em-si. A pergunta que fica então é: É possível contrariar o ímpeto da Vontade? É possível o indivíduo agir e escolher livremente?

Para o filósofo, se engana quem acredita ser livre por conta da capacidade de escolher entre um objeto a outro. A liberdade absoluta do querer no mundo é, para ele, impossível. Schopenhauer distingue a liberdade sendo física, moral ou intelectual. A liberdade física é a mais comum. Quando os homens normalmente se definem como livres, e consiste “na ausência de empecilhos materiais de qualquer tipo”¹⁸.

A respeito da liberdade intelectual ou da liberdade moral, diferentemente da liberdade física, o debate adentra no campo filosófico e da reflexão sobre a Vontade. O *motivo*¹⁹ jamais poderia se restringir ao campo material e “jamais poderia ser irresistível em si mesmo, nem ter um poder incondicional, mas sempre ainda poderia, eventualmente, ser superado por um contramotivo mais forte”²⁰.

O motivo mais forte de todos, a manutenção da vida, é subjugado por outros motivos: por exemplo, no caso do suicídio e do sacrifício da vida por terceiros, por opiniões e interesses diversos; e, inversamente, vemos também que todos os níveis dos mais extremos martírios na mesa de tortura algumas vezes foram superados pelo simples pensamento de que a alternativa seria perder a vida. Mas mesmo que os motivos não possuem em si o poder coercitivo puramente objetivo e relativo, a saber, para a pessoa envolvida. O que, no fim das contas, daria no mesmo.²¹

Segundo Salviano (2007), a lei da motivação é quem norteia a natureza das deliberações. Nela a Vontade é mediada pelos motivos ou representações mediante o

¹⁸ SCHOPENHAUER, SLV, p. 21.

¹⁹ O conceito de motivo, segundo Schopenhauer, é a masterização do querer na direção do objeto desejado.

²⁰ SCHOPENHAUER, SLV, p. 24.

²¹ Ibid., p. 24-25.

conhecimento adquirido, podendo ser abstratas ou sensíveis. Através da capacidade de perceber e captar conceitos, representações abstratas, a razão permite que o homem possa se orientar por motivos que não são meramente presentes, assim aumentando a área de atuação pela capacidade de deliberação (*Deliberations fähigkeit*), e do confronto dos motivos. Schopenhauer a chamará de liberdade relativa. A capacidade de deliberar, que distingue o ser humano dos outros animais, não é requisito para afirmar que possamos ser livres, apenas que essa capacidade nos proporciona um conflito entre motivos.

Seguindo o raciocínio do filósofo, por exemplo, aquele que deliberadamente escolhe morrer, não está exercendo a pura liberdade porque “o conceito de liberdade, que até então só tinha sido pensado em relação ao SER CAPAZ DE, foi posto em relação ao QUERER, e então surgiu o problema de se perguntar se o querer mesmo seria LIVRE”.

22

Em nenhuma circunstância o arbítrio do agente se liberta das amarras da Vontade. Ao desejar algo ou escolher uma coisa à outra não nos faz livres sob o prisma filosófico schopenhaueriano. Exceto, se, estivermos nos referindo a liberdade material como explicitado anteriormente.

Para Schopenhauer, as escolhas dependem de outras anteriores e assim se segue dentro da lei da casualidade (*Kausalität*). Para existir um fim, necessariamente deve haver uma causa precedente. A liberdade real, portanto, deve possuir uma relação de independência. Nenhuma causa ou motivo necessário deverá existir, e não deverá depender de qualquer fundamento. “Esse conceito, então, aplicado à vontade do ser humano, implicaria dizer que uma vontade individual, em suas manifestações (volições), não seria determinada por causas ou por razões suficientes em geral.”²³

O ser humano age sempre conforme a experiência vinculada ao conhecimento dentro do tempo e no espaço. As impressões humanas estão limitadas ao âmbito fenomênico. Para compreender ainda melhor essa questão da liberdade, é relevante decifrar a teoria dos caracteres de Schopenhauer. Segundo essa teoria, existem três níveis de caracteres: o empírico, o adquirido e o inteligível.

²² Ibid., p. 25.

²³ Ibid., p. 28.

O caráter empírico é fenomênico, e necessita de motivos. À disposição das diversas vontades, e conflitos de interesses no mundo, o exercício da liberdade física constrói o que Schopenhauer chamará de caráter adquirido. O ser humano, somado ao intelecto, constrói a consciência de si mesmo diante das ações adotadas a partir do caráter empírico. No entanto, como mencionado anteriormente, a liberdade no âmbito fenomênico é ilusória, uma vez que os desejos e escolhas dependem de um motivo anterior a elas. São, de certa forma, premeditadas pela Vontade em que é afirmada através das suas diversas representações.

Para Schopenhauer, “pode ela [a ética] transformar um homem de coração duro num compassivo e, daí, num justo e caridoso? Por certo não; a diferença dos caracteres é inata e indelével”.²⁴

O filósofo chamará de sensibilidade preponderante uma espécie de predisposição contida no caráter, a qual faria ao indivíduo ser movido a agir de forma compassiva, egoísta ou maldosa. Por exemplo, um indivíduo encontra um animal ferido na rua e, diante do sofrimento da pobre criatura, além de possuir essa sensibilidade mencionada em seu caráter, ele é motivado a agir de modo compassivo com o fim de sanar o sofrimento do animal. No entanto, uma pessoa que não possua tal inclinação em seu caráter, o ignorará. Agirá com indiferença por não possuir, em seu caráter, uma sensibilidade que o faça sentir a compaixão necessária para motivar a sua ação em virtude do sofrimento alheio. Isso não quer dizer que ela não possua nenhum tipo de compaixão no seu caráter ou que seja inclinado somente a agir de forma egoísta. Talvez se ela se deparasse com uma criança naquelas condições, essa pessoa que ignoraria um animal, agisse de maneira diferente e, portanto, agiria compassivamente, pois o caráter é inato e individual.

Cada qual só será estimulado predominantemente *pelos* motivos para os quais tem uma sensibilidade preponderante, do mesmo modo que *um* corpo só reage aos ácidos, outros só aos álcalis; e, da mesma forma que este também aquele não muda.²⁵

²⁴ Idem, FM, p. 190. Parênteses nossos.

²⁵ Ibid., p. 197.

O caráter terá um papel muito importante nas escolhas das ações do indivíduo, o que mostra ainda mais a falta de uma verdadeira liberdade por parte do agente quando falamos enxergamos um certo determinismo nas motivações humanas. Inclusive nas ações pensadas, ou seja, nas ações ponderadas pela faculdade racional.

Precisamente o fato de que o ser humano é afetado por uma classe própria de representações (conceitos abstratos, pensamentos), que o animal não possui, é algo extremamente visível na medida em que o caráter daquilo é PREMEDITADO E INTENCIONAL é impresso em todo o seu agir, até mesmo no que é mais insignificante, até em seus movimentos e passos. Por meio do que sua atividade é tão evidentemente diferente da dos animais que se vê imediatamente como, por assim dizer, fios finos e invisíveis (os motivos constituídos de meros pensamentos) conduzem seus movimentos, enquanto os dos animais são guiados pelas cordas grosseiras e visíveis daquilo que é intuitivamente presente. Porém, para além disso a diferença não vai. O pensamento se torna MOTIVO, assim como a intuição se torna MOTIVO tão logo ela seja capaz de atuar sobre a vontade ali existente.²⁶

A Vontade se faz ardil por meio das suas inúmeras representações e, conseqüentemente, é afirmada ao utilizar os corpos no mundo empírico. Pode o homem escolher o que quer, mas não deixar de querer. “A capacidade de deliberação que surge por meio dela não fornece, na verdade, nada senão o CONFLITO DOS MOTIVOS.”²⁷

À luz de toda a nossa visão, contudo, a vontade é não apenas livre, mas até mesmo onipotente: dela provém não só sua ação, mas também seu mundo; tal qual ela é, assim aparecerá seu mundo: ambos são seu autoconhecimento e nada mais: ela determina a si e justamente por aí determina sua ação e seu mundo: estes dois são ela mesma, pois exterior à vontade não há nada: só assim ela é verdadeiramente autônoma; sob qualquer outro aspecto, entretanto, é heterônoma.²⁸

Na essência do homem, isto é, no caráter inteligível, é em que a Vontade é realmente livre. A lei da casualidade, como tal, não atinge a instância metafísica, de modo que os princípios de razão não podem corromper nem atingir a liberdade transcendental.

²⁶ Idem, SLV, p. 63-64. Grifos do autor.

²⁷ Ibid., p. 65. Grifos do autor.

²⁸ Idem, MVR I, p. 314-315.

2.2 A liberdade transcendental

Como já dito: a liberdade supõe uma ação sem uma causa anterior que a determine. O princípio de razão é a forma mais geral de conhecimento, e norteador das decisões humanas. De acordo com Schopenhauer, por causa da natureza egoísta, o ser humano costuma optar por aquilo que o beneficie e que evite o máximo de sofrimento possível. Diante do caráter adquirido que é a constituído através da experiência somada ao seu intelecto, as deliberações serão, sobretudo, seguirão a lógica da fuga da dor, e a busca pelo prazer.

Por outro lado, a condição — como coisa em si, independente dessas formas e, por isso, não submetida a nenhuma diferença temporal e, portanto, permanente e imutável — e base de toda essa aparência é seu CARÁTER INTELIGÍVEL, isto é, sua vontade como coisa em si, à qual, nessa qualidade, certamente se atribui liberdade absoluta, isto é, independência da lei de casualidade (como mera forma das aparências). Mas essa é uma liberdade TRANSCENDENTAL, isto é, que não se manifesta na aparência, mas existe somente na medida em que abstraímos da aparência e de todas suas formas, para alcançar aquilo que, fora de todo tempo, deve ser pensado como a essência íntima do ser humano em si mesmo. Em virtude dessa liberdade, todos os atos do ser humano são sua própria obra, por mais que elas ocorram necessariamente a partir do caráter empírico em seu confronto com os motivos, porque esse caráter empírico é somente a aparição do inteligível em nossa FACULDADE DE CONHECIMENTO presa a tempo, espaço e causalidade, isto é, ele é a maneira como a essência em si de nosso próprio eu se apresenta àquela.²⁹

Segundo Debona (2016), na sua época de produção ainda juvenil da sua obra magna *O mundo como vontade e representação* (1818), Schopenhauer pressupõe, e define os seus conceitos de caráter inteligível, e empírico nos mesmos termos com os quais Kant e Schelling concebem. Schopenhauer considerou a noção de caráter inteligível do filósofo

²⁹ Ibid., p. 151-152. Grifos do autor.

pós-kantiano quando este indicou o “ser originário” nos escritos schellinguanos acerca da liberdade.

O problema acerca da liberdade surge dentro dos conflitos antinômicos da razão consigo mesma dentro da solução kantiana para os atoleiros da metafísica tradicional. São quatro conflitos pontuados por Kant, e cada conflito é apresentado um argumento correspondendo às antinomias da razão pura na *Crítica da Razão Pura*, mas iremos nos ater especificamente a terceira, que defende que a casualidade, segundo as leis da natureza, não seja a única forma dos fenômenos serem deduzidos no mundo. A necessidade de provar essa possibilidade se dá porque, caso a liberdade esteja exclusivamente sob a tutela da cadeia causal, a liberdade não existiria porque as leis naturais são inalteráveis e incontroláveis.

Agora, a lei da natureza consiste justamente no seguinte: que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*. Assim, a proposição segundo a qual toda casualidade só seria possível segundo leis da natureza contradiz-se a si mesma em ilimitada universalidade, não podendo tal casualidade, pois, ser assumida como a única.³⁰

O argumento kantiano a respeito dessa antinomia é a possibilidade da existência de uma liberdade no sentido transcendental. Se a lei da casualidade sempre pressupõe um acontecimento anterior para originar um futuro, tanto o retroceder quanto o avanço de acontecimentos seguirão ao infinito sem poder determinar uma origem ou uma conclusão.

É preciso, portanto, alcançar uma instância em que não haja uma sequência de fenômenos a afim de alcançar e diferenciar o que as leis da natureza impedem. Kant chamará de liberdade transcendental “um tipo particular de casualidade pela qual os acontecimentos do mundo poderiam ocorrer”.³¹ Aqui está exatamente a fonte kantiana onde Schopenhauer irá beber no que tange o problema da liberdade.

A liberdade transcendental se contrapõe à lei causal, portanto, e essa ligação dos estados sucessivos de causas atuantes, pela qual não é possível uma

³⁰ KANT, KrV, p. 69. Grifo do Autor.

³¹ Ibid., idem.

unidade da experiência que não poderia ser encontrada na experiência, é, portanto, um mero produto do pensamento.³²

Schopenhauer irá concordar com Kant acerca da transcendentalidade da essência metafísica do mundo. Se excluirmos a casualidade, não precisamos de uma causa para explicar um ato, uma vez que este seria independente. Dessa forma, Schopenhauer concordará com o argumento metafísico do filósofo dos imperativos, porém, com uma ressalva, no que diz respeito ao papel da razão.

Kant cunha a liberdade transcendental pela defesa de que um sujeito seria capaz de começar *por si* mesmo, por uma “*espontaneidade absoluta* das causas” e por sua capacidade de agir por liberdade, uma série de fenômenos. Schopenhauer admite uma “viva consciência” (por parte do sujeito do querer) de que poderia ter agido de maneira completamente diversa *desde que* tivesse querido.³³

Segundo Schopenhauer, a Vontade é essência transcendental que amarra e ilude através da sensação de liberdade dentro do mundo empírico. Ainda que o ser humano se diferencie dos outros seres vivos devido a sua capacidade racional, a supremacia da razão é posta sob o domínio da Vontade. Enquanto Kant conceitua liberdade transcendental como um princípio causal incondicionado externo da casualidade alcançado somente pela razão, Schopenhauer retira a soberania do papel da razão na qual produziria apenas vontades individuais, ou seja, ainda uma liberdade falsa, e intencionada pela Vontade como coisa-em-si. Para o filósofo de *O mundo*, a liberdade transcendental só existe no âmbito da Vontade, e através do caráter inteligível que reside em cada um de nós. Segundo Moraes (2016):

O caráter inteligível se revela aí de modo mais fidedigno, isto é, menos turbado pelas falsas representações acerca de si mesmo. O querer que nos determina desde o começo da existência é inalterável. Inato, e meramente inteligível - não é outra coisa senão a vontade autodeterminada de que todo indivíduo já sempre é fenômeno pensada segundo as experiências que se tem com os outros e consigo mesmo no mundo.

³² Ibid., idem.

³³ DEBONA, A outra face do pessimismo, p.59.

A liberdade não pode ser definida pelo desejo individual de cada ser humano, pois ela está condicionada aos efeitos causais. Somente no nível transcendental da Vontade como coisa-em-si, a liberdade é possível. Sendo as ações virtuosas, ao contrário das ações imorais, objetivação da afirmação da Vontade, decorrentes da negação da Vontade, poderiam elas ser efetivamente o exercício da liberdade?

As ações ascéticas não estão em conformidade com as vontades determinadas por uma causa anterior porque a sua motivação contraria a afirmação da vontade do corpo, uma vez que elas rompem o princípio de individuação. A vontade do asceta é contrária à lógica por trás que dependem de motivos anteriores que, como já foi dito, são uma forma de escapar da dor, ou de obter o máximo prazer para si mesmo.

Tudo isso é, naturalmente, objeto da Vontade de vida. Diante disso, parece que as motivações ascéticas não estão mais no mesmo nível das demais deliberações, pois, ao contrário das motivações naturais, elas alteram a direção da Vontade no jogo de conflito, mas nunca a Vontade como coisa-em-si.

A ação virtuosa proveniente da negação da Vontade, tal como a do asceta, pode ser entendida como ações livres? Sob um aspecto, as ações que se concretizam no mundo, elas estão condicionadas sob outro aspecto como sinalizado por Cacciola (1994),

O ato compassivo, apesar de estar fundamentado metafisicamente no reconhecimento da essência comum, manifesta-se ainda por meio de um motivo que é a representação do outro e do seu sofrimento. Neste sentido, como manifestação do caráter empírico, a ação compassiva não é livre, mas condicionada por um motivo. No entanto, já que o caráter inteligível é a própria vontade como essência de cada indivíduo, essa ação pode, por outro lado, ser considerada livre enquanto participa da natureza da Vontade. Assim, a natureza humana apresenta-se como sendo capaz e ações que têm valor moral, o que indica que ela não é apenas “má”, contradizendo de certo a natureza da Vontade como fonte de todo sofrimento e dor e introduzindo um sentido moral no mundo.

As ações compassivas possuem uma dicotomia entre o empírico e o metafísico. O asceta, por exemplo, alcança o conhecimento da essência do mundo de modo intuitivo e,

desse modo, ele “toma para si as dores de todo mundo”³⁴, e se volta contra a própria Vontade de vida. Progressivamente mortifica o seu corpo através das renúncias, penitências até se ver completamente livre do sofrimento intrínseco à vida, alcançando a redenção na morte por inanição.

A repulsa pela Vontade de viver contraria a sua própria existência como manifestação da Vontade. Este insistente comportamento de autoflagelo, de mortificação do próprio corpo rompe a conexão causal entre a vontade individual, e os motivos que não são mais causas das ações. Segundo Santos (2010),

Os atos do asceta não têm como motivo os objetos exteriores, o mundo fenomênico de um modo geral, e sim, o conhecimento das ideias, a essência da coisa-em-si que o afasta das ações correspondentes à afirmação da Vontade e o aproxima daquelas relativas à negação.

A Vontade tem a motivação em si, ela se determina independentemente de fatores externos e, por isso, nela a liberdade é possível. A liberdade transcendental não se relaciona com as ações individuais, mas sim com a sua essência. A negação da Vontade implica uma alteração do caráter adquirido, anulando a conexão causal. Além disso, contraria a lógica ao suprimir os estímulos externos. Os atos decorrentes do ascetismo (o maior grau de negação da Vontade), não têm influências fenomênicas, apenas a essência da coisa-em-si.

