

Estudos Schopenhauerianos

O antinatalismo benatariano e o pessimismo metafísico de Schopenhauer

Benatarian antinatalism and Schopenhauer's metaphysical pessimism

André Mário Gonçalves Oliveira¹ 

¹ Universidade de São Paulo , São Paulo, SP, Brasil

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar como o conceito de antinatalismo – isto é, uma visão filosófica que defende a ideia de que é melhor que os humanos parem de trazer novas vidas ao mundo, ou que teria sido melhor não termos sido trazidos à existência – e, mais especificamente, o antinatalismo de David Benatar, se alinham à vertente metafísica do pessimismo schopenhaueriano, presente no Tomo I de *O Mundo como Vontade e Representação* e também nos *Suplementos*. Ao fazer isto, não será intenção deste trabalho a pressuposição de que as vertentes do pessimismo de Schopenhauer sejam, necessariamente, antinatalistas. Antes, tem-se como motivação demonstrar o que há do pessimismo metafísico schopenhaueriano no antinatalismo de Benatar que, por ser diferente de outras visões antinatalistas, é aqui adjetivado como “benatariano”, e, por conseguinte, o que há na posição do filósofo sul-africano que pode ser justificado pela metafísica de Schopenhauer.

Palavras-chave: Antinatalismo; Benatar; Metafísica; Schopenhauer

ABSTRACT

This article aims to analyze how the concept of antinatalism – that is, a philosophical view that argues it is better for humans to stop bringing new lives into the world, or that it would have been better if we had not been brought into existence – and, more specifically, David Benatar's antinatalism, align with the metaphysical branch of Schopenhauerian pessimism, present in Volume I of *The World as Will and Representation* and also in the *Supplements*. In doing so, this work does not intend to presuppose that Schopenhauer's branches of pessimism are necessarily antinatalist. Rather, the motivation is to demonstrate what aspects of Schopenhauerian metaphysical pessimism are present in Benatar's antinatalism, which, being different from other antinatalist views, is described here as "benatarian" and consequently, what in the South African philosopher's position can be justified by Schopenhauer's metaphysics.

Keywords: Antinatalism; Benatar; Metaphysics; Schopenhauer

1 INTRODUÇÃO

Embora o filósofo Arthur Schopenhauer nunca tenha se referido à sua filosofia como antinatalista, o surgimento de correntes que defendem essa visão filosófica – a de que os humanos precisam parar de procriar – e que atribuem ao pensador alemão grande parte ou toda a influência por esse posicionamento não é incomum. Um exemplo notável é David Benatar¹, que, mesmo não deixando explícito em seus livros *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* (2006) e *The Human Predicament: A Candid Guide to Life's Biggest Questions* (2017) qual foi sua principal inspiração filosófica, apresenta um traço metafísico-schopenhaueriano marcante nesta parte de sua obra.

Ao discorrer sobre antinatalismo proveniente de uma perspectiva pessimista, é imprescindível pontuar qual vertente desse pessimismo está em foco e como esta mesma vertente pode justificar o posicionamento de que teria sido melhor se não tivéssemos existido. Para isso, este artigo propõe-se a seguir a seguinte linha de raciocínio: 1) enumerar os aspectos mais notáveis do antinatalismo de Benatar; 2) identificar os mesmos aspectos na obra de Schopenhauer; e 3) apresentar o pessimismo metafísico schopenhaueriano como fundamento do antinatalismo benetariano, mesmo que lhe falte o elemento-chave do sistema schopenhaueriano. Como conclusão deste estudo, tentarei argumentar se a adesão do antinatalismo benetariano ao pessimismo metafísico de Schopenhauer é uma via bidirecional.

2 ANTINATALISMO BENETARIANO

David Benatar expõe seu pensamento alegando tratar-se de um antinatalismo que ele chama de "antinatalismo moral", ou seja, a ideia de que trazer outros seres humanos à existência é uma empreitada problemática devido ao sofrimento inerente à vida e, portanto, infligir tal sofrimento de maneira deliberada a outros

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade da Cidade do Cabo, África do Sul.

seres humanos é moralmente inaceitável. No entanto, os aspectos do antinatalismo benatariano aqui apresentados parecem indicar uma inclinação mais para uma metafísica, pelo menos do ponto de vista schopenhaueriano, do que para uma teoria moral.

Aspecto 1: privação como sofrimento. Benatar argumenta que ser privado de algo bom é sempre um sofrimento que poderia ser evitado se nunca tivéssemos existido. Inexistir não geraria uma privação das possíveis coisas boas da vida, pois “a ausência de prazer não é ruim a menos que haja alguém para quem essa ausência seja uma privação” (Benatar, 2006, p. 30. Tradução minha). Ora, ser privado de coisas boas na vida apenas seria um sofrimento se houvesse, antes da existência individual, um ser que pudesse sentir a falta de uma vida que pudesse vir a ser satisfatória. Entretanto, o que o argumento do autor demonstra é que “prazeres ausentes não são ruins” (Benatar, 2006, p. 35. Tradução minha) e, portanto, uma vida que não existiu só poderia ser considerada uma privação para quem esperava que ela existisse. Neste caso, um casal poderia lamentar ser privado de ter um filho que nunca existiu, mas esse filho jamais poderia lamentar nada de ruim tampouco nada de bom.

Privar alguém da inexistência, ou seja, fazê-lo existir, é privá-lo do não-sofrimento e causar-lhe sérios danos ao condená-lo a uma vida em que as poucas alegrias, quando presentes, jamais superam o incomensurável sofrimento. O mesmo casal mencionado no parágrafo anterior poderia argumentar que sente muito pelo filho que nunca teve, quer seja por nunca ter tentado gerar um filho, quer seja por ter tentado e jamais conseguido. No entanto, é improvável que tivessem em mente a quantidade de sofrimentos que este filho inevitavelmente teria, isto é, o grande número de privações, caso tivesse existido. Assim, Benatar entende que iniciar uma nova vida é impor-lhe privações em dois sentidos: 1) privá-la de não sofrer como resultado de não existir; e 2) expô-la a inúmeras privações ao longo da vida.

Aspecto 2: falta de reflexão sobre o assunto. Benatar indica que trazer outros humanos à existência é tão natural na vida que raramente se pensa nas

questões envolvidas. Um exemplo utilizado por ele para mostrar que gerar novas vidas é mero senso comum e não uma decisão fundamentada é o uso de argumentos biológicos e psicológicos para defender o nascimento de mais pessoas, sem considerar as privações mencionadas anteriormente. Passar os genes adiante parece ser visto como algo intrinsecamente bom ou superior em relação às pessoas que optam por não ter filhos. Dessa forma, pessoas saudáveis que coabitam sem filhos acabam sendo vistas como atrasadas, pois contradizem o senso comum de que procriar é o curso natural.

Além de serem alvos de críticas embasadas em argumentos biológicos e psicológicos, aqueles que optam por não ter filhos também são menosprezados por culturas onde a prole, especialmente numerosa, é altamente valorizada. Nestes casos, geralmente, o ato de trazer novas pessoas à existência está relacionado a ilusões e fantasias que, segundo Benatar, nascem na religião e giram em torno da obtenção de prazer como consequência da dor (Benatar, 2017, p. 83-84). A razão pela qual Benatar rejeita este posicionamento é o fato de não necessitarmos da dor para termos a experiência de prazer e, além disso, há inúmeros sofrimentos que simplesmente não têm propósito algum. Apesar de haver sofrimentos que podem nos levar a resolver problemas, tais infortúnios sequer existiriam se não tivéssemos nascido.

