



ISSN: 2179-3786

DOI: 10.5902/2179378636090

## A ascese cristã à luz da “negação da vontade de vida” de Arthur Schopenhauer

*Christian asceticism in the light of Arthur Schopenhauer's “Denial of the Will-to-Live”*

**Ronaldo Amaral**

*Professor Associado do Curso de Filosofia, Graduação e Pós-graduação, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, MS.*

*E-mail: [ronaldus.amaral@gmail.com](mailto:ronaldus.amaral@gmail.com)*

**Resumo:** A “negação da vontade de vida” de Arthur Schopenhauer pode ser identificada em suas práxis, e tanto em âmbito precisamente filosófico quanto religioso, ao fenômeno ascético. Seus fundamentos, porém, não nos permitem uma identificação tão sinonímica assim. No entanto, acreditamos que “a negação da vontade de vida” poderá nos oferecer uma maior aproximação entre a ascese filosófica e a religiosa, consoante mesmo as suas mais diversas fenomenologias, exatamente por identificar o mundo mais como signo de sofrimento do que de prazer, uma vez ser o primeiro concebido como a mais elementar e impregnante condição do existir humano.

**Palavras-chave:** Ascese; Renúncia; Cristianismo.

**Abstract:** Arthur Schopenhauer's “Denial of the Will-to-Live” can be identified in his praxis, both philosophically and religiously, to the ascetic phenomenon. Its foundations, however, do not allow us to identify such synonym. However, we believe that “Denial of the Will-to-Live” may offer us a greater approximation between philosophical and religious asceticism, according to even its most diverse phenomenologies, precisely because it identifies the world as a sign of suffering rather than of pleasure, once it is a perception possibly inherent in human existence.

**Keywords:** Asceticism; Renounce; Christianity

Como é sabido, na filosofia de Schopenhauer, a vontade ocupa um lugar axial. Ele mesmo recebera, por isso, o epíteto de “o filósofo da vontade”. Nada mais conforme tendo em mente o conjunto de sua obra. A vontade foi identificada por ele como o próprio movente do mundo, uma força universal, uma potência que, em linguagem filosófico-teológica, poderíamos identificar a um monismo de matiz panteísta e imanentista dado ser uma potência una, cósmica e fundamentalmente coalescente ao mundo, aos seres animados e mesmo aos assim não considerados. Também foi a vontade identificada por Schopenhauer como a coisa-em-si kantiana, no sentido de ser o núcleo e a razão de toda existência e, logo, a essência de onde promana toda representação. Ademais de constituir-se na própria coisa em si, a vontade é também o fundamento originário de todo ser, potência geradora, embora seja em si cega, sem razão, uma vez que a razão é, neste sistema, uma representação (abstração) da representação primeira que é a encarnação da

vontade no ato de desejar, querer, atender às necessidades. Nas palavras do próprio filósofo:

A vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas ímpeto cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa da nossa própria vida – atinge, pela entrada do mundo em cena como representação (desenvolvido para servir à vontade), o conhecimento do seu querer e daquilo que ela quer, a saber, nada senão o mundo, a vida, precisamente como ela existe (W I, § 54, p. 317).

Portanto, a vontade é a vida no e do Cosmos, mesmo no referente à sua natureza inorgânica (como a força de uma pedra que cai). Logo, devemos entendê-la não só como força volitiva presente nos indivíduos, seres racionais, mas como uma potência errante e imanente ao todo. A vontade é, assim, ela mesma, força cósmica, essência de todas as coisas, portanto, essência do mundo.

Por sua vez, a vontade individual que move os sujeitos, geralmente para lhes permitir escapar às faltas e suprir seus desejos imperativos, amenizando, mas nunca suprimindo de fato uma existência por essência fundada no sentimento de ausência e de falta, é também ela, na verdade, parte ou particularização daquela vontade cósmica e imanente que toma, abraça e move a tudo e a todos. A vontade do indivíduo é vontade que se inscreve no tempo e no espaço e que se finda ao se transformar em outras e sempre renovadas vontades. Já a vontade como coisa-em-si, enquanto potência mesma, escapa às determinações de tempo, espaço, causalidade e, portanto, à impermanência ou ao perecimento

Vale sublinhar, a título de digressão didascálica, que Schopenhauer, ao eleger a Vontade (uma força cega, desprovida de razão e imanente a natureza) como a coisa-em-si, como o fundamento de todo fenômeno e de toda representação, atribuindo-lhe ademais uma natureza transcendente e universal, romperia com a tradição kantiana e sobretudo com os idealistas alemães que haviam insistido que o fundamento de toda existência, sua essência mesma, residia na ideia, fosse ela produto do juízo do sujeito ou um transcende *a priori* ao próprio sujeito. Nas palavras de um comentador moderno

Neste sentido, o filósofo não renúncia a uma metafísica que mostre os sinais de um princípio último, infundado das coisas, sem, no entanto, cair no dogmatismo idealista que capta o incondicionado pelo entendimento e seu princípio de razão, ou no dogmatismo antigo das provas da existência de Deus, do incondicionado, desmontado pela crítica<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> BARBOZA, *Infinitude subjetiva e estética*, p. 99.