Nada senão a tranquila e despercebida conduta de vida de uma pessoa que chegou àquele conhecimento e, virtude do qual renuncia e nega a Vontade de vida, esta que em tudo se esforça e a tudo preenche e impulsiona, cuja liberdade apenas aqui, só nele, entra e, cetera, pelo que sua conduta é precisamente o contrário da conduta ordinária.³⁵

O conhecimento, segundo o princípio de razão suficiente — ao contrário do que ocorre em Kant —, ainda está a serviço da Vontade como um meio para atingir os seus próprios fins, o que Schopenhauer chama de afirmação da Vontade. A negação da Vontade

³⁴ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 439.

³⁵ Ibid., p.447

é a única forma de libertação das amarras da coisa-em-si. O indivíduo é purificado das volições individuais, libertando-se, assim, da Vontade.

Capítulo 3: A condenação metafísica de Schopenhauer do suicídio

3.1 A ética do dever de Kant e a crítica ao suicídio como crime contra si mesmo

Antes de adentrar na ética schopenhaueriana e apresentar os argumentos do autor contrários ao suicídio, é conveniente contextualizar sobre quem ou sobre o que Schopenhauer estava, a priori, contrapondo ao formular uma epistemologia, assim como uma ética que ia à contramão da tradição da época. Immanuel Kant era o grande filósofo representante naquele momento histórico da modernidade. Os maiores desafetos de Schopenhauer eram os pós-kantianos, principalmente Hegel. Dessa forma, o filósofo costumava citar Kant quando estava apresentando a sua filosofia.

A ética de Kant foi formulada de acordo com a sua teoria do conhecimento, na qual estabelecia princípios a priori, considerando o fundamento moral separado de toda experiência empírica, servindo como uma lei universal para todos os seres racionais. Quando escreveu a sua primeira obra sobre a ética, a *Fundamentação Metafísica dos costumes*, Kant afirma que:

Uma Metafísica dos costumes é, portanto, indispensavelmente necessária, não só por um motivo de ordem especulativa, para investigar a fonte dos princípios práticos que estão *a priori* em nossa razão, mas porque os costumes eles próprios permanecem sujeitos a toda sorte de corrupção enquanto faltar aquele fio condutor e norma suprema de seu ajuizamento. Pois, quando se trata de que deve ser moralmente bom, não basta que seja *conforme* à lei moral, mas

também tem de acontecer *por causa dela*; caso contrário, essa conformidade é apenas muito contingente e precária, porque a razão <para agir> imoral produzirá de quando em quando, é verdade, ações conformes à lei, no mais das vezes, porém, ações contrárias à lei.³⁶

Kant tenta sistematizar a sua ética assim como a sua epistemologia. O filósofo, buscando uma moralidade pura, impõe a necessidade de seguir uma lei moral como condição para efetivar o valor virtuoso de uma ação. Para ele, “a lei moral, em sua pureza e genuinidade não deve ser buscada em nenhum lugar senão em uma Filosofia pura”.³⁷

A publicação desta obra era indispensável para uma futura *Metafísica dos costumes*, pois Kant afirmava que esta *Fundamentação* deveria preceder o que seria publicado doze anos depois, aos setenta e dois anos. Se, Schopenhauer argumentava que a idade de Kant já era um problema na época da publicação da *Fundamentação*, o que ele diria com os escritos publicados anos antes da morte do filósofo dos deveres?

Na *Metafísica dos costumes*, o filósofo divide a sua ética em duas partes: a distinção entre os sujeitos e suas leis, e princípios de um sistema de razão prática pura. A primeira parte apresenta os deveres do ser humano para com outros seres humanos, bem como para com os outros seres vivos. A segunda divisão é composta pela doutrina elementar e pela doutrina do método.

Repetindo a fórmula sistemática de conceitos gerais tal qual conceitos subjacentes na *Crítica da razão pura*, Kant elabora imperativos categóricos que serão criticados por Schopenhauer, que rejeita a valoração a priori das ações morais humanas sem considerar a experiência, e acusa o filósofo dos imperativos de estar “contaminado” pela teologia devido a sua ética dos deveres.

De fato, para Kant, o valor moral não pode ser determinado pelos costumes, história ou cultura, mas sim pela razão a priori. “Para ter verdadeiro valor moral não basta que uma seja conforme ao dever, não obstante por dever, sendo uma ação livre de todas as contingências empíricas.”³⁸ Segundo ele:

³⁶ KANT, GMS, p. 74-75.

³⁷ Ibid., p. 75.

³⁸ SILVEIRA, A boa vontade e o dever na gênese da fundamentação moral de Kant, p. 106

Com as leis morais, porém, a situação é outra. Apenas na medida em que podem ser *discernidas* como fundadas *a priori* e necessárias, valem elas como leis; mesmo os conceitos e juízos sobre nós mesmos, e sobretudo fazemos ou não fazemos, nada significam moralmente se contêm apenas o que se aprende da experiência. E, se caímos na tentação de transformar em princípios morais algo procedente desta última fonte, corremos o perigo de incorrer nos erros mais grosseiros e perniciosos.³⁹

Apenas quando representativo e obediente à lei, uma ação tem valor moral. Apesar de tudo na natureza seguir uma ordem ou leis naturais, somente os seres racionais são capazes de agir moralmente, uma vez que somente através da faculdade racional as ações podem seguir as leis morais. A obediência às leis se dá via imperativos categóricos.

Ao estabelecer uma legislação moral, Kant indica que há um legislador, alguém que determina quais são as formas virtuosas e imorais da ação humana. Apesar de dizer que os fundamentos devem ser *a priori* e puras, a figura do legislador surgirá mais tarde com o rótulo de soberano bem.

De acordo com Kant, o soberano bem⁴⁰ está intrinsecamente relacionado à lei moral da razão pura. O filósofo aqui se aprofunda completamente na teologia que Schopenhauer criticará com bastante frequência posteriormente. A intenção de Kant era solucionar o problema não elucidado sobre a relação entre felicidade e virtude.

Se, de acordo com o filósofo dos imperativos categóricos, uma ação virtuosa é aquela que segue a lei moral e a felicidade é atuar de acordo com as próprias vontades, é possível ser feliz, e virtuoso ao mesmo tempo? Kant sustenta que a felicidade condizente com a moralidade requer, necessariamente, a existência de Deus. “Portanto, a causa suprema da natureza, na medida em que, mediante o entendimento e a vontade, é a causa (por conseguinte o autor) da natureza, isto é, **Deus**.”⁴¹ A existência é necessária porque a lei moral é uma lei santa e requer que a sigamos, mesmo tendo “a propensão contínua para a transgressão”⁴².

³⁹ KANT, MS, p.21

⁴⁰ Pode ser entendido como “soberano bem”, “sumo bem” ou “bem supremo”. O termo “soberano”, em alemão se traduz *Höchste*, significa o “mais alto” e “supremo” por *supremum* ou “perfeito” (*consummatum*).

⁴¹ KANT, KpV, p. 164. Grifos do Autor.

⁴² *Ibid.*, p. 167.

A lei moral me comanda fazer do sumo bem possível em um mundo o objeto último de toda a conduta. Mas eu só posso esperar efetuar-lo mediante o acordo da minha vontade com a de um autor santo e bondoso do mundo; e embora a *minha própria felicidade* esteja contida no **conceito** de sumo bem, como conceito de um todo em que a maior felicidade é representada como estando ligada na mais exata proporção à maior medida da perfeição moral (possível nas criaturas), ainda assim não é essa **felicidade**, mas a lei moral (**lei** que, pelo contrário, restringe rigorosamente a condições o meu anseio ilimitado por **felicidade**) o fundamento de determinação da vontade, que é instruída para a promoção do sumo bem.⁴³

Em sua crítica a Kant, Schopenhauer se apoia, sobretudo, na *Fundamentação metafísica dos costumes* de 1785 que antecede a *Metafísica dos costumes* publicada em 1797. Apresentaremos as principais críticas do filósofo da Vontade para a construção da sua própria ética da compaixão, mas não antes de apontar uma de suas primeiras reações ao creditar senilidade de Kant por eventuais contradições na ética dos deveres ao afirmar que “predomina a influência da fraqueza da idade”⁴⁴.

Schopenhauer acusa o filósofo da *Crítica da razão pura* de incentivar uma teologia moral. Segundo Schopenhauer, “lei, mandamento, dever e outros que tais e, tomando neste sentido incondicionado, tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia”.⁴⁵

A promessa do mendigo satisfeito, tão frequente em toda a parte, de que a esmola será restituída, mil vezes multiplicada naquele mundo, pode levar muito sovino a dar esmolas generosas que ele reparte contente como bom investimento, firmemente convencido de também ressuscitar depois, naquele mundo, de novo, como um homem muito rico.⁴⁶

A ética kantiana estabelece deveres para se chegar a um juízo moral das ações humanas. Como é mencionado anteriormente, Kant pretende estabelecer uma ética baseada na razão pura. “Portanto, na ética o *conceito de dever* conduzirá a fins e as

⁴³ Ibid., p. 168. Grifos do autor.

⁴⁴ Ibid., p.22.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, FM, p. 25

⁴⁶ Ibid., p. 128

máximas com vistas a fins que *devemos* nos pôr têm de ser fundadas segundo princípios morais.”⁴⁷

Eles podem ser divididos em quatro grupos: a) os deveres imperfeitos consigo mesmo, b) os deveres imperfeitos em relação a outrem, c) os deveres perfeitos em relação a outrem, d) os deveres perfeitos consigo mesmo.

Os deveres para consigo mesmo, segundo Kant, são divididos apenas do ponto de vista objetivo do dever e não do ponto de vista subjetivo em que se obriga. Para a moral kantiana, o primeiro dever do homem para consigo mesmo é a autoconservação. Finalmente chegamos ao ponto onde filósofo argumentará contra o suicídio.

Para Kant, o suicídio é resultado do mau uso da razão, visto que a autoconservação é “o primeiro dever do homem para consigo mesmo”⁴⁸. A morte deliberada é apontada como um crime. “Um crime cometido ou contra nossa própria pessoa ou, mediante essa supressão da própria vida, também contra a pessoa de um outro.”⁴⁹

O argumento tem caráter peculiar. O filósofo alemão veda o suicídio não com um dever para consigo mesmo, mas com base numa obrigação a ser cumprida em relação a um terceiro. Levando em consideração que somente pessoas físicas ou jurídicas têm em Kant condições de adquirirem propriedade, a versão literal da interdição do suicídio via disposição do alto enquadra Deus em uma das duas constelações de aquisição da propriedade.⁵⁰

Ainda segundo Heck (2005), “a consistência da tese de que o suicida viola os objetivos de seu Criador carece de esclarecimentos”.⁵¹ O homem tem a obrigação de conservar a sua vida porque, além do dever consigo mesmo, ele tem a obrigação com outros seres humanos. A vida dele não pertence propriamente a ele. A vida do ser humano

⁴⁷ KANT, MS, p. 192

⁴⁸ KANT, MS, p. 233

⁴⁹ Ibid., p. 233-234

⁵⁰ HECK, O suicídio como violação de um dever de virtude, p. 75

⁵¹ KANT, MS, p. 75

pertence a Deus que, apesar de nos presentear com a vida, os seres humanos não podem sair deste mundo sem que sejamos chamados pelo Criador.

O raciocínio de Kant para condenar o suicídio, segundo Schopenhauer, é “fortemente preso a preconceitos, e extraído de razões as mais superficiais”⁵². O argumento kantiano fica ainda mais controverso quando o filósofo afirma que agir livremente como se não necessitasse de nenhuma autorização é uma contradição. Para Kant,

Aniquilar em sua própria pessoa o sujeito da moralidade é o mesmo que exterminar do mundo a própria moralidade segundo a sua existência, na medida em que esta dele depende; moralidade que todavia é fim em si mesma. Por conseguinte, dispor de si mesmo enquanto mero meio para um fim qualquer significa degradar a humanidade em sua pessoa, à qual foi, contudo, confiada a conservação do homem.⁵³

A influência teológica se sobressai cada vez mais na ética kantiana. Schopenhauer mostra diversas vezes o quanto a teologia influenciaria o pensamento de Kant.

A pressuposição da dependência do ser humano de uma outra vontade que lhe ordena e que lhe anuncia recompensa ou castigo e da qual ele não pode separar-se. Assim, constituindo-se tal pressuposição em teologia, tanto menos pode-se transportá-la, em silêncio e sem mais, para a moral filosófica.⁵⁴

Como apontado por Wood (2011), agir por dever é o mesmo que por autocoerção. A necessidade de obediência a uma lei para a ação ser dotada de valor moral não considera as intenções psicológicas do agente.

Por exemplo, se um homem está firmemente convencido de que todo ato beneficente lhe será cem vezes recompensado na outra vida, tal convicção faz efeito igual ao de uma letra de câmbio segura e de longa data, podendo então

⁵² SCHOPENHAUER, FM, p. 32

⁵³ KANT, MS, p. 234.

⁵⁴ SCHOPENHAUER, FM, p. 29

doar por egoísmo aquilo de que, noutra perspectiva, apossar-se-ia por egoísmo.⁵⁵

Para Kant, as ações interessadas, ainda que possuam motivações egoístas, sejam por medo da punição, ou por anseio de recompensas, não são consideradas. O que importa é a obediência às leis e não as motivações por de trás das ações escolhidas.

Com um olhar mais profundo e psicológico, Schopenhauer vai construir a sua crítica a partir dessa ausência de consideração por parte de Kant. Como se poderia tratar de desinteresse próprio, quando a recompensa me atrai, e a ameaça do castigo me assusta?⁵⁶ Segundo Schopenhauer, esse aglomerado de doutrinas, deveres e regras servem bem para “promover-se, disputar e exhibir-se nos auditórios, mas a vida real dela zombará”.⁵⁷

3.2 A importância da experiência e a ética da compaixão como única motivação moral

As principais críticas de Schopenhauer à moral kantiana são aquelas que se referem à tese de que as ações são guiadas por uma legislação e ao fato de Kant ter tentado fundamentar a sua ética de modo a priori, ou seja, que as ações morais devem ser puras e anteriores à experiência, excluindo-a completamente.

Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir *autêntico valor moral* – que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva.⁵⁸

⁵⁵ Idem, MVR I, p. 342

⁵⁶ Idem, FM, p. 128

⁵⁷ Ibid., p. 108

⁵⁸ Ibid., p. 119. Grifos do autor.

A virtude não se reduz ao respeito a uma série de regras com o objetivo de ser considerado um ser moral, como deseja Kant. A ação moral é natural e precede a elaboração de princípios. Segundo Schopenhauer, as ações que decorrem de uma validade atribuída à faculdade racional dos seres humanos, são ações egoístas. Nenhuma ação que seja feita com o objetivo de beneficiar a si mesmo pode ser considerada virtuosa. Ainda menos as ações que visam o mal alheio, como nos casos das ações maldosas e cruéis.

A maldade é a alegria diabólica.⁵⁹ A maldade (*Bosheit*) tem a sua origem atrelada à própria vontade de vida que, cada vez mais amargurada com o constante sofrimento, faz com que desperte uma espécie de alívio ao causar sofrimento nos outros. Esse caminho leva ao maldoso a se tornar cruel. A crueldade (*Grausamkeit*), é a evolução da ação maldosa. É uma ação desinteressada, ou seja, um ato que não tem como objetivo final o próprio agente.

O desfecho pretendido pelas ações cruéis é apenas o sofrimento alheio, mesmo que isso cause danos ao praticante. O seu prazer é causar o mal aos outros. A ação egoísta, que visa somente o prazer do agente, pode causar sofrimento ao outro, que é usado como um meio para atingir esse objetivo. A crueldade visa apenas o sofrimento dos outros. Apenas as ações motivadas pelo bem do outro, as virtuosas, merecem elogios: as ações pautadas pelo sentimento da compaixão.

O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer, a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão do sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda justiça *livre* e de toda caridade *genuína*. Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum.⁶⁰

No alemão, compaixão é *Mitleid* e sua tradução literal é “sofrer com”. Logo, para o fundamento da moralidade schopenhaueriana funcione é necessário que haja uma relação entre indivíduos, isto é, para às ações possam ser atribuídos valores morais elas

⁵⁹ SCHOPENHAUER, FM, 2001, p. 127

⁶⁰ Idem, MVR I, p. 136

precisam ser a *posteriori* e que sejam de um agente para outro. As ações dotadas de valor moral “são de justiça espontânea e de caridade desinteressada”.⁶¹

Para Schopenhauer, o efeito das ações morais é quando o agente enxerga o sofrimento do outro como seu que são semelhantes conseguindo superar o princípio de individuação que os distanciava. A compaixão surge nos corações daqueles que, ao ver outra pessoa passando por algum tipo de sofrimento, se identificam com ela e tomam medidas para aliviar o sofrimento do outro, mesmo que isso lhes traga algum tipo de prejuízo.

Os leitores de minha *Ética* sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância naquela verdade que tem sua expressão no *Veda* e no *Vedanta* pela fórmula mística erigida *tat twan asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, e denomina-se então o *Mahavakya*, o grande verbo.⁶²

“Sua característica essencial, que é a de visar o sofrimento alheio”.⁶³ Segundo Chevitarese (2020),

A experiência da compaixão fundamenta-se na supressão das supostas diferenças “individuais”, revela-se como o abandono das heterogeneidades que dizem respeito apenas ao fenômeno. Somente o espírito liberto do princípio de individuação pode perceber que algoz e vítima são a mesma vontade.

Dado que é uma ação completamente desinteressada, o sujeito da ação nem pensa no seu próprio bem. Não é uma ação premeditada ou organizada, logo, podemos afirmar que se trata de uma ação impulsiva, que transpassa a razão, uma vez que ela nem é considerada.

⁶¹ Ibid., p. 129.

⁶² Idem, SE, p. 61.

⁶³ Idem, MVR I, p. 131.