Aspecto 3: assimetria. O argumento da assimetria parece bem sedimentado, pois, além de dar conta das assimetrias durante a vida, também abrange o período que antecede nossa existência — isto é, todos os séculos, milênios e eras que precederam nosso nascimento estão contidos naquilo que denomino *inexistência infinita* — e o curto período que contém a combinação de elementos que geraram nossa existência individual — isto é, uma *inexistência instantânea* que podemos denominar *inexistência finita*².

² Não se trata aqui de atribuir à existência individual essa nomenclatura, mas sim de considerar o período que antecede a *possibilidade* dessa existência. Na parte introdutória de *Better Never to Have Been*, Benatar (2006, p. 7) afirma que a existência individual de alguém jamais poderia ter ocorrido sem os gametas que formaram os zigotos, a partir dos quais essa pessoa se tornou o que é. Mais adiante, no capítulo dedicado ao aborto, Benatar (2006, p. 134) menciona que cada uma das pessoas existentes hoje foi um zigoto, mas nunca apenas fluido seminal ou um óvulo não fecundado. Trata-se da combinação biológica que

A inexistência infinita jamais poderia conter males suficientes para justificar ser dela retirado. Não poderia conter sequer *um* mal, pois, por mais que se trate de uma inexistência infinita, não há um ser dentro dela passível de prejuízo em decorrência de um mal. Mesmo que a vida fosse uma sequência de acontecimentos bons, interpreto, em contraste com Benatar, que a inexistência infinita superaria tal vida perfeita. Isso porque a inexistência infinita é eternamente maior do que qualquer vida e, portanto, compreende um período infinitamente maior de ausência de sofrimento. Uma vida hipoteticamente repleta somente de prazeres teria, inevitavelmente, ao menos um mal: a privação do não-sofrimento da inexistência. Para Benatar, por outro lado, existir “não é *necessariamente* um dano” (Benatar, 2006, p. 29; grifo meu). Na comparação entre não existir e ter uma vida teoricamente sem nenhum mal, a indiferença é a recomendação do filósofo.

Por mais que seja possível ter uma vida longa, o que hoje pode-se dizer é de noventa anos, a inexistência anterior ao nascimento é, geralmente, encarada como sendo muito maior. Entretanto, o desmembramento que faço do argumento da assimetria de Benatar nos leva agora a questionar se o mesmo acontece com a inexistência de um ser humano *específico* e não de humanos em geral, pois é mero acaso que as pessoas que estão vivas hoje tenham sido trazidas à existência e não simplesmente outras pessoas. Qualquer mudança na dinâmica da concepção biológica que nos gerou, nos retirando da inexistência finita, geraria outro humano e, portanto, outra consciência. Assim, a nossa chance de inexistência era ainda maior do que poderíamos pensar, mas, uma vez que o momento e as condições que propiciaram o nosso nascimento tivessem sido perdidos, não teríamos mais como comparar uma inexistência gigantesca, como se fôssemos ficar em uma sala de espera da existência, com uma existência que, sendo curta ou longa, tem pelo menos um dano. Um único dano já é o suficiente para desequilibrar a balança das

possibilitou nossa existência específica. O material genético específico dos nossos progenitores, aliado ao momento e às condições em que a fecundação ocorreu, é o que corroborou nosso desenvolvimento biológico embrionário. Assim, denomino “inexistência finita” a condição que pode fornecer as bases necessárias para uma existência específica, mas que ainda não garante que determinada possibilidade de vida emergirá dessa forma de inexistência.

coisas boas e das coisas ruins que acontecem entre a inexistência finita (ou infinita) e a vida (Benatar, 2006, pp. 44-49).

O desequilíbrio entre coisas boas e ruins pode ser explicado por uma assimetria natural inerente à vida, que abrange tanto a comparação entre os males e os bens ao longo da existência, sugerindo que há mais males do que bens, quanto a comparação entre a existência e a inexistência, seja esta última finita ou infinita. Entretanto, no caso de Benatar, o argumento da assimetria é apresentado de forma mais meticulosa. De acordo com o filósofo sul-africano, embora não haja, na inexistência, um ser para usufruir da ausência de dor, essa ausência de sofrimento ainda é considerada um bem. Em contrapartida, a ausência de prazer seria um mal *apenas* se esse ser inexistente viesse a existir e, então, experimentasse essa falta (Benatar, 2006, p. 30). Se não há nada de ruim em nunca ter existido—ou seja, se a ausência de dor é um bem e a ausência de prazer, na falta de alguém para experimentar essa privação, também é um bem—então a inexistência é preferível, pois, ao existir, ao menos um sofrimento, como podemos concordar, surgirá inevitavelmente e atuará como fator desestabilizador.

De acordo com Benatar (2006, p. 38), na inexistência, não há ninguém sendo privado de prazeres, os quais tampouco existem. Prazeres inexistentes são simplesmente neutros, ou seja, não são ruins. Entretanto, se considerássemos a ausência de prazer como algo ruim, deveríamos lamentar as vidas que não vieram a existir, ou seja, aquelas que jamais saíram, nem sairão, da inexistência infinita. Por outro lado, “evitar as dores da existência é mais do que simplesmente ‘não ruim’; é algo bom” (Benatar, 2006, p. 39, tradução minha). Além disso, prossegue Benatar (2006, p. 48), existir representa desvantagens em relação a não existir, enquanto o que há de positivo na existência *não* representa nenhuma desvantagem para a inexistência. Essas duas inferências ilustram bem o argumento da assimetria e podem ser ditas da seguinte maneira: enquanto a ausência de prazer devido à não procriação não é ruim, a ausência de sofrimento pelo mesmo motivo é algo bom.

Dossena (2023) defende a relevância da assimetria para uma espécie de dever moral, conforme alegado pelo filósofo sul-africano. Trata-se da suposição de gerar uma vida que, sabidamente, terá sofrimento e, por conseguinte, será infeliz. Neste caso, seria dever moral não trazer esta vida à existência, pois isso deliberadamente condenaria esta pessoa ao sofrimento. A assimetria nasce quando *não há* a mesma obrigação moral para permitir que uma vida venha à existência quando a alegação é de que esta pessoa teria uma vida feliz livre de sofrimentos, já que, como demonstrado por Benatar e reformulado por Dossena: “não há nada de ruim na ausência do prazer” (Dossena, 2023, p. 162). De fato, ao não trazer essa vida à existência, mesmo que se proteste que ela seria uma vida feliz, não se trata de nenhuma privação, pois privação ou sentimento de necessidade só são sentidos na existência e não na inexistência. Entretanto, a premissa da hipótese que suscita moralidade dentro do argumento da assimetria é demasiadamente fraca, pois, ao supormos que uma vida não terá sofrimentos, estamos indo contra o próximo aspecto do antinatalismo benatariano, que é justamente a rejeição da possibilidade de uma vida plenamente feliz.

Aspecto 4: rejeição à autodeclaração de felicidade plena. No autor, este argumento se desenha no seguinte trecho:

O fato de alguém gostar de sua vida não torna sua existência melhor do que a não existência, porque se essa pessoa não tivesse existido, não haveria ninguém para sentir falta da alegria de viver essa vida e, assim, a ausência de alegria não seria ruim. (Benatar, 2006, p. 58. Tradução minha).

