



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Fernando Ferraz Olszewski

**Pessimismo e Gnose: Schopenhauer, Cioran e a apropriação das religiões
anticósmicas**

Rio de Janeiro

2024

Fernando Ferraz Olszewski

Pessimismo e Gnose: Schopenhauer, Cioran e a apropriação das religiões anticósmicas



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Regina Helena Sarpa Schöpke

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

O52	<p>Olszewski, Fernando Ferraz. Pessimismo e Gnose: Schopenhauer, Cioran e a apropriação das religiões anticósmicas / Fernando Ferraz Olszewski. – 2024. 168 f.</p> <p>Orientadora: Regina Helena Sarpa Schöpke. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Pessimismo - Teses. 2. Gnosticismo - Teses. 3. Religiões - Teses. 4. Filosofia - Teses. I. Schöpke, Regina Helena Sarpa. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p> <p>CDU 141.22:273.1</p>
-----	--

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Fernando Ferraz Olszewski

Pessimismo e Gnose: Schopenhauer, Cioran e a apropriação das religiões anticósmicas

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 22 de maio de 2024.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Regina Helena Sarpa Schöpke (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Rogério Soares da Costa
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Rosario Rossano Pecoraro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

À minha mãe

AGRADECIMENTOS

Agradeço minha orientadora, a professora Regina, pela confiança depositada em mim, pelos conselhos precisos e pelo encorajamento.

Agradeço o professor Rogério: as discussões em sala de aula a respeito do Incondicionado foram muito importantes para a elaboração desta dissertação.

Não poderia deixar de agradecer, também, o professor Rossano, que muitos anos atrás acreditou na minha capacidade e me encorajou a sempre tentar dar o melhor de mim.

Além desses queridos professores, agradeço a todos os outros professores que tive, sem os quais eu não seria nada.

À CAPES, que financiou este trabalho, minha eterna gratidão e admiração.

Aos meus pais, ao meu irmão, à minha namorada e a todos os meus amigos, obrigado pelo encorajamento e por entenderem a minha ausência enquanto me dediquei a este trabalho.

Por fim, estendo minha gratidão a Schopenhauer e Cioran, cujos livros me ajudaram em momentos muito difíceis de minha vida.

Vós que estão vivos, santos descendentes de Set, entendam isso. Não se façam de surdos para mim. Despertem sua divindade para a divindade e fortaleçam suas imaculadas almas escolhidas. Observem a mudança constante que ocorre aqui e busquem o estado imutável do não nascer.

Zostrianos (Biblioteca de Nag Hammadi, Códice VIII)

RESUMO

OLSZEWSKI, Fernando Ferraz. *Pessimismo e Gnose: Schopenhauer, Cioran e a apropriação das religiões anticósmicas*. 2024. 168 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Este trabalho visa mostrar a apropriação feita das religiões anticósmicas — religiões que rejeitam o devir *in toto*, como as religiões gnósticas e dárnicas — por dois dos mais notáveis filósofos do pessimismo, Arthur Schopenhauer e Emil Cioran. Para isso, buscamos situar o leitor a respeito do que são as religiões anticósmicas, trazendo primeiro o mais importante exemplo histórico delas: a religião gnóstica dos primeiros séculos da era cristã. Junto com a religião gnóstica e suas variantes, apresentamos o anticosmismo nas religiões dárnicas, a saber, o hinduísmo (ou brahmanismo) e o budismo. Depois, buscamos situar o leitor a respeito do que é e o que não é o pessimismo filosófico em geral. Dadas essas apresentações, partimos para a análise das filosofias de Schopenhauer e de Cioran, apontando suas posições metafísicas e éticas, bem como suas filosofias pessimistas incorporam as religiões anticósmicas para fundamentar sua rejeição do devir.

Palavras-chave: pessimismo; gnosticismo; religiões dárnicas; Schopenhauer; Cioran.

ABSTRACT

OLSZEWSKI, Fernando Ferraz. *Pessimism and Gnosis: Schopenhauer, Cioran and the appropriation of anticosmic religions*. 2024. 168 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

This work seeks to show the appropriation made of anticosmic religions—religions that reject the world of becoming *in toto*, Gnostic and Dharmic religions—by two of the most notable philosophers of pessimism, Arthur Schopenhauer and Emil Cioran. In order for us to accomplish this task, we sought to inform the reader about what anticosmic religions are, first by bringing the most important historical example of anticosmic religion: the Gnostic religion that existed in the first few centuries of Christianity. Along with the Gnostic religion and its variants, we show the anticosmism present in Dharmic religions, namely Hinduism (or Brahmanism) and Buddhism. Afterwards, we sought to inform the reader about what philosophical pessimism is and what it is not. Having made these presentations, we then began to analyze the philosophies of Schopenhauer and Cioran, pointing out their metaphysical and ethical positions, as well as how their pessimistic philosophies incorporate anticosmic religions to substantiate their rejection of becoming.

Keywords: pessimism; gnosticism; dharmic religions; Schopenhauer; Cioran.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A RELIGIÃO GNÓSTICA E O ANTICOSMISMO	22
1.1 O anticosmismo.....	22
1.2 As tradições demiúrgicas	29
1.3 Uma diferença crucial	37
1.4 A gnose e o anticosmismo nas religiões dárnicas.....	42
2 <i>HORROR FATI</i>	55
2.1 Pessimismo: mero estado de espírito ou filosofia?.....	55
2.2 Pessimismo como diagnóstico metafísico e como ética da rejeição.....	63
2.3 Uma intuição antiga	77
3 SCHOPENHAUER, A VONTADE E A REJEIÇÃO DA EXISTÊNCIA.....	85
3.1 Schopenhauer e o fundamento metafísico da realidade.....	85
3.2 A negação da Vontade em Schopenhauer	98
3.3 Schopenhauer e as religiões pessimistas	110
4 CIORAN E A GNOSE NILISTA	118
4.1 O exílio metafísico do homem.....	118
4.2 Cioran, o problema do mal e a rejeição do mundo.....	132
4.3 O gnóstico do Quartier Latin	143
CONCLUSÃO: PESSIMISMO E GNOSE	155
REFERÊNCIAS	162

INTRODUÇÃO

Uma filosofia caracterizada pela rejeição da existência, por considerá-la um vale de lágrimas, pode ser considerada pessimista? Se respondermos essa questão de maneira afirmativa, então pensadores como Arthur Schopenhauer (1788–1860) e Emil Cioran (1911–1995) foram, em seus respectivos séculos, grandes filósofos do pessimismo, pensadores cujas éticas rejeitavam o devir. Contudo, o termo “pessimismo” pode e é caracterizado de diversas maneiras em diferentes filosofias, portanto, cabe aqui uma rápida elucidação da questão antes que possamos entrar nos temas que mais nos interessam. O que exatamente é o pessimismo filosófico? De acordo com o filósofo Frederick C. Beiser¹, o pessimismo filosófico: “[...] é a tese de que a vida não vale a pena ser vivida, que o nada é melhor o ser, ou que é pior ser do que não ser.”² Para este autor, a tese filosófica pessimista não é de forma alguma subordinada ao *zeitgeist* político e social de uma nação ou um povo.

Analisando o pessimismo alemão herdeiro de Schopenhauer na segunda metade do século XIX, Beiser³ descarta a noção de que a filosofia negativa do período seja um sentimento pautado na ideia de que problemas políticos e sociais são complicados demais ou impossíveis de serem resolvidos. Como exemplos, Beiser traz Julius Bahnsen (1830–1881), Philipp Mainländer (1841–1876) e Eduard von Hartmann (1842–1906), afirmando que esses pensadores até “[...] acreditavam que reformas sociais e políticas, e que um maior progresso técnico, poderiam aliviar bastante as fontes de sofrimento humano; mas, na visão deles, a resolução da questão social ainda não era razão suficiente para otimismo.”⁴ Baiser continua, escrevendo que, para pensadores como Mainländer e Bahnsen: “Mesmo se nós aliviássemos todo o sofrimento das classes trabalhadoras, isso não traria redenção, felicidade completa ou um sentido para a vida.”⁵

¹ BEISER, Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

² *Ibid.*, p. 4, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] is the thesis that life is not worth living, that nothingness is better than being, or that it is worse to be than not be.”

³ *Ibid.*, p. 3.

⁴ *Ibid.*, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] believed that social and political reforms, and greater technical progress, could go some way toward alleviating the sources of human suffering; but, in their view, the resolution of the social question was still not sufficient reason for optimism.”

⁵ *Ibid.*, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Even if we relieved all the suffering of the working classes, that could not bring redemption, complete happiness or a meaningful life.”

Quando lidamos com a filosofia negativa de Schopenhauer e de seus herdeiros, há algo mais profundo do que as questões materiais enfrentadas pela coletividade humana — questões essas que podem ser resolvidas segundo alguns pessimistas engajados politicamente, como Mainländer. No caso específico do pessimismo alemão, Beiser⁶ afirma que houve uma redescoberta do problema do mal. A questão não havia sido esquecida, claro, mas foi como se a filosofia tivesse finalmente compreendido o seu verdadeiro significado a partir daquele momento na história do pensamento. Em tese, esse autor afirma, o problema do mal só seria um problema de fato se quiséssemos conciliar a crença num Deus onipotente e benevolente com o sofrimento.

Contudo, a partir de Schopenhauer e sem a crença em Deus, o pessimismo filosófico passou a formular a questão de outra maneira: dado o sofrimento e a falta de sentido cósmico, por que deveríamos sequer existir? O que ganhamos com a nossa perpetuação no devir? Seria melhor, talvez, negarmos nossa existência de alguma forma — e diferentes filósofos do pessimismo deram diferentes respostas a respeito de como essa rejeição do devir deveria ser realizada; inclusive, há mais de uma resposta por filósofo, se considerarmos os diferentes caminhos propostos por todos eles: do suicídio ao antinatalismo. Como Beiser bem afirma: o problema do mal não some quando negamos a existência de Deus. É nisso que consiste a descoberta dos pessimistas modernos, principalmente — mas não apenas — a partir de Schopenhauer. Enquanto que o problema da existência do mal no mundo havia sido abordado durante toda a Idade Média cristã na Europa, podemos dizer que foi a partir de Schopenhauer que ele se divorciou de teologia através do desenvolvimento de uma filosofia sistemática, que postulou a Vontade como metafísica que permeia todas as representações sensíveis⁷. Nos seres vivos, Schopenhauer⁸ afirma que ela se torna Vontade-de-vida.

É evidente que a filosofia pessimista ou filosofia negativa tem como marco contemporâneo a obra de Schopenhauer. Schopenhauer igualou a coisa-em-si kantiana, o chão metafísico que sustenta toda a realidade sensível, com aquilo que chamou de Vontade: “A

⁶ Ibid., p. 5.

⁷ Embora outros pensadores modernos tenham abordado o problema do mal antes de Schopenhauer — filósofos como Voltaire, por exemplo —, Schopenhauer certamente foi o mais importante filósofo a sistematizar uma filosofia que incorpora o sofrimento como aspecto fundamental da realidade sensível sem a necessidade de uma divindade criadora antropomórfica, arquiteta do devir. Para mais sobre o problema do mal na modernidade, cf. NEIMAN, Susan. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005. p. 211.

Vontade como coisa-em-si é completamente diferente de seu fenômeno, por inteiro livre das formas dele, as quais ela penetra à medida que aparece.”⁹ Essa força metafísica por trás do mundo sensível é una, indivisível, indiferenciada. Ela está o mais longe possível de uma representação antropomórfica e, embora uma de suas representações, o ser humano, seja racional e capaz de desvendar as regularidades e mistérios da natureza física através da ciência empírica, a Vontade em si mesma não é equivalente à razão. Em especial, a formulação de Schopenhauer não é nada próxima da Razão hegeliana, que coloniza o mundo através da história, como G.W.F. Hegel (1770-1831) afirmou em seus escritos e aulas: “O único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de Razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente.”¹⁰ Na filosofia hegeliana, o homem é um instrumento da Razão que, através de um longo processo de conflitos e superações, acaba engendrando um mundo perfeitamente racional. A Vontade schopenhaueriana é, pelo contrário, cega e irracional. No sistema de Schopenhauer, ela é o fundamento metafísico que sustenta toda a realidade sensível — todo o universo físico que somos capazes de observar, medir e calcular —, mas ela própria não tem nenhum objetivo que não seja a sua objetivação nas coisas.

A Vontade não é consciente, nem dotada de inteligência e propósito. Ela é força bruta e sem direção: “[...] a Vontade é sem dúvida ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem no entanto ser conduzida por ele.”¹¹ Como alicerce ou motor por trás da existência dos fenômenos, a Vontade schopenhaueriana não é um Deus antropomórfico, mas uma sede de manifestação alienígena ao humano, que se individua primeiro nas ideias platônicas universais e, depois, nas incontáveis manifestações físicas e materiais, das forças mais básicas da natureza, como a gravidade, até os animais mais complexos¹². É neste aspecto físico da realidade que nós humanos nos encontramos, perdidos, buscando algo que dê sentido a todo esse caos que nos cerca. E “[...] tudo isso se assenta no

⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 171.

¹⁰ HEGEL, G.W.F. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. Ed. São Paulo: Centauro, 2004. p. 53.

¹¹ Op. cit. p. 174.

¹² Ibid. p. 202-219.

fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento.”¹³

A resposta de Schopenhauer para uma existência tão sofrida é a rejeição do mundo através da negação da Vontade em si próprio. Sua ética transforma os ascetas, capazes de viver uma vida desprovida de apego e prazeres sensuais, em heróis. Para Schopenhauer, os monges, independentemente da tradição religiosa a qual pertençam, simbolizam o suprassumo de sua filosofia moral. Eles negam a Vontade dentro de si, desapegando-se do mundo do devir e abstendo-se de sua perpetuação. Sobre a defesa que Schopenhauer faz do ascetismo religioso, o filósofo Christopher Janaway escreve: “As práticas ascetas associadas a essas religiões apontam na direção certa: a negação da vontade própria, o acalmar dos desejos e necessidades [...]”¹⁴.

A visão de Schopenhauer inspirou filósofos, cientistas, escritores e músicos¹⁵ que, assim como ele, enxergavam o devir como palco de uma repetição incessante de dores sem propósito. Nem todos, contudo, chegaram às mesmas conclusões éticas que Schopenhauer, isto é, nem todos chegaram à mesma conclusão a respeito do que devemos fazer dado que o mundo é sofrimento. Talvez o caso mais notável seja o de Friedrich Nietzsche (1844-1900), que tomou para si a descrição do devir de Schopenhauer, mas rejeitou completamente a ética negadora da vida. Trataremos mais de Nietzsche e sua ética de afirmação da vida no segundo capítulo. Porém, dentre aqueles que tomaram uma postura da rejeição similar à de Schopenhauer, há um filósofo que se destaca. Nascido na Romênia pouco mais de cinquenta anos após a morte do grande pessimista alemão, em abril de 1911, Emil Cioran talvez tenha sido o grande expoente do pessimismo filosófico no século XX, assim como Schopenhauer havia sido no século anterior. Cioran, que acabaria se radicando na França durante a Segunda Guerra Mundial e,

¹³ Ibid. p. 219.

¹⁴ JANAWAY, Christopher. Introduction. In: _____. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 11. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The ascetic practices associated with these religions point in the right direction: towards a denial of one’s will, a stilling of desires and needs [...]”

¹⁵ “Muitos, porém, são os fatos que atestam a influência massiva de Schopenhauer em sua época: as várias edições de seus escritos; as muitas cópias vendidas; e muitos pensadores que ele inspirou, entre eles Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Ludwig Wittgenstein, Sigmund Freud e Thomas Mann.” (BEISER, 2016, p. 13-14, tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “Many, however, are the facts that testify to Schopenhauer’s massive influence on his age: the many editions of his writings; the many copies sold; and the many thinkers that he inspired, among them Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Ludwig Wittgenstein, Sigmund Freud and Thomas Mann.”

após a guerra, nunca mais retornaria ao seu país de origem¹⁶, foi um dos pensadores que mais reproduziram o espírito de rejeição da vida e do devir contido na filosofia de Schopenhauer.

Embora Cioran tenha sido mais próximo de Nietzsche em estilo, escrevendo ensaios e aforismos recheados de emoções e experiências particulares, ele seguiu um caminho similar ao de Schopenhauer em suas teses filosóficas¹⁷. Assim como Schopenhauer, mas diferente de Nietzsche, Cioran foi adepto da rejeição do devir, isto é, adepto do anticosmismo. Contudo, sua rejeição não veio através da formulação ou aceitação de um sistema filosófico no qual uma metafísica é postulada como verdadeira. Enquanto que Schopenhauer defendia o estatuto ontológico da Vontade, Cioran utilizou a linguagem da metafísica para expor suas ideias sempre deixando claro, em seus aforismos e ensaios, que ele próprio não possuía um compromisso dogmático com nenhuma tese metafísica. Sua admiração pelo budismo e pelos cristãos gnósticos é similar à admiração de Schopenhauer pelas religiões dárnicas da Índia, mas o ceticismo metafísico sempre o impediu de abraçar qualquer sistema. Por exemplo, Cioran escreve: “Embora seja atraído pelo budismo, catarismo ou qualquer sistema ou dogma, eu preservo uma essência de ceticismo que nada jamais pode penetrar e para a qual sempre retorno após cada um de meus entusiasmos.”¹⁸

Sua obra é repleta de afirmações similares a essa. Por conta disso, percebemos que, para Cioran, o mundo é como a prisão material descrita por determinadas tradições religiosas, como o budismo e o gnosticismo cristão, mas apenas de maneira análoga. Como observaremos ao longo desta dissertação, sua filosofia trata tais crenças com uma imensa reverência. Para esse filósofo, elas tocam em algo que é verdadeiro sem, porém, serem verdades elas mesmas — pelo menos verdades num sentido último ou metafísico. Ao analisarmos mais a fundo o pensamento de Emil Cioran, veremos que seu ceticismo acaba sendo tão corrosivo que ele termina por

¹⁶ Os detalhes gerais da biografia de Cioran mencionados aqui encontram-se nas obras de Rossano Pecoraro (cf. PECORARO, Rossano. Introdução. In: _____. *Cioran: a filosofia em chamas*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 13-27) e Deyve Redyson (cf. REDYSON, Deyve. Introdução. In: _____. *Emil Cioran e a Filosofia Negativa*. Porto Alegre: Sulina, 2011. p. 7-15).

¹⁷ Daria Lebedeva (LEBEDEVA, Daria. *Quaternion of the Examples of a Philosophical Influence: Schopenhauer-Dostoevsky-Nietzsche-Cioran*. Frankfurt: Peter Lang Editions, 2015. p. 113) afirma que a escrita de Cioran pode ser caracterizada das seguintes formas: “[...] pessimista, niilista, não-sistemática, aforística, características de prosa irônica.” (tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “[...] pessimistic, nihilistic, non-systematic, aphoristic, ironic prose features.” Lebedeva (2015, p. 114) escreve que, enquanto Schopenhauer era um filósofo sistemático, Cioran era adepto de uma filosofia não-sistemática. Contudo, para ela, ambos compartilham do mesmo tom ou estado de espírito filosófico.