Em Kant, o sentido de justiça e caridade está necessariamente ligado à obediência à lei moral. Schopenhauer considera que as virtudes cardiais⁶⁴ surgem de modo forçado na ética do dever, enquanto através do sentimento da compaixão, é natural. “É um fato da consciência humana”.⁶⁵

3.3 O ascetismo e a inutilidade do suicídio dentro do argumento schopenhaueriano

Como foi dito anteriormente, o fundamento de uma ação moral para Schopenhauer é o sentimento de compaixão. Apenas as ações motivadas pelo sentimento compassivo são virtuosas. Ações que visam exclusivamente o bem-estar dos outros. Ao contrário da natureza humana, que é egoísta, as ações morais são o “grande mistério da ética”.⁶⁶

Toda benfeitoria realizada como motivação pura revela que aquele que a efetua, em clara contradição com o mundo fenomênico, no qual o indivíduo estranho se dispõe inteiramente separado dele, se reconhece com o mesmo. Por isso, toda beneficência totalmente desinteressada é uma ação misteriosa, um mistério.⁶⁷

Os atos naturais dos humanos são imorais porque a essência dos humanos é egoísta. A Vontade, “destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível”⁶⁸ que tem sua objetivação através das inúmeras representações no mundo, em especial no ser humano. Semelhante a uma marionete, o ser humano é influenciado pelas amarras da Vontade, pois ela tem a sua objetividade máxima em nossos corpos. Dessa

⁶⁴ O que Kant chama por “deveres de justiça” e “deveres do amor”. Schopenhauer exclui a noção de dever e troca os deveres kantianos por duas virtudes: a justiça e a caridade. Elas são chamadas de virtudes cardeais por serem originárias e prover todas as outras virtudes, além de serem enraizadas na compaixão genuína.

⁶⁵ SCHOPENHAUER, FM, p. 141.

⁶⁶ Ibid., p. 136

⁶⁷ Idem, SE, p. 61

⁶⁸ Idem, MVR I, p. 317

forma, Schopenhauer denomina de “afirmação da Vontade” a satisfação ou a concordância das necessidades do corpo.

A AFIRMAÇÃO DA VONTADE é o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do ser humano em geral. (...) Eis por que, em vez de afirmação da vontade, podemos também dizer afirmação do corpo. O tema fundamental de todos os diferentes atos da vontade é a satisfação das necessidades que já têm nesse a sua expressão e podem ser reduzidas à conservação do indivíduo e à propagação da espécie.⁶⁹

Além de manter o corpo vivo e de procriar, o homem, em seu dia a dia, sempre está afirmando a sua vontade, pois tem uma eterna carência dentro de si. Se tem fome, come, mas logo estará faminto outra vez e terá que se alimentar novamente. Dessa forma, é plausível que o ser humano seja intrinsecamente motivado por ações egoístas, ou seja, agir com foco no bem-estar pessoal. Agir de forma divergente a isso é atuar de forma contrária à natureza humana. “A vontade, cuja aparência é toda existência e vida do ser humano, não pode negar a si mesma no caso particular, e o que o ser humano quer, em geral, ele também sempre quererá no particular.”⁷⁰

Apenas podemos ser virtuosos se negarmos o nosso egoísmo inato, ou seja, somente a ação movida pelo sentimento de compaixão, cujo único objetivo é o bem-estar de outro alguém, tem valor moral. Segundo Bittencourt,

A compaixão é o sentimento de integração interpessoal e a experiência de unidade ontológica que associa intimamente o “eu” e o “outro” homem sofredor com o homem que se compadece por pelo fato de ver concretamente a manifestação brutal da dor alheia, pois a compaixão se caracteriza por levar o homem ético a vivenciar no seu íntimo a realidade interior do outro, seja o mal que o aflige ou mesmo o bem que o satisfaz.⁷¹

Comprendemos que o sentimento da compaixão seja a negação da vontade num nível menos intenso, logo, ela não impede completamente a ação da Vontade sobre o

⁶⁹ Ibid., p. 379. Grifos do autor.

⁷⁰ Ibid., p. 338

⁷¹ BITTENCOURT, Justiça, caridade e compaixão na Metafísica da Ética de Schopenhauer, p. 57

corpo. Ao minimizar o sofrimento alheio de forma temporária, cria-se um círculo vicioso de indiferença: sofrimento, compaixão, indiferença e, novamente, sofrimento.

O sentimento de compaixão suprime, por um curto período, o querer. A separação entre o “eu” e o “outro” é diminuída. Há um reconhecimento de si mesmo no “outro” e, conseqüentemente, o sofrimento é compartilhado. Todavia, a negação da Vontade através das ações compassivas se dá num grau menos elevado, pois, após o compadecimento, quem outrora sofria por um mal específico, agora não mais sofre. Depois, contudo, a pessoa que se sentia compassiva, não está diante de alguém que sofre, e, a compaixão cederá lugar à indiferença. “O feliz e satisfeito como tal nos deixa indiferentes, justo porque seu estado é negativo: a ausência da dor, da falta e da necessidade.”⁷²

A felicidade e a alegria sempre terão a natureza negativa na filosofia schopenhaueriana, pois todo prazer não é um estado original, mas sim a carência. A vida é um eterno sofrimento e jamais estaremos satisfeitos.

Há muito reconhecemos nesse esforço constitutivo do núcleo, do em si de toda coisa, aquilo que em nós mesmos se chama VONTADE e aqui se manifesta de maneira mais distinta na luz plena da consciência. Nomeamos SOFRIMENTO a sua travessão por um obstáculo, posto entre ela e o seu fim passageiro; ao contrário, nomeamos SATISFAÇÃO, bem-estar, felicidade o alcance do seu fim. Podemos também transferir tais denominações àquelas aparências de graus mais débeis, porém idênticas em essência, do mundo destituído de conhecimento. Vemo-los assim envoltos em constante sofrimento, sem felicidade duradora. Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito: nenhuma satisfação, todavia, é duradora, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento.⁷³

A perspectiva schopenhaueriana sobre a vida não é a mais otimista. O filósofo é claro e não limita às suas palavras para dizer que não há esperança de felicidade neste mundo. Para aqueles que consideram o pensamento do autor sobre a vida, por exemplo, desconfortante, o filósofo se antecipa e lembra que a filosofia não é o lugar de preces, mas sim nos templos religiosos.

⁷² Idem, FM, p. 139

⁷³ Idem, MVR I, p. 358.

“Agora terei que ouvir novamente que minha filosofia é desconsolada — e isso somente porque me expresso conforme a verdade, mas as pessoas querem ouvir que o Senhor Deus tenha feito tudo da melhor maneira. Vão à igreja e deixem os filósofos em paz!”⁷⁴

Há uma outra perspectiva na qual a negação da Vontade só se dá após a supressão total do princípio de individuação, sem considerar os princípios de razão. Segundo Bassoli (2010), a negação da Vontade similar ao efeito da graça no cristianismo, que é consequência da extinção do caráter, não tendo nada a ver com a manifestação do caráter de um indivíduo. De acordo com essa interpretação, as ações compassivas não seriam, de fato, uma negação da Vontade, uma vez que ainda existe a relação com o caráter empírico.

A compaixão seria a motivação para as ações virtuosas, mas ainda seguiria o princípio de razão. Portanto, segundo essa interpretação, a compaixão se qualificaria como uma ação própria da afirmação da Vontade, ainda que em um grau inferior às ações egoístas propriamente ditas. Segundo Bassoli (2010), “Como essa representação leva-o *necessariamente* a agir, a compaixão deve ser entendida como um motivo cujas ações manifestam a afirmação da sua própria vontade”.⁷⁵

As ações que expressam a Vontade são aquelas que têm motivações egoístas, uma vez que são inatas. A diferença entre egoísmo e maldade ténue. A ação maldosa (que pode evoluir para a motivação ainda pior que é a crueldade) tem como alvo o outro, mas não com o objetivo de promover o bem-estar dele, como ocorre no sentimento da compaixão, e sim simplesmente causar o mal. A indiferença pode levar a inveja, pois a felicidade alheia estimula o sentimento invejoso.

O problema principal é a incapacidade de se sentir pleno ao ser compassivo. Elas dependem, necessariamente, de outro indivíduo que sofra. Caso esse outro não esteja sofrendo, a nossa natureza nos conduz a agir com indiferença, mas podemos sair desse campo e alimentar a maldade até alcançar a crueldade. A negação completa da Vontade, apontada por Schopenhauer, se dá pelo incessante ascetismo.

⁷⁴ Idem, SE, p. 158.

⁷⁵ BASSOLI, A negação da Vontade e o ponto de ebulição da água, p. 11

O indivíduo cuja visão transpassa o *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo: vê a si mesmo em todos os lugares simultaneamente, e se retira. — Sua vontade se vira; ele não mais afirma a própria essência espelhada na aparência, mas a nega. O fenômeno no qual isso é revelado é a transição da virtude à ASCESE.⁷⁶

Através de um conhecimento intuitivo da Vontade, o asceta compreende a tragédia da vida. Assim, ele ultrapassa o princípio de individuação, negando a sua própria existência, e aceita o inevitável sofrimento, bem como os prazeres do corpo. Ele sente-se solidário com o sofrimento do mundo. O sentimento de compaixão apresentado aqui difere do princípio moral discutido anteriormente. Uma breve explicação da diferença entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato ajudará a compreender melhor essa compreensão que o asceta alcança.

No caso mais feliz, consegue-se por aí chegar a conclusões: todavia, também conclusões não fornecem // conhecimento algum novo, mas apenas mostram-nos o que já estava contido no conhecimento existente e o que daí talvez seria aplicável a cada caso particular dado. Ao contrário, intuir, deixar que as coisas mesmas falem para nós, apreender novas relações entre elas, transportar e depositar tudo isso em conceitos a fim de mais seguramente possuí-los: isso fornece novos conhecimentos. Porém, se de um lado comparar conceitos com conceitos é uma capacidade que quase todos possuem, de outro, comparar conceitos com intuições é um dom dos eleitos: segundo o grau da sua perfeição isto condiciona o que é dito espiritual, a faculdade de juízo, a sagacidade, o gênio.⁷⁷

O conceito desse conhecimento puro e intuído se assemelha muito às Ideias platônicas exposto por Schopenhauer em seu terceiro Livro de *O Mundo como Vontade e representação*. “Espero ainda que, após o que foi dito, não reste dúvida alguma de que os graus determinados de objetivação da Vontade, que constitui o Em si do mundo, são precisamente aquilo denominado por Platão Ideias eternas ou formas imutáveis.”⁷⁸

Segundo o filósofo alemão, o conhecimento da Ideia só é possível se houver uma grande mudança na relação entre o sujeito e o objeto, isto é, uma mudança na forma de

⁷⁶ Idem, MVR I, p. 440-441

⁷⁷ Idem, MVR II, p. 86.

⁷⁸ Idem, MVR I, p. 196.

percepção, onde o indivíduo não separa mais o que é intuído de quem intuí, “pois ambos se tornaram uma coisa só, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e tomada por uma única imagem intuitiva”.⁷⁹ Schopenhauer chamará de “puro sujeito do conhecimento” aquele indivíduo que se perdeu, sem vontade ou de sofrimento.

Embora sejam parecidas no que diz respeito à capacidade de se identificar com o sofrimento dos outros, a compaixão e a ascese se diferenciam, sobretudo, pela ausência de motivos. A ação compassiva é virtuosa por ser a única motivação moral exposta por Schopenhauer. No entanto, o asceta desconstruiu e cessou qualquer motivação que determinava o seu caráter empírico ou adquirido.

Embora as ações sejam concretizadas no mundo, o asceta suprime o querer transcendentalmente até o ponto da aniquilação completa do próprio corpo, enquanto a compaixão é passageira, logo, não atinge o grau metafísico. Percebe-se que a libertação completa do querer na ascese nunca pode ser causal, mas sim transcendental. De acordo com Bassoli (2010), “Foi Schopenhauer quem tornou o pessimismo uma filosofia sistemática e a transformou o filósofo acredita que a negação da Vontade é causada de forma extraordinária e rara por de um ato realmente livre.

O asceta intui o quanto é inútil todo esforço da humanidade em busca da felicidade, do prazer e sente um profundo pesar, uma compaixão por toda a vida humana. “O sofrimento é essencial à vida”⁸⁰ (*alles Leben Leiden ist*). A tragédia real da existência é o sofrimento ser incessante, uma vez que, dentro de nós, há fonte inesgotável de necessidades que, por serem objeto da afirmação da Vontade, todo desejo atendido é logo substituído por um novo desejo num ciclo interminável, pois “o sofrimento é essencial e a satisfação verdadeira é impossível”.⁸¹

O asceta escolhe a castidade, a pobreza e realiza jejuns, sofrendo com a maior paciência possível. Ao se negar constantemente, acaba morrendo por inanição. “Essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como redenção esperada.”⁸²

⁷⁹ Ibid., p. 206

⁸⁰ Idem, MVR I, p. 369.

⁸¹ Ibid., p. 370

⁸² Ibid., p. 443.

Na ascese, o indivíduo contraria a sua natureza egoísta, interrompendo o fluxo contínuo da afirmação da Vontade. Além disso, o asceta, numa instância metafísica, ultrapassa o efeito causal através do quietismo, atingindo a liberdade transcendental desejada. Esse “comodismo” do asceta é outra diferença para a negação da Vontade pelo sentimento da compaixão.

Após alcançar o conhecimento, o asceta resigna ao seu destino trágico, pautando as suas ações na mortificação do corpo para se negar ao sofrimento da vida. O agente compassivo, contrariando a natureza egoísta, é motivado a agir para aliviar o sofrimento do outro, ainda que isto lhe custe alguma dor. Ao compreender que toda ação que o afasta do sofrimento é ineficaz, o asceta atinge nível mais elevado da negação da Vontade, que é a morte. Uma opção adequada, de acordo com Schopenhauer, que funciona como uma forma de redenção para uma criatura que, ao longo da vida, causou dor e sofrimento a outras pessoas.

A morte, no entanto, não seria bem-vinda assim no caso de suicídio. É preciso, contudo, apresentar o argumento schopenhaueriano sobre a indestrutibilidade da nossa essência através da morte para que esse julgamento por parte do filósofo seja compreensível.

O nascimento e a morte são fundamentais para manter o equilíbrio da vida como um todo. Schopenhauer afirma que, se não temos medo do nada que existia antes de nascermos, então não deveríamos temer o nada que virá depois da morte. O medo pelo fim da existência individual está intrinsecamente ligado ao instinto de autopreservação de todo ser vivo.

Salviano (2012) afirma que na procriação, a Vontade cega, por mil ardis, consegue manter-se através das individualidades que são sua objetivação; e no caso da morte, ela permanece intocável, percebendo apenas estas suas objetividades fenomênicas. “A Terra passa do dia à noite; o indivíduo morre: mas o sol brilha sem interrupção, eterno meio-dia.”⁸³ As representações findam com a morte, porém a essência permanece.

A distinção entre o suicídio ascético do suicídio como fuga do sofrimento é que, enquanto na morte deliberada do asceta é resultado de um contínuo processo de mortificação da Vontade de vida, o suicídio como fuga sofrimento é meramente uma

⁸³ Ibid., p. 325.

afirmação da Vontade. O asceta não visa a sua própria morte, a morte de um indivíduo que sofre pelas mazelas da vida, como é no caso do suicida. Ele renega a existência e o fim, sendo a própria morte, é uma consequência de um processo que mortifica a Vontade através das constantes atitudes que a negam.

É tão absurdo desejar a perduração da nossa individualidade, substituída por outros indivíduos, quanto desejar a conservação da matéria do próprio corpo, sendo continuamente renovada com nova matéria. Para o filósofo, seria como se desejássemos guardar cuidadosamente todos os nossos excrementos. Do ponto de vista subjetivo, portanto, o temor pela morte só existe ao ter consciência dela. Seria um simples adormecer ou um desmaio. Segundo Stellino (2020):

De todos os argumentos mencionados por Schopenhauer para mostrar a irracionalidade do medo humano da morte, há um que merece particular atenção, pois antecipa vários aspectos do seu principal argumento sobre a futilidade do suicídio. Segundo a visão de mundo de Schopenhauer, a vontade (a coisa em si) não é atingida pelo nascimento e pela morte; estes só pertencem ao indivíduo (o fenômeno), que vem ao mundo e depois morre. Contudo, se por um lado o indivíduo é apenas um único exemplo ou espécime da aparência da vontade de vida, por outro, a sua essência é a vontade de vida. É por isso que Schopenhauer afirma, como já vimos, que "nós próprios somos a vontade de viver" (WWR II: 252). Mas na medida em que cada indivíduo é a vontade à vida, cada indivíduo pode ser parte na imortalidade - pois a vontade de viver não é atingida pelo nascimento e a morte.⁸⁴

Schopenhauer afirma que “cada aparência particular é a obra de uma força universal, ativa em milhares de aparências iguais”⁸⁵. O aniquilamento de uma individualidade da Vontade não afeta em nada a coisa-em-si, pois igual àquela que se foi, existem milhares. Inclusive muitas outras surgiram a partir do fim de uma vida orgânica. Para o filósofo, a vida humana, em geral, é um grande esforço para alcançar o sucesso dos seus anseios em busca da proteção do desespero, mas também uma busca para que os fracassos sejam suficientes para protegerem-se do tédio e suas consequências.

⁸⁴ STELLINO, Philosophical pertives on suicide: Kant, Schopenhauer, Nietzsche and Wittgenstein, p. 77.

⁸⁵ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 564.

Se um pêndulo, mediante o reencontro do seu ponto gravitacional, finalmente chega ao repouso, cessando assim a aparente vida individual dele; ninguém presumirá que a gravidade foi agora aniquilada, mas cada um compreende que ela está ativa como antes em inúmeras aparências. Certamente pode-se objetar contra essa comparação que mesmo aqui neste pêndulo a gravidade não cessa de ser ativa, mas apenas de externar de modo evidente a sua atividade: quem quiser insistir nesse ponto pode pensar, em vez do pêndulo, num corpo elétrico, no qual, depois da sua descarga, a eletricidade de fato cessou de ser ativa.⁸⁶

Apesar de a vida ser uma sequência de prazeres falsos e sofrimentos inevitáveis em direção ao nada, Schopenhauer defende que devemos enfrentá-la, pois qualquer tentativa de fuga será vã. Apenas a morte, decorrente do processo ascético, além de ter valor moral, atinge a Vontade e, conseqüentemente, tem sucesso contra o ímpeto irracional que move as vontades das representações. A ascese é o oposto da essência de uma individualidade representada através das representações. O humano, racional, atinge o grau máximo de objetivação da coisa-em-si quando age de forma egoísta em busca do prazer do corpo. Contudo, ao negar a sua própria natureza e mortificar seu corpo (onde a Vontade se manifesta) até a extrema inanição, o asceta contraria a ordem natural estabelecida pela Vontade.