A essência das coisas e dos seres, portanto, a essência do próprio mundo, não mais reside, para Schopenhauer, no conhecimento facultado pela razão enquanto expressão absoluta e à parte da ordem do próprio mundo<sup>2</sup>, ou seja, nas formas puras do intelecto kantiano, já que para nosso filósofo as formas da razão são as representações mais indiretas da própria coisa-em-si que é a vontade, cuja mais imediata e premente representação ficaria a cargo da percepção, da intuição. Ou seja, a representação da coisa-em-si deixa de ser considerada como o produto do intelecto e de suas formas, já que este a apresenta segundo conceitos que são, por natureza, abstratos e muito gerais, e não segundo uma representação mais direta da coisa ela mesma (N, p. 45). O desejo chega a ser considerado, por esta configuração, como anterior ao próprio conhecimento da coisa desejada e não como fruto do seu conhecimento (W I, § 55, p. 339), uma vez que somente depois de obtido o desejo ou em vias de obtê-lo é que melhor se arrazoa sobre ele. Logo, a razão é a aparência da vontade e não sua determinação, é sua especulação, seu entendimento no sentido de fornecer o porquê, o como, ou o onde se buscar o que já se deseja.

Ademais, sendo o ser humano o maior agente na natureza do ato do querer, é ele também, por consequência, o maior agente no ato do sofrer porque deseja para além do imediato e das satisfações mais elementares e prementes para a conservação da vida e de sua quietude psíquica e física, como acontece aos animais que se contentam com as satisfações elementares e do presente. Com efeito, é ele também, por isso mesmo, a aparência mais perfeita da vontade.

Nosso intuito até aqui foi o de apresentar, ainda que brevemente, a vontade em toda sua presciência e potência na vida do indivíduo, ou, pelo menos, como a apresentou Schopenhauer, para chegarmos com ele a seguinte sentença: viver é querer e querer é sofrer, e na medida que se quer tanto quanto se vive, viver é sofrer. Portanto, abre-se caminho para que possamos entender agora o porquê para Schopenhauer a negação da vontade de vida foi defendida como uma práxis considerada superior àquela fundada na afirmação da vontade de vida. Aqui se inscreverá a ascese, e a cristã sob nossa óptica particular. Ora, partindo da premissa simplesmente verificável que praticamente todas as *Vitas* de ascetas cristãos teriam por característica essencial a renúncia ao mundo, ao corpo e inclusive aos sentimentos e emoções a ele ligado, poderíamos então oferecer da nossa parte uma compreensão desta ascese, de suas razões e fundamentos, à luz da própria “negação da vontade de vida” de Schopenhauer, trazendo à lume, desta forma, seu sentido e sua razão última a qual, embora talvez não estritamente consciente, edificar-se-ia menos em uma renúncia ao prazer (a comodidade das cidades, a mesa farta e variada, o sono revigorante, o sexo, a companhia da família e amigos) como comumente se tem afirmado, mas exatamente como uma renúncia ao sofrimento enquanto um sentir em dimensão propriamente

---

<sup>2</sup> Idem, p. 100.

religiosa, ou seja, como uma atitude que buscaria escapar, mais do que à vida enquanto ela mesma representasse e oferecesse tão só ocasiões para a vontade sôfrega e sempre com vistas ao efêmero, de escapar acima de tudo às suas mesmas ocasiões para uma mais grave perda, aquela própria do espírito e da vida verdadeira que nele reside, e isto exatamente, por buscar fugir as ilusões do fenomênico as quais se atam pela vontade.

Aliás, como o próprio filósofo nos lembrará, o fundamento mais essencial de toda visão cristã do mundo, bíblica e, sobretudo, neotestamentaria residiu precisamente em demonstrar a antítese entre o espírito e o mundo, e ver este último mais como um lugar de sofrimento fundado pelo ato do pecado e para se expiar sua culpa, mais do que do bem e do belo essenciais. Os primeiros ascetas cristãos tanto entenderam isto pelo que nos parece quanto aquiesceram com a ideia, tão bem formulada e disposta por Schopenhauer, que no fundo não renunciavam aos prazeres, mas aos sofrimentos. Portanto, é Schopenhauer que nos dará os óculos mais translúcidos para compreender a ascese cristã nesta perceptiva, a mesma aliás, que o próprio filósofo encontrou e aduziu para sua própria filosofia a partir da espiritualidade da Índia antiga, com especial desvelo pelo budismo.

Mas vejamos um pouco mais a relação necessária entre a vontade de vida e os sofrimentos como seu necessário corolário, dado ser essa a razão pela qual a negação da vontade de vida se justifica e é, inclusive enaltecida por Schopenhauer junto aos seus mais perfeitos praticantes, os ascetas. Renunciar ou negar-se à vontade de vida aparece então como o coroamento de uma vida o mais possivelmente sem dor, sem pesar. Constitui-se a renúncia mesma à toda satisfação humana, a porta de entrada para a dor e o sofrimento. Aqui, o quietismo, a nulidade do ser para o mundo, o despojamento da vida ainda que animado por ela é o melhor a se fazer. À parte dos ascetas religiosos que acreditavam que a antítese da carne era o espírito, do mundo o seio de Deus, do tempo a eternidade e, que, portanto, no ato da renúncia ao mundo trocavam uma existência efetiva por outra igualmente positiva, ou seja, Deus, o mundo do espírito ou a eternidade da alma, etc., Schopenhauer insiste que este outro lado que funda e guarda o quietismo, este outro estado que nega e anula a vontade de vida, não passa, na verdade, de um nada, mas que, não obstante sua nulidade, ainda seria mais preferível à própria vida que é sofrimento. Aí residiriam valores e sentimentos negativos em relação à vida mesma, turbulenta e ocasião constante para o sofrimento, como a paz, a serenidade, a apatia. Voltaremos a isto ao fim deste texto ao acompanhar o próprio raciocínio de Schopenhauer na última parte do quarto livro de sua obra maior.