Se compararmos a vida de pessoas cujos sofrimentos são mais notórios com a vida de pessoas que, porventura, nascem em famílias abastadas, em uma parte mais fértil do planeta e livres de guerras, onde a paisagem é sempre agradável ou onde o clima é menos rigoroso, veremos muita disparidade. O trecho acima revela a aleatoriedade assimétrica envolvida em fazer parte do mundo. Em conformidade com o que foi exposto nos parágrafos anteriores, essa assimetria nivela qualquer bem que se possa ter durante a vida como inferior quando comparado com a

inexistência, onde, apesar da ausência de possíveis bens, há a *certeza* da completa ausência de males. Por que, então, há pessoas que alegam levar uma vida plenamente feliz? Benatar entende essa alegação como incoerente devido à ocorrência de duas condições intrínsecas a humanos: 1) o tédio; e 2) o polianismo³ (*pollyannaism*) que, conforme sua interpretação, é uma tendência excessivamente otimista e positiva em relação à vida (Benatar, 2006, p. 62-69).

Benatar ilustra a primeira dessas condições intrínsecas aos humanos fazendo-nos pensar sobre vidas que, hipoteticamente, possuem exatamente a mesma quantidade de coisas boas e ruins, mas uma é mais duradoura que a outra. Esse atributo intrínseco representa um problema maior para a vida mais duradoura, “porque a ausência de suficiente bem por longos períodos criaria tédio — um mal” (Benatar, 2006, p. 62. Tradução minha). Mesmo assim, vale ressaltar que privar alguém de uma vida duradoura a fim de poupar-lhe o tédio constituiria, evidentemente, um mal em si.

A segunda condição intrínseca aos humanos aparece em Benatar como um estado psicológico que faz com que as pessoas não percebam o quanto suas vidas são ruins. O polianismo é uma atitude extremamente positiva que, segundo o autor, nos faz buscar um lado bom em absolutamente tudo de ruim que acontece na vida. Nesse estado, nossa memória simplesmente minimiza ou apaga os sofrimentos, dando-nos a impressão de que dispomos de mais alegrias do que tristezas. Além disso, as pessoas também se distraem facilmente com narrativas que prometem recompensas nesta ou em outra vida (Benatar, 2006, p. 79; 2017, p. 7).

Outro fator que, segundo Benatar, contribui para a impressão de que levamos uma vida melhor do que ela realmente é e reforça que autodeclarações de felicidade plena não são verdadeiras é expresso no seguinte trecho:

³ De acordo com o dicionário online da língua inglesa *Merriam-Webster Dictionary* (2024), “*Pollyannaism*”, também conhecido como “*Pollyanism*”, refere-se ao estado de espírito e ponto de vista excessivamente otimista e benevolmente alegre de uma pessoa caracterizada por um otimismo irreprimível e uma tendência a encontrar o bem em tudo. Já o Dicionário *inFormal* (2024) traz o mesmo termo como sendo derivado da personagem Pollyana, da escritora norte-americana Eleanor H. Porter, e que se refere ao vício crônico de sustentar uma perspectiva otimista do mundo pautada na *hiperpassividade*.

As pessoas estão tão acostumadas com os desconfortos da vida diária que os ignoram completamente, embora sejam tão onipresentes. Finalmente, como esses desconfortos são experimentados por todos os outros também, eles não servem para diferenciar a qualidade da vida de alguém da qualidade da vida dos outros. (Benatar, 2006, p. 72. Tradução minha).

Como a citação deixa claro, estamos tão acostumados às péssimas condições da vida que simplesmente nem percebemos que elas estão lá. Isto pode ser exemplificado pelo fato de nosso nariz estar sempre ao alcance de nossos olhos, mas nosso cérebro se encarrega de retirá-lo do campo de visão simplesmente porque ele está lá o tempo todo e enxergá-lo apenas atrapalharia nossa vista, impedindo-nos de desfrutar de um campo visual mais completo. Nossa capacidade de adaptação desempenha, então, um papel importante em evitar que muitas pessoas percebam com maior frequência os males da vida e, com isso, em casos mais extremos, desenvolvam, por exemplo, ansiedade e depressão, também entendidas aqui como outros males a que estamos sujeitos ao ousarmos existir.

Ainda no mesmo trecho, o autor menciona que as pessoas, em geral, enfrentam estes mesmos males, que ele chama de *desconfortos*. Exatamente por isso, a alegação de que uma vida é mais satisfatória que outra tampouco se confirma. É possível listar muitos desses incômodos que não percebemos, visto que se fazem presentes o tempo todo e, portanto, raramente os consideramos sofrimentos. A saber: o cansaço físico ou mental, a sede, o esforço empreendido para deixar o estado de inércia, o medo, o nervosismo e muitos outros que, por não serem comumente considerados sofrimentos, passam despercebidos. “De fato, muitas pessoas acordam cansadas e passam o dia neste estado” (Benatar, 2017, p. 71. Tradução minha) e por ser algo tão comum, chegamos a nos culpar por nos sentirmos assim ao invés de como outras pessoas supostamente se sentem.

Trata-se da tentativa de satisfazer os desejos que aparecem o tempo todo e que são impossíveis de serem saciados, uma vez que, mesmo os desconfortos diários, após a conquista, retornam como se estivéssemos em uma "esteira de desejos" (*treadmill of desires*) (Benatar, 2006, p. 75. Tradução minha). Isto, é claro,

sem mencionar aqueles desejos que nunca são satisfeitos e que, pelas razões mencionadas acima, nunca percebemos, como o desejo de não perder a juventude, o desejo de não ficar doente ou o desejo de não sentir fome. Sobre este último desejo específico, Benatar diz:

Podemos imaginar seres que devem ficar famintos por dias para obter o mesmo efeito. Certamente, eles estão em uma situação pior do que a nossa, porque seus desejos devem permanecer insatisfeitos por mais tempo antes que possam alcançar a mesma satisfação. Mas nós também estamos em uma situação pior do que estaríamos se não tivéssemos que ficar tão famintos quanto ficamos para alcançar o mesmo nível de satisfação com uma refeição. Em outras palavras, mostrar que precisamos do período de privação e esforço para obter o máximo da satisfação eventual do desejo não é mostrar que nossas vidas são melhores por causa dessa privação e esforço. Em vez disso, é admitir um fato lamentável sobre nossas vidas. Simplesmente seria melhor se a satisfação dos desejos exigisse menos insatisfação ao longo do caminho. (Benatar, 2006, p. 79. Tradução minha).

É claro que, do ponto de vista prático, quem enfrenta o infortúnio da fome em consequência da falta de alimentos, por quaisquer razões, está em uma situação pior do que as pessoas que não enfrentam a mesma escassez. Entretanto, conforme se nota no trecho acima, Benatar quer nos fazer entender que a fome é um problema para todos os humanos, pois ela nasce de uma necessidade fisiológica e vital e, além disso, conforme ele explica, é geradora de desejo, isto é, o desejo de saciar a fome. Em ambos os cenários, saciar a fome continuará gerando a mesma insatisfação que nos forçará a continuar correndo na *esteira de desejos*.

Aspecto 5: consideração do sofrimento animal. Grande parte deste sofrimento é causada pela existência humana (Benatar, 2006, p. 102). Os animais, mesmo não sofrendo em decorrência de não terem capacidade cognitiva para comparar o presente com o passado ou de projetar seu futuro — visto que essa é uma capacidade cognitiva humana —, estão subordinados aos desconfortos da existência, como cansaço, fome, dor e morte. Bilhões de animais são trazidos à existência com o único intuito de satisfazer desejos humanos e, por isso, eles são sujeitados a uma vida solitária, encarcerada e, muitas vezes, curta. Mesmo assim, para o autor, a satisfação que a realização de um desejo humano proporciona,

decorrente da existência animal, nunca compensará os sofrimentos que os próprios humanos enfrentam, muito menos amenizará o sofrimento animal.