Apesar de escolher voluntariamente o caminho que conduz à morte, o asceta, segundo Schopenhauer, tem um importante diferencial em relação ao suicida. “Pois apenas ele quer morrer REALMENTE e não só APARENTEMENTE, conseqüentemente não precisa nem deseja permanência alguma da pessoa.”⁸⁷ O autor de *O Mundo* escolhe o meio metafísico e ético para condenar o suicídio (aparentemente todo e qualquer tipo de suicídio) ao passo em que exaltaria o ascetismo. Apesar de ambos terem o mesmo fim, o meio possui direções completamente opostas.

Schopenhauer expressa nitidamente a sua rejeição e, para ele, essa é a única razão moral legítima e contrária ao suicídio. O argumento metafísico que o filósofo usou para rejeitar a opção pela morte voluntária é baseado no conceito de “coisa em si”, do mundo e de como estamos predestinados ao destino trágico de sermos apenas representações da Vontade. Para o alemão, “porque o suicida não pode cessar de querer, cessa de viver, e a

⁸⁶ Ibid., idem.

⁸⁷ Ibid., p. 607. Grifos do autor

vontade afirma-se de outro modo justamente pela supressão de sua aparência, pois não pode mais afirmar-se de outro modo”.⁸⁸

Ao questionar o argumento de Kant contra o suicídio, Schopenhauer o acusa de superficialidade e de basear-se em preconceitos, com uma certa ironia no tom. Para ele, uma ética baseada em imperativos não seria um motivo genuíno contra o suicídio.

Os argumentos do tipo dos que Kant, nesta ocasião (pp. 53 e 67), apresenta contra o suicídio seguramente nem sequer detiveram por um instante alguém cansado da vida. Portanto, uma lei natural que incontestavelmente existe como fato e é ativa no dia a dia é explicada, em prol da divisão de deveres, a partir do princípio moral kantiano, como impossível mesmo de ser pensada sem contradição!⁸⁹

Para Schopenhauer, impor uma série de obrigações não parece ser uma motivação suficiente para alguém agir de forma virtuosa, muito menos para convencer a uma pessoa que está passando por um sofrimento psíquico a não desistir da própria vida. Enquanto a morte voluntária pelo processo ascético é efetiva, o suicídio violento motivado pelo desespero é, para Schopenhauer, uma ação imoral e ineficaz, pois é mais uma manifestação da afirmação da Vontade. Com essa distinção, o filósofo aparenta resumir como também simplificar o suicídio em algo que é bastante complexo e obscuro.

Na escola schopenhaueriana (*Schopenhauer-Schule*), Phillip Mainländer foi um dos maiores críticos ao pensamento de seu mestre no que diz respeito ao argumento negativo destinado ao suicídio. Em sua obra única *A filosofia da Redenção (Die Philosophie der Erlösung)*, Mainländer considera o suicídio como um meio viável e aceito para aquele que já não suporta o sofrimento. O suicídio, inclusive, é uma peça importante na filosofia mainländeriana. O alemão chegou a apoiar o suicídio como solução aos problemas da existência. Ele enxergava que a superação do medo da morte se daria através de um total desprezo por ela.

⁸⁸ Ibid., p. 463

⁸⁹ Idem., FM, p. 74.

O que resulta da minha metafísica? Justamente uma base científica, isto é, um saber (não um credo), sobre o qual pode levantar a mais inabalável confiança em Deus. O absoluto desprezo pela morte, incluindo o amor pela morte.⁹⁰

Segundo ele, “esta vontade de morte está sobre todo o ser humano, encoberto pela vontade de viver. Pois a vida é um meio para a morte”⁹¹ Então escolher morrer, em Mainländer, é visto como uma solução para aqueles que já não suportam o sofrimento. Para o filósofo, a explicação da origem do sofrimento do mundo se dá através do suicídio de Deus que, apesar desse evento originar o mundo, trouxe a dor ao mundo, pois se fosse criação do Divino, não haveria mal e nem dor. Em diversas vezes, o schopenhaueriano flerta com o suicídio como uma escolha aceitável. Segundo Stellino (2020), “Mainländer foi um dos poucos pessimistas favoráveis ao suicídio”.

O que resulta da minha metafísica? Justamente uma base científica, isto é, um saber (não um credo), sobre o qual pode levantar a mais inabalável confiança em Deus. O absoluto desprezo pela morte, incluindo o amor pela morte.⁹²

Ao contrário, não somente do suicídio, mas também do suicídio ascético, o filósofo Eduard von Hartmann, considerava ambas as ações motivadas pelo egoísmo, logo, sem nenhum valor virtuoso.

No suicídio e no ascetismo, a abnegação é tão pouco digna de admiração quanto no doente que, para escapar da perspectiva de uma dor de dente perpétua, prefere razoavelmente a dolorosa extração do dente. Em ambos os casos há apenas egoísmo bem calculado sem qualquer valor ético; antes um egoísmo que em todas essas situações da vida é imoral, exceto quando a possibilidade de cumprir os deveres para com os parentes e a sociedade é totalmente cortada.⁹³

Ao longo desse texto, analisaremos mais a fundo o tema à luz da filosofia schopenhaueriana e defenderemos que nem todo suicídio é imoral do ponto de vista da

⁹⁰ MAINLÄNDER, FR, 2011, p.127.

⁹¹ Ibid., p. 128.

⁹² MAINLÄNDER, FR, p. 127.

⁹³ HARTMANN, Eduard von, 1884, p. 100 APUD STELLINO, Philosophical pertives on suicide: Kant, Schopenhauer, Nietzsche and Wittgenstein, p. 74.

ética da compaixão. Para isso, será preciso estabelecer algumas diferenciações conceituais de modo a fundamentar o raciocínio deste trabalho.

Capítulo 04: A prova do amor genuíno no suicídio altruísta

4.1 A diferença entre o amor sexual e o amor genuíno

Como já foi dito, o asceta é aquele que atinge um nível de compaixão pela humanidade ao, de forma intuitiva, entender a tragédia inerente à existência humana e, conseqüentemente, se opor ao fluxo da afirmação da Vontade, negando-a ininterruptamente. A compaixão experimentada pelo asceta é muito mais intensa que a de alguém que sente uma compaixão passageira pelo sofrimento de outrem, pois este sentimento desaparece quando o sofrimento cessar e essa pessoa se sente indiferente. O asceta foi capaz de ver além do véu de *Maya*⁹⁴. Sendo assim, esse indivíduo atingiu um nível de conhecimento sobre o funcionamento do mundo em que não é mais possível regressar ao estado de ignorância. “Conhece o todo, apreende a sua essência e encontra o mundo condenado a um perecer constante, a um esforço vão, a um conflito íntimo e sofrimento contínuo.”⁹⁵

Embora a motivação compassiva seja considerada uma ação virtuosa, Schopenhauer dirá que, por ainda estar sob o véu de *Maya*, o agente compassivo não conseguirá se libertar das ilusões das aparências.

“As promessas da esperança, adulações do tempo presente, a doçura dos gozos, o bem-estar que faz a nossa pessoa participe da penúria de um mundo sofrente

⁹⁴ Maya é uma deusa da mitologia hinduísta, mas também é mencionada nas mitologias de outras religiões indianas tais como o budismo e o jainismo. O significado literal para o seu nome é “ilusão” ou “mágica”. Esta deusa é aquela que, ao cobrir o mundo com o seu véu, “cega” os homens com ilusões. Todos os devotos que estão cobertos; são incapazes de enxergar a verdade.

⁹⁵ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 439-440.

sob o império do acaso e do erro, atraem-nos novamente ao mundo e reforçam os nossos laços de ligação com ele”.⁹⁶

Apesar de parecerem semelhantes, a compaixão e o amor não são, necessariamente, o mesmo sentimento. Schopenhauer distingue amor-próprio⁹⁷ do amor puro. “Amor-próprio é **ἔρως**, compaixão é **αγάπη**.”⁹⁸

O filósofo sustenta que todos os enamorados são iludidos pelo impulso sexual, que não é mais do que uma das manifestações mais primitivas da afirmação da Vontade. Ao lado do instinto de manutenção da vida, o impulso sexual tem a sua finalidade na reprodução da espécie. Para Schopenhauer, o amor é apenas uma necessidade de satisfação com a intenção de perpetuar a espécie. A metafísica do amor de Schopenhauer está intimamente relacionada à metafísica da Vontade do filósofo.

O que, por fim, atrai com tal poder e exclusividade dois indivíduos de sexo diferente um em direção ao outro é a Vontade de vida que se expõe em toda a espécie, e aqui, numa objetivação que corresponde aos seus fins, antecipa a sua essência no indivíduo que ambos podem procriar.⁹⁹

No âmago, o amor é um reflexo da natureza egoísta do ser humano. Schopenhauer analisa os fundamentos psicológicos e metafísicos do amor chegando à conclusão de que, além de ser uma pulsão sexual velada, “a satisfação não é propriamente aproveitável senão à espécie e por isso não é acessível à consciência do indivíduo”¹⁰⁰. Dessa forma, o alemão sustenta que o amor é uma mera ilusão. Uma manobra da Vontade de vida para se perpetuar por gerações futuras. “Por conseguinte, cada enamorado, depois da realização

⁹⁶ Ibid., p. 440.

⁹⁷ O amor romântico, do grego Eros (*ἔρως*), é o amor que expressa a ideia desejo sexual. Schopenhauer usa o conceito de amor para refletir o que ele chamará de amor-próprio, o impulso irracional que é próprio da afirmação da Vontade de Vida.

⁹⁸ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 436. Grifos do autor.

⁹⁹ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 639.

¹⁰⁰ Ibid., p. 644.

final da grande obra, acha-se ludibriado: pois a ilusão desapareceu, por meio da qual o indivíduo foi aqui o enganado da espécie.”¹⁰¹

O amor sexual é a Vontade de vida, uma parte do egoísta, enquanto o amor genuíno¹⁰² é o oposto e contém a essência compassiva, pois é no amor que “tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta”.¹⁰³

A diferença entre o amor sexual e o amor genuíno é que este último é baseado em raízes mais profundas, nas quais, frequentemente, a razão não tem espaço para interferir e nem consegue explicá-lo. Schopenhauer considera a compaixão um sentimento misterioso e complexo, como disse acima, inclusive o fundamento de qualquer ação com valor moral. Não somente defenderemos a compaixão e o amor puro são o mesmo, mas também sustentaremos o mesmo que Schopenhauer declara: “todo amor puro e verdadeiro é compaixão, e todo amor que não é compaixão é amor-próprio”¹⁰⁴. Afinal, como afirma o filósofo da Vontade, “todo amor (αγάπη, *caritas*) é compaixão”¹⁰⁵.

Da mesma forma que no ascetismo, Schopenhauer aponta este amor como sendo o “caminho reto de redenção”¹⁰⁶. Amar verdadeiramente ultrapassa o princípio de individuação. É a reparação do homem diante a sua essência egoísta que contribui para a manutenção do ciclo onde o sofrimento é inevitável, tal como um punhado de lenha está para o fogo.

Kant, ao contrário, argumenta que a moralidade é atuar exclusivamente por dever, em conformidade com a lei moral. Para ele, o amor seria um grande obstáculo, uma vez que o agente, ao seguir a sua paixão, deixaria de obedecer à lei moral. Embora o filósofo dos imperativos categóricos valorizar o amor como *consequência* do exercício dos deveres, o amor referido por Kant não é o mesmo que defendemos aqui como motivação de uma ação virtuosa.

¹⁰¹ Ibid., p. 644

¹⁰² O amor incondicional do latim *caritas*. O amor caridoso do qual etimologicamente surgirá os conceitos para caridade e compaixão. Esta última sendo o fundamento para toda ação moral na filosofia schopenhaueriana.

¹⁰³ 1 Coríntios 13:4-9.

¹⁰⁴ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 436

¹⁰⁵ Ibid., p.435.

¹⁰⁶ Ibid., p. 434.

O *amor* não é entendido aqui como *sentimento* (esteticamente), isto é, como prazer pela perfeição de outros homens, ele não é entendido como amor de *complacência* (pois não se pode ser obrigado pelos outros a ter sentimentos), mas sim como máxima da *benevolência* (enquanto prática), a qual tem como consequência a beneficência.¹⁰⁷

O “amor”, como Kant o defende em sua filosofia dos deveres, não é, na interpretação de Schopenhauer, senão uma manobra egoísta e interesseira. O objetivo final não é o bem, mas sim o meio para atingi-lo, pois o sujeito moral na ética dos imperativos categóricos não age de forma benevolente e nem altruísta, mas sim por medo de ser punido ou pela vaidade de ser recompensado ao obedecer à lei moral. Kant aplica novamente a conhecida estratégia teológica de penalização ou recompensa. “Na medida em que exercito perante alguém o primeiro destes deveres, obrigo ao mesmo tempo o outro; faço-me merecedor de sua gratidão.”¹⁰⁸

De acordo com Schopenhauer, o amor puro é um sentimento arrebatador, sem muitas análises e completamente desprovido de interesses escusos. Dessa forma, o amor genuíno é o contrário do amor kantiano defendido na ética dos imperativos categóricos. O amor do dever proposto por Kant usa do pressuposto “respeito à lei moral” e usa outros indivíduos como meio apenas.

Um dos imperativos se refere a agir de modo que as ações do agente se tornem leis universais, ou seja, do mesmo modo que ajo com o outro, ao agir de modo virtuoso, desejo que o outro aja da mesma maneira comigo. Kant diz que o amor ao próximo ou a amizade entre os homens (*filantropia*) é algo bom porque a pessoa quer que essa benevolência, seja recíproca. Schopenhauer critica essa premissa, a qual o filósofo atribuirá às motivações antimorais e egoístas.

A crítica schopenhaueriana à ética de Kant será novamente direcionada à extensão do conceito de dever. Para ele, ao invés de deveres do amor e deveres da justiça, “no lugar dos dois deveres acima, ponho por isso duas virtudes — a da justiça e a caridade”¹⁰⁹. Conforme o filósofo, a justiça e a caridade são virtudes cardiais “porque delas provêm

¹⁰⁷ KANT, MS, p. 263. Grifos do autor.

¹⁰⁸ Ibid., p. 264.

¹⁰⁹ SCHOPENHAUER, FM, p. 141

praticamente todas as restantes e teoricamente derivam delas. Ambas se enraízam na compaixão natural”.¹¹⁰

Em suma, assim que o meu alvo for qualquer outro que não somente o puramente *objetivo*, em que ajudo o outro para tirá-lo de sua necessidade e dificuldade e por querer sabê-lo livre de seu sofrimento — e nada além disso! —, só então e unicamente provei realmente aquela caridade, “*caritas*”, “*ágape*”, cuja pregação é o grande e extraordinário mérito do cristianismo.¹¹¹

O amor verdadeiro e genuíno transpassa o véu de *Maya* que confunde e distancia o outro de mim. Quem ama de forma pura, sofre a dor do outro como se ela fosse sua, tal como o fundamento ético schopenhaueriano. A ilusão do princípio de individuação é completamente desfeita. Amar significa também sentir compaixão pelo sofrimento dos outros. “Pois àquele que pratica obras de amor, o véu de *Maya* torna-se transparente e a ilusão do *principium individuationis* o abandona. Reconhece a si mesmo, à sua vontade em cada ser, conseqüentemente também sofre.”¹¹².

4.2 O suicídio altruísta e o amor puro

O suicídio é um tema que surge com frequência nas obras de Schopenhauer. Era de se esperar, já que, segundo a filosofia schopenhaueriana, a existência humana é uma constante fonte de sofrimento e engano, e a solução de desistir de viver surge como uma das possíveis soluções. A morte voluntária pode ser interpretada e julgada de forma diferente dependendo da situação.

Chamaremos de suicídio egoísta ou de comum aquele ato que filósofo descreve como inútil e insensato. “Ele quer a vida e se revolta contra a travação da mesma, a saber, o sofrimento, o leva a destruir-se.”¹¹³ Ainda que a vida seja essa incessante experiência de moléstia corporal ou existencial, Schopenhauer acredita que devemos, mesmo assim,

¹¹⁰ Ibid., p. 141

¹¹¹ Ibid., p. 161. Grifos do autor.

¹¹² SCHOPENHAUER, MVR I, p. 433. Grifos do autor.

¹¹³ Ibid., p. 463.

vivê-la e buscar a redenção por termos nascido. A decisão de buscar a própria morte é, geralmente, apontada como uma impossibilidade de satisfazer a Vontade diante dos obstáculos, ou seja, diante do sofrimento que a vida inevitavelmente aflige cada um de nós, mas também pode ocorrer de acordo com o tédio.

O rígido sistema penitenciário da Filadélfia torna, pela // solidão e inatividade, o mero tédio um instrumento de punição, algo terrível que já levou detentos ao suicídio. Ora, assim como a necessidade é a praga constante do povo, o tédio é a praga constante do mundo abastado¹¹⁴

Não é à toa que Schopenhauer afirma que “toda vida é sofrimento”¹¹⁵ e mesmo depois da morte, de nada adiantaria. “Conseqüentemente, o suicídio não fornece salvação alguma.”¹¹⁶ Apesar de parecer pessimista, o filósofo costuma retomar a ideia teológica de redenção ou salvação do indivíduo de sua existência desgraçada no ascetismo.

O outro tipo de suicídio é justamente o resultado da ascese e, por isso, o chamaremos simplesmente de suicídio ascético. É o inevitável fim da constante mortificação do corpo adotada pelo asceta. É preciso salientar que as deliberações ascéticas já não seguem o curso causal das ações, pois este indivíduo ultrapassou o princípio de razão. No entanto, as ações somente podem ser executadas e analisadas no âmbito empírico, apesar de terem conseqüências para o âmbito metafísico.