O negar-se à vontade de vida será sempre, portanto, negar-se ao sofrimento que ela comporta, uma vez que é a vontade o espírito vivificador da própria vida. Tal consideração é para Schopenhauer tão assertiva quanto o é a negação da vontade de vida enquanto a melhor possibilidade para uma vida feliz que, ao fim e ao cabo,

significa a busca da cessação do sofrimento, parcial e temporária pela contemplação da arte e do belo, efetiva na prática ascética. Assim, viver é querer, e a base de todo querer “é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual conseqüentemente o ser humano está destinado originariamente pelo seu ser” (W I, § 57, p. 361). A mais perfeita asseveração de que a vida é sinônimo indelével do sofrimento, ou mesmo que o sofrimento lhe é tão natural e necessário, sem a qual a vida não é, verifica-se aqui

Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente negativa, jamais positiva. Não se trata que chega a nós originariamente, por si mesmo, mas sempre tem de ser a satisfação de um desejo. Pois o desejo, isto é, a carência, é a condição prévia de todo prazer. Com a satisfação, entretanto finda o desejo, por conseqüência o prazer. Eis por que a satisfação ou o contentamento nada é senão a liberação de uma dor, de uma necessidade: pois a esta pertence não apenas cada sofrimento real e manifesto, mas também cada mortífero tédio que tona a nossa existência um fardo (W I, § 58, p. 370).

Ou seja, só o sofrimento é positivo, é ele a essência e o movente da vida pela qual transcorre nossa existência ordinária; a felicidade seria apenas negativa, ou seja, uma suspensão deste sofrer pela obtenção de algo desejado que, logo assim conquistado, se renova em outro e em outro desejo... *ad infinitum*, ou ainda, se manifesta pelo indômito e insaciável querer que leva ao sofrer. Mas antes mesmo de renovar-se novo querer, portanto, novo sofrer a partir de um desejo já satisfeito, lhe antecede o tédio. E a balança pende ainda mais para o lado da vida vista como o verdadeiro corolário do sofrimento que é a mesma vida.

Como já consideramos, a vontade é universal, cósmica, antes de ser individual, de residir e emanar do sujeito. No entanto, é neste que ela se manifesta em sua maior potência, sendo o corpo sua manifestação mais empírica e natural, lugar e meio pelo qual a vontade se torna mais positiva e pulsativa, anterior e recalcitrante mesmo a todo arrazoamento. Isto considerado, adiantemo-nos aqui à observação de que a ascese que deseja essencialmente dominar as veleidades do espírito, tem antes de tudo que promover um combate efetivo, contínuo e macerante da própria carne e de suas necessidades, mesmo as mais elementares como a comida, a água, o sono, e por fim, a mais terrível delas, a pulsão sexual. Schopenhauer, também elevando o corpo a maior expressão do apego às coisas e ao seu dilacerante desejo, chega a afirmar que o corpo e a vontade seriam a mesma coisa quando olhada sob a perspectiva de sua representação no humano. É no corpo que a vontade se manifesta, e o faz de forma mais voraz e aparente, mostra seu rosto e seu ímpeto na condução da vida premendo a própria razão e seus desvelos. Logo, a ascese seria mais do que um ato irracional ou de loucura como poderia parecer a muitos, seria o uso de certa razão ética (segundo é claro os ditames de uma certa visão religiosa ou mística acerca do que que seria lícito e salutar na obtenção do justo, do bom e do salvífico) para deter a fúria da vontade

que incorreria contra a própria dignidade humana que, neste caso, é vista sempre sob a luz do espírito em detrimento da carne (P II, XIV, § 168, p. 297). Assim combater o corpo é combater a vontade valendo também a inversão desta sentença, pois nas palavras de Schopenhauer, a vontade é “a paráfrase do corpo” (W I, § 54, p. 349).

A renúncia ou o cerceamento do prazer sexual que assistiu no início do cristianismo práticas verdadeiramente refinadas, como uma repugnância voraz contra o próprio corpo<sup>3</sup>, uma culpa inexpugnável se se quer mesmo se tocasse o corpo do sexo oposto, ou, nas comunidades monásticas, o perscrutar o próprio inconsciente dos jovens ascetas por meio dos seus sonhos descobrindo aí evasões do próprio desejo sexual por meio da poluções noturnas pela qual se descobria a liberação de desejos reprimidos<sup>4</sup>. Como nos diria o próprio Schopenhauer, o fundamento pelo qual o cristianismo fazia do sexo a mais culpável e vergonhosa das vontades residia mais do que no ato do prazer, no ato da procriação mesma que ele implica, uma vez que é ela uma afirmação “que vai além do próprio corpo até a apresentação de um novo” pelo qual “também coafirmam-se sofrimento e morte como pertencentes à aparência da vida” (W I, § 60, p. 381).

A procriação colocaria em curso uma vez mais esta vida fundada na dor e no sofrimento, razão pela qual seria ainda o ato sexual geralmente revestido de vergonha como nos lembra o filósofo. Tal visão fora ainda recrudescida pelo cristianismo graças àquela exegese que via o pecado original como um ato de livre vontade do homem em desobediência a Deus. O desejo ardente, a cobiça, a *concupiscentia*<sup>5</sup>, enfim, significaria sobretudo em santo Agostinho o desejo e o ato sexual consumado, pelo qual o pecado e a morte haveriam entrado neste mundo. E dado que, a partir de então segundo a doutrina da Igreja, todos seríamos um em Adão pelo pecado, assim como todos seríamos um em Cristo por aceitarmos seu ato redentor pela nossa própria mortificação tal como ele próprio fora mortificado, expiando nossos pecados pela atualização de sua morte de cruz na própria aflição de nossa carne, o corpo mais uma vez se apresentaria como o signo não só do sofrimento mas de sua causa.

Em conformidade com isso, aquela doutrina considera cada indivíduo de um lado como idêntico a Adão, o representante da afirmação da vida e, nesse sentido, entregue ao pecado (original), ao sofrimento e a morte; de outro, o conhecimento da Ideia mostra cada indivíduo como idênticos ao redentor, ao representante da negação da vontade de vida e, nesse sentido, de seu autossacrifício, redimido por seus méritos e salvo das amarras do pecado e da morte, isto é, do mundo (Romanos 5, 12-21) (W I, § 60, p. 382).