Aspecto 6: falta de sentido significativo na vida. Benatar escreveu:

A questão é se há algum sentido significativo em nossas vidas ou se nossas vidas são, na verdade, sem propósito ou insignificantes. Em outras palavras, o significado [...] está em “transcender limites”. Uma vida significativa é aquela que transcende os próprios limites e impacta significativamente outras pessoas ou serve a propósitos além de si mesmo. (Benatar, 2017, p. 18. Tradução minha).

Em conformidade com o excerto acima, há duas maneiras de ver a vida humana: com sentido significativo ou sem sentido significativo. O conceito de vida significativa que ele adota é o de transcender os limites da própria vida. Ou seja, ter uma vida significativa envolve causar impacto na vida de outras pessoas ou servir a propósitos que vão além de si mesmo.

Benatar rejeita a ideia de que haja, na nossa vida, qualquer tipo de significado do ponto de vista cósmico. Sendo a vida humana tão insignificante perante a grandiosidade da nossa inexistência, tanto antes de nascermos quanto após a morte, e considerando a aleatoriedade e as chances tão baixas de correspondência às condições biológicas que *nos* fizeram os detentores do infortúnio que é viver, bem como a própria idade do planeta e do universo observável, nossa vida é vazia. Portanto, ele deixa claro que seu objetivo é investigar se é possível atribuir algum significado à vida humana do ponto de vista individual (Benatar, 2017, p. 27).

Vejamos:

Muitos buscam e encontram significado deixando sua marca em comunidades locais, como médicos ou enfermeiros dedicados, professores devotos, líderes religiosos inspiradores, personalidades populares do rádio ou trabalhadores caridosos altruístas, por exemplo. (Benatar, 2017, p. 29. Tradução minha).

Além dos exemplos acima, o autor menciona outros casos de como é possível encontrar algum tipo de significado na vida, mas todos relacionados à relevância para a vida de outras pessoas. Seja qual for o feito, pessoal ou público, que torne a vida de uma pessoa relevante para outras, ainda assim, trata-se de admiração, gratidão *etc.*,

que vêm de *outra* pessoa. Ou seja, ter um significado relevante não depende *inteiramente* de nós, pois as mesmas ações que conferem determinado significado à vida de alguém podem gerar reações diferentes em pessoas diferentes.

Além da falta de controle sobre a possibilidade de desenvolver significado em sentido individual, Benatar (2017) indica, especialmente ao longo do capítulo 5, que esse significado é sempre efêmero. O indivíduo enfrenta o sofrimento causado pela insignificância que antecede ou sucede a significância momentânea, como um desejo muito almejado que, uma vez alcançado, logo se torna esquecido e irrelevante.

Na subseção a seguir, utilizando os *Parerga* (Tomo II, capítulo XII – *Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt*⁴), tentarei demonstrar que os aspectos do antinatalismo benetariano acima expostos estão igualmente previstos no pessimismo filosófico de Schopenhauer.

2.1 Aspectos do antinatalismo benetariano em Schopenhauer

Aspecto 1. Em conformidade com os §§ 151,152, ninguém está livre de dor e sofrimento. Até mesmo uma pessoa que consiga seus objetos de desejo com mais frequência e facilidade não se esquivava de sofrer. Schopenhauer escreveu:

Na verdade, todos precisam sempre de uma certa quantidade de preocupação, dor ou necessidade, assim como um navio precisa de lastro para andar firme e reto. Trabalho, labuta, esforço e necessidade são, de fato, a sorte de quase todas as pessoas durante toda a sua vida. Mas se todos os desejos, mal surgissem, fossem imediatamente realizados, com o que se preencheria a vida humana, com o que se ocuparia o tempo? Imagine esta raça em uma terra de abundância, onde tudo crescesse espontaneamente e os pombos assados voassem ao redor, onde cada um encontrasse e obtivesse facilmente seu amado. – As pessoas em parte morreriam de tédio ou se enforcariam, em parte lutariam, estrangulariam e assassinariam umas às outras, causando assim mais sofrimento do que a natureza lhes impõe agora (P II, § 152, p. 345-346. Tradução minha).

A privação é um sofrimento que, mesmo sanado, pode nos levar a outro sofrimento que é o tédio ou ao surgimento de outra privação. No § 153, Schopenhauer

⁴ *Adendos à Doutrina do Sofrimento do Mundo*. No Brasil, traduzido como *Dores do mundo* e publicado em volume independente. Optei pela utilização do texto original para facilitar a localização das citações.

indica que a busca pela felicidade e a evasão da infelicidade têm como base o prazer e a dor física. Isto é, nos movemos de modo a evitar a dor física, tendo como meta alcançar o prazer. Saúde, alimentação, proteção e satisfação sexual são coisas que buscamos a fim de evitar uma dor positiva, isto é, uma dor presente, mas que, uma vez alcançados, deixam de ser sentidos momentaneamente (P II, § 153, p. 346). Isto indica que a privação dos itens mencionados, como a privação da saúde, por exemplo, causa uma dor que, quando amenizada, gera um prazer momentâneo, mas que logo voltará a nos azucrinar.

Aspecto 2. No § 156, Schopenhauer chama a atenção para o fato de que o ato de procriar (*Zeugungsakt*) não é uma decisão racional, mas sim uma necessidade (*Bedürfnis*) à qual temos que atender e o fazemos sem reflexão (*Überlegung*). Com isso, o filósofo se pergunta se a humanidade teria sua existência garantida, caso houvesse ponderação e poder de decisão por parte de possíveis novos viventes sobre existir ou não em um mundo que só oferece sofrimento (P II, § 156, p. 353-354).

Aspecto 3. Schopenhauer classifica como absurdo os sistemas metafísicos que tentam explicar o mal como algo negativo quando, na verdade, trata-se do contrário. O sofrimento se faz sentir ao passo que o bem é apenas uma suspensão (*Aufheben*) de um desejo ou o fim de uma dor. Nos *Suplementos*, capítulo 46, o filósofo também entende os maiores bens da vida, isto é, a saúde (*Gesundheit*), a juventude (*Jugend*) e a liberdade (*Freiheit*) como negativos e eles se contrapõem à tendência natural da vida (W II, p. 686). Além disso, o que também inferioriza o bem, ou as alegrias, segundo o filósofo, é o fato delas, isto é, as suspensões de desejos e as cessões das dores, serem encontradas em muito menor número que os malefícios, pois eles sim constituem a regra da vida (P II, § 149, p. 344). Neste ponto, é perceptível ao leitor a relação entre a positividade do mal e a negatividade do bem e o argumento da assimetria no antinatalismo benetariano.

Adiciona-se à assimetria o fato de que “trabalho, labuta, esforço e necessidade” (P II, XII, § 152, p. 345. Tradução minha) permeiam a vida da grande maioria das pessoas, mas isto é, ao mesmo tempo, necessário para evitar que elas morram de

tédio (*Langeweile*). Mais adiante, no § 156 Schopenhauer diz que a vida é um inferno (*Hölle*) e as pessoas são almas atormentadas (*gequälten Seelen*) e também os próprios demônios (*die Teufel*) (P II, § 156, p. 353-354). Seria razoável esperar que, à medida que há pessoas que sofrem, houvesse também pessoas que não sofrem, porém nem mesmo as pessoas que causam sofrimento a outras estão livres deste predicamento. Pode-se concluir que, de fato, há uma grande “dissonância” (*Dissonanz*) (P II, § 156, p. 355) na vida.