Considerar a inanição do asceta como uma espécie de suicídio não é uma unanimidade dentro da comunidade schopenhaueriana. Há uma interpretação de que o asceta tem o seu fim, conforme Schopenhauer relata a morte por velhice, que seria “um gradual desaparecimento e uma gradual evaporação da existência, de maneira inobservável”.¹¹⁷

¹¹⁴ Ibid., p. 363.

¹¹⁵ Ibid., p. 360.

¹¹⁶ Ibid., p. 426.

¹¹⁷ Idem, MVR II, p. 526.

Segundo o alemão, “o instante da morte pode ser semelhante ao acordar de um grave pesadelo”.¹¹⁸ O asceta tem o seu fim como qualquer suicídio e Schopenhauer parece claro a isso no livro 4 de sua obra magna parece claro quanto a isso.

Totalmente diferente do suicídio comum parece ser outro bem especial e que talvez ainda não tenha sido suficientemente constatado. Trata-se da morte livremente escolhida por inanição, resultado do mais elevado grau de ascese, cujo aparecimento, todavia, sempre foi acompanhado por diversos delírios religiosos e até mesmo fanatismo e desse modo obscurecido. Parece, no entanto, que a completa negação da vontade pode atingir um grau em que falta até mesmo a vontade necessária para a conservação da vida vegetativa do corpo por ingestão de alimento. Muito longe de resultar da Vontade de vida, **tal tipo de suicídio** provém simplesmente de o asceta, já por inteiro resignado, cessar de viver, simplesmente porque cessou inteiro de querer.¹¹⁹

Apesar de não ter um grau tão elevado quanto no ascetismo, o suicídio altruísta pode ser considerado moralmente virtuoso devido à sua raiz desinteressada e por ser motivado pelo sentimento do amor genuíno. Esse sentimento é o amor puro, como já havia sido explicado. A pessoa que, ao ver o sofrimento de quem ama genuinamente, está disposta a sacrificar tudo, até a própria vida, a fim de sanar o sofrimento alheio.

De acordo com isso, sou movido, em parte porque minha participação é vivida e profundamente sentida, em parte porque a necessidade alheia é grande e urgente, através daquele motivo puramente moral, a fazer um grande ou pequeno sacrifício à carência ou à necessidade do outro, que pode consistir num esforço em seu favor de minhas forças corporais ou espirituais, da minha propriedade, da minha saúde, da minha liberdade e, até mesmo, **da minha vida**.¹²⁰

O asceta está sempre negando a Vontade que, individualmente, concebe o mundo intuitivamente, reduzindo a distância entre ele e o outro através da compaixão, e assim adquire a capacidade de praticar a justiça “as quais se mostram como amor puro e desinteressado em face dos outros. Lá, onde este amor torna-se perfeito, iguala por

¹¹⁸ Ibid., p. 526

¹¹⁹ Idem, MVR I, p. 464. Grifos nosso.

¹²⁰ Idem, FM, p. 160. Grifo nosso.

completo o indivíduo estrangeiro e seu destino ao próprio indivíduo”¹²¹. Mais à frente, examinaremos mais as diferenças entre esses dois indivíduos.

A manutenção da vida e o impulso sexual são formas primárias de afirmação da Vontade, pois é através do corpo e da vida que a Vontade se mantém firme e ininterrupta. Tomar ações em prol do bem-estar é natural e faz parte da essência humana. Schopenhauer chama de “o grande mistério da ética”¹²² as ações que são motivadas pelo sentimento de compaixão. Ou seja, aquelas que vão contra o egocentrismo humano.

Tão enigmático quanto o que estamos apresentando aqui (ou, talvez, até mais misterioso). O filósofo afirmou que “o amor puro (*αγάπη*, *caritas*), em conformidade com a sua natureza, é compaixão; e o sofrimento que ele alivia tanto pode ser grande quanto pequeno”.¹²³

Como já exposto, o amor puro é completamente desinteressado. O amor puro é altruísta. Aquele que despertar esse amor genuíno, estará disposto a dar tudo de si pelo bem da criatura¹²⁴ amada, até mesmo a sua própria vida.

O caráter que alcançou a bondade suprema e a nobreza de caráter perfeita sacrifica inteiramente seu bem-estar e sua vida em favor do bem-estar de muitos outros: dessa forma morreram Codro, Leônidas, Régulo, Décio Mus, Arnold von Winkelried e todos aqueles que voluntária e conscientemente vão de encontro à morte certa em nome da sua comunidade, da sua pátria.¹²⁵

O sacrifício também está presente nos mártires que se matam, o que é bastante similar ao suicídio altruísta. Schopenhauer, ao se lembrar de exemplos como Codro e Winkelried, refere-se a indivíduos que “padeceram sofrimentos e encontraram a morte na defesa daquilo que guia e pertence de maneira íntegra ao bem-estar da humanidade inteira”.¹²⁶

¹²¹ Idem, MVR I, p. 435

¹²² Idem, FM, p. 136

¹²³ Idem, MVR I, p. 436.

¹²⁴ Não é somente para outras pessoas que alguém pode usar seu corpo e sua vida como um escudo protetor, mas também para outros animais.

¹²⁵ SCHOPENHAUER, MVR I, P. 435.

¹²⁶ Ibid., idem.

Em prol de uma causa ou de um grupo maior, o mártir sacrifica sua vida para que, ao apagar a chama da sua existência, salve diversas outras pessoas e seu nome entre para o *hall* dos heróis trágicos. A pessoa comum que dá a sua vida para salvar outra, muitas vezes, não recebe a devida repercussão e acaba caindo no anonimato. A ação suicida de um mártir seria, assim sendo, mais virtuosa pela magnitude e repercussão do seu ato do que a de um indivíduo anônimo que dá sua vida por outro anônimo? Se uma das premissas de uma ação moral é a ausência de interesse no bem próprio, o desinteresse do suicida altruísta não seria equivalente ao autossacrifício do mártir?

Apenas pronunciar a palavra “suicídio” desperta uma série de emoções nas pessoas. Schopenhauer, por vezes, usa a palavra “sacrifício” para a atitude suicida quando dotado de valor moral, enquanto, quando adotado um sentido imoral, a escolha é pela palavra “suicídio”.

Em si mesmo, porém, ele não é menos intenso nos humanos: aqui também o vemos, em casos isolados, ultrapassar completamente o amor de si // e levar até o **sacrifício da própria vida**. Assim, por exemplo, jornais da França ainda há pouco noticiaram que em CHAHAR, no Departamento de Lot, um pai **suicidou** para que seu filho, selecionado para o serviço militar, agora como o mais velho de uma viúva, tivesse que como tal ser dispensado.¹²⁷

O exemplo apresentado pelo filósofo mostra como Schopenhauer usa essa troca de palavras. Contudo, este fragmento é ainda mais interessante porque o alemão, inicialmente, chama o ato de tirar a própria vida no caso de uma superação do amor-próprio, ou seja, o egoísmo, como “sacrifício”. Em seguida, ao citar um exemplo real, ele o chama de suicídio. Parece que, aqui, há uma clara aproximação dos dois eventos como sinônimos, como estamos trazendo aqui neste trabalho.

Quando uma pessoa decide fazer algo cuja hipótese de dar certo é baixíssima ou o custo é muito alto (por exemplo, a própria vida) é comum que seja chamada de ato suicida. Embora aqui não se trate de uma ação que leve à morte, ambas possuem uma premissa em comum: A ausência da razão como guia para a decisão da ação. Se o agente se ativesse à sua faculdade racional, ou seja, se ponderasse antes de agir, nunca escolheria um ato “suicida”.

¹²⁷ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 614. Grifos nosso.

Dado que a razão nos leva às ações que nos permitem evitar máximo de sofrimento possível ou que sempre visam à manutenção das nossas vidas, quem decide agir contra o seu próprio bem em benefício de outra pessoa, às vezes colocando a sua própria vida em perigo¹²⁸, essa pessoa só pode ter a sua ação definida como algo que contraria a racionalidade. Antagônico à nossa essência egoísta, ou seja, à Vontade de vida.

Schopenhauer [...] advoga um *ethos* baseado na tolerância e na solidariedade, estas que têm por fundamento, este não pode ser buscado no pensamento, mas em um sentimento: no sentimento fundamental da compaixão. Tal compaixão, no entanto, resulta em justiça, em caridade, em tolerância e em solidariedade.¹²⁹

No ano de 1840, Schopenhauer escreve uma nova dissertação para participar do concurso da Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague intitulado *Sobre o Fundamento da Moral*, mas não recebe o prêmio como fora no ano anterior com *A liberdade da Vontade*.

No texto não premiado, o filósofo utiliza muito da filosofia kantiana como contraponto para introduzir a sua ética segundo os critérios do concurso. Schopenhauer elabora uma máxima para o agir compassivo mirando nos imperativos kantianos que, em latim, significa “*omne, quantum potes, iuva*”¹³⁰. Ao contrário de Kant, Schopenhauer considera que a origem das ações morais não é uma instância a priori nem uma lei, mas sim a posteriori “instintiva no sofrer alheio”.¹³¹

Além disso, Schopenhauer acrescenta, como critério para o valor moral da ação, a aprovação dos observadores da ação virtuosa. “O respeito, a admiração e, até mesmo, um olhar de humilhação em relação a si próprio, fato que não pode ser negado.”¹³² Quem, ao se deparar com uma história de amor tão profundo e genuíno de um ato heroico da

¹²⁸ Ao seguir o sentimento compassivo, a pessoa sempre prioriza o bem-estar do outro em em sofrimento, não o próprio. Quando o amor é genuíno, as ações são compassivas. Ou seja, o sofrimento alheio também me pertence. Desta forma, atuo com objetivo de acabar com a dor, custe o que custar.

¹²⁹ VOLPI, 2007, p. 157-158 apud DEBONA, A outra face do pessimismo: Caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer, p. 310.

¹³⁰ Ajuda a todos quanto puderes.

¹³¹ SCHOPENHAUER, FM, p. 160

¹³² Ibid., p. 160

vida humana quando alguém entrega a sua vida para salvar a vida de outrem, não sente o mesmo? Sem dúvida, este suicídio altruísta é uma prova do amor puro, mas também é um reflexo da essência trágica da vida. Sobre o critério adicional apresentado por Schopenhauer para as ações motivadas pela compaixão, o autor denomina de “aplausos da consciência” (*Beifall des Gewissens*).

Para diferenciar as ações maldosas das compassivas, que são desinteressadas, o maldoso tem a intenção de prejudicar o outro com as suas ações. Em vez de solucionar o problema, Schopenhauer criou outro. Salviano (2006), apresenta uma possível solução para esse dilema ao considerar que o sentimento nasceria de uma experiência de satisfação positiva passada.

Para se perceber a extensão da problemática, digamos que somos mesmo autorizados a concluir (por uma *reductio ad absurdum*) que a *maldade* tem lá seu valor moral, dado que ela visa o sofrimento alheio e sua *manutenção* (ao contrário da caridade, que intenta a supressão deste sofrer): não é este mesmo sofrimento que promove a tão buscada *identidade metafísica* exigida na moralidade? Uma solução possível seria admitir que o que me impele à compaixão, à justiça ou à caridade, adviria de um sentimento obscuro, uma reminiscência ou uma *saudade* de um contentamento efetivo e *positivo* experimentado em relação ao bem-estar do outro, o que conduz à ideia de que o *negativo* na vida seria, na verdade, a carência (e conseqüentemente o sofrimento), sendo o contentamento, por sua vez, o originário e *positivo* (capaz assim de produzir a atividade) Sabemos o quanto isto está distante do pensamento schopenhaueriano, pois coloca em xeque sua visão de mundo pintada com as cores cinza do pessimismo. Pelo contrário, afirma o filósofo, podemos nos contentar “com a felicidade, o bem-estar e o prazer de um outro, mas isto é secundário e mediado pelo fato de que, antes, seu sofrer e sua carência nos perturbaram”. No entanto, poder-se-ia aqui ainda observar, esta assertiva parece também ser invalidada por aquele critério descrito acima: pois um mal-estar do sujeito, este *perturbar-se* ou afligir-se (*betriügen*) do agente em relação ao sofrimento alheio – que levaria à tentativa de suprimi-lo – não pode ser tomado como a motivação moral, como a *finalidade* da ação, sob o risco de recairmos nas malhas do *interesse* e, assim, do egoísmo.

As motivações do suicídio altruísta são as mesmas de quem é tomado pelo sentimento de compaixão e se doa para um desconhecido ou para quem ama, sem se importar consigo mesmo, ainda que isso traga algum tipo de dor ou, no caso do suicídio altruísta, a morte do próprio indivíduo.

4.3 A negação da Vontade no estágio final do ascetismo e no suicídio altruísta

De acordo com o fenômeno da ascese, o suicídio altruísta é o extermínio metafísico da coisa-em-si através do sacrifício máximo na negação da Vontade. Ou seja, o agente se move em virtude do ser amado ao salvar ou amenizar o sofrimento alheio em troca da própria vida e não por conta do fator metafísico que envolve o ascetismo acerca do conhecimento da essência trágica da existência humana. A morte do asceta, em relação a ele, é o resultado inevitável de um processo de mortificação do corpo, ou seja, a mortificação da Vontade de vida após, intuitivamente, perceber o destino trágico da humanidade.

Sob o termo por mim amiúde empregado da ASCESE entendo, no seu sentido estrito, essa quebra PROPOSITAL da vontade, pela recusa do agradável e pela procura do desagradável, o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da vontade.¹³³

É preciso discutir, em primeiro lugar, se a morte do asceta pode ser considerada um suicídio ascético ou se ela é o resultado natural, assim como o apagar de uma chama que tem mais combustível para queimar. No ascetismo, ocorre o reconhecimento intuitivo da essência da coisa, ao ultrapassar o princípio de individuação. O asceta consegue enxergar sua essência nas outras coisas, distanciando o “eu” do “outro”, o sofrimento inerente à vida e como é inútil todas as tentativas de fuga da dor. Desse modo ele não é mais iludido e nasce “uma repulsa pela Vontade de vida”¹³⁴. O compadecimento do asceta engloba o sofrimento de toda a espécie. “Primeiro ao produzir a mais perfeita bondade na

¹³³ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 454. Grifos do autor.

¹³⁴ Ibid., p. 441.

disposição de caráter e o amor universal à humanidade, pôr fim ao permitir reconhecer em todo sofrimento do mundo o próprio sofrimento.”¹³⁵

O suicídio altruísta é motivado pelo sentimento de compaixão, consequência do amor puro. Quem ama de maneira incondicional, está disposto a tudo para amenizar o sofrimento em nome do amor. Enquanto um se realiza através de um processo contínuo de mortificação do corpo, o outro surge imediatamente, instantaneamente.

Em *O Mundo*, Schopenhauer é bastante duro em sua crítica contra o suicídio, chegando a chamá-lo de ato inútil e insensato. Referindo-se ao célebre dilema de Hamlet “ser ou não ser” e tendo em conta a deplorável condição humana, Schopenhauer chega à conclusão de que é “preferível a completa não existência”¹³⁶. Schopenhauer sustenta que, se o suicídio fornecesse a possibilidade de “não ser”, ele afirma que “seria incondicionalmente escolhido como um desenlace altamente desejável”¹³⁷. Contudo, para o alemão, a morte não é o fim absoluto (*keine absolute Vernichtung*), logo o suicídio é uma solução ineficaz para os problemas da existência. Para Stellino (2020):

O problema com o argumento de Schopenhauer é que ele toma o propósito do suicida ser, em geral, o de pôr fim aos sofrimentos decorrentes da formação particular do mundo. Isto constitui um problema precisamente porque, na opinião de Schopenhauer, a única coisa que o suicídio pode conseguir é destruir uma determinada aparência da Vontade (um único fenômeno), mas não a vontade em si (a coisa em si). Em por outras palavras, Schopenhauer considera que, para julgar o sucesso de um ato suicida, não podemos abstrair-nos precisamente daquelas éticas-metafísicas considerações apropriadas apenas para um nível de análise diferente. De fato, de acordo com Schopenhauer, estas considerações são essenciais para verificar a correspondência mencionada mais cedo entre o propósito original e o resultado final.

De acordo com Baquedano (2007), Schopenhauer anula os efeitos imediatos e práticos do suicídio através do seu argumento metafísico: ele transforma a dor em uma mera abstração. A partir da sua metafísica, o suicídio é condenado sem se levar em conta que quem sofre uma dor tão intensa, pode esquecer qualquer crença na proteção da vida individual e eterna. Nos escritos complementares do *Parega und Paralipomena*, no

¹³⁵ Ibid., p. 455.

¹³⁶ Ibid., p. 377.

¹³⁷ Ibid., idem.

capítulo dedicado ao suicídio, o filósofo mostra uma empatia maior ao criticar os professores de religião, afirmando que os argumentos apresentados por eles “perdem em força pela força da expressão de desprezo, isto é, por meio de injúrias”.¹³⁸

Curiosamente, Schopenhauer teve uma relação muito íntima com o suicídio em sua vida. “Quem não tem conhecidos, amigos e parentes que voluntariamente partiram do nosso mundo? E deve-se pensar com horror neles, como criminosos? *Nego e volto a negar! (Nego ac pernego)*”¹³⁹ O alemão, aqui, pode estar fazendo alusão à sua própria experiência.

Quando Schopenhauer tinha dezessete anos, o seu pai, Heinrich Floris, que sofria de depressão, teve o corpo encontrado flutuando num canal gelado atrás de um complexo comercial da própria família. Apesar de Johanna, mãe de Schopenhauer, ter anunciado oficialmente um acidente, talvez o jovem filósofo tenha entendido que seu pai havia dado cabo da própria vida ao cair do alto do armazém.