¹⁸ CIORAN, Emil. *Strangled Thoughts II*. In: _____. *The New Gods*. Tradução para o inglês de Richard Howard. Chicago: Quadrangle Books, 2013. *E-book*. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Attracted though I am by Buddhism, or Catharism, or any system or dogma, I preserve a core of skepticism which nothing can ever penetrate and to which I always return after each of my enthusiasms.”

derreter qualquer noção de fundamento para o real, deixando apenas o niilismo existencial como resposta. Para o filósofo franco-romeno, nosso universo físico existe como que suspenso sob o infundável vazio uivante do nada. O único dado concreto que nós temos sobre a existência e sobre o qual não se pode haver nenhuma dúvida é a dor e o sofrimento daqueles seres dotados da capacidade de sofrer. Para Cioran:

Sem a dor, como o autor das *Notas do Subsolo* observou tão bem, não haveria consciência. E a dor, que afeta todos os viventes, é a única indicação que nos permite supor que a consciência não é o privilégio do homem. Inflija alguma tortura a um animal, considere a expressão de seus olhos, e você perceberá um *lampejo* que projeta a criatura, por um instante, acima de sua condição.¹⁹

Na escala de seres sofredores, o homem encontra-se no topo, sozinho, como o campeão dos miseráveis. Cioran afirma que “É preferível ser animal do que homem, insecto do que animal, planta do que insecto, e assim sucessivamente. A salvação? Tudo o que diminui o reino da consciência e lhe vem comprometer a supremacia.”²⁰ O mesmo ocorre no pensamento de Schopenhauer, para quem o conhecimento faz com que o humano sofra muito mais que outros animais também dotados da capacidade de sentir dor:

[...] por meio da reflexão e tudo o que está relacionado com ela, desenvolve-se no homem, a partir dos mesmos elementos de prazer e dor que ele tem em comum com o animal, um aumento da suscetibilidade à felicidade e à infelicidade que é capaz de levar ao momentâneo, e às vezes até fatal, êxtase ou então para as profundezas do desespero e do suicídio.²¹

No caso de Schopenhauer, ainda que possamos afirmar que o seu tratamento das “religiões pessimistas”²² seja análogo, assim como o tratamento dispensado a elas por Cioran,

¹⁹ CIORAN, Emil. *The Fall into Time*. Tradução para o inglês de Richard Howard. Chicago: Quadrangle Books, 1970. p. 132. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Without pain, as the author of *Notes from Underground* saw so well, there would not be consciousness. And pain, which affects all the living, is the sole indication which permits us to suppose that consciousness is not the privilege of man. Inflict some torture upon an animal, consider the expression of his eyes, and you will perceive a *flash* which projects the creature, for an instant, above his condition.” (grifos do autor).

²⁰ CIORAN, Emil. *Do Inconveniente de ter Nascido*. Tradução de Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010. p. 31.

²¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*. v. 2. Tradução para o inglês de E.F.J. Payne. Oxford: Oxford University Press, 1974b. p. 294. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] by means of reflection and everything connected therewith, there is developed in man from those same elements of pleasure and pain which he has in common with the animal, an enhancement of susceptibility to happiness and unhappiness which is capable of leading to momentary, and sometimes even fatal, ecstasy or else to the depths of despair and suicide.”

²² Isto é, religiões que condenam inteiramente o devir e postulam éticas ascetas. Sobre a diferenciação entre religiões pessimistas e otimistas em Schopenhauer, cf. AUWEELE, Dennis Vanden. Schopenhauer on religious pessimism. *International journal for philosophy of religion*, v. 78, n. 1, p. 53–71, 2015.

o filósofo alemão também as favorece por outra razão. Para ele, tais religiões foram capazes de entender que, por de trás do mundo material, há uma essência metafísica indiferenciada que não se importa com nossos sofrimentos, mesmo que esse entendimento tenha se dado de maneira imprecisa, através dos olhos da fé e do dogma. Essa diferenciação entre a filosofia e a religião é reconhecida por Schopenhauer: à primeira, ele dá o nome de “doutrina de persuasão”, enquanto que ele chama a segunda de “doutrina de fé”²³. Isso não significa que, para ele, as religiões otimistas — aquelas que, por exemplo, tratam o mundo do devir como uma obra perfeita de Deus na qual devemos fincar raízes — não possuam nenhuma parcela de verdade. Elas até possuem, como podemos observar quando Schopenhauer escreve sobre o uso de Satã no judaísmo, por exemplo²⁴. Porém, o que importará para a nossa análise e ficará mais claro à medida que a desenvolvermos, é que Schopenhauer privilegia, assim como Cioran depois privilegiaria, um grupo específico de crenças religiosas que permitem corroborar suas teses filosóficas. Da metafísica — ou da negação dela — à ética desses dois autores, ficará claro, ao longo de nosso trabalho, que ambos possuem uma dívida com as religiões gnósticas e, também, com as religiões dárnicas.

O principal objetivo deste trabalho, portanto, será analisar a relação que as filosofias pessimistas de Schopenhauer e Cioran têm com as religiões que tratam — ou trataram, no caso daquelas religiões já extintas — o mundo da matéria como decadente ou intrinsecamente falho, especialmente no que concerne sua filosofia moral. Buscaremos explicitar a influência de sistemas metafísicos religiosos que ensinavam alguma forma de rejeição e fuga do mundo material através da ascese, do autoconhecimento ou da iluminação nas concepções metafísicas de Schopenhauer e antimetafísicas de Cioran. Para fazermos a análise sobre Cioran e sua filosofia, será proveitoso, antes, analisarmos a maneira como Schopenhauer incorporou o anticosmismo de determinadas crenças religiosas no seu sistema filosófico, visto a enorme influência que Schopenhauer teve em Cioran. Apesar das diferenças, tanto em Schopenhauer quanto em Cioran existe uma clara preferência pelo ideal — ainda que ele seja apenas uma alegoria — frente ao material, pela potencialidade irrealizada frente ao devir caótico, dualidades que são intensificadas através do uso que eles fizeram das religiões gnósticas e dárnicas. Este trabalho, então, visa tornar mais clara a ligação das filosofias pessimistas de Schopenhauer e

²³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 200-202.

²⁴ De acordo com Schopenhauer, Satã traz um necessário elemento pessimista para o judaísmo, um elemento exigido por qualquer sistema que queira se aproximar da “[...] mais óbvia e palpável verdade [...]” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 378, tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “[...] the most obvious and palpable truth [...]”

Cioran com determinadas metafísicas religiosas dualistas e anticósmicas, especialmente o gnosticismo, o budismo e o hinduísmo, demonstrando a importância delas para suas éticas negadoras da vida.

Contudo, é preciso esclarecer previamente algo importante a respeito da análise que faremos daquilo que chamamos nesta introdução de “metafísicas religiosas dualistas”. Trata-se, obviamente, de uma simplificação chamar esses sistemas de dualistas, como veremos. Historicamente, houve uma vasta diversidade nos movimentos gnósticos, assim como existiu e ainda existe uma diversidade enorme entre as diferentes escolas e correntes das religiões dárnicas. Em determinados casos, não deveríamos sequer utilizar o termo “dualismo”, visto que, por exemplo, escolas importantes de pensamento budista e hinduísta consideram-se “não-dualistas” — isto é, elas possuem uma doutrina metafísica em que a realidade última, embora uma, apresenta-se para nós como distinta, na forma de uma ilusão que nos separa de nossa essência indiferenciada²⁵. Esta ilusão, portanto, seria a fonte do sofrimento ou, ao menos, uma dessas fontes.

Nosso trabalho não ignorará esses dados, porém, ele terá como principal objetivo mostrar como as religiões gnósticas e dárnicas foram incorporadas e tratadas por Cioran e, também, por seu precursor mais importante, Schopenhauer. Ou seja, nossa principal âncora hermenêutica para a análise de tais crenças metafísicas será o que esses autores escreveram sobre elas. E, como veremos, esses autores tomaram para si e consideraram crenças religiosas variadas como sendo equivalentes ou perfeitamente comparáveis umas com as outras. Isso não quer dizer que as religiões em si serão ignoradas e que apenas iremos apresentá-las sob o prisma dos escritos de Cioran e de Schopenhauer. Vamos dedicar o primeiro capítulo deste trabalho para tratar das religiões gnósticas “propriamente ditas” — isto é, o gnosticismo dos primeiros séculos da era cristã, mas também religiões como o marcionismo e o maniqueísmo — e religiões orientais — a saber, as religiões dárnicas, como o budismo e o hinduísmo.

Quando falamos de gnosticismo propriamente dito, referimo-nos àquelas crenças religiosas nas quais o praticante, para ser salvo do mundo material, precisa obter um tipo específico de sabedoria. A palavra gnose vem do grego γνῶσις (*gnosis*), que significa

²⁵ A discussão acadêmica sobre monismo, não-dualismo e dualismo no hinduísmo e no budismo é vasta. As escolas filosóficas do hinduísmo que tratam dessa questão são baseadas nos *Upanishads*, que compõem a parte final dos *Vedas*, escrituras sagradas do hinduísmo. Por isso, elas são chamadas de Vedanta (“fim dos Vedas”, em sânscrito). Para uma apresentação concisa das escolas hinduístas de Advaita Vedanta (não-dualismo ou monismo), Vishishtadvaita Vedanta (não-dualismo qualificado) e Dvaita Vedanta (dualismo), cf. FLOOD, Gavin D. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 238-248. Já para ver mais sobre a noção de não-dualismo e sua importância no budismo, principalmente no budismo Mahayana, cf. CONZE, Edward. *Buddhism: Its Essence and Development*. HarperCollins, 1980. p. 130-140.

conhecimento. Contudo, no contexto dos diferentes movimentos gnósticos cristãos dos primeiros séculos da Era Comum e do medievo europeu, esse conhecimento não era equivalente ao conhecimento da filosofia e da ciência, mas sim ao conhecimento místico²⁶. O budismo e o hinduísmo são religiões orientais que, assim como o gnosticismo cristão, também contém algum tipo de crença na iluminação ou esclarecimento como forma de escape do mundo material. Por exemplo, tanto no hinduísmo quanto no budismo, os conceitos de *jñāna* e *prajñā* são análogos ou extremamente próximos ao conceito de gnose²⁷ do gnosticismo cristão.

Um tema recorrente relacionado a praticamente todas as religiões gnósticas é a crença do mundo da matéria como um lugar de sofrimento e expiação do qual a nossa essência metafísica deve escapar, de uma maneira ou de outra. Nas religiões gnósticas propriamente ditas, escapamos da matéria através da obtenção da gnose, seja lá como isso é definido em cada uma delas. Contudo, em outras crenças, como o já mencionado marcionismo, a salvação se dava pela fé. Vale destacar que o marcionismo, embora não seja propriamente uma religião gnóstica na visão de muitos autores justamente pela falta do elemento salvífico da gnose, foi uma versão precoce do cristianismo que continha uma cosmologia — e, também, uma cosmogonia geral — extremamente similar às religiões propriamente gnósticas dos primeiros séculos da era cristã. Isso porque o marcionismo também postulava que o mundo material era a criação de um deus malévolos, assim como ocorria nas religiões gnósticas, e que Cristo veio para nos libertar das garras do mundo da matéria. A diferença entre o marcionismo e as religiões propriamente gnósticas reside na forma como a salvação se dá: gnose ou fé. Sobre este ponto, é válido destacar, ainda, que em algumas escolas do budismo existentes até hoje, como a Terra Pura, a salvação também se dá pela fé²⁸. E, mesmo no budismo Terra Pura, ainda existem os conceitos

²⁶ Para mais sobre isso, cf. JONAS, Hans. Preface to the Third Edition. In: _____. *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press, 2001. p. XIII-XVIII.

²⁷ Para mais sobre o significado dos termos *jñāna* e *prajñā* no budismo e sua relação com um conhecimento (*gnosis*), conhecimento este que permite ao praticante obter uma realização transformativa que o coloca no caminho da iluminação, cf. BUSWELL, Robert E.; LOPEZ, Donald S. *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014. p. 395-396, 655. Já para ver mais sobre o significado dos termos no hinduísmo, cf. “*Knowledge*” In: WERNER, Karel. *A Popular Dictionary of Hinduism*. Londres: Taylor & Francis, 2005. p. 60.

²⁸ O budismo Terra Pura é um desenvolvimento do budismo mahayana, uma das duas principais escolas ou divisões do budismo existentes até hoje. Veremos mais sobre o budismo mahayana no segundo capítulo. Contudo, vale a pena falarmos resumidamente aqui sobre a principal característica do budismo Terra Pura: a salvação pela fé. Na mitologia desse tipo de budismo, há muitas eras e universos atrás, um monge fez um juramento no qual afirmava que, após atingir a iluminação e tornar-se um Buda, criaria uma terra maravilhosa e pura para que todos os seres sencientes pudessem renascer lá e alcançar a iluminação e alcançar o nirvana mais facilmente — a Terra Pura é uma realidade espiritual benéfica, sim, mas ela ainda existe dentro do samsara (ver a próxima nota). Esse Buda celestial é chamado de Amitaba, e bastaria que os devotos chamassem seu nome

de *samsara* e *nirvana*²⁹, ou seja, ainda se considera o mundo do devir como um lugar a ser rejeitado em favor de uma realidade metafísica superior.

Esse elemento dualista anticósmico, que contrapõe o mundo físico decaído com a realidade metafísica indiferenciada e livre de sofrimentos, será ainda mais importante para o nosso estudo do que a ideia de gnose como elemento salvífico nas filosofias de Schopenhauer e Cioran. O reconhecimento do mundo do devir como lugar de expiação ou como uma prisão para as nossas essências — ainda que, para Schopenhauer, essa essência seja apenas uma Vontade indiferenciada e ainda que, para Cioran, essa essência seja o nada — é em si mesmo a grande “descoberta” de suas filosofias. Podemos afirmar que esse reconhecimento é a gnose pessimista. Para realizar essa ligação, apresentaremos o pessimismo filosófico como movimento surgido principalmente a partir do começo do século XIX, a partir de Schopenhauer, no segundo capítulo. Nos capítulos subsequentes, vamos esclarecer a maneira como os dois autores incorporaram o dualismo que opõe matéria e essência, contido nessas tradições religiosas, em suas respectivas obras, buscando tornar explícito como cada um deles enxergava o estatuto ontológico da realidade metafísica. Em outras palavras: vamos esclarecer de quais maneiras Schopenhauer e Cioran tratavam a realidade metafísica como um dado concreto da existência ou como uma ferramenta hermenêutica. Embora esta introdução já tenha dado a resposta, os detalhes de como cada um dos filósofos utilizou o dualismo anticósmico em suas elucubrações sobre a existência serão evidenciados ao longo da dissertação.

Isto posto, a principal questão a ser respondida ao final desta exposição será a seguinte: como se deu a influência de metafísicas gnósticas e dárnicas nas filosofias pessimistas, em especial na fundamentação metafísica das éticas negadoras da vida propostas por Schopenhauer e, também, por Cioran? É bastante evidente que as obras dos dois autores foram influenciadas por diversas religiões e sistemas metafísicos: do hinduísmo ao budismo, de vertentes do cristianismo ao misticismo judaico, entre outras. Em especial, ambos demonstram em suas obras serem admiradores de crenças religiosas que tratam o mundo material como um lugar maligno do qual devemos escapar, simpatizando principalmente com religiões que contêm

com devoção e, após a morte, renasceriam na Terra Pura. Para mais sobre esse tipo de budismo, cf. SMITH, Huston; NOVAK, Philip. *Buddhism: A Concise Introduction*. Nova York: HarpersCollins, 2003. p. 185-198.

²⁹ Nas religiões dárnicas, como o hinduísmo, budismo e jainismo, o *samsara* é o mundo empírico, o mundo das coisas diferenciadas, onde seres sencientes sofrem ao longo de incontáveis vidas até atingirem a libertação do ciclo do nascimento e morte — *moksa* ou *moksha* para o hinduísmo, *nirvana* (em sânscrito, ou *nibbana* em pali) para os budistas. Não apenas o nosso mundo material faz parte do *samsara*, mas os infernos e céus, também. Para mais, ver as entradas “Samsara”, “Moksa” e “Nirvana” em: LONG, Jeffrey D. *Historical Dictionary of Hinduism*. Lanham: Scarecrow Press, 2011.

práticas ascéticas e monásticas. Afinal, se o mundo deve ser deixado para trás, não adianta fincarmos raízes nele, termos família, filhos e continuarmos a girar a roda que produz novas consciências que irão inevitavelmente sofrer e morrer. Podemos colocar a pergunta de outra forma: como que as filosofias pessimistas de Schopenhauer e Cioran incorporam as metafísicas religiosas anticósmicas, que tratam o mundo da matéria como sendo intrinsecamente mal?

Para respondermos esses questionamentos, no primeiro capítulo, explicaremos o que foram as religiões gnósticas dos primeiros séculos da Era Comum, sempre lembrando que, para o pensamento pessimista de Schopenhauer e Cioran, o aspecto mais importante dessas religiões era o dualismo anticósmico que enxerga o mundo da matéria, o devir, como imperfeito ou maligno, obra de um deus mau ou ignorante, em contraposição ao pleroma metafísico. Faremos um apanhado das principais tradições gnósticas dos primeiros séculos, como o setianismo e o valentianismo. Abordaremos o marcionismo, que para muitos autores não é visto como religião gnóstica por não postular a salvação através do conhecimento místico, mas sim através da fé.

Apontaremos paralelos entre o gnosticismo e as diferentes expressões das religiões dárnicas, como o budismo e o hinduísmo, a partir de autores contemporâneos. Ainda que tais comparações possam não ser apropriadas do ponto de vista da teologia acadêmica ou da história da religião, o fato é que muitos filósofos, incluindo Schopenhauer e Cioran, fizeram equivalências entre elas — e, também, entre elas e o seu pensamento. Portanto, é preciso deixar claro sempre que, embora esta dissertação tangencie a filosofia da religião, ela não é propriamente um trabalho de filosofia da religião, mas um estudo que utiliza conceitos de diferentes religiões para que possamos entender autores contemporâneos. Para aqueles leitores que já são suficientemente familiarizados com essas expressões religiosas, esse capítulo talvez não seja necessário. Todavia, acreditamos que mesmo aqueles que tenham conhecimento prévio dos temas abordados terão a ganhar com a nossa exposição, visto que enfatizaremos os aspectos que, depois, Schopenhauer e Cioran adaptarão em suas filosofias.

Depois, no segundo capítulo, mostraremos que o pessimismo filosófico não é um mero estado de espírito ou disposição psicológica, mas uma filosofia inaugurada no século XIX com Schopenhauer e sua reformulação do problema do mal. Neste capítulo, o pessimismo filosófico ou o pessimismo cósmico será trabalhado principalmente a partir de autores contemporâneos. Mostraremos como esses autores partem de Schopenhauer e de seus seguidores da segunda metade do século XIX para definir o pessimismo cósmico. Mostraremos, também, que, do ponto de vista do pessimismo filosófico ou do pessimismo cósmico, o sofrimento inerente à existência não pode ser consertado. Por mais que tentemos melhorar a nossa condição existencial e por mais que tentemos atribuir a ela um significado maior do que a mera

sobrevivência material e animalesca, no final das contas, resta-nos aceitá-la ou rejeitá-la. Aqui, Schopenhauer será apresentado de maneira resumida, apenas como ponto de partida para analisarmos o pessimismo filosófico em geral.

No terceiro capítulo, discorreremos com mais detalhes sobre a metafísica da Vontade de Schopenhauer, apontando como ele utiliza diversas religiões, principalmente as religiões dárnicas e o cristianismo primitivo, em sua filosofia. Mostraremos o seu elogio aos gnósticos dos primeiros séculos da Era Comum. Abordaremos a sua ética da compaixão e a negação da Vontade, mostrando por que Schopenhauer não considera o suicídio como alternativa correta, apesar de não condená-lo da mesma forma que o moralismo europeu pautado nas “religiões otimistas”. Apresentaremos a distinção schopenhauriana entre religiões pessimistas e religiões otimistas, relacionando os ensinamentos delas com a filosofia de Schopenhauer: os ascetas das expressões religiosas pessimistas como negadores da Vontade através da doutrina da fé são os equivalentes religiosos daqueles que negam a Vontade através da filosofia — ou “doutrina da persuasão”, segundo Schopenhauer. Mostraremos que, embora essas “religiões pessimistas” possam ser baseadas em falsas revelações para Schopenhauer, assim como as religiões “otimistas”, elas, de acordo com o filósofo, tocam em algo real: o mundo é dor, caos e desespero, e o melhor que fazemos é negá-lo.