Aspecto 4. No § 149, Schopenhauer indica que, em conformidade com o que fora explícito também no § 148, não se trata de um acidente o fato de a vida ser repleta de sofrimentos. Por isso, a vida de todas as pessoas, sem exceção, está repleta de sofrimentos. Em vez de acidentalmente, tudo acontece em conformidade com nossa vontade. Somente quando há um obstáculo a essa vontade é que nos movemos na direção do cumprimento imediato dela, mas, conforme Salviano (2021), não são os obstáculos à vontade que nos causam o sofrimento, mas sim o próprio fato de estarmos vivos, “pois vontade é carência, *falta* e necessidade” (Salviano, 2021, p. 7. Grifo meu). Por exemplo, se algo nos impede de saciar a sede, entendida como um dos muitos sofrimentos que não percebemos, mas que é interesse da vontade postergá-lo, movemo-nos para agir em conformidade com o desejo de saciar a sede. Schopenhauer diz: “nisso se baseia a negatividade do bem-estar e da felicidade [...] em contraste com a positividade da dor” (P II, § 149, p. 343-344). Este processo serve aos interesses da nossa vontade e apenas adia momentaneamente determinado sofrimento, pois estes sofrimentos não percebidos com nitidez estão presentes o tempo todo e sua mera satisfação gera mais necessidade por saciedade. Pode-se notar o paralelo entre a vontade, que não nos permite ver com nitidez os sofrimentos diários que nos passam despercebidos, com o polianismo, sob o qual este aspecto do antinatalismo benetariano se ancora. Ou seja, a vontade não nos permite ver com nitidez o nosso sofrimento diário, mesmo sendo ele parte da nossa vida.

Aspecto 5. Schopenhauer explica por que a vida dos animais seria, de certo modo, invejável. Os animais têm um intelecto menos avançado que os humanos e,

por isso, não têm memória e nem previsão, isto é, eles vivem o presente totalmente desconectados do passado e sem reservas para o futuro. Segundo Cacciola (1995), os “animais também são movidos pela Vontade, mas de maneira completamente cega” (Cacciola, 1995, p. 55). O sofrimento animal no presente é inegável, pois, além de serem trazidos à uma existência que lhes traz sofrimentos como cansaço, dor, velhice, doenças, morte *etc.*, eles, muitas vezes, são trazidos à vida para atender aos interesses humanos, tais como entretenimento ou alimentação. No trecho abaixo Schopenhauer detalha tal sofrimento:

A característica dos animais mencionada, de serem mais satisfeitos do que nós apenas com a existência, é frequentemente explorada e abusada pelo homem egoísta e sem coração, que muitas vezes não lhes concede nada além da mera existência: ele confina o pássaro, que é organizado para explorar meio mundo, em um espaço de um pé cúbico, onde ele lentamente definha e grita até a morte [...] (P II, § 153, p. 350. Tradução minha).

Além disso, no § 154, Schopenhauer ainda indica que devido aos diferentes graus de perfeição do conhecimento, os animais sofrem, mas de maneira menos intensa. Os animais mais primitivos e menos complexos sofrem menos. À medida que o conhecimento aumenta, ou seja, nos animais que possuem mais capacidade para isso, aumenta também seu sofrimento. “Mas mesmo nos animais mais evoluídos, devido à ausência de conceitos e pensamento, a dor ainda não se aproxima daquela do ser humano” (P II, § 154, p. 352. Tradução minha).

Aspecto 6. Schopenhauer diz que, por sermos ingênuos o suficiente para acharmos que há sentido significativo na nossa vida, nos assemelhamos a crianças que estão ansiosas pelo seu futuro, mas no fundo, não passamos de “delinquentes inocentes condenados não à morte, mas à vida” (P II, § 155, p. 352. Tradução minha). Delinquentes inocentes (*unschuldige Delinquenten*) que têm como punição viver neste mundo cheio de castigos.

A falta de sentido significativo duradouro é demonstrada por Schopenhauer ao ilustrar a vida utilizando apresentações de saltimbancos (*Gaukler*) sendo assistidos mais de uma vez pela mesma pessoa, ou seja, a vida perde totalmente o sentido e o

efeito (*Wirkung*) que tinha antes do espetáculo ter sido visto pela primeira vez (P II, § 156, p. 353). É possível ter uma vida que seja significativa para outra pessoa, mas este significado raramente é duradouro.

O que dizer do sentido significativo do ponto de vista cósmico? Apesar das poucas menções a Schopenhauer na obra de Benatar, é possível perceber uma grande influência do primeiro no trabalho do segundo. Na próxima seção, além de responder à pergunta com a qual instauro este parágrafo, o objetivo será demonstrar como a metafísica da vontade justifica o antinatalismo benetariano.

3 A BASE DO SOFRIMENTO COMO FUNDAMENTO ANTINATALISTA

O termo *Weltschmerz* (dor do mundo) foi utilizado pela primeira vez em 1827 por Jean Paul, que, em sua obra *Selina*, descreve o mundo em um tom pessimista de completa desilusão e decepção. Além disso, Jean Paul faz uma descrição sombria da filosofia de Schopenhauer, identificando sua noção de *Weltschmerz* como um pano de fundo da filosofia schopenhaueriana (Cartwright, 2010). Além disso, Beiser (2016) e Weissman (1980) concordam que é a partir de 1860, concomitante à morte do filósofo, que se pode datar o começo, mas não a difusão mais ampla, das discussões sobre pessimismo na Alemanha. Nesse contexto, o pessimismo é entendido como o sofrimento e o mal inerentes à condição e à natureza dos humanos. Esse mesmo pressuposto é adotado aqui. Ainda segundo Beiser, Schopenhauer, apesar de remar contra a maré, resgatou a noção dos antigos sobre filosofia, ou seja, como sendo metafísica. Para o autor, o pessimismo de Schopenhauer "sustenta que a vida é sofrimento porque ela é o produto de uma vontade cósmica incessante e insaciável" (Beiser, 2016, p. 26. Tradução minha).

Apesar do resgate da metafísica, há diferenças importantes que compõem a crítica que Schopenhauer faz a Kant, entre elas: não se trata de uma metafísica no sentido de haver um objeto transcendente por trás dos objetos. Diferentemente de Kant, Schopenhauer entende metafísica como sendo o estudo daquilo que é dado na

experiência e, por isso, trata-se de uma metafísica imanente. A diferença entre *por que* algo existe e no *que* algo consiste é o fundamento da doutrina schopenhaueriana, isto é, *causa* e *essência*, respectivamente. A coisa-em-si, então, seria a essência das aparências e não um objeto sobrenatural para além delas (Beiser, 2016).

Freitas (2021) infere que a razão mais óbvia para o pessimismo schopenhaueriano é o cálculo *hedonista eudemonístico*, isto é, há mais dor do que prazer, pois, nossos desejos são, na verdade, da Vontade, que é insaciável. Na filosofia de Schopenhauer, é possível notar, no capítulo 19 dos *Suplementos*, que as sensações nos fornecem acesso à realidade do mundo. Esta realidade, por sua vez, se mostra consoante à descrição da realidade da vida feita por Benatar na seção anterior e que justifica seu antinatalismo.