De fato, em realidade assalta-lhe compaixão pela sorte da humanidade inteira, entregue à finitude, devido à qual toda vida, por mais esforçada e rica em atos que seja, tem de extinguir-se e tornar-se nada: nessa sorte da humanidade, entretanto, o enlutado mira antes de tudo a própria sorte e em verdade tanto mais quanto mais próximo dele estava o morto, por conseguinte acima de tudo a morte do próprio pai. Embora a idade e a doença tivessem transformado a vida do pai num tormento e, através do desamparo, um fardo pesado para o filho, ainda assim a sua morte é chorada intensamente.¹⁴⁰

Outro aspecto interessante é que, somado a uma provável tendência depressiva, Schopenhauer (2015) afirma em um capítulo dedicado à hereditariedade das características dos filhos pelos pais que a inclinação para o ao suicídio é hereditária. Apesar de se sentir inclinado, o filósofo rejeitaria o suicídio porque não traria nenhuma mudança real para o sofrimento do Mundo. Apenas a negação da Vontade seria efetiva, como na ascese, devido às implicações metafísicas. Segundo Stellino (2020):

¹³⁸ SCHOPENHAUER, SE, p. 165

¹³⁹ Ibid., p. 166.

¹⁴⁰ Idem, MVR I, p. 438.

Em primeiro lugar, não se deve esquecer que Schopenhauer considera favoravelmente uma forma particular de suicídio, nomeadamente a morte por inanição voluntária. Além disso, ao contrário de Kant, cujas alegações sobre suicídio são frequentemente muito depreciativas, Schopenhauer mostra frequentemente nos seus escritos uma atitude simpática em relação a este ato. Um dos objetivos do seu ensaio sobre o suicídio é precisamente o de rejeitar alguns dos preconceitos comuns ou falsas crenças relativas ao suicídio, que são supostas verdades geralmente tidas como certas. Assim, rejeita como meros "absurdos" a crença de que o suicídio é a maior covardia ou que só é possível na loucura. Ele também afirma que as razões apresentadas pelos religiosos para condenar o suicídio são insustentáveis: eles não são capacitados a apontar para qualquer autoridade bíblica e os seus argumentos filosóficos não são válidos.

Está demonstrado como e porque o fenômeno da ascese atinge o ponto da negação da Vontade. Parece claro também a justificativa e comparação dada pelo filósofo entre o suicídio “comum” e o suicídio por inanição do asceta. O asceta transpassa o princípio de individuação e reconhece o destino trágico da humanidade se recolhendo e negando a sua própria essência através da castidade, do jejum, do autoflagelo, da aceitação de todo sofrimento com uma paciência inesgotável e, por fim, encontrando a morte por inanição. O suicídio ascético mortifica continuamente a Vontade de vida até alcançar a morte como uma redenção, pois a “essência aqui há muito expirou pela livre negação de si mesma”¹⁴¹.

O suicídio, porém, criticado por Schopenhauer é aquele em que o sujeito, num ato de grande desespero, retira a própria vida por conta dos obstáculos que a vida lhe impõe contra os objetos desejados. Ou seja, “porque o suicida não cessa de querer, cessa de viver, e a vontade afirma-se aqui justamente pela supressão de sua aparência, pois não pode mais afirmar-se de outro modo”.¹⁴²

Stellino (2020) aponta que não é surpreendente que o suicida negue a vida, uma vez que a deseja, todavia, o que chama a atenção é que, ao se referir à morte por inanição caracterizada como uma morte decorrente da negação da Vontade de vida, Schopenhauer descreve como uma escolha voluntária (*freiwillig gewählt*). Isto indica que a morte, como consequência do ascetismo, é uma opção voluntária. Ou seja, o que diferencia o suicídio “comum”, consequência de uma forte afirmação da Vontade, da morte por inanição.

A escolha é feita de forma voluntária, ao mesmo tempo, em que representa uma completa supressão da Vontade. Apesar das ações se concretizarem no mundo, o argumento a favor ou contra é exclusivamente metafísico. As ações morais são aquelas

¹⁴¹ Ibid., p. 443.

¹⁴² Ibid., p. 463.

que se opõem à Vontade, enquanto as ações que seguem as motivações egoístas são imorais, mantendo a afirmação da Vontade.

O argumento metafísico mais efetivo de Schopenhauer para fundamentar a contrariedade à efetividade do suicídio é sobre a indestrutibilidade da nossa essência através da morte, que já discutimos anteriormente. O filósofo sustenta que a morte e o nascimento são dois estados permanentes que não afetam, de forma alguma, a nossa essência, ou seja, a Vontade de vida. “O ser humano na procriação nasce do nada, será através da morte reconduzido ao nada.”¹⁴³

Apesar de Schopenhauer atribuir o pessimismo da realidade do mundo onde o sofrimento, a violência e a infâmia sejam a regra para o dia a dia da nossa existência miserável, o filósofo crê que haja salvação. A redenção está no ascetismo. O ciclo de ilusão e de sofrimento é análogo ao *Samsara*¹⁴⁴ dos budistas.

Este é o *Samsara*, e tudo o anuncia: mais do que tudo, porém, o mundo dos homens, em que moralmente dominam a maldade e a infâmia, intelectualmente a incapacidade e a estupidez em medidas assustadoras. Entretanto, nele se apresentam, ainda que muito esporadicamente, mas sempre de novo nos surpreendendo, manifestações de honestidade, de bondade e mesmo de generosidade, e também do grande entendimento e do espírito pensante e mesmo da genialidade. Estes nunca se extinguem completamente: nos iluminam como pontos luminosos isolados da grande massa obscura. Devemos aceitá-las como garantia de que um princípio bom e redentor habita neste *Samsara* que pode atingir o rompimento e preencher e libertar o todo.¹⁴⁵

A compreensão do ascetismo como sendo um caminho para a expiação do sujeito neste mundo de sofrimento foi claramente influenciada pelos conceitos hinduístas e budistas. Schopenhauer elogia a atitude do asceta pelo valor moral, bem como aquelas que são motivadas pela compaixão diante do sofrimento alheio, mas o nível de negação da Vontade nas ações contínuas do ascetismo tem um sentido metafísico transcendente.

¹⁴³ Idem, MVR II, p. 574.

¹⁴⁴ No budismo, é uma crença que representa o ciclo interminável de nascimento, morte e renascimento. A palavra “Samsara”, em sânscrito (संसार) se traduz como “vagando” ou “fluindo”. O Samsara é o ciclo de nascimentos e mortes, que pode ser influenciado pelas ações em vidas anteriores, exceto para aqueles que alcançam a iluminação e conseguem quebrar o ciclo, atingindo o Nirvana.

¹⁴⁵ SCHOPENHAUER, SE, p. 60.

Apesar de poder ter um significado moral no sacrifício desinteressado do suicida altruísta, este não procura nenhuma forma de redenção no mundo. O seu sacrifício termina o sofrimento do ser amado, sem planejamento ou resultado espiritual elevado, como acontece com o asceta ou o mártir. Todavia, sem grande repercussão, embora que cause comoção nos corações das poucas testemunhas.

4.4 A tragédia do herói e a sua possível relação com o suicídio altruísta

Qual é o critério para um ato ser considerado heroico? O herói é, comumente, reconhecido como uma pessoa de grande coragem que conquista admiração dos outros por meio de grandes façanhas. Ele é aquele que salva as pessoas diante de grandes sofrimentos ou quando estão prestes a enfrentá-los. O herói é quem está à frente dos outros, seja por sua capacidade física ou por ser alguém muito mais virtuosa, corajosa.

Um ato heroico é conhecido popularmente como uma ação grandiosa e triunfante. No entanto, nem toda ação heroica tem um final feliz como na maioria das histórias fictícias. Schopenhauer aponta que, diante de um mundo onde a existência humana é, basicamente, sofrimento, os heróis reais também o são, assim como a arte poética, que representa o heroísmo como uma tragédia.

Observa-se aqui algo de suma significação para toda a nossa visão geral do mundo: o objetivo dessa suprema realização poética não é outro senão a exposição do lado terrível da vida, a saber, o sofrimento inominado, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente: em tudo isso encontra-se uma indicação significativa da índole do mundo e da existência.¹⁴⁶

Da mesma forma que aqueles movidos a compaixão, os atos do herói trágico ocorrem todos os dias e estão intimamente ligados à dor. O suicídio altruísta, em muitos casos, é comparado e reconhecido como um ato heroico. Não é um tipo de heroísmo que

¹⁴⁶ Idem, MVR I, p. 292

seja repleto de glórias e festejos, mas sim trágico, assim como a vida humana. Trata-se de um heroísmo que deixa um gosto amargo na boca. Um desfortúnio. Uma grande coragem mesclada com profundo pesar.

Um ato trágico, como o herói da arte poética relatado por Schopenhauer. O filósofo apresenta a coragem como uma virtude, mas não como a bravura que os antigos ligavam às guerras, mas sim como o oposto da covardia, que está relacionada ao cuidado com a própria conservação e bem-estar. A coragem é tratada como uma virtude ética por Schopenhauer e é uma espécie de paciência que nos permite suportar as dificuldades, inclusive um meio para superar o medo da morte.

Poder-se-ia reconduzir todo *medi* da morte a uma ausência daquela metafísica natural, por isso também somente sentida, graças à qual o homem traz em si a certeza de que existe em todos, e mesmo em tudo, do mesmo modo como em sua própria pessoa, cuja morte portanto pouco pode afetá-lo. Pelo contrário, justamente dessa certeza, surgiria a coragem heroica e conseqüentemente (como se recordará o leitor da minha *Ética*) da mesma fonte das virtudes da justiça e **filantropia**.¹⁴⁷

A dor e a tragédia são representados no pensamento pessimista schopenhaueriano como fundamentais da existência. Os heróis de verdade têm uma existência repleta de lutas, sofrimentos e tragédias. “O sentido verdadeiro da tragédia reside na profunda intelecção de que os heróis não expiam os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, a culpa da existência mesma.”¹⁴⁸

Ora, quando o egoísmo expira, os motivos, que antes movimentavam tão violentamente o indivíduo, perdem todo o poder sobre este, e, em vez de motivos, nasce – um *quietivo* de todo querer; este produz a resignação perfeita, ou seja, renuncia-se à Vontade de vida em geral, ela se extingue, não simplesmente a vida individual. Por conseguinte, o desenvolvimento da tragédia tomada em seu todo é sempre este: o caráter mais nobre, o herói, após longa luta e sofrimento, aos quais ele estava submetido na peça, agora atinge um ponto supremo de seu sofrimento, no qual bravamente renuncia aos fins que até então seguira de forma tão veemente, abdica para sempre de todos os prazeres da vida e sobrevive sem querer mais algo, ou, com frequência, põe

¹⁴⁷ Idem, SE, p. 44. Grifo nosso.

¹⁴⁸ Idem, MVR I, p. 294

fim à sua vida, seja por mãos próprias, seja por mãos alheias, sempre brava e alegremente.¹⁴⁹

O poeta desperta um sentimento de conformidade com a tragédia humana pelas façanhas do herói trágico, assim como o suicida altruísta invoca a mesma emoção aos espectadores, além de uma mistura de admiração e pesar. No entanto, o herói da poesia trágica se aproxima mais da ascese do que o suicida altruísta.

O herói trágico, por ter uma história cheia de lutas e sacrifícios, se aproxima bastante da ascese, como apontado por Bittencourt (2008), a cena trágica funciona como um tipo de calmante da vontade humana, um preparativo para ascese. A trajetória de sofrimento é semelhante ao processo de mortificação da Vontade de vida, onde a expiação dos pecados da existência ocorre de forma gradativa até o momento da morte. Essa, quando atingida, é uma autêntica redenção da existência. Sendo assim, o suicídio altruísta parece ser uma ação que não se assemelha à do herói trágico citado por Schopenhauer.

Ele é instado a renunciar o querer num mundo tão terrível que, assim, de certa maneira tem por regentes o acaso, o erro, a maldade; toda a exposição trágica é para o espectador um chamado à resignação, à negação livre da Vontade de vida. Somente a ética pode tornar tudo isso mais compreensível.¹⁵⁰

O agente que escolhe o suicídio por motivações compassivas, altruístas, como já discutido, esse indivíduo expia a sua vida num ato totalmente desinteressado após se mover em direção a outra pessoa que está passando por um sofrimento. O agente, movido pelo amor genuíno e pela compaixão, faz o que seria impensável sem medir esforços para aliviar a dor do outro, sem pensar, sem se importar com a sua própria integridade.

A questão não se refere à intenção ou não de morte do agente. Este indivíduo não apresenta qualquer problema pessoal que o levasse a considerar a possibilidade de cessar a própria vida, uma vez que o fim da ação não é o que está sentindo, ao contrário, o fim da ação é o outro. Sua ação não usa o outro como meio, o que é natural nas ações egoístas. O que cabe de semelhança com o herói trágico é a receptividade dos espectadores diante

¹⁴⁹ Idem, MB, p. 222-223

¹⁵⁰ Ibid., p. 223.

do ato, além do tom de tragédia. Apesar de trágico, provoca uma admiração a partir dos “aplausos da consciência” (*Beifall des Gewissens*).

Acrescente-se, como uma característica bem íntima e não tão evidente das ações dotadas de valor moral, o fato de que elas deixam ficar um certo contentamento com nós mesmos que é chamado de aplauso da consciência. Do mesmo modo, as ações de injustiça e desamor que lhes são contrárias, mormente as de maldade e crueldade, experimentam uma auto apreciação oposta. Além disso, como marca externa e **acidental**, tem-se a de que as ações do primeiro tipo ocasionam o aplauso e o respeito das testemunhas que não participam delas, e as do segundo tipo, o contrário.¹⁵¹

O filósofo apresenta um detalhe que revela ser um efeito acidental, ou seja, uma consequência completamente inesperada e sincera da admiração dos espectadores. Dado que não há uma intenção pré-estabelecida e que se trata de um evento misterioso e espontâneo, não parece ser o caso de se tratar de uma ação planejada. Como também quem observa não demonstra ter o sentimento de apreciação. Deve ser, então, uma ação que surge do egoísmo de qualquer uma das partes.

Como Schopenhauer aponta, apesar de serem completamente misteriosas, uma vez que as ações humanas sempre se inclinam para motivações interessadas, as ações altruístas tratadas aqui são completamente reais e ocorrem (ainda que com uma pequena frequência) todos os dias. Os exemplos são diversos, mas citarei apenas dois para ilustrar esse fenômeno.

No auge da pandemia de Covid-19 na cidade de Monza, situada na região da Lombardia, região que, naquele momento, era o epicentro das contaminações da Itália. Daniela Trezi trabalhava como enfermeira na linha de frente e, apesar de trabalhar incessantemente, ainda assim, assistia centenas, milhares de pessoas morrerem diariamente.

Enquanto trabalhava, Daniela acabou se contaminando e foi afastada para se recuperar. Ela, uma enfermeira que trabalhava diretamente e conhecia melhor do que muitos o quanto aquela doença causava sofrimento às pessoas e aos seus entes queridos. Trezi, temendo ser a responsável por mais contaminações, a enfermeira deu cabo da própria vida. Não estamos nos referindo a alguém que teve medo do seu próprio

¹⁵¹ Idem, FM, p.131. Grifos nosso.

sofrimento, mas sim empatia pelo sofrimento de inúmeras pessoas que ela nem sabia os nomes. Daniela fez o maior sacrifício de todos por compaixão e suicidou-se.

Outro exemplo bastante heroico e trágico de suicídio altruísta foi o da professora de uma creche na cidade de Janaúba, interior de Minas Gerais, chamada Heley Abreu. Além de lutar contra o incendiário que ateou fogo em si e a queimava, ela salvou mais de vinte crianças e evitou que um número muito maior de mortes ocorresse ao entregar o seu corpo, a sua vida como um instrumento de socorro para as crianças. Ardendo em chamas, a professora entrou e saiu diversas vezes da creche para retirar o máximo de crianças que o seu corpo suportasse.

Heley havia perdido o filho primogênito, que morreu afogado quando estava grávida do segundo filho. Foi através do convívio diário, cuidando de outras crianças, que a professora conseguiu superar o luto. Ela tinha consciência da dor de perder um filho em um acidente, logo, não desejava que outras mães enfrentassem o mesmo sofrimento que ela enfrentou um dia.

Seria natural que ela abandonasse aquele local e buscasse ajuda para si mesma, que já estava ferida, mas ela ignorou completamente o próprio sofrimento e priorizou vidas alheias a sua própria. Os bombeiros declararam que, caso a professora saísse do local quando sofreu as primeiras queimaduras, ela teria sobrevivido. No entanto, além de continuar a luta corporal contra o criminoso, ela entrou e saiu diversas vezes da creche em chamas para resgatar o maior número possível de crianças que seu corpo suportasse. E, assim o fez, morrendo no local depois de ter conseguido salvar várias vidas. Embora alguns exemplos como esses sejam inexplicáveis se levarmos em consideração as motivações egoístas das pessoas, o fato é que eles são reais.

Quem ousaria dizer que a italiana, ao cometer suicídio por ter medo de ser a condutora do vírus e infectar outras pessoas, Daniela estaria agindo por interesse próprio? Ou alguém chamaria o sacrifício da professora como um ato tolo ou egoísta? Quem chegaria a tal nível de sacrifício por egoísmo? Certamente que não. São ações que merecem ser consideradas heroicas, embora tenham um tom trágico. No entanto, não há uma trajetória de superação ou nada que nos faça lembrar do processo ascético, mas sim ações motivadas por um amor puro e inexplicável por outros indivíduos que oferecem, de forma voluntária, tudo o que têm para salvar ou amenizar o sofrimento de outrem.

4.5 A grandeza do caráter sublime e o suicídio altruísta

Antes de tratar do conceito de sublime na *Metafísica do Belo*, é preciso conceituar o que Schopenhauer define como belo, ainda que de forma resumida. Da mesma forma que a teoria do conhecimento e a ética da compaixão, a metafísica do belo schopenhaueriana tem como objetivo a apreensão das *Ideias* platônicas, além do princípio de razão. Princípio que sempre estará associado às ilusões que a Vontade proporciona.