<sup>3</sup> BROWN, *O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, p. 204 ss.

<sup>4</sup> CASSIANO, *Conferência XXII*, p. 64

<sup>5</sup> MINOIS, *Les origenes du mal*, p. 79.

Nada mais claro, Adão é o representante da afirmação de vida ou da sua vontade, logo, do sofrimento e da morte, Cristo, o representante da negação da vontade de vida, logo, da vida eterna, ou no campo estritamente filosófico pelo qual logicamente se move Schopenhauer, o representante de uma vida fundada em toda quietude, na mais exequível nulidade do ser na sua vontade e, portanto, livre das amarras da vida que é sofrimento.

O princípio da ascese, enquanto negação da vontade de vida em termo próprio a filosofia de Schopenhauer, é a superação do *principium individuationes*, ou ainda, segundo o qual o indivíduo procura abandonar-se a si mesmo, exaurir-se de sua percepção egoística, em função de uma existência imanente ao todo, aos sentidos e aos sentimentos universais. Sente a dor alheia como sua própria dor, a dor do mundo como sua, vê e comparte o sofrimento dos animais e da humanidade em si, a dor do mundo é sua dor, acrescenta o filósofo

como poderia mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida, por constantes atos da vontade e exatamente desta forma atar fixamente cada vez mais a ela e abraça-la cada vez mais vigorosamente? (...). Doravante a vontade efetua uma viragem diante da vida: fica estremeçada diante em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação da vida. O ser humano, então atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição da vontade (W I, § 68, p. 440).

Para Schopenhauer, não é a ascese que leva à virtude, mas é esta que leva à ascese. Enquanto a virtude mostra a compaixão pelo outro por entender sua dor, uma vez sermos todos passíveis de semelhante dor, a ascese, a negação da vontade de vida, se dá quando o indivíduo sente a dor do outro, em si mesmo, como sendo sua mesma. Então poderíamos dizer que ele chega à conclusão que o mundo todo é dor e dor sentida por ele, logo ele renuncia ao mundo, ou seja, renúncia a si próprio<sup>6</sup> que já é

<sup>6</sup> A ascese assistiu diferentes formas e escopos consoante ao meio filosófico e/ou religioso em que se desenvolveu. No entanto sua constituição enquanto “exercício” que busca a virtude em detrimento das paixões, sejam estas de origem exterior ou interior, levando à razão, a um autodomínio de si e a serena vida no espírito, foi sempre o objetivo a ser alcançado e atingido. Para os filósofos helenísticos, epicuristas e estoicos sobremaneira, a ascese visava não propriamente a renúncia de si, mas a um autoconhecimento, um autodomínio de si e, logo, do Mundo que deveria ser profundamente analisado e conhecido antes de ser aceito ou rechaçado por sua interiorização no indivíduo. Isto se dava em virtude de um exercício mental que perscrutava e analisava as representações que chegavam e tocavam ao espírito seja por meio das afeções, seja por meio das imagens engendradas pelas paixões no interior da própria alma. Portanto, um exercício de edificação do eu, preterindo os sentimentos em movimento em função da instabilidade e do prazer interior (*ataraxia*, prazer catatamático, em linguagem epicurista). Por sua vez, a ascese cristã (que embora tenha buscado retoricamente seus fundamentos na Bíblia, é ela também profunda devedora da tradição antiga) se fundamentava por um exercício que chegava à mortificação do corpo e a anulação de seus imperativos mentais e sentimentais, sobretudo pelo buscado ideal da impassibilidade, já que a perfeição não podia ser atingida pelo indivíduo mesmo ou pelas suas capacidades intelectivas e espirituais próprias. Assim, a ascese levava a um abandono e a uma anulação de si, já que seu coroamento, ou seja, o atingimento da perfeição, não era de fato fruto da autossuficiência ascética de si sobre si mesmo, mas devia-se ao auxílio de um outro, Deus. Essa nossa digressão tem por finalidade situar o pensamento de Schopenhauer acerca da ascese, insistindo em seu matiz religioso mais que filosófico. Para

dor “nasce uma repulsa pela essência da qual sua aparência é expressão, vale dizer, uma repulsa pela vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias”<sup>7</sup>. E a primeira forma desta renúncia é o corpo e as suas vontades. Atente-se que a verdadeira renúncia deve ser voluntária, nascida desta percepção do mundo como vontade e a vontade entendida e sentida como sofrimento e em intensidade universal. Um dos teóricos cristãos que demonstrou igual gravidade para a justificação da renúncia, ou em termos aqui emprestados de Schopenhauer, à negação da vontade de vida, foi João Cassiano, personalidade que também muito interessou a outro filósofo mais contemporâneo, Michel Foucault, ao cuidar também da renúncia, a sexual em particular.

João Cassiano que escrevia a partir da experiência ascética oriental dando-a a conhecer aos ascetas do Ocidente, expressa-se muito fortemente sobre a necessidade da renúncia voluntária. Para ele, aquele que renuncia ao mundo deveria deixar não só os bens materiais ou os costumes e vícios a ele ligados, mas inclusive apagar da mente todas as coisas atuais e visíveis<sup>8</sup>, ou ainda, uma vez que “nada realmente é nosso a não ser aquilo que possuímos no coração e de tal modo adere a nossa alma que ninguém pode o arrancar”<sup>9</sup>, ninguém que seja nós mesmos, acrescentemos. Schopenhauer talvez nos teria dito, se diante deste texto, que aquilo que “possuímos no coração e de tal modo adere a nossa alma que ninguém pode o arrancar” e que a verdadeira renúncia deve atingir e extirpar, é exatamente a vontade de vida, a mesma que, pela “melhor consciência” conquistada pelo asceta, ele entende como sofrimento e sofrimento universal, indistintamente sentido por ele e pelo mundo. Schopenhauer nos dá alguns rápidos exemplos dos atos desta renúncia ou negação da vontade de vida a partir da literatura védica (W II, Cap. 48, p. 724). Por nossa parte, o faremos a partir da literatura ascética cristã antiga, obedecendo inclusive um chamado do próprio filósofo.