Depois de apresentarmos a forma como Schopenhauer incorporou o dualismo anticósmico das “religiões pessimistas”, no quarto capítulo, abordaremos a filosofia de Cioran. Mostraremos que, para Cioran, a vida é uma traição da matéria inerte e que, a vida humana, dotada de autoconsciência, é uma traição dessa traição. Veremos como, para ele, somos como seres caídos, jogados no tempo depois de não existirmos por uma eternidade: vivemos sem propósito para depois retornarmos para o mesmo nada de onde viemos³⁰. Apontaremos que, para Cioran, a dor é um dado inescapável da realidade: enquanto tudo mais pode ser dúvida, a dor é uma certeza. Cioran é niilista, portanto, em tese, tudo seria permitido — porém, mostraremos que Cioran julga ser melhor não contribuirmos com o devir. Mostraremos que a inação é a rota preferencial de Cioran: criar é contribuir com o devir, logo contribuir com algo desnecessário. Porém, se tudo é em vão, por que não nos matamos? Para Cioran³¹, sempre nos

³⁰ Tal sentimento também é expresso por Schopenhauer (1974b, p. 283-284): “Para o seu espanto, um homem repentinamente existe depois de incontáveis milhares de anos de não-existência e, após pouco tempo, passa a não existir por um período tão grande quanto. O coração diz que isso não pode estar certo [...]”. (tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “To his astonishment, a man all of a sudden exists after countless thousands of years of non-existence and, after a short time, must again pass into a non-existence just as long. The heart says that this can never be right [...]”

³¹ CIORAN, 2010, p. 32.

matamos tarde demais: melhor seria se nunca tivéssemos nascido. Sobre este ponto — da preferência pela abstenção da reprodução como forma de evitar novos sofrimentos — mostraremos a admiração de Cioran pelo gnosticismo, pelas religiões dárnicas e pelo ascetismo cristão.

Este capítulo, apesar de sua importância para demonstrar a nossa tese, destoará um pouco dos anteriores. Em grande parte, isso ocorrerá pois, como mencionamos, a forma como Cioran expôs a sua filosofia é bastante diferente da forma como Schopenhauer e vários outros filósofos trataram as suas. Em estilo, Cioran está mais próximo de Nietzsche. Contudo, ainda assim, há na escrita de Cioran um estilo próprio o suficiente para se destacar deste pensador alemão. O que os une mais é o fazer filosofia de forma não-sistemática. Porém, não é apenas a escrita de Cioran que fará com que este capítulo destoe dos outros, principalmente o capítulo anterior, dedicado ao pensamento de Schopenhauer. Como observaremos, Cioran utiliza muito mais os gnósticos — tratando a visão anticósmica destes como análogas à sua própria rejeição da existência — e, em parte, o que interpreta como sendo o budismo, não levando muito em conta outras correntes religiosas que Schopenhauer também discorreu e reinterpretou de forma extensa. Isso não significa que Cioran não aborda outras correntes religiosas que não o gnosticismo e o budismo, como veremos ao trazer algumas de suas citações, mas ele utiliza essas duas mais do que todas as outras. É proveitoso deixarmos claro desde já que a forma como ele se apropria dessas religiões é bastante peculiar ao seu pensamento não-sistemático, ensaístico e aforístico.

1. A RELIGIÃO GNÓSTICA E O ANTICOSMISMO

1.1. O anticosmismo

O pessimismo filosófico inaugurado por Schopenhauer, no século XIX, não foi meramente fruto de um ânimo triste. Ele foi inovador, contrário às filosofias que postulavam que o mundo é palco de um desenrolar da Razão, filosofias estas que dominaram o imaginário filosófico, científico e popular desde o começo do Iluminismo. Entretanto, esse pessimismo, que julga o cosmos e o condena, que não admite redenção para o devir, não surgiu do nada. Enquanto que Schopenhauer se considerou herdeiro de Kant por utilizar, ainda que de sua própria maneira, a teoria do conhecimento abarcada pelo idealismo transcendental, ele não é herdeiro apenas de Kant. Ao passo que foi entre os próprios europeus — e, em especial, entre os alemães — que Schopenhauer buscou fundamentação para grande parte de sua epistemologia, no que diz respeito principalmente à filosofia da rejeição do mundo, ele olhou para o Oriente. E, enquanto ele foi, sem sombra de dúvida, o grande pessimista do século XIX, é difícil encontrarmos exemplo de uma rejeição mais completa do devir no século XX do que aquela realizada por Cioran. Mais à frente, veremos como Cioran foi influenciado por Schopenhauer. Mas, por ora, basta dizermos que ele, assim como Schopenhauer, olhou para o Oriente na hora de fundamentar a sua condenação da existência. Antes de analisarmos o pessimismo filosófico de cada um deles em maior detalhe, então, é preciso que entendamos melhor essas tradições que tanto os marcaram.

Podemos afirmar que, em ambos os casos, o olhar se voltou para *os Orientes*, no plural. É amplamente conhecido o fascínio de Schopenhauer pelo pensamento indiano antigo encontrado em textos como, por exemplo, os Upanishads. Para o filósofo David E. Cartwright, “De fato, Schopenhauer valorizava profundamente os conhecimentos encontrados nesses trabalhos e atribui a eles um papel significativo na gênese da sua filosofia.”³² Quando se trata da Índia, não foram apenas os Upanishads que o influenciaram. Para o filósofo S. R. Bhatt, Schopenhauer “[...] foi intimamente e profundamente influenciado pelo pensamento indiano e

³² CARTWRIGHT, David E. *Schopenhauer: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 268. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Indeed, Schopenhauer deeply valued the insights found in these works and attributed to them a significant role in the genesis of his philosophy.”

tinha grande apreço pelos Vedas, Upanishads, Gita e escrituras budistas que são profusamente citadas por ele em apoio a seus pontos de vista.”³³

Mesmo o filósofo Günter Zöller³⁴, um dos diversos autores que levanta dúvidas sobre a relação causal da influência hindu na filosofia exposta em *O mundo como vontade e como representação* e outros escritos schopenhauerianos³⁵, afirma que a doxografia clássica da obra de Schopenhauer aponta ele como sendo o primeiro filósofo ocidental profundamente influenciado e moldado pelo pensamento do extremo Oriente, em especial pelas tradições filosóficas e religiosas da Índia. Porém, Schopenhauer não apropria apenas o extremo Oriente em sua filosofia. Apesar de Cioran o fazer de forma muito mais crucial em seus escritos, Schopenhauer também utiliza o gnosticismo dos primeiros séculos da Era Comum para corroborar a sua rejeição do devir. Ao defender a posição antinatalista, por exemplo, Schopenhauer³⁶ traz os gnósticos em consideração, em especial o Evangelho dos Egípcios, em que Salomé pergunta a Jesus quanto tempo duraria o reino da morte, e Jesus responde que a morte durará enquanto as mulheres continuarem a parir. Além disso, Schopenhauer escreve:

³³ BHATT, S.R. Efflorescence of Vedānta and Buddhism in the Works and Thoughts of Arthur Schopenhauer. In: BARUA, Arati. *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue between India and Germany*. Nova Deli: Northern Book Centre, 2008. p. 3. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “He was deeply and profoundly influenced by Indian thought and had lofty appreciation for the Vedas, Upanisads, Gita and Buddhist scriptures which are profusely quoted by him in support of his views.”

³⁴ ZÖLLER, Günter. Philosophizing Under the Influence — Schopenhauer’s Indian Thought. In: BARUA, Arati; GERHARD, Michael; KOßLER, Matthias. *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture*. Berlin & Boston: de Gruyter, 2013. p. 9-17.

³⁵ Existe um debate sobre se a apropriação que Schopenhauer fez das filosofias e religiões hinduístas e budistas ocorreu na forma de uma influência pré-sistematização da sua filosofia ou se ela ocorreu depois que Schopenhauer já havia completado seu sistema filosófico, como uma maneira do filósofo mostrar que seu pensamento possuía paralelos anteriores. Acadêmicos como Günter Zöller fazem parte do grupo que considera que Schopenhauer já havia formulado seu sistema e que só depois incorporou aquilo que considerou importante do pensamento indiano. Já outros, como Douglas L. Berger, acreditam que Schopenhauer foi influenciado antes de formular o seu sistema, principalmente pelo hinduísmo, tendo tido acesso a escrituras budistas apenas muitos anos depois, algo que Zöller (2013, p. 11-11) deixa claro. Sobre essa questão, este trabalho tenderá a concordar com a posição de Berger. Contudo, nosso trabalho não depende disso. O que importará para a nossa exposição não é a cadeia histórica de como se deu o aprendizado de Schopenhauer sobre as religiões orientais, mas sim como ele nos deixou sua obra completa — e sua obra completa certamente apresenta essa marca, ainda que ela seja posterior à formulação inicial feita por ele de seu sistema filosófico. Ou seja, importará muito mais, para nós, o que Schopenhauer deixou escrito por último, como, por exemplo, as últimas edições dos volumes de *O mundo como vontade e como representação* e dos volumes de *Parerga e Paralipomena*. Trataremos a admiração que Schopenhauer mostrou em seus escritos por determinadas religiões e filosofias oriundas do Oriente, se não como prova, pelo menos como evidência de que, antes de morrer, ele foi influenciado por tais religiões e filosofias, ainda que, no começo, ele tenha formulado seu pensamento de maneira independente. Para uma defesa mais aprofundada da influência do pensamento indiano na filosofia de Schopenhauer, cf. BERGER, Douglas L. A Question of Influence: Schopenhauer, Early Indian Thought and A Critique of Some Proposed Conditions of Influence. In: BARUA, 2008, p. 92-118.

³⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015. p. 735.

Nesse ponto, os que foram mais longe são sem dúvida os heréticos: já no segundo século podemos observá-lo nos tatianitas ou encratitas, gnósticos, marcionitas, montanistas, valentinianos e cassianos; todavia, com sua consequência implacável, apenas renderam homenagem à verdade, e por conseguinte, em conformidade com o espírito do cristianismo, ensinaram a completa abstinência.³⁷

Cioran bebe da mesma fonte. Ele escreve:

No “Evangelho segundo os Egípcios”, Jesus declara: “Os homens serão as vítimas da morte, enquanto as mulheres procriarem”. E elucida: “Eu vim destruir as obras da mulher”.

Quando convivemos com as verdades extremas dos gnósticos, gostaríamos de ir, se possível, ainda mais longe, de dizer qualquer coisa nunca dita, que petrificasse ou pulverizasse a história, qualquer coisa que dependesse de uma neromania cósmica, de uma demência à escala da matéria.³⁸

Que Schopenhauer se apropriou do extremo Oriente, do hinduísmo e do budismo, é quase que lugar-comum para todos aqueles que conhecem um pouco de sua obra. Cioran, também. Contudo, há um ponto específico em suas filosofias que é mais associado à religião gnóstica, mas que, como veremos, também é trazido pelas religiões do extremo Oriente: o anticosmismo. Esse ponto é fundamental no que tange suas éticas negativas³⁹, rejeitadoras do devir. O sentimento anticósmico, tanto nas religiões gnósticas quanto nas religiões dárnicas, foi apropriado e, de certa forma, secularizado por Schopenhauer e, depois, por Cioran. Portanto, já que os dois autores incorporaram esses “Orientes” em seus escritos como forma de fundamentação ou de corroboração de suas condenações do mundo, cabe aqui apresentarmos o que foram esses pensamentos orientais.

Contudo, começaremos nossa apresentação fora da ordem cronológica, abordando a religião gnóstica dos primeiros séculos de nossa era, antes de olharmos para as religiões mais

³⁷ Ibid., p. 736.

³⁸ CIORAN, Emil. *Do Inconveniente de ter Nascido*. Tradução de Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010. p. 109.

³⁹ Apesar de já ter sido apontado que existem diferenças entre Schopenhauer e Cioran, especialmente em estilo, é preciso aqui fazermos um pequeno adendo quanto ao conteúdo de suas filosofias, em especial, suas éticas. Sim, sustentaremos nesta dissertação que as similaridades são fortes o bastante para colocarem ambos como rejeitadores do devir. Contudo, devemos notar que, em determinados momentos de sua obra, Cioran rejeita a saída das doutrinas orientais abraçada — e adaptada, claro — por Schopenhauer. Quando lemos Cioran, percebemos que, muitas vezes, não há escapatória. Sobre isso, Pecoraro (2004, p. 79-80) escreve: “[...] o pensamento negativo, o pensar contra si mesmo, a corrosão da lucidez, o esquarteramento, nunca podem ser interrompidos; nem tampouco se tem o poder de fazer algo para amenizá-los. Conhecer é afundar na dor.” Pecoraro (2004, p. 81) também argumenta que, em Cioran, não há necessariamente uma fórmula ética que, em tese, serviria a todos, como na filosofia schopenhaueriana. Entretanto, buscaremos mostrar que, apesar disso, Cioran favorece — não como um profeta da libertação que nos dá um caminho certo para vencer o mal, mas como indivíduo de carne e osso capaz de errar como todos os outros — uma ética negativa, rejeitadora da vida e, principalmente, do evento que traz todos à vida: o nascimento. Trataremos mais disso no quarto capítulo.

antigas, oriundas da Índia. Escolhemos apresentá-las dessa maneira pois, como veremos mais adiante, tanto Schopenhauer quanto Cioran incorporaram pontos importantes dessas tradições de maneira equivalente, a saber: o dualismo — ainda que aparente ou ilusório — entre mundo da matéria e a realidade metafísica, a ideia de uma sabedoria libertadora e, principalmente, o anticosmismo ou condenação do universo físico. Além disso, o próprio termo “gnose” nos foi legado pelos gnósticos dos primeiros séculos, oriundos de Orientes mais próximos da Europa que a Índia; lugares como o Levante e o Egito. Veremos, depois, que a ideia por trás do próprio termo “gnose” possui equivalentes nas religiões dárnicas, algo que aludimos durante a introdução. Primeiro, porém, focaremos no que chamamos de religião gnóstica propriamente dita, além de grupos tradicionalmente relacionados ao gnosticismo, sem trazermos o pensamento indiano para a discussão, algo que faremos na última seção deste capítulo.

Então, o que seria a religião gnóstica propriamente dita? A resposta para essa pergunta é, como qualquer outra que pretenda ser analisada de forma acadêmica, complexa e repleta de controvérsias. Entre historiadores, teólogos e filósofos, teremos aqueles que responderão de uma maneira ou de outra. Parte deles dirá que o gnosticismo é uma variante do cristianismo ou, simplesmente, uma heresia cristã. Outros dirão que não, que o gnosticismo não foi uma heresia cristã, mas uma religião independente⁴⁰. Trataremos, portanto, daquilo que se aproxima de um consenso — até porque, como veremos mais adiante, é baseado neste aparente consenso que os filósofos pessimistas, Schopenhauer e Cioran, apropriaram-se do gnosticismo e, também, de outras religiões que condenam completamente o mundo da matéria, o devir.

As religiões gnósticas clássicas surgiram num período específico da história da humanidade, o mesmo que deu ao mundo o cristianismo primitivo: o período helenístico, que começa após o declínio das cidades-estado gregas e as conquistas de Alexandre, e termina com fim da Antiguidade e o declínio de Roma. O filósofo, Hans Jonas⁴¹, divide o período em duas grandes partes: a primeira se dá após as conquistas de Alexandre, o Grande (356-323 AEC), e dura do século III AEC até a virada do primeiro milênio de nossa era; enquanto que a segunda começa na virada do milênio e se estende até por volta do ano 300 EC. Após fazer um apanhado histórico sobre os diferentes tipos de sentimentos religiosos ao longo do período helenístico,

⁴⁰ Entre aqueles que consideram o gnosticismo uma variante ou heresia cristã, está o historiador alemão Adolf von Harnack. Já entre os que consideram o gnosticismo uma religião independente do cristianismo, está o historiador da religião, Wilhelm Bousset, que argumentou que as suas origens podiam ser traças à Babilônia e Pérsia. Para mais sobre, cf. PAGELS, Elaine. Introduction. In: _____. *The Gnostic Gospels*. Nova York: Random House, 1989. p.XIII-XXXVI.

⁴¹ JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*. 3. ed. Boston: Beacon Press, 2001. p. 18.

em sua obra sobre a religião gnóstica, Jonas condensa grande parte das expressões religiosas da segunda metade da seguinte forma:

Primeiro, todos os fenômenos que notamos em relação à “onda oriental” são de uma natureza decididamente *religiosa*; e esta, como afirmamos repetidamente, é a característica proeminente da segunda fase da cultura helenística em geral. Segundo, todas essas correntes têm de alguma forma a ver com *salvação*: a religião geral do período é uma religião de salvação. Terceiro, todas elas exibem uma concepção extremamente *transcendente* (isto é, transmundana) de Deus e em conexão com ela uma ideia igualmente transcendente e além-mundo do objetivo da salvação. Finalmente, elas mantêm um *dualismo* radical dos reinos do ser — Deus e o mundo, espírito e matéria, alma e corpo, luz e trevas, bem e mal, vida e morte — e, conseqüentemente, uma extrema polarização da existência que afeta não apenas o homem, mas a realidade como um todo: a religião geral do período é uma *religião dualista transcendente da salvação*.⁴²

O cristianismo proto-ortodoxo é também fruto desse sentimento religioso de salvação do mundo do devir, desse dualismo que contrapõe matéria e espírito, mundo e Deus, trevas e luz. Contudo, o gnosticismo nasce de uma radicalização desse tipo de sentimento. Para Jonas, portanto, o gnosticismo — assim como outras religiões menos dualistas, mas também pautadas na ideia de uma salvação do estado caído do mundo e do homem — teria surgido de uma mistura que se deu ao longo dos séculos, sendo produto do mundo helenístico, um mundo que fora inaugurado através das conquistas de Alexandre. Neste mundo, misturaram-se ideias como o monoteísmo do Levante e o dualismo da Pérsia, o judaísmo e o zoroastrianismo, entre muitas outras. Jonas escreve que “[...] o monoteísmo judaico, a astrologia babilônica e o dualismo iraniano foram provavelmente as três principais forças espirituais que o Oriente contribuiu para a configuração do helenismo, e elas influenciaram cada vez mais o seu curso posterior.”⁴³

Ainda que Alexandre tenha morrido jovem e ainda que o império macedônico tenha se esfarelado entre os seus generais, o comércio e a troca cultural se tornaram prática comum durante quase mil anos entre terras tão distantes quanto o Egito e as fronteiras da Índia antiga⁴⁴.

⁴² Ibid., p. 31-32, tradução nossa, grifos do autor O texto em língua estrangeira é: “First, all the phenomena which we noted in connection with the ‘oriental wave’ are of a decidedly *religious* nature; and this, as we have repeatedly stated, is the prominent characteristic of the second phase of Hellenistic culture in general. Second, all these currents have in some way to do with salvation: the general religion of the period is a religion of *salvation*. Third, all of them exhibit an exceedingly *transcendent* (i.e., transmundane) conception of God and in connection with it an equally transcendent and other-worldly idea of the goal of salvation. Finally, they maintain a radical *dualism* of realms of being—God and the world, spirit and matter, soul and body, light and darkness, good and evil, life and death—and consequently an extreme polarization of existence affecting not only man but reality as a whole: the general religion of the period is a *dualistic transcendent religion of salvation*.”

⁴³ Ibid., p. 17. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Jewish monotheism, Babylonian astrology, and Iranian dualism were probably the three main spiritual forces that the East contributed to the configuration of Hellenism, and they increasingly influenced its later course.”

⁴⁴ Ibid., p. 3.

Jonas⁴⁵ argumenta que, num primeiro momento, a cultura grega dominou os territórios conquistados por Alexandre, mas que, num segundo momento, houve uma espécie de “reação espiritual” na qual o Oriente e suas várias culturas e religiões acabaram reformulando o pensamento do mundo helenístico. Isso só foi possível graças ao mundo cosmopolita inaugurado por Alexandre. É nesse mundo que surgem os judeus helenizados e é através dele que, num dado momento, surge o cristianismo primitivo e o gnosticismo. O gnosticismo e outras religiões de salvação, como o cristianismo proto-ortodoxo, portanto, começam a aparecer e se moldar no segundo momento dessa era.