A estética ensina o caminho pelo qual o efeito do belo é atingido, dá regras às artes, segundo as quais devem criar o belo. A metafísica do belo, entretanto, investiga a essência íntima da beleza, tanto no que diz respeito ao sujeito que possui a sensação do belo quanto ao objeto que a ocasiona. Em consequência, investigaremos aqui o que é belo em si, vale dizer, o que ocorre em nós quando o belo é o efeito que as artes intentam, investigaremos qual é a meta comum de todas as artes, seu objetivo universal, e, por fim, também como cada arte isolada, por um caminho que lhe é próprio, chega a esse fim.¹⁵²

O alemão tem como objetivo enfatizar o distanciamento de uma estética, sendo uma metafísica do belo, seguindo o mesmo raciocínio estabelecido na necessidade e na relevância do sentimento em relação à razão. A satisfação do belo está desvinculada dos interesses próprios do indivíduo. “Por conseguinte, a alegria do belo é completamente *desinteressada*.”¹⁵³

O belo, por ser um conhecimento puro, sem que os objetos estejam ligados a fins pessoais, é uma suspensão temporária do sofrimento existencial. De acordo com Barbosa (2003), o belo neutraliza o sofrimento, funcionando como uma espécie de apaziguamento do querer.

Apesar do belo e do sentimento sublime (*Erhabenen*) sejam tipos de apreensão estética onde o indivíduo não está mais a serviço da Vontade, elevando-se ao patamar do puro conhecimento sem influência das amarras da coisa-em-si. Schopenhauer afirma que “na contemplação do *belo* o conhecer puro ganhou preponderância *sem luta*”¹⁵⁴. A beleza

¹⁵² SCHOPENHAUER, MB, p. 24.

¹⁵³ Ibid., p. 25.

¹⁵⁴ Ibid., p. 105.

do objeto tem o conhecimento de sua Ideia facilitada por sua própria característica sem qualquer tipo de resistência. No sublime, ao contrário, “é toda vez conquistado por um furtar-se consciente e violento das relações conhecidas como desfavoráveis do objeto com a vontade, mediante um livre elevar-se acompanhado de consciência sobre a vontade”¹⁵⁵.

O que nos interessa aqui são as características que o alemão irá anexar ao sentimento do sublime e o que ele chamará de exemplos de grandes homens. Iremos verificar se há uma equiparação àquele que comete o sacrifício da sua própria vida por outrem.

Segundo Schopenhauer, a elevação não apenas é alcançada conscientemente, mas também ela é mantida com consciência, por tanto, ela é acompanhada de uma lembrança da Vontade, porém “não a de um querer individual particular, com temor e desejo, mas do querer humano em geral, na medida em que este é expresso universalmente por sua objetividade, o corpo humano”.¹⁵⁶

Enquanto a aflição pessoal não preponderar nele, mas ele permanecer na consideração pura e na concepção desse ambiente, o puro sujeito do conhecer mirará através daquela luta das forças da natureza, através daquela imagem tão próxima da vontade humana obstada, e apreenderá as Ideias de maneira calma, imperturbável, inabalável, precisamente nos objetos que são ameaçadores e terríveis para a vontade. Nesse contraste reside o sentimento do sublime.¹⁵⁷

Enquanto o *belo* tem uma apreensão sem conflitos da essência do objeto, o sentimento do sublime possui esse caráter conflituoso, de aflição, da percepção do nada. A satisfação estética é despertada nos indivíduos de modo passivo que age sobre nós, “pois a beleza do objeto, isto é, a sua característica facilita o conhecimento da Ideia, removeu da consciência, sem resistência e, portanto, imperceptivelmente, a vontade e o conhecimento das relações a seu serviço”.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Ibid., idem.

¹⁵⁶ Ibid., idem.

¹⁵⁷ Ibid., p. 108.

¹⁵⁸ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 233.

O sublime “é conquistado por um desprender-se consciente e violento das relações conhecidas como desfavoráveis do objeto com a vontade”.¹⁵⁹ O filósofo entende que o sublime como um sentimento de elevação proveniente do confronto entre a nossa razão e os nossos desejos. Dessa forma, o caráter sublime é definido por Schopenhauer como uma constituição mental com elevação individual que, apesar de ainda existir uma relação com a Vontade, o indivíduo considera os outros de maneira objetiva, ignorando os impulsos egoístas.

O caráter sublime notará erros, ódio, injustiça dos outros contra si, sem com isso ser excitado pelo ódio; notará a felicidade alheia, sem sentir inveja; até mesmo reconhecerá as qualidades boas dos homens, sem, entretanto, procurar associação mais íntima com eles.¹⁶⁰

Agora, onde tudo isso estaria relacionado ao suicídio altruísta? Schopenhauer sustenta que, na sublimidade do caráter, há o que o filósofo chama de “grandeza de caráter”, ou seja, que esse é um ser humano *grande* que realiza atos *grandiosos*. Ele não teria a sua vida e as suas atitudes como o objetivo principal. O seu corpo, a sua vida, não são o fim das suas ações, mas um meio ou uma ferramenta para uso desinteressado, assim como acontece no suicídio altruísta.

Sua meta mesma pode ser qualquer outra, mas, desde que não seja o bem-estar de sua pessoa, e ele, *com todo empenho de suas forças*, trabalhe por esta meta, então esse homem é grande; seu objetivo, por exemplo, pode ser diminuir o sofrimento da humanidade — sua vida é um contínuo fazer bem, e ele pode passa-la, como Howard, visitando as prisões com o fito de aliviar, em sua pátria, o destino dos encarcerados — ou então consumir um grande épico, no qual despense sua vida; ou ainda ampliar em algum domínio o saber humano, pois vê sua vida meramente como um meio para atingir tal objetivo; ou, finalmente deseja ser um grande herói e coisas semelhantes. No entanto, caso haja vaidade, ele não é grande. Alguém é grande se sua pessoa e sua vida são um mero *meio* para um fim objetivo; sim, mesmo que esse fim seja um atentado, como por exemplo Louvel. Daí se conclui que ser bom é preferível a ser grande.¹⁶¹

¹⁵⁹ Ibid., idem.

¹⁶⁰ SCHOPENHAUER, MB, p. 113.

¹⁶¹ Ibid., idem, p. 114.

Como já foi mencionado, apesar do sacrifício da própria vida no suicídio altruísta, que, de certa forma, é grandioso e se assemelha ao suicídio ascético por se tratar de um ato próprio da negação da Vontade, não há qualquer traço subjetivo proveniente de uma compreensão intuitiva da coisa-em-si, como ocorre na ascese. Essa distinção é crucial para demonstrar de que se trata de fenômenos distintos.

O caráter sublime se aproxima do suicida altruísta novamente quando o alemão acrescenta, na *grandeza de caráter*, a superioridade da objetividade do ato em relação a uma subjetividade. Schopenhauer aponta que este homem *grande*, cujo esforço individual não tem como objetivo a busca por benefícios próprios, “não se direciona para nada de *individual*, conseqüentemente para nada de *subjetivo*, mas sim *objetivo*, ou seja, algo a existir para ele como mero objeto, mera representação”.¹⁶²

Não por acaso que a tragédia e o sentimento de sublime estão tão próximos e isso explica por que Schopenhauer menciona o heroísmo em ambos. O homem grande é análogo ao herói trágico. “A impressão da tragédia, mais do que qualquer outra coisa, pertence propriamente ao *sublime*.”¹⁶³

Para Schopenhauer, o que adiciona ao trágico um impulso para a sublimidade é a revelação do pessimismo metafísico. Assim como na contemplação de uma poesia trágica que usa justamente dos tormentos da vontade para expressar nossa essência, acontece uma necessidade de renúncia dessa mesma vontade; no sublime abdicamos dos interesses da vontade a fim de tornarmos-nos puramente contemplativos.¹⁶⁴

Já foram apresentadas anteriormente as questões referentes à tragédia do herói e à reflexão sobre as proximidades com o suicídio altruísta. Se, por um lado, o herói da poesia trágica se aproxima muito mais do ideal ascético, e o sentimento sublime pertence à tragédia, não podemos assegurar que o suicida altruísta esteja contemplado em sua totalidade na sublimidade. Podemos notar que há semelhanças em diversos aspectos, sobretudo na grandeza do homem em seu caráter sublime. No entanto, Schopenhauer sustenta que o grau máximo do sentimento sublime está na tragédia.

¹⁶² Ibid., idem, p. 113-114.

¹⁶³ Ibid., idem, p. 223.

¹⁶⁴ SOUZA, O sublime schopenhaueriano em “As Flores do Mal” de Baudelaire. p. 6.

Já vimos que o filósofo trabalha com a questão de graus, sobretudo quando trata do tema da negação da Vontade, onde a compaixão seria o grau menos elevado, enquanto o ascetismo seria o grau máximo. Podemos notar essa distinção aqui, onde o sentimento sublime, em seu grau menos elevado, seria a hostilidade do embate entre a razão e os apetites, ao passo que, no grau mais elevado, conduz à redenção, tal como no fim dos heróis trágicos.

Capítulo 05: O suicídio altruísta: um fenômeno filosófico e sociológico na contemporaneidade

5.1 Os tipos de suicídio para Durkheim

Em *O suicídio*, Émile Durkheim apresenta uma análise histórica e quantitativa dos suicídios, além de estabelecer os tipos segundo as suas causas, como o suicídio egoísta, o suicídio anômico e o suicídio altruísta. Apesar do nome semelhante ao empregado nesse estudo, mostraremos as diferenças conceituais e nas propostas de cada pensador ao tratar do suicídio. Isso tornará óbvio o motivo pelo qual, apesar de termos idênticos, cada um perceberá um fenômeno de forma diferente.

Em 1897, Durkheim publicou *O suicídio*. O autor percebeu que poderia utilizar um estudo sociológico para mostrar a viabilidade de tal fenômeno, demonstrando que o suicídio era um problema social, e não individual. O estudo do francês foi feito com muita audácia e talento por ter uma visão à frente do seu tempo.

Ele caracteriza primeiro o suicídio egoísta, que seria um ato isolado e contrário aos interesses da sociedade. O isolamento social é tão grande que o suicida não tem nenhum vínculo forte com a sua comunidade, pois, se tivesse, não tiraria a própria vida. O interessante nesse tipo de suicídio, segundo o sociólogo, é a relação de interesses. É egoísta porque o indivíduo não pensou nos interesses da sociedade como um todo e priorizou os seus. “Só a sociedade tem condições de fazer sobre o valor da vida humana

um julgamento de conjunto para o qual o indivíduo não tem competência.”¹⁶⁵ De acordo com Durkheim, é egoísta porque o “eu” individual sobressaiu-se ao “eu” social.

Esse tipo de suicídio, portanto, bem merece o nome que lhe demos. O egoísmo não é apenas um fator auxiliar dele; é sua causa geradora. Se, nesse caso, o vínculo que liga o homem à vida se solta, é porque o próprio vínculo que o liga à sociedade se afrouxou. Quanto aos incidentes da vida privada, que parecem inspirar imediatamente o suicídio e que passam por ser suas condições determinantes, na realidade são apenas causas ocasionais.¹⁶⁶

Assim como o conceito de humanidade inclui características que, em princípio, são compartilhadas por todos os seres humanos, a sociedade tem objetivos gerais para o seu funcionamento, além de servir de sustentação para os indivíduos que fazem parte dela. Dessa forma, os interesses da sociedade estão acima dos interesses individuais. O autor sustenta que até mesmo os indivíduos estão protegidos pelo “guarda-chuva”, e o suicídio é uma das prováveis consequências do isolamento.

O individualismo excessivo não tem por resultado apenas favorecer a ação das causas suicidógenas, mas é, em si mesmo, uma causa desse gênero. Além de desvencilhar de um obstáculo utilmente coercivo a propensão que impele os homens a se matar, ele cria essa propensão integralmente e dá origem, assim, a um suicídio especial no qual imprime sua marca. É isso que importa compreender bem, pois é o que constitui a natureza própria do tipo de suicídio que acaba de ser definido, e é desse modo que se justifica o nome que lhe demos.¹⁶⁷

Em seguida, o suicídio anômico (sendo o mais relevante para os objetivos do sociólogo) é catalogado a partir da noção de anomia, ou seja, ausência de regras. O suicídio, neste contexto, é resultado de um indivíduo não saber lidar com os limites morais impostos pela sociedade, portanto, cai em desespero. Similar ao suicídio comum, que Schopenhauer desqualifica, é o ato de uma pessoa que deixa de viver por não conseguir cessar o seu querer. Esse tipo de suicídio é causado pelo que o autor chama de descontrole

¹⁶⁵ Durkheim, Sobre o suicídio, p.265

¹⁶⁶ Ibid., p. 266.

¹⁶⁷ Ibid., p. 260.

do indivíduo em não conseguir manter os seus desejos caso estes extrapolam os limites estabelecidos pela sociedade.

A anomia é, portanto, em nossas sociedades modernas, um fator regular e específico de suicídios; é uma das fontes em que se alimenta o contingente anual. Por conseguinte, estamos diante de um novo tipo, que deve ser distinguido dos outros. Difere deles na medida em que depende, não da maneira pela qual os indivíduos estão ligados à sociedade, mas da maneira pela qual ela os regulamenta. O suicídio egoísta como causa os homens já não perceberem razões de ser na vida; o suicídio altruísta, essa razão lhes parece estar fora da própria vida; o terceiro tipo de suicídio, cuja existência acabamos de constatar, tem como causa o fato de sua atividade se desregrar e eles sofrerem com isso.¹⁶⁸

Ao contrário do suicídio egoísta, que ocorre quando a sociedade está ausente das atividades coletivas devido ao isolamento do indivíduo, o suicídio anômico é causado pela incapacidade de conter os desejos individuais. Sendo assim, chegamos à tipificação mais relevante para este trabalho, que é o suicídio altruísta. Durkheim apresenta este tipo logo depois do egoísta, mas optamos alterar a ordem meramente por uma estratégia argumentativa.

Se, de acordo com o pensamento do francês, a individuação excessiva e a solidão do indivíduo em relação à sociedade geram o suicídio egoísta, o seu oposto, ou seja, a integração excessiva, também seria uma das causas para o suicídio. Durkheim apresenta o exemplo de civilizações em que, quando um príncipe ou um chefe morre, seus servidores são obrigados a morrer com ele. “Assim é em vista de fins sociais que a sociedade impõe esse sacrifício.”¹⁶⁹

Esse tipo de suicídio pode ser observado atualmente, em culturas onde a honra e o dever para com a família ou grupo social são extremamente valorizados, como no Japão, onde podemos encontrar esse tipo de suicídio altruísta, como nos casos de “*seppuku*”¹⁷⁰, no qual o japonês se matava para preservar a dignidade da sua família ou clã.

¹⁶⁸ Ibid., p. 328-329.

¹⁶⁹ Ibid., p. 273

¹⁷⁰ O *seppuku* (切腹) surgiu no Japão nos séculos 12 e 13, durante a idade média. Tratava de um ato de sacrifício em prol da honra e da dignidade. Quando esses guerreiros cometiam crimes ou voltavam vivos após uma batalha, eles se apresentavam diante o seu *Shogun* (senhores feudais a quem um

O altruísmo nesse específico é apenas superficial, pois não há nada de nobre em dar a sua própria vida simplesmente porque é uma imposição cultural. Não há uma verdadeira e genuína preocupação com o bem-estar de outra pessoa. O sacrifício talvez seja motivado pelo medo ou a incapacidade de contrariar uma obrigação, uma vez que se trata de um dever. Dessa forma, o autor conclui que este suicídio altruísta é *obrigatório*. Em seguida ele explorará o que chamará de “facultativo”, este, sim, dialogaremos com o nosso trabalho.

5.2 O suicídio altruísta em evidência: o diálogo entre uma perspectiva schopenhaueriana e durkheimiana

Já foi mencionado aqui que Durkheim conceitua o suicídio egoísta como a morte deliberada provocada pelo afastamento do indivíduo da sociedade e o suicídio altruísta tendo a causa a total imersão do indivíduo na sociedade. Por um lado, o indivíduo exerce a sua individualidade ao máximo, enquanto, por outro lado, ele a nega completamente ao se identificar apenas como parte de um coletivo. Contudo, este é apenas um tipo de suicídio altruísta.

O autor afirmará que “nem todo suicídio altruísta é necessariamente obrigatório. Há alguns que não são tão expressamente impostos pela sociedade, mas que têm um caráter mais facultativo”.¹⁷¹ É nesse momento em que o sociólogo esclarece melhor esse tipo de altruísmo que nos é bastante familiarizado:

Há, enfim, outros casos em que o altruísmo leva ao suicídio mais diretamente e com maior violência. Nos exemplos precedentes, ele só determinava o homem se suicidar com o concurso das circunstâncias. Era preciso que a morte fosse imposta pela sociedade como um dever ou que algum ponto de honra estivesse em jogo, ou ainda que algum acontecimento desagradável acabasse por depreciar a existência aos olhos da vítima. Mas às vezes o indivíduo se sacrifica unicamente pela alegria do sacrifício, porque a renúncia, em si e sem

samurai servia) e entregava a sua própria vida cortando o próprio ventre afim que seus intestinos caíssem sobre uma almofada posta diante do samurai.

¹⁷¹ Durkheim, Sobre o suicídio, p. 275-276.

razão especial, é considerável louável. A Índia é a terra clássica desses tipos de suicídios.¹⁷²

Considerando que a abordagem de Durkheim não é filosófica, ele se refere ao asceta, conforme descrito por Schopenhauer. Esse suicídio, que podemos dizer, genuinamente altruísta, demonstra um espírito de renúncia, de abnegação e até de admiração por outrem. No entanto, se fosse solicitado para emitir um comentário, Schopenhauer pontuaria algumas questões metafísicas a respeito desse fenômeno, que, visivelmente, para o sociólogo, parece ser um evento cotidiano.

Sem esse fundo transcendente, não seria possível dizer que estariam se referindo à mesma coisa. No entanto, há algumas semelhanças e diferenças que podem ser colocadas no caso do suicídio virtuoso e não ascético que estamos trabalhando aqui.

As reflexões são divergentes, apesar de se tratar do mesmo assunto. O suicídio altruísta “facultativo” a que o sociólogo se refere é considerado heroico, inclusive muito semelhante ao nosso suicídio altruísta quando Durkheim afirma que “estamos habituados a honrar com nossa estima e até admiração, muitos recusaram-se a considerá-lo um homicídio de si mesmo”.¹⁷³

Debatemos sobre o caráter heroico do suicídio altruísta, mas que se afasta do herói trágico schopenhaueriano. Nesse aspecto mais compassivo, “digno de espanto e até mesmo misterioso”.¹⁷⁴ Quando comparamos as duas perspectivas conceituais sobre o fenômeno, a diferença é nítida. Durkheim não atribui virtude ao suicídio altruísta, apesar de chamá-lo de ato heroico. O sociólogo vê um ato próprio de civilizações primitivas.