Um dos atos da negação à vontade de vida apontadas por Schopenhauer e a doação dos bens materiais, não somente no sentido de a doação amenizar o sofrimento alheio, mas como um fim em si mesma, livrando o asceta da possibilidade

---

Schopenhauer a ascese parece encerrar a negação do próprio ser, físico e psíquico, como quisera as tradições religiosas antigas. Suas leituras e considerações sobre a ascese no bramanismo e no budismo deveria justificar esse seu ponto de vista. Logo, aceitando a própria nulidade do ser como finalidade a mais precípua da ascese, tinha-se a própria compaixão como um resultado seu, seria ela desvelada por uma atitude de afastamento do mundo por ser este sentido como um lugar de sofrimento e dor tomados efetiva e universalmente pelo indivíduo que se “compaixona”, mais do que uma ação em direção ao mundo e contra suas faltas. No caso cristão haveria, no entanto, uma certa possibilidade de ação ainda que no mais estrito afastamento do mundo, pela oração e pela compunção que se acreditava intervir na história humana e nas mazelas do mundo. Obviamente para um cético como Schopenhauer tal ação não seria colocada em causa nem sua eficácia espiritual ou soteriológica. Ver a respeito da ascese e da sua relação entre a tradição filosófica e religiosa, ou particularmente nos pontos em que se coalescem, Foucault, M. *A hermenêutica do Sujeito* e Hadot, P. *La citadelle intérieure*.

<sup>7</sup> Idem, p.441.

<sup>8</sup> CASSIANO, *Conferência III*, 6, p. 85

<sup>9</sup> CASSIANO, *Conferência III*, 10, p. 93.

de querer voltar a gozar das doçuras da vida e ao estímulo da vontade por tê-las em possibilidade. Por sua vez, as hagiografias cristãs da Antiguidade invariavelmente demonstram como a primeira virtude de seus santos residiria no ator de doarem seus bens exatamente para lhes desocuparem com as preocupações do governo e do cuidado com as coisas do mundo que o desviariam da vida no e para o espírito. Foi assim que se iniciou talvez a mais antiga vida exemplar ascética cristã, a de santo Antão. Antônio ou Antão, um jovem egípcio, ao ouvir na igreja de sua aldeia a máxima evangélica “se desejares ser prefeito, vai, vende tudo o que tens e dá-lo aos pobres, após isso, vem, segue-me e terás um tesouro do Reino dos Céus (Mt 19, 21)”<sup>10</sup>, embora, para Schopenhauer, o “reino dos céus” e seu tesouro, não deveria ser outra coisa senão a própria negação da vida, o deixar o inferno neste mundo. A mortificação da vontade deveria passar primeiramente pela mortificação do corpo, na negação dos aspectos de sua visibilidade, de sua objetividade, segundo o filósofo. O jejum, a vigília, a paciência inesgotável, o autoflagelo ou a autopunição se prestaria exatamente para, em relação ao corpo e à vida, “evitar que seu florescimento exuberante e prosperidade novamente o animem e estimulem fortemente a vontade” ou ainda “afim de mediante constantes privações e sofrimentos quebrar e mortificar cada vez mais à vontade, que reconhece e abjura como a fonte do sofrimento da própria existência e do mundo” (W I, § 68, p. 443). Assim, em uma compilação hagiografia que se presta a narrar as vidas edificantes e exemplares de ascetas do deserto, denominada “História Lausiaca”, escrita no século IV, conta-se de um monge ancião que havia colocado seu pão em uma garrafa, o qual lhe servia de uma refeição única, além da água. Daí comia, não obstante, somente o que em uma só tentativa conseguia extrair pelo apertado gargalo do recipiente, ou seja, poucos farelos<sup>11</sup>.

Outro asceta, desta mesma compilação hagiográfica, havia renunciado ao sono e a proteção de sua cela por vinte dias estando a céu aberto para ver-se abrasado pelo calor do dia e aterrado pelo frio durante a noite<sup>12</sup>. Em uma outra compilação hagiográfica, de ascetas que viviam por esta mesma época nos desertos da Síria, conta-se de um asceta chamado Eusébio que “quando faz frio senta-se na sombra, quando está um calor forte sai ao sol e acolhe seus raios de fogo como se fosse um sopro de zéfiro”<sup>13</sup>. O mesmo asceta nunca se deita, rara vez se senta e permanece a maior parte do dia em pé apesar de pesada corrente atada a sua cintura, conforme nos diz a hagiografia. No entanto, muito provavelmente o relato mais exemplar e significativo da negação da vontade de vida assumida pelos ascetas cristãos, encontramos em uma narração, na qual um asceta negaria tão absolutamente suas próprias vontades que se

<sup>10</sup> Atanásio de Alexandria, *Vida de Antonio*, II, 3, p.111.

<sup>11</sup> PALADIO, *História Lausiaca*. XVIII, p. 77.