Outro objeto de crítica de Schopenhauer a Kant é a simetria de seu sistema, conforme também apontado por Freitas (2021). A inferiorização das intuições parece ser o que permite ao filósofo de Königsberg pautar a racionalidade como primordial ao funcionamento do mundo, de modo a organizar cada uma das sensações dentro de uma determinada categoria. Contudo, a assimetria entre vontade e intelecto, exposta no capítulo 19 dos *Suplementos*, demonstra que a ordenação do mundo não é racional, mas sim produto de uma força completamente cega, irracional e insaciável, que faz do nosso intelecto um escravo. Ao explorar a crítica de Schopenhauer a Kant, Cacciola (1993, 2018) demonstra como a ordenação do mundo, isto é, sua organização caótica, é produto de uma vontade que não tem fundamento ou inteligência. A Vontade, diz Cacciola, é a contrapartida dos fenômenos e, portanto, suas diferentes manifestações seguem em luta constante. Apesar da herança kantiana colocar a Vontade, entendida como coisa-em-si, portanto una e, conseqüentemente, não submetida ao espaço e tempo, ela se desune ou se divide, fazendo assim girar a engrenagem da perpétua luta pela matéria no mundo fenomênico, fazendo-o ser como ele aparece.

Em sua obra principal, no § 56, Schopenhauer deixa claro que a Vontade é a essência íntima (*innerstes Wesen*) da vida e, portanto, é impossível viver sem esforço

(*Streben*), aspiração (*Sucht*) e apetite (*Begier*). Essa luta pela matéria que se estende desde os organismos mais simples aos mais complexos, isto é, naqueles em que a Vontade consegue melhor e mais fortemente se manifestar, é muitas vezes dificultada por obstáculos que se opõem ao fim passageiro dos desejos. Tais obstáculos aumentam o sofrimento (*Leiden*) natural das vidas que têm o infortúnio de ter um sistema nervoso, mesmo os menos desenvolvidos, pois postergam a satisfação (*Befriedigung*) passageira que se obtém ao realizar tais desejos (W I, § 56, p. 397-399).

A conhecida frase "toda vida é sofrimento" (*alles Leben Leiden ist*), com a qual Schopenhauer termina o § 56 de sua obra magna, nos mostra a mesma conclusão à qual Benatar chega e que leva o pesquisador sul-africano a assumir a posição antinatalista. Entretanto, a essa mesma conclusão pode-se chegar de diferentes maneiras. Uma delas é a observação empírica das condições de nossas vidas. Conforme comentado por Oliveira (2023), até mesmo o príncipe Sidarta se encontrava insatisfeito com sua vida, abdicou de seu conforto e vagou pelas proximidades do palácio onde vivia. Assim, ele testemunhou que as pessoas levavam vidas muito mais sofridas que a dele. Segundo Cartwright (2010), Schopenhauer testemunhou a miséria e o sofrimento das pessoas enquanto viajava pela Europa na companhia de seus pais. A constatação empírica é uma prova consistente de que ninguém está livre deste predicamento e, ao que parece, Benatar se contenta em ter a observação empírica do mundo como base de seu antinatalismo. Outra maneira de chegar à mesma conclusão é a investigação filosófica pela essência do mundo. No parágrafo seguinte, demonstrarei como a descrição do mundo, exposta no § 57 do *Mundo*, como produto da Vontade metafísica se alinha à visão antinatalista aqui tratada.

Schopenhauer indica que viver é uma morte adiada, assim como andar é uma queda adiada. Os atos de respirar, alimentar-se, proteger-se e dormir constituem uma luta na qual, no final, a morte sairá vencedora. Apesar dessa máxima, nós nos esforçamos para postergar essa certeza ao máximo, como uma bolha de sabão. A natureza, especialmente o animal irracional e o ser humano, gira em torno de um esforço incessante. A única essência da natureza é querer e esforçar-se. A base do

querer é a falta (*Mangel*). Portanto, quando somos privados de algo, nosso sofrimento é intensificado. O tédio entra em cena quando o objeto do desejo é rapidamente satisfeito. Este parágrafo, em perfeito alinhamento com o capítulo 46 dos *Suplementos*, onde o filósofo diz que “a vida da maioria das pessoas é breve (*kurz*) e calamitosa (*trübselig*)” (W II, p. 683), dialoga com os seguintes aspectos do antinatalismo benatariano: a rejeição à autodeclaração de uma vida plenamente satisfeita, a privação como um sofrimento intrínseco à vida, o tédio que causa sofrimento a qualquer pessoa que consiga satisfazer seus desejos com frequência, e, por fim, a inevitável morte que torna todo o esforço humano para alcançar algo semelhante a perseguir o vento. Esta é a conclusão do filósofo sul-africano que fundamenta seu antinatalismo. Mas o que dizer sobre a essência dessa constatação que justificaria o pessimismo sob o qual se ancora o antinatalismo benatariano?

Ainda no § 57 do *Mundo*, Schopenhauer demonstra que o homem é o mais carente de todos os seres porque seu corpo é a própria Vontade objetificada. Sob essa condição, continua o filósofo, somos obrigados a cumprir duas exigências: a manutenção do corpo e a propagação da espécie. Compreendo, então, que não se trata de uma decisão, mas sim de uma necessidade metafísica, pois a Vontade, impulso cego e irracional, visa apenas a perpetuação de sua existência, sem se importar com os indivíduos que precisarão passar pela vida. De acordo com o capítulo 46 dos *Suplementos*, ao mesmo tempo em que a Vontade precisa do corpo humano, seu fenômeno mais perfeito, para se afirmar no mundo, é somente através de *seu* intelecto desenvolvido que ela, a Vontade, se ilude, aprisionada dentro de uma existência individual e cindida de sua própria essência, à espera de que *ele*, o intelecto, conclua que deve voltar à inexistência, onde não há luta, esforço e carência, e cessar de acordá-la da completa inconsciência. Por que esse insucesso em concluir que devemos parar de trazer novas vidas ao mundo?

Mas essa impossibilidade de resgate é, entretanto, precisamente o espelho da natureza indomável de sua Vontade, cuja objetividade é a própria pessoa. – Um poder externo é tão pouco capaz de mudar essa Vontade, ou suprimi-la,

quanto um poder estranho é capaz de livrá-lo dos tormentos da vida, fenômeno da Vontade. (W I, § 59, p. 419).

O trecho acima demonstra a impossibilidade de qualquer força externa modificar a Vontade, que é interna. A Vontade prevalece sobre o intelecto e, portanto, nosso intelecto não é capaz de modificar a natureza indomável da Vontade. A conclusão à qual a Vontade precisa que cheguemos para que ela volte à completa inexistência depende do intelecto, que é influenciado por forças exteriores. Assim, a Vontade não consegue voltar à inexistência e tampouco o intelecto consegue livrar-nos dos sofrimentos inerentes à vida. Para Paula (2024), mesmo com a *possibilidade* de redenção da existência, por meio da ascese, a existência não se justifica (Paula, 2024, p. 54). Razão dessa ausência de justificativa pode ser derivada do termo “excepcionalidades” (Ferreira; Debona, 2024, p. 4) usado para se referir aos poucos escolhidos pelo destino que poderão encontrar redenção. Como a Vontade é a essência do mundo, e sendo ela cega, irracional e incontrolável, o resultado é a tese contrária ao *melhor dos mundos possíveis* de Leibniz.