Tendo situado o contexto histórico, mesmo que resumidamente, tratemos agora das ideias postuladas pelas religiões gnósticas. O próprio termo “gnosticismo” deriva de uma das principais características desses movimentos religiosos: a posse de um conhecimento místico, revelado àqueles que são iniciados. Isso é um tanto quanto diferente da salvação pela fé dos cristãos proto-ortodoxos. Jonas resume bem o termo “gnosticismo” e sua relação com a ideia de uma salvação através de um conhecimento místico na seguinte passagem:

O nome “gnosticismo”, que passou a servir como um título coletivo para uma variedade de doutrinas sectárias que aparecem dentro e ao redor do cristianismo durante seus primeiros séculos críticos, é derivado de *gnosis*, a palavra grega para “conhecimento”. A ênfase em *conhecimento* como meio para alcançar a salvação, ou mesmo como a própria forma de salvação, e a reivindicação da posse deste conhecimento na sua própria doutrina articulada, são características comuns das numerosas seitas nas quais o movimento gnóstico se expressou historicamente. Na verdade, havia apenas alguns grupos cujos membros se autodenominavam expressamente gnósticos [...] mas já Irineu, no título de seu trabalho, usou o nome “gnosis” (com a adição de “falsamente assim chamados”) para abranger todas aquelas seitas que compartilhavam com eles essa ênfase e algumas outras características. Neste sentido, podemos falar de escolas, seitas e cultos gnósticos, de escritos e ensinamentos gnósticos, de mitos e especulações gnósticas, até mesmo de religião gnóstica em geral.⁴⁶

⁴⁵ Ibid., p. 18.

⁴⁶ Ibid., p. 32. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The name ‘Gnosticism,’ which has come to serve as a collective heading for a manifoldness of sectarian doctrines appearing within and around Christianity during its critical first centuries, is derived from *gnosis*, the Greek word for ‘knowledge.’ The emphasis on *knowledge* as the means for the attainment of salvation, or even as the form of salvation itself, and the claim to the possession of this knowledge in one's own articulate doctrine, are common features of the numerous sects in which the gnostic movement historically expressed itself. Actually there were only a few groups whose members expressly called themselves Gnostics, ‘the Knowing ones’; but already Irenaeus, in the title of his work, used the name ‘gnosis’ (with the addition ‘falsely so called’) to cover all those sects that shared with them that emphasis and certain other characteristics. In this sense we can speak of gnostic schools, sects, and cults, of gnostic writings and teachings, of gnostic myths and speculations, even of gnostic religion in general.” (grifos do autor)

Os estudiosos da religião, Willis Barnstone e Marvin Meyer⁴⁷, afirmam que, embora o espírito da Antiguidade tardia já exibisse algumas características gnósticas, algo que Jonas apontou em seus estudos, as cinco principais características das religiões gnósticas eram as seguintes: elas eram religiões que priorizavam um conhecimento místico, não mediado, para a salvação; priorizavam tradições sapienciais relacionadas à família de religiões judaicas, mas que eram influenciadas pelo pensamento grego e cuja sabedoria era personificada como um personagem de um drama cósmico; na maioria das vezes, apresentavam histórias e mitos de criação, em especial o livro do Gênesis, interpretados de forma inovadora, com o espírito divino separado do criador do cosmos, para explicar a origem, o estranhamento e a salvação do homem e do mundo; utilizavam uma variedade de fontes nas suas explicações e interpretações, entre elas fontes judaicas, gregas e platônicas; proclamavam uma vida iluminada que transcende o mundo material.

Barnstone e Meyer⁴⁸ são autores que enfatizam a definição das religiões gnósticas adotada por alguns dos principais historiadores e estudiosos do gnosticismo durante a célebre conferência ocorrida em Messina, na Itália, em 1966. A definição de Messina enfatiza a própria gnose ou conhecimento místico como característica fundamental do gnosticismo, ainda que o dualismo, o anticosmismo e a condenação ao mundo matéria também possam ser características associadas ao gnosticismo em geral. Por exemplo, Barnstone e Meyer não enxergam o famoso cristão dualista, Marcião de Sinope (ca. 85-160 EC), como um gnóstico: “Por conta de seu dualismo teológico, com seu posicionamento crítico para com o deus judaico, a Bíblia hebraica, e o mundo em geral, Marcião é às vezes chamado de gnóstico, mas nós não o entendamos como um defensor de uma religião da gnose [...]”⁴⁹.

Entretanto, uma das características mais marcantes do gnosticismo — especialmente no que diz respeito ao pessimismo filosófico — foi justamente o aviltamento da existência material e a condenação do mundo; isto é: o anticosmismo. Sobre este ponto, até mesmo Hans Jonas escreve: “Finalmente, se nós tomarmos como critério não tanto o lema especial do ‘conhecimento’, mas o espírito dualista-anticósmico em geral, a religião de *Mani* também deve

⁴⁷ BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin. *The Gnostic Bible: Gnostic Texts of Mystical Wisdom from the Ancient and Medieval Worlds*. Boston: Shambhala, 2003. p. 15-16.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1-19.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 112, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “On account of his theological dualism, with its critical stance toward the Jewish god, the Hebrew Bible, and the world in general, Marcion sometimes is called a gnostic, though we do not understand him to be an advocate of a religion of gnosis [...]”

ser classificada como gnóstica.”⁵⁰ De fato, quanto utilizamos o espírito dualista-anticósmico, além do gnosticismo clássico do século II, não foi apenas a religião maniqueísta⁵¹ que ficou marcada pela característica da total rejeição ao devir que contrapõe matéria e espírito. Por exemplo, ao passo que grupos gnósticos clássicos como os valentianos⁵² e setianos⁵³ estressavam, além do dualismo, o conhecimento místico, os seguidores de Marcião — embora postulassem uma salvação que se dava pela fé em Cristo e não pelo conhecimento — também adotavam uma cosmologia e uma cosmogonia dualista, na qual o deus criador do mundo material e o deus salvador do homem são duas entidades diferentes.

O próprio linguajar dos variados grupos gnósticos e dualistas ao longo da história nos permite estabelecer uma diferença ontológica e qualitativa radical entre o mundo imperfeito da matéria e o mundo da pureza metafísica. Jonas escreve: “O conceito de Vida alienígena [...] Tem equivalentes em toda a literatura gnóstica, por exemplo, o conceito do ‘Deus alienígena’ de Marcião [...]”⁵⁴. Por “alienígena”, devemos compreender algo totalmente estranho à matéria, ao próprio cosmos, e não algo físico que existe em algum outro planeta.

1.2. As tradições demiúrgicas

O fato é que, independentemente do que salvasse o adepto numa dessas religiões, fosse a gnose ou a fé, tais formulações foram respostas ao problema do mal; respostas que não se

⁵⁰ JONAS, 2001, p. 33, tradução nossa, grifo do autor. O texto em língua estrangeira é: “Finally, if we take as a criterion not so much the special motif of ‘knowledge’ as the dualistic-anticosmic spirit in general, the religion of *Mani* too must be classified as gnostic.”

⁵¹ Vale notar que Willis e Meyer apontam, em nota na página 10 da sua já mencionada obra, que estudiosos passaram a debater se os maniqueus eram ou não gnósticos verdadeiros. Contudo, para efeito de nossa discussão, trataremo-os da mesma forma que Hans Jonas os tratava: como gnósticos; ou, ao menos, como um grupo que partilhava de semelhanças importantíssimas com os gnósticos ao ponto de torná-los mais próximos destes do que do cristianismo e de outras religiões abraâmicas.

⁵² Os valentianos, seguidores de Valentino ou Valentim (ca. 100-160), foram um dos principais grupos gnósticos dos primeiros séculos. Existiram entre o século II e V. Segundo o heresiólogo Tertuliano (ca. 155-220), Valentino chegou a ser cotado para bispo de Roma, mas fundou seu próprio grupo quando não foi escolhido para a posição. Para mais sobre a visão de Tertuliano sobre Valentino e os seus seguidores, cf. BAYCER JUNIOR, Ivan. *Adversus Valentinianos: Tradução da obra e análise dos mecanismos retóricos empregados por Tertuliano em defesa da proto-ortodoxia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

⁵³ Os setianos foram um dos principais grupos propriamente gnósticos dos séculos II e III. Para um apanhado geral dos escritos setianos, cf. BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin. Sethian Literature. In: _____, 2003. p. 135-238.

⁵⁴ JONAS, 2001, p. 49, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The concept of the alien Life [...] has equivalents throughout gnostic literature, for example Marcion's concept of the ‘alien God’[...]”

limitaram ao fim da Antiguidade: na Idade Média, grupos como os bogomilos, na Europa Oriental, e os cátaros, no sul da França, foram marcados pelo dualismo anticósmico que tanto passou a ser associado aos grupos gnósticos clássicos e aos maniqueus. Aliás, sobre esse ponto, a reinterpretação do estudioso das religiões, Michael Allen Williams, que trata as religiões gnósticas como “tradições demiúrgicas bíblicas”, é muito útil, apesar desse autor ser crítico das caracterizações clássicas dos gnósticos como rejeitadores do cosmos material⁵⁵:

[...] eu sugeriria a categoria de “tradições demiúrgicas bíblicas” como uma alternativa útil. Por tradições “demiúrgicas” quero dizer todas aquelas que atribuem a criação e gestão do cosmos a alguma entidade ou entidades inferiores, distintas do Deus mais elevado. Isso incluiria a maior parte do antigo platonismo, é claro. Mas se adicionarmos o adjetivo “bíblico” para denotar tradições “demiúrgicas” que também incorporam ou adaptam tradições das escrituras judaicas ou cristãs, a categoria é significativamente reduzida. Na verdade, a categoria “demiúrgica bíblica” incluiria uma grande percentagem das fontes que hoje são geralmente chamadas de “gnósticas”, uma vez que a distinção entre o(s) criador(es) do cosmos e o Deus verdadeiro é normalmente identificada como uma característica comum do “gnosticismo”.⁵⁶

Nesse sentido, portanto, até Marcião de Sinope e seus seguidores podem ser vistos como pertencentes ao grupo dos gnósticos, ainda que preferamos chamá-los pelo nome de “tradições demiúrgicas bíblicas”. Afinal, como o próprio Williams escreve: “Marcião distinguiu entre o Pai divino anunciado por Cristo e o Deus dos judeus que criou o cosmos.”⁵⁷ Quando utilizamos a ideia de um cosmos material criado por uma entidade inferior, imperfeita ou má, também fazem parte do mesmo grupo, como Jonas já apontava, os maniqueus — e, além deles, podemos

⁵⁵ Em seu livro, *Rethinking “Gnosticism”*, Williams faz uma análise crítica profunda do gnosticismo como categoria histórica artificial. Algumas de suas críticas confrontam a ideia de que os gnósticos eram anticosmistas e, por conta disso, rejeitadores dos próprios corpos, visto que eram feitos de matéria. Em nosso estudo, porém, essas características serão reafirmadas pois, ainda que elas possam ser questionadas dentro de uma análise estritamente histórica, e ainda que elas sejam um tanto quanto caricaturas pintadas ao longo de séculos, elas certamente foram incorporadas dessa maneira pelos filósofos pessimistas. Além do que, problemáticas ou não, o fato é que os gnósticos e religiões similares entraram para a história do pensamento como dualistas condenadores do universo material.

⁵⁶ WILLIAMS, Michael Allen. *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p. 51-52. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “For example, I would suggest the category ‘biblical demiurgical traditions’ as one useful alternative. By ‘demiurgical’ traditions I mean all those that ascribe the creation and management of the cosmos to some lower entity or entities, distinct from the highest God. This would include most of ancient Platonism, of course. But if we add the adjective ‘biblical,’ to denote ‘demiurgical’ traditions that also incorporate or adapt traditions from Jewish or Christian Scripture, the category is narrowed significantly. In fact, the category ‘biblical demiurgical’ would include a large percentage of the sources that today are usually called ‘gnostic,’ since the distinction between the creator(s) of the cosmos and the true God is normally identified as a common feature of ‘gnosticism.’”

⁵⁷ *Ibid.*, p. 23-24. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Marcion distinguished between the divine Father announced by Christ and the God of the Jews who created the cosmos.”

acrescentar as já mencionadas heresias dualistas da Idade Média: o bogomilismo e o catarismo. Independentemente de como se dava o drama cósmico e de qual era a solução adotada para resolvê-lo, gnose ou fé, a percepção de haver dois princípios, um bom e um mau, e associar o mau ao mundo da matéria ou cosmos, é, para pior ou para melhor, uma característica marcante dos gnósticos e todos os outros grupos a eles relacionados. Afinal, a percepção é antiga: Irineu de Lyon (ca. 130-202 EC), em seu famoso tratado, *Contra as Heresias: Denúncia e refutação da falsa gnose*, já colocava todos no mesmo barco⁵⁸.

Outros heresiólogos, como Hipólito⁵⁹ (ca. 170-235 EC), também os tratava de forma similar. Aliás, a historiadora da religião, Elaine Pagels⁶⁰, nota que Hipólito sabia da existência de brâmanes indianos e os incluiu entre as heresias e o gnosticismo em seus escritos. Falaremos mais sobre isso quando especularmos sobre as ligações do gnosticismo com as religiões dárnicas. Mas, voltando ao gnosticismo propriamente dito e sua caracterização dualista, de fato, a filósofa Simone Pétrement⁶¹ afirma que diversos heresiólogos proto-ortodoxos passaram a tratá-los todos dessa maneira, colocando Marcião no mesmo grupo de heresias. Claro, precisamos ter cuidado quando utilizamos os escritos daqueles que se opunham ao gnosticismo, já que existe a possibilidade de deturpação, contudo, há uma surpreendente consistência entre as descrições dos heresiólogos a respeito de diversos grupos gnósticos e o que se descobriu depois, através de fontes primárias⁶².

⁵⁸ Irineu de Lyon trata Marcião como um herege dualista assim como Valentino, que é considerado como gnóstico propriamente dito por estudiosos e historiadores da religião a partir do século XX. Contudo, haviam notáveis diferenças além da questão da fé e da gnose. Como aponta Elaine Pagels, Irineu considerava os valentianos como um perigo oculto, visto que eles frequentavam as mesmas igrejas que os proto-ortodoxos, professavam os mesmos credos, mas secretamente acreditavam, assim como os marcionitas, num deus bom e em outro mau. Isso, contudo, não era algo que os marcionitas faziam: eles rejeitavam de frente o Deus do Antigo Testamento e não frequentavam os mesmos cultos. Cf. PAGELS, 1989, p. 32.

Para mais sobre como Irineu de Lyon enxergava o marcionismo e as outras seitas gnósticas, cf. IRINEU de Lyon. *Contra as heresias: Denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, 2014. *E-book*.

⁵⁹ Cf. HIPPOLYTUS. *The Refutation of All Heresies*. Tradução para o inglês por J. H. MacMahon. In: SCHAFF, Philip. *Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian and an Appendix (Ante-Nicene Fathers Volume 5)*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2004. p. 12-289.

⁶⁰ PAGELS, 1989, p.XXI.

⁶¹ PÉTREMENT, Simone. *A Separate God: The Origins and Teachings of Gnosticism*. Traduzido para o inglês por Carol Harrison. Nova York: Harper Collins, 1990. p. 64.

⁶² Referimo-nos às descobertas, nos dois últimos séculos, de escritos deixados pelos próprios gnósticos, como os valentianos e setianos — principalmente, mas não apenas, à chamada “biblioteca de Nag Hammadi”, descoberta no Egito em 1945. Como Hans Jonas afirma, até o século XIX, tirando o tratado contra os gnósticos escrito por Plotino, só tínhamos conhecimento das religiões gnósticas através dos escritos de pais da Igreja, como Irineu, Hipólito, Origen, Tertuliano, entre outros. Embora tais escritos sejam valiosos, o fato é que, sem corroboração de fontes primárias, tornava-se difícil aceitá-los sem uma boa dose de ceticismo. Contudo, como manuscritos gnósticos primários começaram a ser descobertos a partir do século XIX, muito do que os heresiólogos cristãos

A própria ênfase que muitos acadêmicos contemporâneos passaram a dar à questão salvífica que opõe a fé cristã e a gnose dos gnósticos é um tanto quanto problemática. Como escreve Pétrement:

Esta visão não pode ser sustentada a menos que se ignore o que era a gnose nos primeiros séculos. A gnose de que falam os gnósticos não é um conhecimento comum, elaborado pela razão humana. Na verdade, é um conhecimento religioso, um conhecimento de um *ensinamento religioso revelado* ao qual se adere. Isso quer dizer que está mais próximo do que chamamos de fé do que chamamos de conhecimento. Além disso, os primeiros gnósticos mencionados pelos heresiólogos parecem ter falado tanto de fé quanto de conhecimento, e dificilmente fizeram qualquer distinção entre eles. Quanto ao cristianismo, a fé que ele ensina certamente não carece de nenhum vestígio de conhecimento; acima de tudo, não se deve esquecer que no início ela era considerada pelos cristãos tanto como “conhecimento” quanto como fé. Os primeiros cristãos, como os primeiros gnósticos, fazem pouca distinção entre fé e gnose. Só gradualmente a Igreja passou a enfatizar a fé e a reduzir a gnose a um nível relativamente insignificante.⁶³

Porém, mesmo quando enfatizamos o dualismo, precisamos lembrar que havia, claro, grandes diferenças até entre grupos considerados propriamente gnósticos pela maioria dos acadêmicos contemporâneos. Entretanto, essas diferenças não apagam aquilo que eles têm em comum. Uma dessas características comuns, por exemplo, é que, tirando algumas exceções notáveis, o dualismo gnóstico não se aplicava aos primeiros princípios. Pétrement afirma o seguinte sobre esse ponto: “No que diz respeito aos primeiros princípios, alguns gnósticos são dualistas, por exemplo, os maniqueus, mas a maioria deles são monistas, uma vez que para eles o mundo em última análise procede de Deus [...]”⁶⁴

escreveram foi corroborado; cf. JONAS, 2001, p. 37. Ainda há, contudo, notáveis problemas. Por exemplo, Barnstone e Meyer apontam que o pensamento de um dos mais famosos gnósticos do século II, Basílides, só foi preservado pelos seus detratores, e eles se contradizem profundamente, o que não nos permite entender aquilo que seus seguidores realmente acreditavam: seria a verdadeira doutrina de Basilides aquela descrita por Irineu ou por Hipólito? Infelizmente, sem a descoberta de novos manuscritos como aqueles encontrados em Nag Hammadi, nunca saberemos ao certo; cf. BARNSTONE; MEYER, 2003, p. 786.

⁶³ PÉTREMENT, 1990, p. 129, tradução nossa, grifos da autora. O texto em língua estrangeira é: “This view cannot be upheld unless one ignores what gnosis was in the early centuries. The gnosis spoken of by the Gnostics is not ordinary knowledge, worked out by human reason. In fact it is a religious knowledge, a knowledge of *a revealed religious teaching* to which one adheres. That is to say that it is closer to what we call faith than what we call knowledge. Moreover, the earliest Gnostics mentioned by the heresiologists seem to have spoken of faith as much as knowledge, and hardly made any distinction between them. As for Christianity, the faith it teaches is certainly not lacking in any trace of knowledge; above all one ought not to forget that at the beginning it was thought of by Christians as being “knowledge” just as much as faith. The early Christians, like the earliest Gnostics, make little distinction between faith and gnosis. Only gradually did the Church come to emphasize faith and reduce gnosis to a relatively insignificant level.”

⁶⁴ Ibid., p. 172. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “With respect to first principles, some Gnostics are dualists, for example, the Manicheans, but most of them are monists, since for them the world ultimately proceeds from God [...]”

Aqui, Pétrement se refere à variedade de mitos gnósticos que tratam o princípio metafísico de todas as coisas como algo extremamente distante do nosso mundo. Este distanciamento do princípio metafísico tem implicações importantes na explicação da origem do mal entre diferentes grupos gnósticos. A forma como se dava a criação do cosmos e do homem entre valentianos, setianos, marcionitas e outros “hereges” dualistas era diferente, mas quase todas se conformam com esta ideia: existe um princípio de onde tudo emana. Por exemplo, o pesquisador da religião, Yuri Stoyanov, aponta que, no valentianismo: “[...] um dos dois princípios é visto como um agente secundário decorrente do outro princípio que é assim reconhecido como uma primeira causa sublime.”⁶⁵ Stoyanov chama esse tipo de dualismo moderado de “dualismo monárquico”. Realmente, sob esta ótica, poucas expressões religiosas gnósticas são verdadeiramente dualistas. Mesmo discípulos importantes de Marcião, que não era um dualista moderado mas radical, elevaram o Deus bom e superior de Marcião à posição de primeiro princípio, aponta Stoyanov⁶⁶. Pétrement⁶⁷ escreve que o dualismo gnóstico não é um dualismo no sentido mais estrito do termo, mas que há uma sensação de dualidade, visto que existe uma distância gigantesca entre o Deus puramente metafísico e o universo físico da matéria, distância essa que não ocorre nas ortodoxias judaicas e cristãs. A autora lembra ainda que Hans Jonas qualificava o dualismo gnóstico como anticósmico e escatológico.