Se, quando reina o suicídio altruísta, o homem está sempre disposto a dar sua vida, em contrapartida ele já não faz caso da vida dos outros. Ao contrário, quando ele enaltece tanto a personalidade individual que já não vislumbra nenhum fim que a ultrapasse, também a respeita nos outros. A veneração que tem por ela faz com que sofra por tudo o que a possa diminuir, mesmo em seus semelhantes. Uma simpatia maior pelo sofrimento humano sucede as devoções fanáticas dos tempos primitivos. Cada tipo de suicídio, portanto, não é mais do que a forma exagerada ou desviada de uma virtude. Mas, então, a maneira pela

¹⁷² Ibid., p. 278.

¹⁷³ Ibid., p. 300.

¹⁷⁴ SCHOPENHAUER, FM, p. 136.

qual atingem a consciência moral não os diferencia suficientemente para que se tenha o direito de constituir-los em tantos gêneros diferentes.¹⁷⁵

A razão compassiva da ação do suicida altruísta, de acordo com a nossa interpretação da filosofia schopenhaueriana, é contrária a estas considerações durkheimianas. Não há uma reverência nem qualquer intenção de seguir os princípios da razão. Quem sacrifica a sua vida por outrem, sequer reflete sobre seu ato, pois, caso o fizesse, nunca se submeteria a tal sacrifício. A Vontade expressa o seu poder através das representações que estabelece uma ordem primária para cada corpo preservar a si mesmo em primeiro lugar. Uma ação compassiva é completamente antinatural.

Conclusão

O suicídio sempre será tema de debate inesgotável. Não somente como um tema de estudo das ciências humanas, mas também como questão de saúde. Por existir um forte tabu que impede que debatemos acerca do suicídio, talvez endosse o constrangimento

¹⁷⁵ DURKHEIM, Sobre o suicídio, p. 302.

daquele que está passando um sofrimento pessoal e não possuem uma rede de apoio, se quer tenha coragem de anunciar o que se passa. Se for discutido sem preconceitos ou proselitismos, talvez possamos ter um resultado enriquecedor para uma sociedade que tem ficado cada vez mais doente e, conseqüentemente, com mais suicídios.

Como já mencionado na introdução deste trabalho, a ideia de trabalhar sobre este tema foi concebida após uma crescente inquietação aguda sobre o tema da morte voluntária. Tal como uma forte enxaqueca. Além disso, como uma bela pancada numa ferida já aberta, estranhei uma certa escassez de material sobre o tema dentro dos estudos schopenhauerianos. A filosofia, sobretudo, tem a capacidade de ingressar em discussões de forma independente e honesta. É mais do que uma opção: é uma necessidade discutir, refletir e se posicionar sobre de temas espinhosos, como este do suicídio.

É sabido que Schopenhauer condenava o suicídio como solução para os sofrimentos da vida. Até porque seria uma escolha ineficaz. A exceção é o caminho da mortificação da vida através do ascetismo, apenas porque o filósofo acreditava que, já que viemos ao mundo, o único jeito seria aceitar o sofrimento e negar a nossa essência egoísta que deseja o prazer acima de tudo e o mínimo de dor. Dessa forma, para Schopenhauer, a solução ideal seria suportar confortavelmente a dor inevitável da existência e, assim, expiar pelo seu pecado de existir.

Ele é frequentemente chamado de pessimista, mas o próprio filósofo não se afirmava dessa forma. Embora a sua filosofia tenha uma certa predestinação ao sofrimento em sua metafísica, a ética prática no exercício da compaixão serve como um contraponto no sentido de que há uma chance de sermos felizes. Ainda que sejam mínimas e as chances e que ações virtuosas sejam raras, elas existem.

O suicídio é um tema considerado tabu, não somente no âmbito familiar, mas na sociedade como inteira. Há uma negligência histórica por parte das ciências que, ou trabalharam de forma bastante enviesada, ou ignoraram o assunto como um fato. Logo, este trabalho como objetivo incentivar um debate sobre o tema, sobretudo na comunidade schopenhaueriana, que, apesar de a filosofia de Schopenhauer ser bastante rica e abordar com relevância o tema da morte e do suicídio, não há muitos trabalhos publicados sob a perspectiva do alemão.

O trabalho foi dividido de forma que o argumento principal fosse apresentado após todos os fundamentos principais em que Schopenhauer sustenta a sua tese a respeito da

liberdade, da ética da compaixão, da metafísica da Vontade e do suicídio. A questão crucial do trabalho era se, uma vez que Schopenhauer sustenta que compaixão e a negação da Vontade são os únicos incentivos morais, e o suicídio altruísta é motivado pelo amor genuíno, que é o mesmo que o sentimento compassivo, o suicídio altruísta seria uma ação moralmente aceitável?

Antes de apresentar os argumentos para a defesa da tese do trabalho, apresentamos o que poderia ser semelhante ao suicídio altruísta para, posteriormente, mostrar o que o distanciava, como, por exemplo, o suicídio ascético ou o autossacrifício do mártir e do herói trágico. Eles aceitam o sofrimento e expiam os seus pecados. O mártir sacrifica a sua vida por uma causa ou um povo enquanto o asceta mortifica o seu corpo após intuir o conhecimento da coisa-em-si. Isso, de nenhuma maneira, comprovou que o suicídio seja motivado pelo amor puro. Ao contrário, as comparações tiveram feitas para reforçar a existência e a relevância desse caso específico de suicídio.

Schopenhauer sustenta que a compaixão é a única motivação para a ação moral. Os efeitos práticos da ação virtuosa, que, por serem desinteressadas e ter como objetivo somente o outro que sofre, repercutem algum tipo de sofrimento para o agente, seja ele mínimo ou máximo, custando inclusive a própria vida.

O amor genuíno, diferentemente do amor sexual, é apresentado e mostrado como o seu conceito é sinônimo do sentimento compassivo aclamado pelo alemão. Dessa forma, os sacrifícios nos casos citados têm motivações semelhantes e acreditamos que estejam na mesma categoria bem restrita de Schopenhauer como ações morais. Aquele que põe a sua vida em risco e, às vezes, morre num gesto impulsivo de amor, esse suicida altruísta, não costuma ser honrado nem ter muita repercussão. É um evento trágico, mas virtuoso, que Schopenhauer também acredita que ocorre com frequência.

Este *processo* é, eu repito, *misterioso*, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência. E, no entanto, é algo cotidiano. Todos o vivenciaram muitas vezes em si mesmos, e até mesmo aos mais duros de coração e egoístas ele não foi estranho. Ele surge todos os dias, diante de nossos olhos, no singular, no pequeno, em toda a parte onde, por um impulso direto, um homem ajuda outro sem muita reflexão e socorre e, às vezes, até mesmo

coloca sua vida em evidente perigo por alguém que ele vê pela primeira vez, sem pensar mais, logo que vê a grande necessidade e o perigo do outro.¹⁷⁶

Assim como na ascese, quando a pessoa morre por inanição após intuir a essência da existência e, conseqüentemente, sentir uma compaixão por toda a humanidade. Apresentamos duas formas de interpretar morte do asceta. A primeira interpretação afirma que a vida dele acaba naturalmente por conta da negação contínua da Vontade. Enquanto isso, defendemos que isso é, na verdade, uma outra forma de suicídio: o suicídio ascético.

Apresentamos a figura do herói trágico que o filósofo aborda, mostramos as semelhanças com o heroísmo por trás do sacrifício do suicida. Ao contrário do herói dos contos trágicos, não há expiação pelos pecados e nem eventos de sofrimento contínuo, como acontece na tragédia, onde, através dos flagelos, o indivíduo consegue uma espécie de purificação. Como argumentamos em nosso trabalho, essa pessoa é mais parecida com o asceta que comete o suicídio altruísta.

Ainda nessa categoria da figura do herói, confrontamos o conceito do caráter sublime e, especificamente, na grandeza de caráter dentro da sublimidade desse caráter, com o suicida altruísta. Notamos semelhanças tais como o empenho atribuído ao homem *grande* em diminuir o sofrimento alheio usando a si mesmo como ferramenta para este fim, a ausência de vaidade em suas ações e na objetividade. No entanto, assim como o herói trágico, a grandeza do caráter do homem *grande* esbarra no mesmo ponto de que se aproximam muito mais do perfil redentor do asceta. Exceto no ponto da ausência da subjetividade, mas sim objetividade no esforço em se usar como objeto para agir contra o sofrimento alheio.

Sendo o suicídio um fenômeno com diversas facetas, sendo um problema social, filosófico, social, psicológico, foi relevante dialogar com o que o sociólogo Durkheim diz a respeito do suicídio altruísta. Apesar de terem os nomes idênticos, o conceito de suicídio altruísta aplicado pelo francês e o que trabalhamos na filosofia schopenhaueriana são bastante diferentes.

Se, por um lado, o pensamento durkheimiano entende o suicídio de servos quando seu rei falece como uma forma de altruísmo, Schopenhauer verá o contrário. Toda ação premeditada, ou seja, toda ação que passa pelo crivo e tenha a aprovação da razão,

¹⁷⁶ SCHOPENHAUER, FM, p. 163.

segundo o alemão, é uma ação interessada, orquestrada pela afirmação da Vontade de vida. A filosofia schopenhaueriana dirá que, embora seja na morte deliberada do indivíduo, a morte não significa um cessar do querer. A pessoa, por não conseguir deixar de querer, preferirá tirar própria vida.

O filósofo não chega a tratar dos suicídios assistidos ou os suicídios “racionais”, que são a livre escolha do agente em deixar de viver. Aquele em que o indivíduo reflete sobre a sua existência e chega à conclusão de que não quer mais viver. Há países, sobretudo do leste europeu, que tratam esse fenômeno de forma bastante natural e dão recursos para uma morte assistida.

A partir do pensamento da metafísica da Vontade do filósofo, é possível imaginar que ele condenaria o suicídio assistido, ou seja, aquele que surge de uma reflexão profunda, da mesma forma que condena o suicídio causado pelo sofrimento agudo. No entanto, talvez, possamos fazer uma comparação ao suicídio causado pelo tédio, o qual o filósofo menciona de forma breve.

Schopenhauer não é um autor irracionalista, mas um filósofo que destrona a supremacia da razão e mostra o quão poderoso é o irracional ao ponto de apontar que a coisa-em-si é um ímpeto cego e irracional. Sendo assim, todas as ações racionais são, na verdade, ações para satisfazer esta força que é contrária à razão.

O suicídio do asceta e o que categorizamos como altruísta possuem essa característica em comum do antirracionalismo. Se, por um lado, o ascetismo é fruto do conhecimento intuitivo da Vontade, o suicídio altruísta não possui um porquê muito claro por estar no escopo misterioso a que Schopenhauer se refere nas ações compassivas. Quem está disposto a sacrificar tudo, inclusive a própria vida, para o bem do outro, não é simples de compreender nem de explicar, mas é trata de algo e que acontece todos os dias.

Referências Bibliográficas

Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — 2.ed. — São Paulo: Editora UNESP, 2015

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — 1.ed. — São Paulo: Editora UNESP, 2015

_____. *Sobre a ética*. Organização e tradução Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012. 282 p.

_____. *Sobre a liberdade da vontade*. Trad. Lucas Lazarini Valente, Eli Vagner Francisco Rodrigues. Apresentação por Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

_____. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente: Uma dissertação filosófica*. Tradução Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valadão Silva. Campinas, SP. Editora da Unicamp, 2019.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. 2 ed. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Metafísica do amor; metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza: revisão técnica Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Metafísica do Belo*. Tradução, prefácio e notas Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas Jair Barboza; revisão da tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben

von Wolfgang Frhr. Löhneysen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
1968

Sobre Schopenhauer

BARBOZA, J. L. *Loucura de amor*. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, [S. l.], v. 12, p. e07, 2022. DOI: 10.5902/2179378666981. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/66981>. Acesso em: 26 maio. 2023.

BASSOLI, S. A. (2022). *A negação da Vontade e o ponto de ebulição da água*. Voluntas: Revista Internacional De Filosofia, 1(1), 06–18. <https://doi.org/10.5902/2179378634131> (Original work published 1º de julho de 2010)

BAQUEDANO, Sandra. “¿Voluntad de vivir o Voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer.” Revista de Filosofia Volumen 63, (2007) 117-126

BÉZIAU, Jean-Yves. “O suicídio segundo Arthur Schopenhauer”, in Revista Discurso, nº28, 1997: p. 128-143.

BITTENCOURT, Renato. *Justiça, caridade e compaixão na Metafísica da Ética de Schopenhauer*. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, 1(1), 49-70. doi:<https://doi.org/10.5902/2179378634139>, 2010.

BITTENCOURT, Renato. *Schopenhauer, Nietzsche e a questão da tragédia: negação da Vontade ou afirmação trágica da vida*. Aisthe, v. 2, n. 3, p. 37-52, 2008. Acesso em: 28 set. 2022

CACCIOLA, M. L. *A morte, musa da filosofia*. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, n. 9, p. 91-105, 15 jun. 2007

CACCIOLA, M L M O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: USP. Acesso em: 13 set. 2022., 1994

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: Caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Editora Edições Loyola, 2020.

DEBONA, Vilmar. *Pessimismo e Eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático*. Kriterion: Revista De Filosofia, 57(Kriterion, 2016 57(135)). <https://doi.org/10.1590/0100-512X2016n13510vd>

KOßLER, Matthias. *A vida é apenas um espelho” – o conceito crítico de vida de Schopenhauer*. Tradução: Fabrício Coelho. Revista Ethic@. Florianópolis, vol. 11, nº. 2, p. 17-30, 2012.

MAIA, Muriel Wanessa Torres. *A outra face do nada – sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 1991.

MORAES, D. *O caráter inteligível como fundamento ontológico para a sabedoria de vida*. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 186–206, 2016. DOI: 10.5902/2179378633763. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33763>. Acesso em: 15 set. 2022.

SALVIANO, Jarlee. *A metafísica da morte de Schopenhauer*. ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 187-197, set. 2012. ISSN 1677-2954. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/16772954.2012v11nesp1p187>>. Acesso em: 19 out. 2019.

SALVIANO, J. O. S. *Complacência estética e satisfação do querer na metafísica do belo de Schopenhauer*. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, [S. l.], v. 10, n. 3, p. 190–198, 2019. DOI: 10.5902/2179378639300. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39300>. Acesso em: 26 maio. 2023.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. doi:10.11606/T.8.2007.tde-10072008-103423. Acesso em: 2022-08-25

SALVIANO, Jarlee. *O fundamento epistemológico da metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer*. Trans/Form/Ação [online]. 2009, v. 32, n. 2 [Acessado 22 agosto 2022], pp. 101-118. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-31732009000200006>>.

Epub 29 Jan 2010. ISSN 1980-539X. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732009000200006>.

SALVIANO, Jarlee. *Schopenhauer; os afetos e o pior dos mundos possíveis*. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, [S.I.], v. 12, p. e03, 2022. DOI:10.5902/2179378665897. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/65897>. Acesso em: 26 maio. 2023

SANTOS, Katia Cilene da Silva. *O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. doi:10.11606/D.8.2010.tde-23082010-175510. Acesso em: 2022-09-23.

SCHUBBE, Daniel & KOßLER, Matthias (Hrsg.). *Schopenhauer-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Springer: J.B.Metzler, 2018.

SILVA, F. Q. da. *De Kant a Schopenhauer: análise da Terceira Antinomia da Razão Pura e de sua solução*. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 35–48, 2022. DOI: 10.5902/2179378634138. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/34138>. Acesso em: 21 set. 2022.

SOUZA, G. N. *O sublime schopenhaueriano em "As Flores do Mal" de Baudelaire*. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 135–154, 2015. DOI: 10.5902/2179378633864. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33864>. Acesso em: 29 maio. 2023.

STAUDT, L. A. *O significado moral das ações como negação da vontade para Arthur Schopenhauer*. Revista de Filosofia Aurora, [S. l.], v. 19, n. 25, p. 273–303, 2007. DOI: 10.7213/rfa.v19i25.1180. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/1180>. Acesso em: 22 ago. 2022.

STELLINO, Paolo. *Philosophical pertives on suicide: Kant, Schopenhauer, Nietzsche and Wittgenstein*. Lisboa: Palgrave macmillan, 2020.

VOLPI, Franco. *Miteinander auskommen: Schopenhauers Ethik der Toleranz und Solidarität auf der Grundlage des Mitleids*. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Über das Mitleid*. 3ª Auflage. Hrsg. von Franco Volpi. München: dtv/C. H. Beck, 2007, p. 151-159.

Bibliografia Complementar

DURKHEIM, Émile. *O Suicídio: estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HECK, José N. *O suicídio como violação de um dever de virtude*. Revista: Filosofia Unisinos. Jan/abr 2005.

JANAWAY, Christopher. *Worse than the best possible pessimism? Olga Plümacher's Critique of Schopenhauer*. British Journal for the History of Philosophy, 2021 (doi:10.1080/09608788.2021.1881441).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução: Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução nova com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009. (Coleção philosophia).

_____. *Metafísica dos costumes*. Primeira Parte: [Trad. Clélia Ap. Martins]; Segunda Parte: [Trad. Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

MAINLADER Philipp. *La filosofía de la redención*. Trad.de Sandra Baquedano. Chile: FCE, 2011.

MINOIS, George. *História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária*. Trad. De Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SILVA DA FERREIRA, G. *A boa vontade e o dever na gênese da fundamentação moral de Kant*. PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 102–110, 2013. DOI: 10.26512/pl.v1i2.11531.

WOOD, Allen. *A boa vontade*. Studia Kantiana, Revista da Sociedade Kant Brasileira, traduzido por Vera Cristina de Andrade Bueno, Santa Maria, v. 8, 2008, p. 7-40.