Para além da crítica ao filósofo de Leipzig, Schopenhauer estende sua contenda aos otimismo filosóficos que tentam justificar o sofrimento em nome de uma recompensa futura. Ora, o “potencial crítico do pessimismo *metafísico*” (Ferreira; Debona, 2024. Grifo meu) de Schopenhauer se encarrega de dirimir tal questão, pois não dá margem para qualquer alteração no curso natural do sofrimento. Debona (2015), ao tratar de uma espécie de *pequena ética* aplicável àqueles indivíduos egoístas, quer dizer, à quase totalidade das pessoas, salvo apenas raríssimas exceções, explica que, mesmo não sendo agraciados com o ascetismo, isto é, escolhidos aleatoriamente por uma roleta gigantesca e com quase nenhum *slot* de salvação ascética, conseguem, através do caráter adquirido modificar as ações de seu caráter empírico evitando assim causar ainda mais sofrimentos a outras pessoas. O intelecto, mesmo que ainda seja escravo da Vontade, reteria para si mais poder de ação e, com isso, ao observar o mundo caótico ao seu redor, isto é, ao ser influenciado pelo exterior, ponderaria sobre como melhor agir. Entretanto, não estando a Vontade

submetida ao princípio de razão suficiente, não pode ser influenciada por nenhuma força exterior e, por isso, a essência do mundo (e a nossa), permanece imutável.

Uma vez que é impossível modificar a Vontade que rege esta ópera de esforços e decepções que é o mundo como conhecemos, exceto por meio do *caráter adquirido* que concede uma pequena margem de mudança nas ações do caráter empírico, deixando, assim, uma abertura ínfima que “fornece uma liberdade *relativa* e, em adição, serve também como uma saída para proporcionar ao humano um pouco de felicidade” (Oliveira, 2023, p. 65. Grifo meu), retomemos o fio condutor do pessimismo metafísico, pois a este se ligam todas as premissas do antinatalismo benatariano.

De volta aos *Suplementos*, o filósofo diz: “sentimos o desejo como sentimos a fome e a sede” (W II, cap. 46, p. 686). A fome e a sede não são apenas necessidades fisiológicas. Trata-se, metafisicamente falando, da *obrigação* que a Vontade nos impõe a fim de garantir a manutenção e reprodução de si mesma. Ferreira e Debona (2024) entendem corretamente a fome como uma “carência primária do corpo”, portanto, um sofrimento sentido empiricamente, mas também sofrimento à Vontade, visto ser o próprio corpo manifestação desta (Ferreira; Debona, 2024). A necessidade de nutrição do corpo é um “mandamento férreo” (W I, § 57, p. 402, *apud* Ferreira; Debona, 2024, p. 8) da Vontade sobre nós, pois de que outra maneira ela poderia materializar-se? Justamente por isso, vale citar Schopenhauer mais uma vez: “a própria autoconservação é uma cadeia de martírios” (W II, cap. 46, p. 693), pois envolve um sofrimento metafísico que se renova perpetuamente.

A fome é, na visão de Ferreira e Debona (2024), um sofrimento social pelo qual muitas pessoas passam, mas também pessoal, pelo qual *absolutamente* todos passamos, por se tratar da premissa básica da vontade de viver, isto é, um corpo vivo e, portanto, aliado à vertente metafísica do pessimismo schopenhaueriano.

No § 59 do *Mundo*, podemos entender que, segundo o filósofo, ninguém optaria por viver se as condições em que a vida se apresenta fossem previamente expostas. Além disso, no parágrafo anterior, o filósofo já havia descrito a vida como

“insignificante” (*nichtssagend*), “vazia de sentido” (*bedeutungsleer*), “tosca” (*dumpf*) e “irrefletida” (*besinnungslos*) (W I, § 58, p. 414), corroborando assim a falta de reflexão sobre a questão da procriação, sobre a qual o antinatalismo benetariano também se sustenta. Além disso, a “superficialidade”⁵ (*Schale*) (W I, § 58, p. 415) da existência expõe a falta de sentido significativo na nossa vida no sentido individual, mas adiciona um objetivo cósmico metafísico e involuntário que é servir à Vontade, garantindo a sua existência através da sua mais perfeita objetificação. Isto não quer dizer, porém, que haja sentido significativo também do ponto de vista benetariano, pois, conforme deixa claro o próprio Schopenhauer: “uma tênue alteração da atmosfera [...] causa cólera, febre amarela, peste negra e assim por diante, o que já ceifou milhões de pessoas; uma alteração só um pouco maior extinguiria toda a vida” (W II, cap. 46, p. 696). Esta constatação se mostra bem mais próxima da falta de sentido significativo do ponto de vista do filósofo sul-africano, que vê a vastidão do universo como totalmente indiferente à vida humana, corroborando, assim, o seu antinatalismo. Como afirmou Cacciola (1993), trata-se de uma finalidade sem fim.

Vejamos outro trecho dos *Suplementos* sobre esta meta vazia:

No âmbito da minha doutrina, a verdadeira explicação é que o princípio da existência do mundo é expressamente sem fundamento, a saber, cega Vontade de vida, que, como coisa em si, não pode estar submetida ao princípio de razão, que é a mera forma das aparências, e unicamente através do qual cada “por que” é justificado. Isso também está de acordo com a índole do mundo: pois apenas uma vontade absolutamente cega poderia colocar-se a si mesma na situação na qual nos vemos. Uma vontade que visse, logo calcularia que o negócio não cobre os custos do investimento, já que aspirações e lutas tão violentas, exigindo todas as forças, debaixo de preocupação, medo e necessidade constantes, e com a inevitável destruição que aguarda toda vida individual, não encontram compensação nessa tão efêmera existência assim conquistada e que se torna nada em suas mãos. (W II, cap. 46, p. 691,692).

Não há fundamento para a existência do mundo, tampouco justificativa para termos como essência do viver o sofrimento, já que a Vontade, fundamento íntimo da vida, é cega. Se fosse o contrário, jamais ousaria permitir toda essa labuta se iniciar, já

⁵ Conforme tradução de Jair Barboza, mas que também pode ser vertido como “casca”, ou seja, que se mantém apenas do lado de fora, escondendo que não tem profundidade.

que ela não compensa os custos de *nenhuma* maneira. Assim como a alegoria do pecado original carrega a verdade metafísica, isto é, viver é sofrer, a filosofia de Schopenhauer, conforme indica Lopes (2019), parte de “postulados metafísicos” (p. 83) e, de acordo com Salviano (2021), todo o sofrimento ao qual somos condenados tratam-se de sofrimento de ordem metafísica, ou pessimismo “fundamentalmente metafísico” (p. 7). Em adição, Paula (2024) indica que a possibilidade de entender o mundo, escancarando sua imagem trágica, através do pessimismo de Schopenhauer, ancora-se em sua metafísica. A diferença entre a alegoria cristã e a filosofia de Schopenhauer, então, é que, enquanto a primeira entende a “conexão física empírica” (P II, § 156, p. 355) como possibilitação da herança pecaminosa passada de pai para filho, a segunda entende que essa impugnação ao sofrimento, que tem como essência a metafísica da Vontade, foi contraída independentemente de qualquer força exterior, “na procriação” (W II, cap. 46, p. 692).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma de suas muitas ilustrações para demonstrar que não trazemos novas vidas à existência como fruto de uma decisão racional, Benatar afirma que humanos saudáveis que não concebem filhos são considerados por outras pessoas como atrasados e até mesmo primitivos, pois, de acordo com o comportamento comum, o curso natural da vida é, de fato, procriar. Assim, essas pessoas são vistas como primitivas por não seguirem o curso natural da existência. Isso, por sua vez, leva a questionamentos acerca de *quando*, e não *se*, um casal terá filhos. Ora, o ato de trazer novas vidas à existência deveria ser considerado primitivo segundo os posicionamentos aqui tratados, uma vez que tanto o filósofo sul-africano quanto Schopenhauer concordam que o instinto de procriação é um dos mais antigos e fortes entre os instintos humanos.