As próprias mitologias gnósticas variam bastante nos pormenores, mas é inegável que existe uma conexão religiosa e filosófica entre elas — e, no caso de alguns dos mais importantes e reconhecidos grupos gnósticos da Antiguidade tardia, há também uma clara conexão histórica. Peguemos os setianos e os valentianos. Como afirmam Barnstone e Meyer⁶⁸, no setianismo, os primeiros capítulos do livro do Gênesis são reinterpretados de forma a incorporar elementos do judaísmo helenizado e, principalmente, de tradições filosóficas platonistas. O Ser Original, para os setianos, é o Uno, do qual emana o primeiro pensamento divino, Barbelo. Por conta disso, os setianos também foram chamados de barbeloítas ou barbelognósticos pelos heresiólogos dos primeiros séculos — e estas denominações ainda são bastante utilizadas. O Uno e Barbelo

⁶⁵ STOYANOV, Yuri. *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. Nova Haven e Londres: Yale University Press, 2000. p. 4. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] one of the two principles is seen as a secondary agency stemming from the other principle which is thus recognized as a sublime first cause.”

⁶⁶ Ibid., p. 90-91.

⁶⁷ PÉTREMENT, 1990, p. 172.

⁶⁸ BARNSTONE; MEYER, 2003, p. 109-111.

geram uma criança divina, formando uma trindade. Abaixo dessa trindade, surgem outras emanções, dentre elas, Sophia. Através do erro, Sophia acaba gerando um filho arrogante, o demiurgo. É este demiurgo — chamado de *Ialdabaoth*, *Sakla* ou *Samael* — que forja o mundo material e os homens. Os setianos são identificados desta maneira pois acreditavam descender de Set, o terceiro filho de Adão e Eva.⁶⁹ Segundo Stoyanov:

O nascimento de Set foi atribuído à intercessão da Mãe gnóstica superior, Sophia (Sabedoria), que implantou nele a semente do poder divino que era o protótipo celestial da semente terrena de Set. Os gnósticos setianos, portanto, traçaram sua descendência até a linhagem eleita e incorruptível de Set, que foi identificado com Cristo e foi concebido como trazendo ciclicamente à raça humana sua “semente de poder e pureza” superior. Na verdade, há algumas indicações de que Melquisedeque, Jesus Cristo e até mesmo Zoroastro foram considerados em alguns círculos gnósticos como manifestações do salvador e revelador Set.⁷⁰

Já os valentianos, Barnstone e Meyer⁷¹ resumem, postulavam uma profundeza divina primordial de onde emana o pleroma ou a totalidade divina. Esse pleroma é composto de várias emanções ou *aeons*⁷², organizados em pares. Cada par de emanção engendra as emanções seguintes. Através do erro ou da ignorância, Sophia, a última emanção, perturba a ordem divina e acaba dando à luz ao demiurgo, o Deus do Antigo Testamento, que forja o universo

⁶⁹ Gênesis 4:25.

⁷⁰ STOYANOV, 2000, p. 89. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The birth of Seth was attributed to *the* intercession of the Gnostic higher ‘Mother’, Sophia (Wisdom), who implanted in him the seed of the divine power which was the heavenly prototype of Seth’s earthly seed. The Sethian Gnostics therefore traced their descent to the elect and incorruptible line of Seth, who was identified with Christ and was conceived as bringing cyclically to the human race his higher ‘seed of power and purity’. Indeed there are some indications that Melchizedek, Jesus Christ and even Zoroaster were considered in some Gnostic circles as manifestations of the saviour and revealer Seth.”

⁷¹ BARNSTONE; MEYER, 2003, p. 112-114.

⁷² Sobre os aeons, Hans Jonas (2001, p. 53-54) escreve: “Este duplo aspecto do terror cósmico, o espacial e o temporal, é bem exibido no significado complexo do conceito helenístico gnóstico de ‘Aeon’. Originalmente um conceito puramente de tempo (duração da vida, duração do tempo cósmico, daí a eternidade), foi persofinificado na religião helenística pré-gnóstica — possivelmente uma adaptação do deus persa Zervan — e tornou-se um objeto de adoração, mesmo então com algumas associações terríveis. No gnosticismo, dá uma nova guinada mitológica e torna-se um nome de classe para categorias inteiras de seres divinos, semidivinos ou demoníacos. No último sentido, ‘os Aeons’ representam, com implicações temporais e espaciais, o poder demoníaco do universo ou (como no *Pistis Sophia*) do reino das trevas em sua enormidade. Sua personificação extrema às vezes pode quase obliterar o aspecto original de tempo [...]”. (Tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “This twofold aspect of the cosmic terror, the spatial and the temporal, is well exhibited in the complex meaning of the gnostically adapted Hellenistic concept of “Aeon.” Originally a timeconcept purely (duration of life, length of cosmic time, hence eternity), it underwent personification in pre-gnostic Hellenistic religion—possibly an adaptation of the Persian god Zervan—and became an object of worship, even then with some fearsome associations. In Gnosticism it takes a further mythological turn and becomes a class-name for whole categories of either divine, semi-divine, or demonic beings. In the last sense “the Aeons” represent with temporal as well as spatial implications the demonic power of the universe or (as in the *Pistis Sophia*) of the realm of darkness in its enormity. Their extreme personification may sometimes all but obliterate the original time aspect [...]” (grifo do autor)

material. O drama cósmico se dá desta forma: uma perturbação no reino metafísico do pleroma que engendra o cosmos material. Para os valentianos, toda a vida, incluindo a humana, é a união do material, do psíquico e do espiritual. Os homens são divididos entre: hílcos ou materiais, pessoas de carne e sangue (i.e. os descrentes, incapazes de escaparem da matéria); psíquicos, pessoas com alma (i.e. cristãos comuns, que ainda têm a chance de escapar); e pneumáticos, pessoas verdadeiramente espirituais (i.e. os gnósticos ou os próprios valentianos). Barnstone e Meyer também apontam algumas das influências mais importantes por trás dessa escola gnóstica: “[...] o pensamento valentiano mostra uma complexidade no seu esquema gnóstico que se baseia em reflexões gnósticas anteriores, especialmente reflexões setianas, e incorpora observações filosóficas gregas, especialmente observações platônicas.”⁷³

Há notáveis semelhanças que unem essas e muitas outras tradições menores do gnosticismo clássico dos primeiros séculos. Sobre uma dessas semelhanças, o historiador do gnosticismo, Giovanni Filoramo, escreve: “O traço distintivo do demiurgo setiano e valentiano é ser o resultado abortivo do pecado de Sophia.”⁷⁴ No gnosticismo, aquele que forja o cosmos, o devir, é imperfeito ou mau: ele jamais poderia ser a fonte primordial de tudo, já que o nosso cosmos é imperfeito e cheio de dor e sofrimento. Filoramo⁷⁵ lembra que, no diálogo *Timeu*, Platão traz a figura do demiurgo, artífice divino que dá ordem à matéria caótica, imitando o mundo estável das formas. A influência neoplatônica no gnosticismo é patente em muitos aspectos, ao ponto dela ter chamado a atenção de Plotino, que escreveu contra eles:

Que o dualismo gnóstico, com sua postura anticósmica e rejeição intransigente da beleza e dos aspectos positivos do cosmos, deve ser colocado no extremo oposto do espectro do pensamento antigo, é confirmado mais claramente pela polêmica antignóstica de Plotino.⁷⁶

⁷³ Op. cit., p. 114. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] Valentinian thought shows a complexity in its gnostic scheme that builds upon previous gnostic reflections, especially Sethian reflections, and incorporates Greek philosophical observations, especially platonic observations.”

⁷⁴ FILORAMO, Giovanni. *A History of Gnosticism*. Traduzido para o inglês por Anthony Alcock. Oxford: Basil Blackwell, 1990. p. 78. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The distinctive trait of the Sethian and Valentinian Demiurge is that of being the abortive outcome of the sin of Sophia.”

⁷⁵ Ibid., p. 77.

⁷⁶ Ibid., p. 55. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “That Gnostic dualism, with its anti-cosmic stance and uncompromising rejection of the beauty and positive aspects of the cosmos, is to be placed at the opposite end of the spectrum of ancient thought, is confirmed most clearly by the anti-Gnostic polemic of Plotinus.”

Jonas⁷⁷ afirma que a diferença crucial entre os gnósticos e Plotino é que os primeiros deploram toda a ordem de eventos que engendra o mundo material, acreditando que ela é a causa da tragédia e da paixão divina, enquanto que Plotino afirma essa ordem de eventos como sendo a necessária e positiva: para Plotino, o Uno engendrar suas hipóstases e acabar por produzir o mundo da matéria apenas prova a eficácia da fonte primária. A ênfase no caráter vil do cosmos é uma das coisas que unem os gnosticismos dos primeiros séculos, além dos grupos a eles associados. É também aquilo que os contrapõem não somente aos cristãos proto-ortodoxos, mas também a diversos filósofos da Antiguidade tardia, sendo Plotino o mais famoso deles. Portanto, ainda que possa haver discussões acadêmicas sobre como melhor definir o gnosticismo, em nossa investigação, o aspecto anticósmico e o dualismo, ainda que moderado ou ilusório, será enfatizado. Segundo Stoyanov⁷⁸, por mais que fossem divergentes em certos aspectos mitológicos, todas as diferentes cosmogonias gnósticas eram marcadas pelo dualismo anticósmico e todas identificavam o demiurgo gnóstico, criador do universo material, com o Deus do Antigo Testamento. O autor resume perfeitamente a ideia que queremos enfatizar sobre essas religiões ao escrever o seguinte:

[...] as múltiplas escolas gnósticas partilhavam, no seu conjunto, um dualismo anticósmico — o mundo material era negado como uma criação imperfeita e má de um poder demiúrgico inferior ou claramente ‘satânico’ e era oposto ao mundo espiritual supremo do Deus verdadeiro, mas remoto e desconhecido. Tal como acontece na religiosidade órfico-pitagórica, no gnosticismo a alma era vista como uma estranha e uma exilada no corpo, as almas dos homens eram ‘pérolas preciosas’, centelhas divinas deste reino espiritual e haviam descido ao perverso mundo material da ‘escuridão uivante’ para serem aprisionadas em corpos materiais e só poderiam ser libertadas através da mediação redentora da *gnose*, um conhecimento revelador dos segredos divinos. [...] No gnosticismo cristão, Cristo emergiu como um redentor espiritual celestial enviado pelo Deus desconhecido e supremo para mediar a *gnose* aos homens (ou apenas para os pneumáticos) e o demiurgo esforçou-se em vão para frustrar a sua missão. [...] As escolas gnósticas basearam-se amplamente na herança sincrética da antiguidade e usaram as tradições iraniana, judaica, grega, mesopotâmica, egípcia e cristã para embelezar os seus mitos e conceitos básicos relacionados com a criação do mundo pelo demiurgo; a queda da alma, a missão do redentor e revelador da *gnose* e, finalmente, a libertação da alma à sua morada espiritual.⁷⁹

⁷⁷ JONAS, 2001, p. 164.

⁷⁸ STOYANOV, 2000, p. 90.

⁷⁹ Ibid., p. 87-88. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] the multifarious Gnostic schools did share, on the whole, an anti-cosmic dualism — the material world was negated as an imperfect and evil creation of an inferior demiurgic or clearly ‘Satanic’ power and was opposed to the supernal spiritual world of the true but remote and unknown God. As with Orphic-Pythagorean religiosity, in Gnosticism the soul was seen as a stranger and an exile in the body, the souls of men were ‘precious pearls’, divine sparks from this spiritual realm and had descended into the wicked material world of the ‘howling darkness’ to be imprisoned in material bodies and could be released only through the redeeming mediation of gnosis, a revelatory knowledge of the divine secrets. [...] In Christian Gnosticism Christ emerged as a heavenly spiritual redeemer sent by the unknown, supreme God to mediate the gnosis to men (or else only to the Pneumatics) and the Demiurge vainly

1.3. Uma diferença crucial

Embora a proto-ortodoxia cristã também buscasse a salvação da alma, que nada mais é do que uma forma de escape do mundo material decaído após o pecado original, ela não condenava o mundo material — essa, aliás, é a posição de todas as grandes denominações cristãs até hoje. Quando tratarmos especificamente da filosofia de Schopenhauer nos próximos capítulos, veremos que ele aborda a questão de religiões otimistas e pessimistas. Mesmo dentro de uma mesma religião, há correntes e movimentos que são mais otimistas ou mais pessimistas quando analisadas a partir de sua filosofia. O que as distingue é justamente a atitude que elas têm perante ao cosmos, perante o devir, perante à matéria. A realidade é que, apesar da vontade de ir para o céu após a morte, apesar de considerar esta vida como passageira, o cristianismo proto-ortodoxo, afirma Pagels⁸⁰, articulava uma experiência muito diferente daquela dos gnósticos. Existia uma diferença crucial entre esses grupos: para os cristãos, o mundo material era, e ainda é, uma criação perfeita de Deus, mesmo que ela tenha sido corrompida pelo pecado original. Pagels escreve:

Concordando que o sofrimento humano deriva da culpa humana, os cristãos ortodoxos afirmaram a ordem natural. As planícies, desertos, mares, montanhas, estrelas e árvores da Terra constituem um lar apropriado para a humanidade. Como parte dessa “boa” criação, os ortodoxos reconheciam os processos da biologia humana: tendiam a confiar e a afirmar a sexualidade (pelo menos no casamento), a procriação e o desenvolvimento humano.⁸¹

Neste aspecto, a nascente ortodoxia cristã dos primeiros séculos estava em conformidade com a mente filosófica da Antiguidade clássica. Jonas escreve que, para os pensadores do mundo clássico, “A veneração do cosmos é a veneração do todo do qual o homem faz parte. O reconhecimento e a conformidade de sua posição como uma parte [do todo] é um

endeavoured to thwart his mission. [...] The Gnostic schools drew widely on the syncretistic heritage of antiquity and used Iranian, Jewish, Greek, Mesopotamian, Egyptian and Christian traditions to embellish their basic myths and concepts related to the creation of the world by the Demiurge; the fall of the soul, the mission of the redeemer and revealer of the gnosis, and finally the release and ascent of the soul to its spiritual abode.”

⁸⁰ PAGELS, 1989, p. 146.

⁸¹ Ibid. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Agreeing that human suffering derives from human fault, orthodox Christians affirmed the natural order. Earth's plains, deserts, seas, mountains, stars, and trees form an appropriate home for humanity. As part of that ‘good’ creation, the orthodox recognized the processes of human biology: they tended to trust and affirm sexuality (at least in marriage), procreation, and human development.”

aspecto da relação apropriada do homem com o universo na conduta de sua vida.”⁸² A mente clássica, continua Jonas, afirmava que a devoção cósmica do homem submete o seu ser àquilo que é maior e melhor do que ele, ao todo do qual ele é parte. Os cristãos proto-ortodoxos e o que viria a ser o cristianismo ortodoxo do primeiro milênio, apesar de se opor à filosofia clássica, jamais foi totalmente contrário a esse tipo de pensamento. O cristianismo apenas o adequou aos seus dogmas. O homem cristão, como o homem clássico, não condena o devir na sua totalidade como obra imperfeita de um demiurgo imperfeito, pelo contrário: o Deus-criador é perfeito e sua criação é perfeita, mesmo que ela se encontre num estado caído graças aos homens. Em contraposição a essa visão da ortodoxia cristã, Stoyanov escreve o seguinte sobre o dualismo anticósmico em geral:

[...] o dualismo anticósmico equipara o mundo físico e a matéria ao princípio do mal e das trevas, que são vistos como totalmente opostos ao mundo espiritual e à luz. O dualismo anticósmico costuma ser fortemente antissomático, relegando o corpo ao mundo maligno da matéria e opondo-o à alma, esta última tendo sua origem no reino da luz e do bem espiritual. O dualismo anticósmico alcançou a sua encarnação mais dramática e evocativa nos sistemas mitológicos de algumas escolas gnósticas, onde a rejeição de um Deus-criador (o demiurgo) e do seu universo assumiu formas extremas e ocasionalmente drásticas.⁸³

Já discorreremos sobre como, segundo Stoyanov⁸⁴, o ensinamento órfico-pitagórico do corpo como tumba da alma imortal foi compartilhado pelos gnósticos, para quem um deus mau ou ignorante é responsável pelo aprisionamento de nossa centelha divina no mundo da matéria; um ensinamento também compartilhado pelos bogomilos e cátaros na Idade Média. Também

⁸² JONAS, 2001, p. 246. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The veneration of the cosmos is the veneration of the whole of which man himself is a part. The recognition of and compliance with his position as a part is one aspect of man's proper relation to the universe in the conduct of his life.”

⁸³ STOYANOV, 2000, p. 5. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “anti-cosmic dualism equates the physical world and matter with the principle of evil and darkness which are seen as totally opposed to the spiritual world and light. Anti-cosmic dualism is usually strongly anti-somatic, relegating the body to the evil world of matter and opposing it to the soul, the latter having its origin in the realm of light and spiritual good. Anti-cosmic dualism reached its most dramatic and evocative incarnation in the mythological systems of some Gnostic schools where the rejection of a Creator-God (the Demiurge) and his universe assumed extreme and occasionally drastic forms.”

⁸⁴ Ibid.

vale notar que, para os gnósticos⁸⁵ dos primeiros séculos, como também para os cátaros⁸⁶ da Idade Média, existia a crença na reencarnação: enquanto não alcançássemos a salvação final, nossas essências metafísicas estariam para sempre aprisionadas na matéria, vítimas do eterno ciclo de nascimento e morte. Esse fato não passa despercebido por Schopenhauer, que comenta sobre a crença na metempsicose dos vários grupos gnósticos: “[...] a maior parte dos heréticos, como por exemplo simonistas, basilidianos, valentinianos, marcionitas, gnósticos e maniqueus, admitiam aquela crença originária.”⁸⁷ Porém, Schopenhauer estressa que o judaísmo e as duas grandes religiões que dele derivaram, o cristianismo e o islã, opuseram-se violentamente à ideia. Ele escreve que, “[...] a ferro e fogo, essas religiões conseguiram reprimir na Europa e numa parte da Ásia aquela crença originária e consoladora da humanidade [...]”⁸⁸.

O arqueólogo, Giovanni Verardi⁸⁹, também traz à luz a diferença entre o ascetismo cristão e gnóstico, quando escreve:

Como foi dito, os ascetas cristãos acreditavam na bondade da criação, que inclui a matéria e o corpo: a possibilidade de recuperar, através da ascese, a pureza original, era a sua prova. Para os gnósticos (como para os budistas) a ascese significava antes colocar toda a distância possível entre si e o mundo [...]”⁹⁰

⁸⁵ Jonas (2001, p. 273-274) aponta que, para os carpocratas e cainitas, seitas gnósticas libertinas, a transmigração das almas ocorria até que a alma tivesse vivido todo tipo de vida que existe, inclusive as mais pecaminosas. Filoramo (1990, p. 160) afirma que no evangelho gnóstico, *Apócrifo de João* (também chamado de *O Livro Secreto de João*), o sacrifício de Jesus é um ato para nos libertar do ciclo de reencarnações. Barnstone e Meyer (2003, p. 162) traduzem e apontam a passagem onde tal crença é explicitada no *Apócrifo de João*. Este evangelho gnóstico serve de base para as principais crenças dos setianos, um dos maiores grupos gnósticos dos primeiros séculos. Barnstone e Meyer (2003, p. 399) também mostram a crença na reencarnação no *Livro de Tomas*, um evangelho gnóstico sírio. Além da crença ser recorrente entre os gnósticos dos primeiros séculos, Stoyanov (2000, p. 112-113), Barnstone e Meyer (2003, p. 579, 649) afirmam que ela é parte crucial da religião de Mani, que surge mais tarde, no século III, de uma síntese entre cristianismo, gnosticismo, budismo e zoroastrianismo.