<sup>12</sup> Idem, p.78

<sup>13</sup> TEODORETO DE CIRO, *História dos monges de Síria*, IV, 12, p.80.

deixaria conduzir como se fosse um objeto pelos admiradores de sua aldeia natal, que o queriam tê-lo por perto

Em outra ocasião, os habitantes da aldeia onde havia nascido, cruzaram o rio à noite, abriram a cela e o levaram consigo sem que ele oferecesse resistência. O transportaram em suas costas até a aldeia e, ao amanhecer, lhe construíram uma pequena morada parecida à sua e o encerraram nela. Ali continuou sua vida contemplativa sem falar tampouco com ninguém. Mas ao cabo de uns poucos dias, os habitantes da aldeia da orla oposta vieram também à noite, abriram a cela e o levaram, sem que ele se opusesse, sem que fizesse esforço algum por ficar e sem que mostrasse tampouco interesse em partir. Assim era como se comportava, totalmente morto para o mundo<sup>14</sup>.

Aqui o asceta, psíquica e fisicamente, se negaria para o mundo. Não há mais vontade. O monge tornou-se, segundo uma expressão cara a Schopenhauer, o quietivo de todo querer.

Esses relatos ascéticos encontrados igualmente entre hinduístas e budistas e especialmente referenciados por Schopenhauer deixam entrever, para além de seu elemento mítico e de sua conformação pelo dogma, uma prática ascética na qual se desvela “aquele conhecimento íntimo e imediato, intuitivo, único do qual procede toda virtude e santidade” (W I, § 68, p. 444). Ademais, e em uma perspectiva também própria à fenomenologia da religião, chama a atenção nosso filósofo no sentido de demonstrar que tais práticas podem ser consideradas universais, “a despeito dos dogmas, dos costumes e das regiões tão fundamentalmente diferentes, a aspiração e a vida interior deles é em absoluto a mesma” (W I, § 68, p. 451). Insiste mais de uma vez, no entanto, que o verdadeiro entendimento destas práticas, a compreensão de sua essência mesma, deva ser alcançada não pela razão, ou ainda, pela dogmática sempre redutora e pouco vívida, mas sim pela via do sentir, o sentimento que se expressa no quietismo de todo querer, que nasce da intuição e não da abstração, que tem seu lugar na prática da vida.

O mesmo Schopenhauer afirmara, ademais, que a exposição intelectual e abstrata sobre a conduta ascética ou a negação da vontade de vida, seria demasiadamente geral e fria para expressar algo que, sendo próprio da práxis e dada a intuição a partir de um sentimento de si e do mundo, seria inexprimível por conceitos, “Assim para se apreender por completo o que expressamos filosoficamente como a negação da vontade, é preciso conhecer os exemplos da experiência e da realidade” (W I, § 68, p. 445). Claro que, como acrescenta Schopenhauer, não encontremos com estes abguinados santos ascetas com contumácia, no dia a dia, pela qual teríamos que nos contentar com as “biografias” de tais pessoas.

---

<sup>14</sup> Idem, XIX, 3 p. 144.

Pois bem, tendo abraçado esta prática da negação de vontade de vida que para Schopenhauer seria um fim em si mesma, o indivíduo nada mais deseja, nada mais se lhe ocupa, nem física nem mentalmente, a ponto de escusar tudo que lhe possa bolinar tanto o espírito quanto, por meio deste, as pulsões do próprio corpo; assim, cessando o desejo, cessa o sofrimento e, neste sentido, emudece a própria vida, já que sua dinâmica silencia. Por isso o estado do asceta ou daquele que negou a vontade de vida é a *apathéia* para fazermos uso de uma sentença estoica e, posteriormente, também cristã, pois por ela adotada. Como Schopenhauer mesmo fez anotar

o indivíduo, no qual surgiu a negação da vontade de vida é cheio de alegria interior e verdadeira paz celestial, por mais pobre, destituído de alegria e cheio de privação que seja o seu estado quando visto de fora (...), mas se tem uma paz inabalável, uma profunda calma e jovialidade interior (W I, § 68, p. 452).

Sabemos que a fonte desta percepção de Schopenhauer acerca do estado do espírito do asceta que atingiu o mais alto grau de sua negação da vontade de vida está fundamentada em relatos vindo sobretudo da tradição hinduísta e budista. No entanto, temos paralelos bastante significativos desta sua observação acerca deste estado de tranquilidade perfeita também na tradição cristã ascética primitiva. Lemos, entre outros, em Atanásio de Alexandria como o aspecto físico e espiritual de Santo Antão após uma vida de renúncia, jejum, vigílias, mortificações, combates físicos e espirituais com os demônios, recluso por anos em celas e túmulos onde estivera emparedado, transparecia um estado de tranquilidade, paz, e mesmo um aspecto jovial.

Schopenhauer, por sua vez, nos suplementos à sua obra maior, em um capítulo intitulado exatamente “a propósito da doutrina da negação da vontade de vida” identificará o cristianismo ao bramismo e ao budismo exatamente por considerarem essas tradições espirituais o sofrimento como o fundamento da própria existência humana. Por isso, tanto as tradições da Índia quanto do cristianismo em seus primórdios, sobretudo, deveriam ver na renúncia ao mundo ou na ascese negativa não só uma prática de libertação, mas necessária à toda e verdadeira felicidade, que no fundo não passaria, como já sabemos, de uma liberação da dor pela negação da existência no mundo. Entretanto, tanto no antigo bramismo como no hinduísmo que é um corolário seu<sup>15</sup>, assim como no cristianismo, o fim da ascese é laureado pelo encontro ou unificação com o divino, uma vez que essas tradições possuem uma justificação e uma prática soteriológica que encontra em um outro, um deus transcendente e redentor a salvação como o fim último da ascese.

<sup>15</sup> ELIADE, *História das crenças e das ideias religiosas* II, p. 49.