Todavia, Benatar não expõe as raízes da questão e se concentra em suas premissas. Destarte, sob esse aspecto do antinatalismo benatariano, procriar é um

problema por não se tratar de uma decisão pensada. As questões que tentei responder aqui foram: por que isso não é uma decisão racional? Se fosse uma decisão racional, a procriação estaria justificada? Sobre a primeira pergunta, Benatar entende que há fatores externos e também características psicológicas que impedem nosso cérebro de chegar a esta conclusão. Já Schopenhauer entende que a Vontade prepondera sobre o intelecto e nos impede de criar um obstáculo ao impulso de procriação. O fundamento metafísico presente na obra de Schopenhauer falta em Benatar, mas seus desdobramentos permanecem fortes como premissas para justificar o antinatalismo benetariano.

O principal argumento de Benatar que apresentei como um dos aspectos de seu antinatalismo é a assimetria. A este mesmo argumento se ligam todos os outros aspectos. Além disso, todas as comparações e ilustrações que Benatar utiliza para pensar uma possível redenção ricocheteiam na assimetria, que faz qualquer tentativa de justificar a procriação voltar ao ponto de partida, já que, em todos os cenários, a inexistência é preferível, pois a ausência de dor é sempre considerada um bem, mesmo que não existamos para experimentá-la. Em vez de partir da assimetria como fundamento principal para seu pessimismo, Schopenhauer fundamenta a *dissonância* da vida em sua metafísica da Vontade, e é a partir dela que podemos entender todos os desdobramentos das premissas que culminam no antinatalismo benetariano, que *ele* chama de antinatalismo moral.

A carência, em termos schopenhauerianos, ou a privação, em termos benatarianos, traduzem-se em dissonância e assimetria, respectivamente, pois já nascemos sentenciados ao sofrimento irrevogável, sem ter contribuído em nada para essa falta de sentido no mundo e em nossas vidas individuais. Conseguimos encontrar alguma significação para nossa vida do ponto de vista individual, mas de maneira efêmera. Raramente conseguimos transpor a importância de nossa vida individual para além de nossos entes queridos e alguns amigos. Em sentido cósmico, há também concordância entre as duas visões aqui analisadas. Benatar vê a grandiosidade do universo como completamente indiferente à nossa existência e Schopenhauer,

apesar de entender que involuntariamente servimos a um propósito cósmico, que é sermos escravos da Vontade, compreende que há a mesma indiferença cósmica direcionada à vida dos indivíduos.

Tendo feito essas considerações, entendo que o antinatalismo benatariano pode encontrar sua base na vertente metafísica do pessimismo schopenhaueriano, mesmo que lhe falte o elemento-chave para o entendimento do mundo, que é a Vontade. Entretanto, acredito que a adequação da metafísica da Vontade ao antinatalismo *benatariano* não seja possível, pois, no caso do filósofo alemão, tal posição deve assumir um alcance maior, como, por exemplo, o entendimento de que a vida se resume em privação e que nenhum *possível* bem compensaria pelos sofrimentos garantidos. Assim, o extermínio da vida com a morte seria equivalente a nunca se ter existido, e justificar a morte como um mal para quem morre, como faz Benatar, é como pensar que a pequena perspectiva de acontecimentos bons na vida justificaria a continuidade dela.

Assim como as necessidades de conservação do corpo são sofrimentos sociais quando se dão devido à escassez, ganância, guerras *etc.*, e sofrimento metafísico, quando vistos diretamente relacionados à necessidade da Vontade de se afirmar no mundo, a morte, entendida como um mal para quem morre, ao ser evitada, visa um bem social, que é a *possibilidade* de ter alguma alegria, mas não sana o problema do inevitável dano em sentido metafísico, isto é, invariavelmente sofrer. A evitação do sofrimento social, porém, não está na esfera do pessimismo metafísico de Schopenhauer, embora também se origine nele. Reformulo, então, o questionamento feito no segundo parágrafo desta conclusão: se conseguíssemos evitar os sofrimentos sociais, poderíamos justificar racionalmente o nascimento de mais pessoas?

REFERÊNCIAS

BEISER, F. C. **Weltschmerz**: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900. New York: Oxford University Press, 2016.

BENATAR, D. **Better never to have been**: the harm of coming to existence. New York: Oxford University Press, 2006.

BENATAR, D. **The human predicament**: a candid guide to life's biggest questions. New York: Oxford University Press, 2017.

CACCIOLA, M. L. M. O. A questão do finalismo da filosofia de Schopenhauer. **Discurso**, São Paulo, v. 20, p. 77-98, 1993. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1993.37957>. Acesso em 02 jan. 2023.

CACCIOLA, M. L. M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

CACCIOLA, M. L. M. O. Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant? **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 30, n. 49, p. 8-17, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.30.049.PR01>. Acesso em 15 abr. 2023.

FERREIRA, T.; DEBONA, V. Schopenhauer e a fome. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 14, n. 1, e86368, p. 1-24, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378686368>. Acesso em: 02 abr. 2024.

DEBONA, V. A grande e a pequena ética de Schopenhauer. **ethic@**, Florianópolis, vol. 14, n. 1, pp. 36-56, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2015v14n1p36>. Acesso em 25 fev. 2024.

DOSSENA, F. O mal da morte no pessimismo: considerações a partir de Arthur Schopenhauer e David Benatar. **Kínesis: Revista de Estudos dos Pós-graduandos em Filosofia**, Marília, v. 15, n. 39, p. 152-166, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2023.v15n39.p152-166>. Acesso em 02 fev. 2023.

FREITAS, M. S. O pessimismo e suas razões: Schopenhauer como estudo de caso e direcionamentos metodológicos. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 12, Ed. Especial: Schopenhauer e o pensamento universal, e05, p. 1-15, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378666000>. Acesso em 01 abr. 2024.

LOPES, M. V. Pessimismo como postura: o elemento afetivo da tese do *pior dos mundos possíveis*. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 10, n. 2, p. 82-95, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378638203>. Acesso em 06 fev. 2024.

OLIVEIRA, A. M. G. **Implicações da filosofia de Schopenhauer na educação**: um diálogo crítico com a Escola Nova à luz da pedagogia de Snyders. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2023.

PAULA, W. A. de. O "sentido da vida" em Schopenhauer e Nietzsche. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 29, n. 1, p. 47-64, 2024. Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v29i1p47-64>. Acesso em 22 jun. 2024.

POLIANISMO. *In*: **DICIONÁRIO INFORMAL**. Disponível em: <https://acesse.dev/yNImA>. Acesso em 25 jun. 2024.

POLLYANNAISM. *In*: **MERRIAM-WEBSTER Dictionary**. Disponível em: <https://encr.pw/Q5PQO>. Acesso em 29 abr. 2024.

SALVIANO, J. Schopenhauer, os afetos e o pior dos mundos possíveis. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v.12, e03, p. 01-14, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378665897>. Acesso em: 09 nov. 2022.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação** – Tomo 2 (Suplementos). Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora da Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. Parerga und Paralipomena – Band II. *In*: Schopenhauer, A. **Sämtliche Werke** – Band V. Org.: W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.

Contribuição de autoria

1 – André Mário Gonçalves Oliveira

Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da USP. Mestre em Educação (Filosofia da Educação) pela USP. Graduado em Filosofia pela UFBA.

<https://orcid.org/0000-0003-1209-0472> • andrewings@hotmail.com

Contribuição: Escrita e primeira redação

Como citar este artigo

OLIVEIRA, A. M. G. O antinatalismo benetariano e o pessimismo metafísico de Schopenhauer. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria - Florianópolis, v. 15, n. 1, e88376, p. 01-27, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378688376>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.