⁸⁶ Stoyanov (2000, p. 275) aponta que os cátaros do século XII, no sul da França, também acreditavam que um deus mal, criador do mundo material, aprisionou suas almas na matéria até que elas fossem libertadas pelo deus bom. Os cátaros, por sua vez, teriam sido influenciados pelos bogomilos, outro grupo dualista e anticosmista que surgiu no século X, na Europa Oriental, ainda segundo Stoyanov (2000, 184), Barnstone e Meyer (2003, p. 730).

⁸⁷ SCHOPENHAUER, 2015, p. 604.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ VERARDI, Giovanni. The Buddhists, the Gnostics and the Antinomistic Society, or the Arabian Sea in the First-Second Century AD. *Annali Dell'Istituto Orientale di Napoli*, Napoli, n. 57, p. 323-346, ago./out. 1997.

⁹⁰ Ibid., p. 328-329. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “As it has been said, the Christian ascetics believed in the goodness of creation, which includes matter and the body: the possibility of regaining, through asceticism, the original purity, was its proof (Drijvers 1984: 115; Brown 1991: 304). For the Gnostics (as for the Buddhists) asceticism meant rather to put all possible distance between oneself and the world [...]”

Em todas essas “heresias” ou religiões dualistas e anticósmicas, o problema da origem do mal no mundo configura um ponto de partida comum. O mal não é apenas moral, isto é, o mal não é somente aquilo que deriva da ação humana, mas também o sofrimento que a própria existência proporciona aos viventes: doença, acidente, desespero, velhice. Pagels escreve que “[...] quando cristãos gnósticos perguntaram sobre a origem do mal, não interpretaram o termo, como nós, principalmente em termos de mal moral.”⁹¹ Para todos esses grupos, era inadmissível que o princípio do mal fosse o mesmo do bom, que as trevas viessem exatamente da mesma fonte que a luz. Mesmo a antiga religião persa do zoroastrianismo, que diferentemente dos dualismos gnósticos não era anticósmica⁹², resolveu o problema do mal e do sofrimento postulando um princípio das trevas em contraposição a um princípio da luz. Como Stoyanov⁹³ esclarece, a solução do zoroastrianismo para a origem do mal foi tirar toda a culpa do princípio bom e criador do mundo espiritual e material, *Ahura Mazda*, e colocá-la somente em *Angra Mainyu*, uma de suas hipóstases. A luta entre bem e mal se dá entre Angra Mainyu, o princípio destruidor, e *Spenta Mainyu*, o princípio criador de Ahura Mazda.

Há ainda um aspecto trabalhado por Hans Jonas que vale a pena ser trazido para nossa discussão, mesmo que de maneira breve. Em seu ensaio sobre gnosticismo, existencialismo e niilismo, Jonas⁹⁴ faz uma comparação especulativa entre o momento histórico que vivemos desde o início da modernidade, com o Renascimento e o Iluminismo, e o momento histórico em que viviam aqueles que viriam a formular o dualismo anticósmico gnóstico. O resultado de ambos os momentos históricos é uma sensação de deslocamento do homem perante o devir, perante o cosmos e à matéria. Desde o começo da modernidade, tornamo-nos parte pensante de

⁹¹ PAGELS, 1989, p. 143. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] when gnostic Christians inquired about the origin of evil they did not interpret the term, as we do, primarily in terms of moral evil.”

⁹² O zoroastrianismo é a religião revelada mais antiga do mundo. Possui raízes em comum com o hinduísmo, sendo também derivada de mitos indo-europeus arcaicos. O zoroastrianismo é classificado tanto como monoteísta quanto como dualista, tendo passado por diversas mutações ao longo de sua história. Contudo, o zoroastrianismo nunca foi anticósmico, seus adeptos nunca rejeitaram o devir. Stoyanov (2000, p. 28) escreve: “O zoroastrianismo permaneceu essencialmente uma religião afirmadora da vida e ativa. O dualismo dos dois espíritos do bem e do mal não compreende uma oposição entre a alma e o corpo. O corpo era considerado como uma parte essencial e indispensável da Criação Boa, um instrumento da alma e, portanto, celibato e ascetismo foram renunciados consistentemente ao longo da história do zoroastrianismo.” (Tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “Zoroastrianism remained essentially a life-affirming and active religion. The dualism of the two spirits of good and evil did not comprise an opposition between the soul and the body. The body was regarded as an essential and indispensable part of the Good Creation, an instrument of the soul, and accordingly celibacy and asceticism were renounced consistently throughout the history of Zoroastrianism.”

⁹³ STOYANOV, 2000, p. 21-28.

⁹⁴ JONAS, 2001, p. 320-340.

um mundo natural que não nos escuta, que é indiferente aos nossos anseios e dores: “Esta é a condição humana. Desapareceu o *cosmos* cujo *logos* imanente o meu próprio poderia sentir parentesco, desapareceu a ordem do todo em que o homem tem o seu lugar.”⁹⁵ A situação que produziu essa alienação humana perante o cosmos não trouxe apenas a sensação de não possuímos mais uma morada. Ela trouxe, também, a noção de que a própria natureza não tem finalidade.

Para Jonas, porém, não é necessariamente a ciência moderna que produz tal sentimento que leva diferentes grupos a adotarem um dualismo que não se complementa, um dualismo que opõe radicalmente luz e trevas, espírito e matéria, metafísica e devir. Segundo Jonas:

O ponto que importa particularmente para os propósitos desta discussão é que uma mudança na visão da natureza, isto é, do ambiente cósmico do homem, está na base daquela situação metafísica que deu origem ao existencialismo moderno e a suas implicações niilistas. Mas, sendo assim, se a essência do existencialismo for um certo dualismo, um estranhamento entre o homem e o mundo, com a perda da ideia de um *cosmos* — em suma, um acosmismo antropológico — então não é necessariamente a ciência física moderna sozinha que pode criar tal condição. Um niilismo cósmico como tal, gerado por quaisquer circunstâncias históricas, seria a condição na qual alguns dos traços característicos do existencialismo poderiam evoluir.⁹⁶

Há, segundo ele, apenas uma outra situação na história do homem ocidental em que tal acosmismo antropológico aconteceu: “Este é o movimento gnóstico [...] que os primeiros três séculos profundamente agitados da era cristã proliferou nas partes helenísticas do império romano e para além de suas fronteiras orientais.”⁹⁷ O período que viu o nascimento dos dualismos anticósmicos, ou das tradições demiúrgicas, é marcado por profundas mudanças na história de boa parte da Europa, África e Ásia. As conquistas de Alexandre inauguraram um mundo relativamente cosmopolita, com enormes rotas de comércio nas quais havia troca de mercadorias, sim, mas também de ideias, culturas e deuses. Neste mundo, novos conflitos

⁹⁵ Ibid., p. 323, tradução nossa, grifos do autor. O texto em língua estrangeira é: “This is the human condition. Gone is the *cosmos* with whose immanent *logos* my own can feel kinship, gone the order of the whole in which man has his place.”

⁹⁶ Ibid., p. 325, tradução nossa, grifo do autor. O texto em língua estrangeira é: “The point that particularly matters for the purposes of this discussion is that a change in the vision of nature, that is, of the cosmic environment of man, is at the bottom of that metaphysical situation which has given rise to modern existentialism and to its nihilistic implications. But if this is so, if the essence of existentialism is a certain dualism, an estrangement between man and the world, with the loss of the idea of a kindred *cosmos*—in short, an anthropological acosmism—then it is not necessarily modern physical science alone which can create such a condition. A cosmic nihilism as such, begotten by whatever historical circumstances, would be the condition in which some of the characteristic traits of existentialism might evolve.”

⁹⁷ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “That is the gnostic movement [...] which the deeply agitated first three centuries of the Christian era proliferated in the Hellenistic parts of the Roman empire and beyond its eastern boundaries.”

surgiram, e o sentimento de um cosmos que não é ordenado para o nosso conforto e realização passou a circular. O homem antigo passa a ter medo: “Sua alteridade solitária, descobrindo-se desamparada, irrompe no sentimento de pavor. O pavor é a resposta da alma ao seu estar-no-mundo e é um tema recorrente na literatura gnóstica.”⁹⁸ Porém, enquanto os gnósticos antigos rejeitavam totalmente a matéria, eles ainda enxergavam uma luz no fim do túnel. Havia a possibilidade da salvação, a possibilidade de escapar do devir, através do resgate de nossas almas pelo Deus alienígena. O mesmo não pode ser dito do niilismo moderno, afirma Jonas. Na contemporaneidade, a indiferença do cosmos para com o sofrimento do homem, para com a sua alienação, não é remendada pela possibilidade de uma gnose ou de um resgate metafísico:

Mas e quanto a uma natureza indiferente que, no entanto, contém em seu seio aquilo em que seu próprio ser faz diferença? A frase de ter sido lançado na natureza indiferente é um resquício de uma metafísica dualista, a cujo uso o ponto de vista não-metafísico não tem direito. O que é o lançamento sem o lançador, e sem um além de onde começou? Em vez disso, o existencialista deveria dizer que a vida — consciente, atenciosa e conhecedora do eu — foi “jogada fora” *pela* natureza. Se cegamente, então a visão é produto da cegueira, o cuidar é um produto do indiferente, a natureza teleológica gerada não-teleologicamente.⁹⁹

1.4. A gnose e o anticosmismo nas religiões dárnicas

Mircea Eliade¹⁰⁰ (1907-1986), pensador romeno contemporâneo e amigo de Cioran¹⁰¹, foi um dos estudiosos da religião que fizeram comparações entre religiões dárnicas e o conceito de gnose, ou conhecimento místico, para escapar das amarras do *samsara*. Eliade afirma que, na Índia, antes do Buda, já era comum a ideia de que vivemos e morremos incontáveis vezes e que, para nos libertarmos deste ciclo sem fim, precisamos alcançar algum tipo de iluminação

⁹⁸ Ibid., p. 329, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “His solitary otherness, discovering itself in this forlornness, erupts in the feeling of dread. Dread as the soul's response to its being-in-the-world is a recurrent theme in gnostic literature.”

⁹⁹ Ibid., p. 339, tradução nossa, grifo do autor. O texto em língua estrangeira é: “But what about an indifferent nature which nevertheless contains in its midst that to which its own being does make a difference? The phrase of having been flung into indifferent nature is a remnant from a dualistic metaphysics, to whose use the non-metaphysical standpoint has no right. What is the throw without the thrower, and without a beyond whence it started? Rather should the existentialist say that life—conscious, caring, knowing self—has been “tossed up” by nature. If blindly, then the seeing is a product of the blind, the caring a product of the uncaring, a teleological nature begotten unteleologically.”

¹⁰⁰ ELIADE, Mircea. *A History of Religious Ideas, volume 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. Tradução para o inglês de Willard R. Trask. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. p. 240-241.

¹⁰¹ Cf. ZARIFOPOL-JOHNSTON, Iilca. *Searching for Cioran*. Bloomington: Indiana University Press, 2009. p. 70.

ou gnose. Esse conhecimento é um conhecimento metafísico, revelado através dos Vedas e dos Brahmanas, um conhecimento esotérico. Eliade escreve:

O círculo estava agora completo: a ignorância (*avidya*) criou ou reforçou a lei de causa e efeito (*karman*) que, por sua vez, infligiu a série ininterrupta de reencarnações (*samsara*). Felizmente, a libertação (*moksa*) deste círculo infernal foi possível, sobretudo, em virtude da gnose (*jñana, vidya*). Como veremos, outros grupos ou escolas também proclamaram as virtudes libertadoras das técnicas do Yoga ou da devoção mística. O pensamento indiano desde cedo se propôs a homologar os diferentes “caminhos” (*marga*) que conduzem à libertação. O esforço culminou alguns séculos mais tarde, na famosa síntese proclamada no *Bhagavad-Gita* (século IV a.C.). Mas é importante salientar agora que a descoberta da sequência fatal *avidya-karman-samsara*, e do seu remédio, a libertação (*moksa*) por meio da gnose, do conhecimento metafísico (*jñana, vidya*) — uma descoberta feita, embora imperfeitamente sistematizada, na época dos Upanishads — constitui a essência da filosofia indiana posterior.¹⁰²

Segundo Eliade: “O nascimento iniciático implicava a morte para a existência profana. O esquema conservou-se tanto no hinduísmo como no budismo. O iogue ‘morre para esta vida’ a fim de renascer para um outro modo de ser: aquele é representado pela libertação.”¹⁰³ Para Eliade¹⁰⁴, as religiões indianas — especialmente depois do budismo, que influenciou o próprio desenvolvimento de diferentes escolas do hinduísmo ao longo dos séculos, embora tenha nascido do pensamento hinduísta — são acósmicas. Isto é, são religiões que preconizam uma fuga para uma realidade superior, ontologicamente diferente daquela que experimentamos no mundo empírico, mundo este que nos limita e nos faz sofrer. Essa diferença ontológica entre o devir e a libertação implica “[...] a transcendência, a abolição do Cosmos, a liberdade absoluta.”¹⁰⁵ Como Eliade lembra, nas religiões dárnicas, o tempo é “[...] equiparado à ilusão

¹⁰² Op. cit., p. 241, tradução nossa, grifos do autor. O texto em língua estrangeira é: “The circle was now complete: ignorance (*avidya*) created or reinforced the law of cause and effect (*karman*) that, in its turn, inflicted the unbroken series of reincarnations (*samsara*). Fortunately, liberation (*moksa*) from this infernal circle was possible, above all by virtue of gnosis (*jñana, vidya*). As we shall see, other groups or schools also proclaimed the liberating virtues of Yoga techniques or mystical devotion. Indian thought early set itself to homologizing the different ‘ways’ (*marga*) leading to deliverance. The effort culminated some centuries later in the famous synthesis proclaimed in the *Bhagavad-Gita* (fourth century B.C.). But it is important to point out now that the discovery of the fatal sequence *avidya-karman-samsara*, and of its remedy, deliverance (*moksa*) by means of gnosis, of metaphysical knowledge (*jñana, vidya*)—a discovery made, though imperfectly systematized, in the time of the Upanishads—constitutes the essence of later Indian philosophy.”

¹⁰³ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 96. *E-book*.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰⁵ *Ibid.*

cósmica (maya), e o eterno retorno à existência significava o prolongamento indefinido do sofrimento e da escravidão.”¹⁰⁶

Eliade não é o único autor de peso a trazer comparações entre as mitologias dármicas e gnósticas. Jonas¹⁰⁷ também o faz, ao nos lembrar que o profeta persa Mani (ca. 216-274 ou 277), fundador da religião maniqueísta — religião dualista que praticamente se tornou sinônima da própria ideia de um antagonismo exacerbado —, considerou-se no mesmo nível de Buda, Zoroastro e Jesus. Mani se apropriou dos ensinamentos das três grandes religiões inauguradas por estas figuras. No coração da visão de Mani, segue Jonas¹⁰⁸, estava a sua interpretação pessoal do mito gnóstico. Como Jonas¹⁰⁹ escreve, na religião maniqueísta existem dois princípios co-eternos, a Luz e a Escuridão. Num determinado momento do passado, a Escuridão atacou a Luz. Esse ataque forçou a Luz a sair de seu estado passivo e engendrar o cosmos, o mundo, onde os seus devotos serão capazes de enfrentar a Escuridão através da não-violência e do ascetismo, separando partículas da Luz daquilo que é Escuridão através de diversas práticas religiosas, que incluem a dieta. Do budismo, do cristianismo proto-ortodoxo e do gnosticismo, Mani incorporou o ascetismo e o monasticismo, além do dualismo e anticosmismo. Do zoroastrianismo, religião que, como já vimos, não é anticósmica e sempre rejeitou o ascetismo, Mani incorporou o dualismo de sua cosmogonia, ao ponto de que “Os maniqueus persas, seguindo suas tradições zoroástricas, chamaram a personificação da Escuridão de Ahriman¹¹⁰ [...]”¹¹¹.

Contudo, Mani nasce numa época em que o gnosticismo já havia se desenvolvido e se encontrava em competição com a proto-ortodoxia cristã. Tendo vivido no século III, numa região de interseção entre Oriente próximo e regiões como a Bactria, Índia e China, não é difícil imaginarmos como e por que Mani foi influenciado por tendências muitas vezes consideradas distintas e completamente separadas no tempo e espaço, como o budismo e o cristianismo. Entretanto, alguns acadêmicos da religião utilizam dados históricos para especular sobre a

¹⁰⁶ Ibid., p. 57.

¹⁰⁷ JONAS, 2001, p. 208.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid., p. 209-237.

¹¹⁰ *Ahriman* é outro nome para *Angra Mainyu*, o princípio destruidor no zoroastrianismo do qual falamos anteriormente; cf. STOYANOV, 2000, p. 25-26.

¹¹¹ Op. cit., p. 210.

possibilidade dos primeiros gnósticos — e isso implicaria em dizer, também, os primeiros cristãos — também terem sido influenciados pelo pensamento indiano. As semelhanças, portanto, não seriam apenas uma coincidência, o que por si só já seria notável, visto que implica na possibilidade de ideias muito similares nascerem em lugares diferentes e em tempos diferentes. O renomado estudioso do budismo, Edward Conze¹¹², sugere que houve uma influência histórica, apontando que havia contato entre budistas e cristãos que utilizavam o Evangelho de Tomas¹¹³, um evangelho gnóstico, no sul da Índia. Porém, claro, as evidências não são conclusivas, e mesmo Conze afirma que ideias similares podem surgir de maneira independente em lugares e tempos diferentes. Já apontamos anteriormente que Hipólito, no século III, sabia da existência de brâmanes indianos e colocava a religião deles entre as heresias nas quais Deus era encontrado através do conhecimento místico, ou da gnose¹¹⁴.

O estudioso do budismo, Georgios T. Halkias¹¹⁵, aponta o caso de Calano, gimnosofista¹¹⁶ do século IV AEC, que conviveu com Alexandre, o Grande, segundo diferentes fontes do mundo antigo. Calano, ao ficar seriamente doente, cometeu autoimolação¹¹⁷. O mesmo é apontado pelo estudioso da antiguidade oriental, André Bueno¹¹⁸, que escreve: “Segundo Plutarco, o próprio Alexandre teria encontrado com sábios indianos, chamados Gimnosofistas. Um deles, chamado Calano, acompanhou Alexandre, e ao ficar doente, decidiu imolar-se [...]”¹¹⁹. Bueno continua, afirmando que o asceta ateou fogo em si mesmo na frente

¹¹² CONZE, Edward. Buddhism and Gnosis. *Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina*, Leiden, p. 649-667, 1 jan. 1967.

¹¹³ Apesar deste evangelho gnóstico ter sido compilado na primeira metade do século II, provavelmente foi escrito anteriormente, ainda no século I. Ele foi descoberto em Nag Hammadi, em 1945. Cf. PAGELS, 1989, p. XV-XVII.

¹¹⁴ PAGELS, 1989, p. XXI.

¹¹⁵ HALKIAS, Georgios T. The Self-immolation of Kalanos and other Luminous Encounters Among Greeks and Indian Buddhists in the Hellenistic World. *Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies*, Oxford, v. 8, p. 163-186, mai. 2015.

¹¹⁶ Termo cunhado por Plutarco, no século I, para descrever ascetas e sábios indianos que se encontraram com Alexandre, o Grande. Cf. PLUTARCO. *Plutarch's Life of Alexander*. In: MCCRINDLE, J.W. *The Invasion of India by Alexander the Great as Described by Arrian, Q. Curtius, Diodoros, Plutarch and Justin*. Tradução para o inglês de J. W. McCrindle. Westminster: Archibald Constable and Co., 1892. p. 313-314.

¹¹⁷ Op. cit., p. 174.

¹¹⁸ BUENO, André. Budistas no Mediterrâneo. *Hélade*, v. 2, n. 2, 2016, p. 66-73.