Daí que a prática da ascese intermediária dois momentos e “lugares” precisos, ou seja, aquele que vai do mundo individual e fenomênico ao universal e espiritual. O budismo, por sua vez, cuida de demonstrar apenas o aspecto negativo da ascese, ou seja, uma vez renunciado a este mundo, pela negação de sua dinâmica e elementos próprios, e tanto em relação aquilo que é necessário ao corpo quanto ao fomento dos desejos e paixões, o asceta se encaminha para a quietude absoluta, para o nada, o que significa dizer aqui que ele se retira da vida ordinária, impedindo que a vontade represente situações e desejos que o prendam, física e mentalmente, ao quefazer do terreno. Tal renúncia, significaria, não obstante, a busca por uma existência mais feliz tão só pelo despojamento da vida ordinária que é, ela mesma, sofrimento, como nos lembra as “quatro nobres verdades” de Buda, a saber, que a vida é sofrimento, que a origem do sofrimento reside em todo desejo, inclusive no próprio desejo de vida, que a dor só se apagará pela eliminação dos apetites, cujo ápice estaria no nirvana, que há caminhos que podem conduzir a cessação do sofrimento<sup>16</sup>.

O budismo insi, portanto, como comentará o próprio Schopenhauer, na busca pela quietude ou pelo nada que, no entanto, se refere mais a um nada relativo do que a um nada absoluto, talvez mesmo a um nada positivo, na medida em que se buscando a negação e a cessação de uma vida, busca-se cessar uma existência de sofrimento e dor. O nirvana budista não encontra e não propicia nenhum outro lugar, nenhuma divindade salvadora ou existência bem-aventurada transcendente ao asceta; como nos dissera Mircea Eliade é o lugar do incondicionado, ou ainda, um estado incondicionado paradoxal, pois “o ‘nirvanado’ não existe mais (quando se entende a existência como um modo de ser no mundo), mas pode afirmar-se que ele ‘existe’ no nirvana, naquele estado desprovido dos condicionamentos da existência puramente secular, portanto, um modo de ser impossível de se imaginar”<sup>17</sup>. Como veremos, o próprio Schopenhauer irá se ocupar, muito provavelmente tendo em mente a experiência budista, da compreensão acerca deste nada a que a negação da vontade de vida deveria conduzir, rechaçando, desta forma, máximas religiosas soteriológicas ou experiências místicas de evasões cósmicas, união com o divino, etc., o que seria alias muito mais consoante a uma ascese propriamente filosófica.

No entanto, um profundo gosto pela mística também poderia ser encontrado em nosso filósofo, entendendo-a como aquela experiência que busca a verdade do mundo e o fundamento de toda existência no interior do próprio eu. Como comentou um estudioso moderno, poderíamos encontrar em Schopenhauer uma curiosa formulação acerca de uma transcendência absolutamente imanente, ou ainda “uma imanência transcendente, uma altura supraterrênea sem céu, um êxtase divino sem

---

<sup>16</sup> Idem, p.91.

<sup>17</sup> Idem, p. 100.

Deus, a negação da vontade encarnada em nosso corpo, o êxtase do conhecimento puro”<sup>18</sup>.

Vale dizer que, tendo em mente esta singular percepção da existência como lugar de sofrimento, e em perspectiva histórica sociocultural, o próprio cristianismo poderia ter se influenciado pela espiritualidade da antiga Índia, via judaísmo e, conseqüentemente, via as religiões médio-orientais como o zoroastrismo. Schopenhauer defende esta influência e busca demonstrá-la por meio de estudiosos que se dedicaram ao tema (W II, Cap. 48, p. 743). Tanto quanto as tradições hinduístas e budistas, o cristianismo também não poderia entender e asseverar a existência humana como um lugar de felicidade, já que a própria vida neste mundo se inaugurara exatamente por um gesto de dor, da expulsão do paraíso e do sofrimento deste ato advindo, na vergonha por se estar neste corpo, causa do pecado original e ocasião de morte. O próprio ato do coito seria comumente associado à vergonha e à culpa exatamente por isso, segundo Schopenhauer: por ser a revivescência daquele ato pelo qual o pecado entrou no mundo e com ele a morte, produzindo novos seres e, assim, dando à vontade, que é a porta de entrada para o sofrimento, novos meios para se reproduzir. O Novo Testamento, segundo nosso filósofo, é rico em demonstrar este rechaço ao mundo, visto como lugar de sofrimento e de morte, antitético ao espírito e a Deus, como nos mesmos já tivemos a oportunidade de demonstrar<sup>19</sup>.

Portanto, como acrescenta o próprio Schopenhauer, se comparamos a doutrina dos Vedas com os escritos ascéticos cristãos, poder-se-ia acreditar em uma influência direta, quando de fato não deve ser, pois a prática de vida emanada de experiências e sentimentos interiores prescindem ou extrapolam tratados dogmáticos, ou teorias abstratas acerca dessas práticas (W II, Cap. 48, p. 731), embora, como vimos, ele considere a possibilidade de algum gênero de influência. Assim, características como a negação da vontade própria ou a supressão do egoísmo, a interiorização do eu e de sua transcendência, o desprendimento das necessidades materiais e de suas imperativas veleidades, o amor à vida natural, como aos animais e à natureza de uma forma geral, seriam atitudes e conquistas espirituais análogas tanto aos místicos e aos ascetas hindus quanto aos cristãos; deste modo compara a doutrina dos Vedas aos escritos místicos alemães do mestre Eckhart, assim como a vida de Buda com a de Francisco de Assis. Para Schopenhauer, cada uma dessas tradições religiosas é como vasos que comportam em seu interior uma essência sagrada mesma (W II, Cap. 48, p. 749).