¹¹⁹ Ibid., p. 67.

de Alexandre com o objetivo de provar sua crença inabalável na vida após a morte. Halkias¹²⁰ identifica Calano como membro de alguma tradição *sramana*¹²¹, isto é, tradições heterodoxas do pensamento hindu, como o budismo e o jainismo, que dominavam a filosofia e religião indiana à época, em contraposição às tradições védicas. Já Bueno¹²² identifica o sramana diretamente com o budismo. Outro asceta indiano é também identificado por Bueno¹²³ e Halkias¹²⁴ como sendo um *sramana*: Zarmanos ou Zarmanochegas. Este asceta também se autoimolou, mas em Atenas, durante o reinado do primeiro imperador romano, César Augusto (63 AEC-14 EC), que teria testemunhado o ocorrido. Em conjunto, ambos os autores citam que o acontecimento foi relatado por diversas fontes antigas, como Plutarco, Nicolau de Damasco, Dion Cássio e Estrabão.

Porém, esses eventos não chegam perto de provar que houve uma influência de religiões dárnicas, em especial o budismo, no Ocidente, em particular entre os judeus e primeiros cristãos. Há autores que negam qualquer possibilidade de influência histórica, apesar das similaridades, que ainda veremos, entre religiões dárnicas e gnósticas. Por exemplo, o filósofo da religião, James W. Heisig¹²⁵, afirma não existir nenhuma base histórica para dizer que o budismo teve alguma influência nos princípios do cristianismo. O acadêmico e clérigo anglicano, J. L. Houlden¹²⁶, afirma que, embora alguns paralelos possam ser feitos entre as duas religiões e entre os ensinamentos de Buda e de Cristo, eles não são suficientes para comprovar uma ligação real entre essas duas religiões na Antiguidade. É somente a partir da Idade Média, ele afirma, que cristãos e budistas ficam sabendo da existência uns dos outros.

¹²⁰ HALKIAS, 2015, p. 172.

¹²¹ *Sramana*, em sânscrito, ou *samana*, em pali. Os sramana surgiram algum tempo antes do nascimento de Sidarta Gautama. Eles eram pensadores andarilhos que renunciavam ao mundo. Embora bebessem dos Upanishads, os sramana rejeitavam a tradição védica, por isso são considerados membros de escolas heterodoxas de filosofia e religião indianas. Sidarta Gautama, o Buda, fundador do budismo, e Vardhamana, o Mahavira, fundador do jainismo, são considerados como pertencentes a esse movimento de ascetas andarilhos. Portanto, tanto a religião budista quanto a jainista são fruto do movimento sramana. Cf. HARVEY, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 11.

¹²² BUENO, 2016, p. 67.

¹²³ *Ibid.*, p. 68.

¹²⁴ HALKIAS, 2015, p. 175.

¹²⁵ HEISIG, James W. Christianity and Buddhism. In: BUSWELL, Robert E. *Encyclopedia of Buddhism*. Nova York: Gale, 2004. p. 159.

¹²⁶ HOULDEN, J. L. *Jesus: The Complete Guide*. Londres: Continuum, 2003. p. 140-145.

Contudo, Verardi defende a posição contrária, a de que existem sim boas evidências que corroboram a possibilidade de influência histórica. Segundo esse autor, as rotas de comércio que fluíam do Oriente para o Ocidente levaram não apenas bens e pessoas, mas também ideias. Ele escreve que a cidade de Alexandria, dominada pelos romanos:

[...] novamente se tornou uma grande metrópole [...] graças precisamente ao enorme volume de comércio com outros países no Mar Vermelho e no Mar Arábico, em particular as costas oeste do Decão, cujos portos, como vimos, estavam diretamente ligados a monastérios budistas.¹²⁷

Verardi¹²⁸ ainda aponta para descobertas feitas durante a década de 1990 que comprovam a presença de indianos na costa egípcia do Mar Vermelho no século I, e que isso, por sua vez, confirma afirmação do filósofo e historiador, Dio Crisóstomo (ca. 40-120), de que havia alguns indianos em Alexandria na segunda metade daquele século. Verardi, inclusive, identifica-os especificamente com budistas e jainistas:

É muito improvável que os mercadores do sul da Índia pudessem ser, nos séculos I e II d.C., outros que não seguidores leigos do budismo e do jainismo, dado o fato de que a expansão máxima dos movimentos heterodoxos no Decão coincidiu exatamente com a era do comércio exterior com Roma e o sudeste asiático.¹²⁹

Outro autor que afirma uma conexão histórica é o filósofo da religião e estudioso das filosofias e religiões indianas, Zacharias P. Thundy. Thundy¹³⁰ lembra que o imperador budista indiano Ashoka (ca. 304-232 AEC) enviou missionários não apenas por todo subcontinente indiano, mas também para lugares distantes: emissários do imperador foram enviados para os reis gregos da Síria, Egito, Macedônia e Cirene. Tais lugares são mencionados por nome em suas inscrições. De acordo com Thundy, sabemos que tais missões deixaram prosélitos e

¹²⁷ VERARDI, 1997, p. 335, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] again became a great metropolis [...] thanks precisely to the enormous volume of trade with the countries on the Red Sea and on the Arabian Sea, in particular with the west coasts of the Deccan, whose ports, as we have seen, were directly linked to the Buddhist monasteries.”

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibid., p. 335-336, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “It is very unlikely that merchants of southern India could be, in the first and second centuries AD, other than lay followers of Buddhism or Jainism, given the fact that the maximum expansion of the heterodox movements in the Deccan coincided exactly with the era of the overseas trade with Rome and southeast Asia.”

¹³⁰ THUNDY, Zacharias P. *Buddha and Christ: Nativity Stories and Indian Traditions*. Leiden: E.J. Brill, 1993. p. 242-243.

marcaram a história de algumas das nações helenísticas mais próximas à Índia — lugares como a Bactria, por exemplo¹³¹. Thundy ainda escreve que:

[...] o fato de Clemente de Alexandria¹³² e outros terem herdado esta distinção entre Brahmanas e Sramanas — uma distinção muito comum encontrada nas escrituras budistas [...] poderia sugerir que alguns desses sábios indianos ainda podiam ser encontrados no mundo helenístico após a época de Ashoka.¹³³

Vale notar que, para Thundy¹³⁴, os escritores do Novo Testamento foram influenciados indiretamente pelo pensamento indiano através do contato deles com o gnosticismo, que, para Thundy, foi extensivamente influenciado pelas religiões indianas. Bueno¹³⁵ também menciona que alguns dos éditos de Ashoka gravados em pedra foram escritos em grego. Além disso, Bueno recorda a história de Menandro, soberano de um reino Greco-Indiano na região da Bactria, citado num memorável diálogo escrito em pali, intitulado *Milinda Panha*. Este diálogo recorda a conversão de Menandro ao budismo após conversar com o monge Nagasena. O historiador e filósofo, Will Durant, também escreve sobre o imperador indiano Ashoka. Durant o descreve como um rei filósofo, que subiu ao trono em 273 AEC e que, no décimo primeiro ano de seu reinado, “Ashoka começou a promulgar os mais notáveis editos da história dos governos e mandou que fossem gravados em rochedos e pilares, nos dialetos locais, para que todos pudessem conhecê-los.”¹³⁶ Conhecidos como pilares de Ashoka, através deles “[...] vemos que o rei aceitava integralmente a fé budista e com a maior resolução a aplicava na última esfera humana em que alguém se lembraria de aplicá-la — o governo.”¹³⁷ Mais

¹³¹ Durante o período de Ashoka, o budismo se espalhou para várias regiões do subcontinente indiano: do sul, chegando ao Sri Lanka, até o norte, em lugares como Gandara e a Caxemira. Próximo à Gandara, encontrava-se a região da Bactria, hoje Afeganistão. Na época, ela era um reino helenístico, fundado após as conquistas de Alexandre, o Grande. Cf. OLSON, Carl. *The Different Paths of Buddhism: A Narrative-Historical Introduction*. Nova Brunswick: Rutgers University Press, 2005. p. 9-10.

¹³² Clemente de Alexandria (ca. 150–215) foi um teólogo e filósofo do século II considerado um pai da Igreja. Cf. DROBNER, Hubertus R. *The Fathers of the Church: A Comprehensive Introduction*. Traduzido para o inglês por Sigfried S. Schatzmann. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007. p. 132.

¹³³ THUNDY, 1993, p. 243, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] the fact that Clement of Alexandria and others had inherited this distinction between Brahmanas and Sramanas—a very common distinction found in the Buddhist scriptures [...] could suggest that some of these Indian sages were still to be found in the Hellenistic world after the time of Ashoka.”

¹³⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹³⁵ BUENO, 2016, p. 67.

¹³⁶ DURANT, Will. *História da Civilização: Nossa Herança Oriental*. Tradução de Mamede de Souza Freitas. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1983. p. 301.

¹³⁷ *Ibid.*

importante ainda para nossa especulação sobre uma ligação entre religiões dárnicas e cristianismo, Durant escreve que Ashoka:

Mandou missionários a todas as partes da Índia e do Ceilão, e até à Síria, Egito e Grécia, onde talvez eles tenham preparado o terreno para a moral de Cristo; e logo depois da sua morte, muitos missionários budistas partiram para o Tibete, China, Mongólia e Japão.¹³⁸

Um aspecto mais especulativo da defesa de Thundy¹³⁹ de que há uma possível ligação entre o budismo e o monoteísmo abraâmico é a ideia de que os *therapeutae*, descritos pelo judeu helenístico, Fílon de Alexandria (ca. 20 AEC-50 EC), eram budistas theravada¹⁴⁰, e que o termo “*therapeutae*” seria uma corruptela de “*theravada*”. Os *therapeutae* ou terapeutas, segundo Fílon, seriam judeus que praticavam o ascetismo. Eles “[...] abraçaram a contemplação da natureza e de suas partes constituintes, e viveram somente na alma, cidadãos do Céu e do universo, verdadeiramente encomendados ao Pai e Criador de todos [...]”¹⁴¹ Mas Thundy afirma que Fílon não deixa claro em seus escritos de que os *therapeutae* eram, de fato, judeus.

Entretanto, ainda que descartemos essas especulações que apontam para uma possível ligação histórica — ou, pelo menos, para a ideia de que as religiões e filosofias indianas não eram totalmente desconhecidas por judeus e cristãos na virada do primeiro milênio —, as

¹³⁸ Ibid., p. 303.

¹³⁹ THUNDY, 1993, p. 244-245.

¹⁴⁰ O budismo theravada (“caminho dos anciãos” em pali) é hoje a escola ou divisão do budismo mais antiga ainda praticada, possuindo o cânone mais antigo, o cânone pali, língua antiga relacionada com o sânscrito. É a religião da maioria em países como Tailândia, Sri Lanka, Camboja e Laos. Diferentemente das várias escolas de budismo mahayana (“grande jangada” ou “veículo” em sânscrito), escolas mais praticadas em lugares como a China, Nepal, Vietnã, Coreia e Japão, e que enfatizam o ideal do *bodhisattva* (sânscrito, significa “alguém cuja essência é aperfeiçoada pela sabedoria”), ideal que busca a compaixão e só atingir o nirvana em definitivo quando todas as criaturas sencientes também atingirem a iluminação, o budismo theravada enfatiza o ideal do *arhat* (sânscrito, significa “pessoa nobre”), ideal de atingir o nibbana ou nirvana de forma individual. Por essa razão, a escola theravada também é chamada de *hinayana* (“pequena jangada” em sânscrito). Além das diferenças geográficas e de cânones entre theravada e mahayana, existem outras importantes, como, por exemplo, a ênfase do budismo theravada na capacidade única dos monges de atingirem o nirvana, o fim do ciclo de nascimento e morte, enquanto que as variadas escolas mahayana encorajam a capacidade de todos, inclusive leigos, de alcançarem essa salvação. O budismo Terra Pura mencionado na introdução é uma expressão do budismo mahayana, por exemplo. Outra diferença importante é que o budismo mahayana tende a enfatizar o não-dualismo, enquanto o budismo theravada considera haver uma diferença ontológica crucial entre samsara e nibbana. O cânone therava, em pali, é mais antigo, enquanto que o cânone mahayana é maior, pois leva em conta o cânone pali e as diversas sutras mahayana que foram escritas posteriormente, em sânscrito. Para mais sobre a grande divisão histórica do budismo entre theravada e mahayana, cf. SMITH, Huston; NOVAK, Philip. *Buddhism: A Concise Introduction*. Nova York: HarpersCollins, 2003. p. 63-73.

¹⁴¹ FÍLON. The Contemplative Life. In: _____. *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants, and Selections*. Tradução para o inglês de David Winston. Nova York: Paulist Press, 1981. p. 57. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] have embraced the contemplation of nature and its constituent parts, and have lived in the soul alone, citizens of Heaven and the universe, truly commended to the Father and Creator of all [...]”.

conexões filosóficas continuam existindo. Mesmo que tais filosofias e religiões tenham surgido de maneira independente umas das outras, há notáveis semelhanças quando as comparamos. Aliás, é importante salientar novamente que, independentemente das ligações históricas serem reais ou não, o fato é que tanto Schopenhauer quanto Cioran fizeram tais comparações e equivalências entre elas, como veremos mais profundamente nos capítulos subsequentes. E eles não foram os únicos. Há, inclusive, autores que chegam a comparar quais correntes de determinadas religiões dárnicas eram mais ou menos parecidas com o gnosticismo. Por exemplo, enquanto que Conze¹⁴² considerava o gnosticismo dos primeiros séculos de nossa era mais próximo do budismo mahayana¹⁴³, Verardi¹⁴⁴ considera o gnosticismo pré-maniqueísta mais fenomenologicamente conectado com o budismo antigo, ou theravada.

Ainda segundo Verardi¹⁴⁵, há algumas características gerais que podem ser consideradas parte do budismo primitivo e relacionadas com o gnosticismo. São elas: o anticosmismo (o devir, para o budismo, é um lugar de sofrimento); dualismo (o devir, samsara, é radicalmente contrastado com o nirvana, aquilo que há fora de toda realidade condicionada); a degradação do divino (deuses existem, mas eles não contam, pois também são submetidos ao ciclo de nascimento e morte nos diversos reinos materiais, infernais e celestes; até mesmo *Brahma* deve reconhecer a superioridade daquele que atingiu o nirvana); antinomismo (a divisão de castas não é reconhecida como válida, nem a superioridade dos brâmanes, a casta sacerdotal); posição anticlerical (o verdadeiro brâmane não nasce na casta, mas é aquele que segue o Buda; além disso, há a oposição aos rituais, especialmente os de sangue); individualismo (o *jñana* ou gnose é um meio de salvação individual equivalente aos pneumáticos ou eleitos); hierarquia dos seres humanos (para Buda, havia três categorias de humanos: a baixa, a média e a alta; o Buda que afirma isso está no cânone pali do budismo theravada e não nos textos mahayana); universalismo (todos podem se salvar, ainda que numa vida futura, desde que sigam os ensinamentos do Buda); presença do salvador (o Buda histórico é concebido como um de vários Budas; ele é tanto um sábio que ensina quanto foi um aprendiz ao longo das eras¹⁴⁶).

¹⁴² CONZE, Edward. *Buddhism: Its Essence and Development*. Nova York: HarperCollins, 1980. p. 151.

¹⁴³ Ver a nota que trata sobre as diferenças básicas entre budismo theravada, considerado mais antigo, e mahayana, considerado um desenvolvimento posterior.

¹⁴⁴ VERARDI, 1997, p. 324.

¹⁴⁵ Ibid., p. 324-326.

¹⁴⁶ Verardi (1997, p. 326) afirma que foi desta posição que o budismo mahayana desenvolveu a doutrina do bodhisattva.

Além dessas, Verardi¹⁴⁷ menciona o docetismo, defendido por uma das escolas de budismo mais antigas e hoje extinta, os *mahasamghikas* e, depois, pelo budismo mahayana: os budas não têm nada em comum com o mundo, eles já chegaram às portas do nirvana, mas escolheram retornar para ajudar o resto dos seres sencientes: o corpo físico do Buda, para essas escolas, e de Jesus, para muitos gnósticos, era uma ilusão. Há ainda uma última característica importante: o julgamento negativo do corpo. O corpo é sujo, transitório e repleto de desejos. Portanto, para Verardi, se o “[...] gnosticismo é essencialmente uma antroposofia dualista em cuja base está uma polêmica anticósmica e antidemiúrgica, é certamente a perspectiva gnóstica, melhor do que qualquer outra, que esclarece a posição histórico-religiosa do budismo antigo.”¹⁴⁸

Seguindo na esteira do trabalho comparativo de Conze¹⁴⁹, Thundy¹⁵⁰ afirma que dentre as características comuns das tradições indianas e gnósticas estão as noções de um dualismo radical, gnose, salvação e o papel de um redentor. Ele lista diversos pontos em comum dessas tradições, entre eles: o divino como indefinível e infinito; a matéria como princípio mau; um princípio bom que se opõe ao mau; o infinito se comunica com a matéria através de emanações; o cosmos como resultado da queda do espírito para a matéria; a libertação do espírito da matéria é efetuada através do ascetismo e da contemplação que leva à sabedoria ou gnose; a gnose não é apenas intelectual, mas mística; o homem perfeito é livre do mundo e mestre de si próprio, pois entendeu a verdade; uma divisão entre os sábios ou eleitos e os leigos; na tradição budista mahayana, a sabedoria é personificada como *prajnaparamita*¹⁵¹ e ela exerce um papel similar à Sophia nas tradições gnósticas; a salvação é igualada ao despertar e há uma tendência em

¹⁴⁷ Ibid., p. 326.

¹⁴⁸ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] gnosticism is essentially a dualist anthroposophy at whose basis is an anticosmic and antidemiurgic polemic, it is certainly the gnostic perspective better than any other that clarifies the historical-religious position of ancient Buddhism.”

¹⁴⁹ CONZE, 1967.

¹⁵⁰ THUNDY, 1993, p. 190-193.

¹⁵¹ Prajnaparamita, em sânscrito, significa “perfeição da sabedoria” ou “sabedoria perfeita”. O termo aparece no cânone pali, mas é no budismo mahayana que ele se torna muito importante. Essa sabedoria é associada à ideia de *sunyata*, ou o “vazio” de tudo aquilo que é condicionado, isto é, de tudo aquilo que não é o nirvana, ou seja, o vazio de tudo aquilo que é o samsara. Nesse sentido, no budismo mahayana, o samsara pode ser visto como uma ilusão. O célebre monge mahayana indiano, Nagarjuna (ca. 150-250), fundador da escola *Madhyamaka*, foi quem escreveu mais extensamente sobre o assunto na Antiguidade. Prajnaparamita também foi transformada numa deusa, personificação da sabedoria, chamada de mãe de todos os budas. Para mais sobre prajnaparamia e sunyata, cf. BUSWELL, Robert E.; LOPEZ, Donald S. *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014. p. 656-657, 871-872.

considerar o mundo do devir como uma ilusão ou sonho sem substância; nos dois sistemas, o sexo tem um papel decisivo na deterioração da humanidade; a tradição indiana de múltiplas encarnações é encontrada no gnosticismo; os eleitos preferem a vida monástica; entre outros.

Thundy ainda é bastante especulativo sobre a possibilidade de conexões históricas, mas as características listadas aqui também podem ser vistas como independentes de tal conexão. O fundamental, ainda segundo Thundy¹⁵², é que em todas as formas de gnosticismo existe a pressuposição de que o Deus que nos salva não pode ser mau e que um mundo cheio de sofrimento é mau — e já que o efeito é de alguma forma contido na causa, o Deus bom não pode ser o criador do mundo, pelo menos não diretamente.

Esta seção está longe de exaurir o tema. Contudo, foram abordados os principais pontos de contato entre a religião gnóstica e diversas escolas de pensamento dárnicas, pelo menos de uma forma geral. Ainda que tenha havido uma predileção pelo budismo e mesmo que determinados temas de debate entre diferentes escolas não tenham sido aprofundados¹⁵³, o fato é que determinadas ideias expostas nas religiões dárnicas existem em comum: a ideia de que nós, seres sencientes, vivemos no *samsara*, um eterno ciclo de nascimento e morte, e que nossa maneira de escaparmos é atingindo um estágio de iluminação através do entendimento. Esse estágio, para os hinduístas, é o *moksa*, enquanto que para os budistas, é o *nirvana*. Tanto nas diversas escolas do hinduísmo quanto no budismo, há o conceito do Véu de Maia, a ideia de que o mundo empírico é uma ilusão a ser superada se quisermos alcançar a iluminação. O jainismo, que assim como o budismo é uma religião *sramana* heterodoxa inspirada pelos Upanishads mas rejeitadora dos Vêdas, também postula o fim do ciclo de nascimento e morte após o sábio atingir a iluminação. Esses processos podem ser considerados equivalentes à gnose dos valentinianos e setianos, por exemplo.