Mas, talvez o ponto mais crucial na relação identidade/alteridade entre as tradições do extremo oriente e o cristianismo, ou mais propriamente, entre o budismo e o cristianismo quanto ao fim último da negação da vontade de vida, resida no seu

---

<sup>18</sup> DREHER, *Schopenhauer o idealismo e a mítica*, apud Safranski, p. 136

<sup>19</sup> AMARAL, *Da renúncia ao mundo a abolição da História*.

lugar de chegada uma vez tendo rompido o asceta com a experiência desta vida ordinária. Vale lembrar que para quase todas as tradições espiritualistas religiosas ou mística, menos explícita ou anuída no budismo como vimos, o fim de toda ascese leva mais a um *Todo* do que a um *Nada*, ou seja, leva a uma existência ainda mais plena e esplêndida do que a atual. Isto tem sido recorrente para a tradição cristã, cujos ascetas deixavam o mundo e suas veleidades em troca de algo outro, tão afirmativo quanto o mundo que se renunciara, embora sob naturezas e esferas distintas do existir, é claro. Schopenhauer, talvez mais do que na esfera puramente filosófica, gravitaria também na esfera do místico ao considerar a ascese de renúncia, a negação da vontade de vida, não como meio, mas como fim em si mesma. Não haveria nada do outro lado – não no seu sentido ontológico (nada absoluto), mas no sentido de escapar a qualquer mensuração ou aferição do ser senciente ou cognocente – deste mundo uma vez a ele renunciado; haveria, na verdade, o Nada e este seria propriamente o objetivo a ser atingido pelo asceta que negou-se à vontade vida.

Não obstante, Schopenhauer ocupa-se em definir este nada que, agora inspirado em Kant, decide pelo *nihil privativum*, ou seja, o nada enquanto privação ou o nada relativo, em lugar do *nihil negativum*, ou ainda, o nada absoluto. Deste modo, e chamando à sua causa inclusive a ontologia platônica que funda e encontra o ser verdadeiro fora deste mundo sensível, ou seja, no suprassensível, Schopenhauer acredita que se possa considerar que este mundo atual seja mesmo *não-ser*, embora não no sentido estritamente platônico em que o *ser* verdadeiro é a Ideia que reside no Inteligível, mas no sentido de que o *ser* deste mundo não passa de uma representação do sujeito, portanto, subjetiva e arbitrária. Daí o *ser* do mundo constituir-se em um ente relativo, um *vir-a-ser*, em linguagem platônica ainda, pois embora não dependa propriamente aqui daquela ontologia que somente encontra na ideia a suma existência, também nega a materialidade deste mundo, o ser verdadeiro, uma vez que se deve ao sujeito e a sua opinião toda e qualquer existência possível.

O universalmente tomado como positivo, o qual denominamos SER, e cuja negação é expressa pelo conceito de NADA, na sua significação mais geral, é exatamente o mundo como representação que demonstrei como a objetividade, o espelho da vontade. Esta vontade e este mundo são justamente nós mesmos, e a ele pertence a representação em geral como um de seus lados: a forma desta representação é o espaço e o tempo, de modo que, deste ponto de vista, tudo que existe tem que estar em algum lugar e num dado tempo. Negação, supressão, viragem da vontade é também supressão e desaparecimento do mundo seu espelho” (W I, § 71, p. 474).

Ou seja, a negação à vontade de vida, à renúncia a esta existência e a este mundo, implica mais do que um deslocamento do sujeito a um outro espaço e, logo, a um outro tempo, que não há, mas a própria dissolução do mundo mesmo, que é vontade do sujeito. Daí o encaminhamento para o nada. O nada em que se constitui

o próprio sujeito, uma vez tendo-se negado a vontade que é a vida torna nada o próprio mundo uma vez que ele é uma representação da própria vontade daquele sujeito. O desaparecimento do sujeito, enquanto vontade é, portanto, o desaparecimento do próprio mundo, fruto de sua vontade representada. Como arremata e adverte Schopenhauer, tanto para aqueles que ainda tão cheios de vontade, venham um dia a suprimi-la, o que lhes aguardará é o nada; da mesma forma, para aqueles que já a suprimiriam, que já permitiriam que a vontade se virasse e se negasse, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias-lácteas, é nada.

Deste modo, poderíamos considerar junto a Schopenhauer que a verdadeira tranquilidade, o apascentamento final de todo nosso querer e nosso *ser* resida, de fato, no *nada*. Só por meio deste escaparíamos tanto ao inferno onde ainda encontraríamos emoções e sentimentos tão aflorados e ruidosos, quanto também ao paraíso para qual o ficou reservado o tédio.

### Referências bibliográficas

AMARAL, Ronaldo. *Da renúncia ao mundo à abolição da História*. Campo Grande: Editora da UFMS, 2011.

ATANASIO DI ALESSANDRIA. *Vita di Antonio*. Introduzione, traduzione e note di Lisa Cremaschi. Milano: Pauline, 1995.

BARBOZA, Jair. *Infinidade subjetiva e estética*. São Paulo: editora da unesp, 2003.

BROWN, Peter. *Sexo e sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

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

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas II*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HADOT, Pierre. *La ciudadelle intérieure*. Paris: Fayard, 1992.

JOÃO CASSIANO. *Conferências de 1 a 7*. Tradução de Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Mosteiro de Santa Cruz, 2003.

JOÃO CASSIANO. *Conferências de 16 a 24*. Tradução Leonardo Froes. Juiz de Fora: edições subiacó, 2008.

MINOIS, George. *Les origenes du mal*. Paris: Fayard, 2000

PALLADIO. *Storia lausiaca*. La Cura de P. G. Gottardi. Siena: Cantagalli, 1997.

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

SCHOPENHAUER, Arthur. *Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer viver*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Coleção os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 291-300.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*, Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*, Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.

TEODORETO DE CIRO. *História dos monges de Síria*. Introdução, tradução e notas por Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2008.

Recebido: 20/02/18

*Received:* 02/20/18

Aprovado: 29/11/18

*Approved:* 11/29/18