¹⁵² Ibid., p. 193.

¹⁵³ Temas como a forma como as principais divisões do budismo, o budismo theravada e o budismo mahayana, encaram a questão do dualismo ou do não-dualismo. Tal questão foi trazida de forma extremamente resumida na nota de rodapé em que abordamos as principais diferenças entre o budismo theravada e mahayana. Porém, vale a pena falar mais um pouco sobre a questão aqui. A não dualidade (ou *advaya* em sânscrito), é um princípio fundamental para o budismo mahayana, e se refere ao entendimento alcançado com a iluminação que transcende todas as dicotomias: bom e mau, certo e errado, etc. O conhecimento não dual (ou *advayajñana*) transcende sujeito e objeto. Assim, *samsara* pode ser visto como *nirvana*, e *nirvana* como *samsara*, dependendo do ponto de vista. Para mais sobre não dualismo, cf. BUSWELL; LOPEZ, 2014, p. 18-19. O monge budista e estudioso do budismo, Bhikkhu Bodhi, é autor de um excelente artigo sobre como, para o budismo theravada, *nirvana* e *samsara* são ontologicamente diferentes e jamais poderiam ser considerados face de uma mesma realidade. Para isso, o autor utiliza fontes primárias do cânone pali. Para mais sobre, cf. BODHI, Bhikkhu. *Dhamma and Non-duality*. 1998. Disponível em: https://www.accesstoinight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_27.html. Acesso em: 20 jan. 2024.

Há, ainda, escolas onde a salvação se dá pela fé. No budismo mahayana, existe a já mencionada Terra Pura, criada pelo Buda celestial, Amitaba. Segundo a crença, ao clamar por Amitaba, o devoto renasce nesse reino espiritual quase perfeito, e lá pode praticar para atingir o nirvana mais facilmente do que renascendo na Terra ou, pior, em algum reino infernal. Dentro das “tradições demiúrgicas bíblicas”, podemos imaginar o marcionismo como equivalente, visto que o processo salvífico se dá através da fé em Jesus Cristo e não na obtenção de um conhecimento místico. No próprio hinduísmo, existem diferentes caminhos para os homens alcançarem a salvação (*moksa*) do ciclo de renascimentos: o trabalho altruísta, ou *karma*; a sabedoria, ou *jñana* (equivalente à gnose em grego); a devoção, ou *bhakti*; e a meditação, ou *dhyana*¹⁵⁴. O caminho da devoção contempla um aspecto similar à prática de salvação através da graça concedida após o devoto se dedicar à sua divindade hindu preferida¹⁵⁵. É possível, também, combinar esses caminhos (*yoga*, em sânscrito).

Além de não termos nem de longe exaurido o tema das religiões dárnicas, também não o fizemos com o gnosticismo em geral — por exemplo, como já abordamos em nota, temos os basilidianos, seguidores do gnóstico Basilides. Sobre essa escola, temos apenas as palavras de seus detratores e, ao contrário de outras seitas gnósticas como os valentinianos e setianos, eles se contradizem bastante a respeito dela. Mesmo assim, ela é reconhecida o suficiente para ser admirada tanto por Schopenhauer, que, como vimos no início deste capítulo, cita-a nominalmente em conjunto com outros grupos gnósticos, quanto para Cioran, que também se demonstra um admirador de Basilides. Sobre esse líder gnóstico, Cioran escreve:

Basilides, o Gnóstico, é uma das raras mentes que compreendeu, no início da nossa era, o que hoje constitui um lugar-comum, ou seja, que a humanidade, se quiser ser salva, deve retornar aos seus limites naturais através de um retorno à ignorância, verdadeiro sinal de redenção. Este lugar-comum, apressamo-nos a dizer, ainda é

¹⁵⁴ Cf. LONG, Jeffrey D. *Historical Dictionary of Hinduism*. Lanham: Scarecrow Press, 2011. p. 202.

¹⁵⁵ Isso no caso das escolas hinduístas que mantêm alguma forma de dualismo. Contudo, como já foi abordado numa nota durante a introdução, o hinduísmo também possui escolas como a *Advaita Vedanta*, que é não-dualista ou monista, e *Vishishtadvaita Vedanta*, que é não-dualista qualificada. Isso significa que, para essas escolas, por trás do Véu de Maia (ou Maya), do mundo empírico ilusório, há uma realidade única, que é *brahman*. Nossas essências metafísicas, nosso “eu” (*atman*), é na verdade o Absoluto (*brahman* ou *Brahma*, o deus criador, que por vezes é usado como sinônimo, embora não sejam exatamente a mesma coisa). Para mais sobre as diferentes escolas do Vedanta, cf. FLOOD, Gavin D. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 238-248. Já para saber mais sobre as semelhanças e diferenças entre os conceitos de *brahman* e *Brahma*, cf. STUTLEY, Margaret; STUTLEY, James. “Brahma” e “Brahman”. In: *A Dictionary of Hinduism*. Londres: Routledge, 2019. p. 48-51 Vale notar, também, que no budismo existe a doutrina do *anatman* ou *anatta* (sânscrito e pali, significa “não-eu”). O budismo nega a existência de uma essência metafísica imutável. Para mais sobre a doutrina do “eu” no budismo, cf. GETHIN, Rupert. No Self: Personal Continuity and Dependent Arising. In: _____. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 133-162.

clandestino: cada um de nós o murmura, mas tem o cuidado de não o declarar em voz alta. Quando se tornar um slogan, um avanço considerável terá sido dado.¹⁵⁶

Aqui, Cioran está levando em conta a redenção do gnosticismo basilidiano exposta pelo heresiólogo Hipólito¹⁵⁷. Como veremos, a ideia de uma salvação através da ignorância se aproxima da seguinte ideia filosófica e secular advogada por Cioran: quanto mais a consciência é limitada, menos sofrimento há no mundo. Tal ideia já foi brevemente mencionada na introdução, quando mostramos que, para, Cioran, é melhor ser outro animal do que um homem, um inseto do que outro animal mais complexo, depois uma planta, até chegarmos na pedra — tudo o que limita o reinado da autoconsciência é, para Cioran, uma bênção. Abordaremos a questão da consciência em Cioran mais profundamente quando abordarmos sua filosofia mais diretamente, no último capítulo. No próximo capítulo, porém, vamos abordar o pessimismo filosófico de maneira geral, mostrando como ele surge, pelo menos de forma sistemática, no século XIX, a partir de Schopenhauer. Veremos exemplos de pessimistas que seguiram na esteira de Schopenhauer, além de alguns antecessores, antes de entrarmos na análise das filosofias de Schopenhauer e Cioran nos dois últimos capítulos e a apropriação que ambos fizeram do dualismo anticósmico das religiões dárnicas e gnósticas.

¹⁵⁶ CIORAN, Emil. Strangled Thoughts, II. In: _____. *The New Gods*. Traduzido para o inglês por Richard Howard. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. *E-book*. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Basilides the Gnostic is one of the rare minds to have understood, early in our era, what now constitutes a commonplace, i.e., that humanity, if it wants to be saved, must return within its natural limits by a return to ignorance, true sign of redemption. This commonplace, we hasten to say, is still a clandestine one: each of us murmurs it, but is careful not to declare it aloud. When it becomes a slogan, a considerable step forward will have been taken.”

¹⁵⁷ HIPÓLITO de Roma. *Refutation of All Heresies*. Tradução para o inglês de M. David Litwa. Atlanta: SBL Press, 2016. p. 531.

2. *HORROR FATI*

2.1. Pessimismo: mero estado de espírito ou filosofia?

Quando falamos de pessimismo filosófico, não estamos falando de uma disposição psicológica ou de um estado de espírito, muito embora aqueles que têm disposições psicológicas ou encontram-se num estado de espírito negativo possam também apreciar filosofias pessimistas ou se identificarem com elas. Na sua obra sobre o pessimismo filosófico, o cientista político, Joshua Foa Dienstag¹⁵⁸, escreve que o pessimismo é muitas vezes confundido com um estado mental ou disposição psicológica. Porém, esse autor argumenta que, da mesma forma que ninguém defende seriamente que teorias de progresso e realização do homem sejam necessariamente derivadas de uma atitude alegre perante a vida, teses filosóficas pessimistas também não devem ser equiparadas a uma má disposição. Dienstag¹⁵⁹ lembra que Schopenhauer foi — e ainda é — considerado por muitos como uma pessoa mal-humorada ou triste em sua vida particular, apontando que diversos comentadores ainda sustentam a ideia de que o mau-humor de Schopenhauer teria sido a causa de suas teses filosóficas sombrias. Independentemente dessa ser ou não a intenção dos comentadores, esse tipo de análise produz um efeito adverso naqueles que pretendem abordar o pessimismo como filosofia. Afirmar que um pensador pessimista só é pessimista por ter desenvolvido uma disposição mal-humorada ou deprimida ao longo da vida pode fazer com que muitos descartem ou minimizem suas teses sem se dar ao trabalho de realmente entendê-las e enfrentá-las.

Para rebater essa ideia, Dienstag contra-argumenta com o exemplo de John Stuart Mill (1806-1873): Mill foi notoriamente otimista em sua crença na capacidade humana de crescimento através do uso da razão, muito embora fosse um indivíduo profundamente deprimido em sua vida particular. Mais adiante, Dienstag comenta de forma irônica que, além de Mill, Karl Marx (1818-1883) também era conhecido por seu mau-humor. Dienstag escreve:

[...] embora seja considerado um absurdo tratar as conclusões otimistas de Mill e Marx em termos das disposições ensolaradas dos seus autores (especialmente porque eles não as tinham), as análises que existem dos pessimistas rotineiramente adotam uma abordagem biográfica e, por exemplo, atribuem o pessimismo de Schopenhauer a alguma condição de infelicidade genética ou trauma infantil. Nós devemos divorciar

¹⁵⁸ DIENSTAG, Joshua Foe. *Pessimism: philosophy, ethic, spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 4.

¹⁵⁹ Ibid.

o conceito do pessimismo do de infelicidade tão completamente quanto separamos teorias do progresso da felicidade. Felicidade e infelicidade, não deveria ser preciso falar, sempre existiram. Mas o pessimismo, assim como o progresso, é uma ideia moderna.¹⁶⁰

Para Dienstag¹⁶¹, no entanto, embora o pessimismo filosófico não seja apenas uma consequência de ânimos tristes, ele pode inspirar tais ânimos. Mas, de acordo com ele, isso não é uma garantia. Isto é, não necessariamente uma filosofia pessimista produzirá um efeito sombrio no ânimo das pessoas que entram em contato com ela. De fato, ao analisar diversos autores que ele considera fazer parte dessa tradição¹⁶², Dienstag parece favorecer um certo tipo de pessimismo heroico¹⁶³. Para justificar sua posição, ele traz citações de Schopenhauer¹⁶⁴, comparando-as com o vigor heroico de Giacomo Leopardi¹⁶⁵ (1798-1837). Ou seja, apesar de defender a honra dos pensadores pessimistas, inclusive a de Schopenhauer e Cioran, afirmando que suas filosofias pessimistas não são necessariamente fruto de uma disposição psicológica negativa e que, ainda que fossem, elas não seriam inválidas, Dienstag mesmo assim enxergou a necessidade de promover a ideia de um pessimismo essencialmente não-pessimista, um pessimismo afirmador da vida e da existência¹⁶⁶. Na obra *A Conspiração contra a raça humana*

¹⁶⁰ Ibid., p. 17, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] while it would be recognized as absurd to treat the optimistic conclusions of Mill and Marx in terms of their authors’ sunny dispositions (especially since they did not have them), such analyses of the pessimists that exist routinely take a biographical tack and, for example, attribute Schopenhauer’s pessimism to some condition of genetic unhappiness or childhood trauma. We must divorce the concept of pessimism from that of unhappiness as thoroughly as we separate theories of progress from happiness. Happiness and unhappiness, it ought to go without saying, have existed forever. But pessimism, like progress, is a modern idea.”

¹⁶¹ Ibid., p. 18-19.

¹⁶² Na obra a qual nos referimos, Dienstag (2006) diferencia entre três tipos de pessimismo: pessimismo cultural, que segundo ele teria como expoentes Rousseau e Leopardi; pessimismo metafísico, cujos expoentes seriam Schopenhauer e Freud; e pessimismo existencial, cujos expoentes seriam Camus, Unamuno e Cioran. Além desses, ele também trata de outros autores, principalmente Nietzsche e Cervantes. Estes dois ele utiliza como exemplos de pessimismo heroico.

¹⁶³ DIENSTAG, 2006, 116.

¹⁶⁴ A citação a qual nos referimos se encontra na página 116 do livro de Dienstag e é a do seguinte trecho: “Uma vida feliz é impossível; o melhor que o homem pode alcançar é uma vida heroica, como a vivida por alguém que luta contra todas as adversidades de alguma forma e em algum caso que beneficiará toda a humanidade, e que no final triunfa, embora obtenha pouca ou nenhuma recompensa.” Cf. SCHOPENHAUER, 1974b, p. 322, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “A happy life is impossible; the best that man can attain is a heroic life, such as is lived by one who struggles against overwhelming odds in some way and some affair that will benefit the whole of mankind, and who in the end triumphs, although he obtains a poor reward or none at all.”

¹⁶⁵ Op. cit., p. 107.

¹⁶⁶ A terceira e última parte do livro de Dienstag trata do “pessimismo dionisíaco” de Nietzsche e coloca Miguel de Cervantes (1547-1616) como um educador que teria, através da obra *Dom Quixote*, ensinado a prática do

(em inglês, *The Conspiracy Against the Human Race*), o escritor pessimista e antinatalista, Thomas Ligotti, criticou a posição de Dienstag, escrevendo que ele “[...] é um proselitista de um pessimismo heroico e saudável [...]”¹⁶⁷. Além de criticar Dienstag, Ligotti critica Unamuno, Camus, Nietzsche e outros ao longo do seu livro. Para Ligotti, apesar desses filósofos entenderem a posição, eles não partilham dela: “Por mais sintonizados que estejam com a atitude pessimista de que a vida é algo que não deveria ser, eles não a aprovam.”¹⁶⁸

Começamos a perceber que o pessimismo, como filosofia, é um campo minado até para muitos daqueles que atrevem a se aventurar por ele. Entre todos os pensadores e comentaristas relevantes que mergulharam na questão, mesmo que fossem simpáticos a ela, raros foram os que a levaram até suas consequências derradeiras. Por exemplo, já notamos que Dienstag, embora simpático ao pessimismo como filosofia em geral e embora defensor de pensadores pessimistas no particular — mesmo Schopenhauer e Cioran, dois pessimistas cujas filosofias claramente rejeitavam o ser —, tomou um caminho alheio à definição de pessimismo filosófico que endossaremos em nossa investigação.

Antes de nos aprofundarmos no que é o pessimismo filosófico propriamente dito, porém, retornemos rapidamente à distinção entre o pessimismo como filosofia e o pessimismo como um estado de espírito triste ou mal-humorado — algo que Dienstag, apesar de seu “pessimismo heroico”, fez com elevado grau de sucesso. Outro autor, já mencionado na introdução, Frederick C. Beiser, escreve que, para os próprios filósofos pessimistas do período, a “[...] característica distintiva do pessimismo moderno [...] é que ele é filosófico ou sistemático.”¹⁶⁹ Referindo-se especificamente ao pessimismo alemão do século XIX, Beiser aponta que, enquanto que o pessimismo fora um estado de espírito comum em muitos países e épocas, “[...] na Alemanha do final do século XIX, era mais que um estado de espírito. O

pessimismo heroico. Cf. DIENSTAG, Joshua Foe. *Pessimism: philosophy, ethic, spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 161-264.

¹⁶⁷ LIGOTTI, Thomas. *The Conspiracy Against the Human Race: A Contrivance of Horror*. Nova York: Hippocampus Press, 2011. p. 48. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] is also a proselytizer for a healthy, heroic pessimism [...]”.

¹⁶⁸ Ibid., 48-49, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Attuned as they may be to the pessimist's attitude that life is something which should not be, they do not approve of it.”

¹⁶⁹ BEISER, Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 4. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] distinguishing feature of modern pessimism [...] is that it is philosophical or systematic.”

pessimismo havia se tornado uma filosofia, uma visão total de mundo.”¹⁷⁰ A tese de Beiser trata o pessimismo filosófico moderno como uma filosofia iniciada por Schopenhauer e privilegiada durante um período no pensamento alemão, a saber, a segunda metade do século XIX. Decerto, ao nos debruçarmos sobre o tema, percebemos que Schopenhauer tem uma contribuição desproporcional na filosofia pessimista. Suas elucubrações metafísicas e sua ética da negação da Vontade de vida catapultaram o pensamento de que não ser é melhor que ser, uma ideia até então largamente ignorada, tanto para o interior das discussões filosóficas quanto para o meio do discurso comum.

Como foi apontado na introdução, Beiser argumenta que a tradição filosófica pessimista do século XIX, iniciada por Schopenhauer e continuada por figuras como Julius Bahnsen, Philipp Mainländer e Eduard von Hartmann, não era assentada nos problemas intra-humanos, como questões sociais, econômicas e políticas, mas em questões maiores, que englobam a totalidade da realidade. É um pessimismo que lida com a metafísica. Ainda que a pobreza, a desigualdade e a guerra fossem sanadas, mesmo que nós humanos vivêssemos em harmonia social uns com os outros, há algo de errado com a própria existência. Este é o cerne da questão: o problema do mal, agora visto sob uma ótica secular, sem os dogmas religiosos que tanto pesaram aos medievais e os obrigaram a saná-lo através da fé. De acordo com Beiser¹⁷¹, o grande mérito de Schopenhauer foi fazer com que a filosofia retornasse a essa questão milenar sob o ponto de vista puramente filosófico e não mais teológico. Schopenhauer percebeu que o problema do mal no mundo não sumia simplesmente porque a Europa atravessou a era das luzes.

Pelo contrário, Schopenhauer, apesar de rejeitar os pressupostos teístas, considerou a existência do mal como o problema central da filosofia. Como Beiser aponta, “[...] ele inclusive chega a dizer que a origem da filosofia decorre da contemplação da existência do mal.”¹⁷² O problema, para Schopenhauer, não é que a existência do mal impugna um Deus bíblico judaico-cristão, mas sim a própria existência. Ainda que não haja um Deus criador, para a tradição pessimista iniciada por Schopenhauer, a existência se torna, toda ela, condenável. Por certo, Schopenhauer escreve o seguinte sobre o papel do mal nas origens da filosofia:

¹⁷⁰ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] in Germany in the late 19th century, it was more than a mood. Pessimism had now become a philosophy, a whole worldview.”

¹⁷¹ Ibid., p. 18.

¹⁷² Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] he even goes so far as to say that the origin of philosophy arises from contemplation of the existence of evil.”

O espanto filosófico é, portanto, no fundo, consternado e aflito: a filosofia, como na abertura de *Don Juan*, começa com um acorde menor. Disso se segue que ela não pode ser nem espinosismo, nem otimismo. — A recém-mencionada índole mais específica do espanto, que impulsiona ao filosofar, nasce manifestamente da visão DO MAL E DO MAU no mundo, os quais, mesmo se estivessem em proporção justa um com o outro, sim, até se fossem amplamente sobrepujados pelo bom, são não obstante algo que absoluta e universalmente não deveriam existir.¹⁷³

Aqui, Schopenhauer diferencia o mal natural do mau moral — contudo, isso não impede o entendimento de sua ideia: no mundo há sofrimento e dor, e a constatação desse fato é digna de espanto. Beiser¹⁷⁴ afirma que, além do grande mérito de trazer a questão do mal para uma análise filosófica secular, Schopenhauer também tem o mérito de elevar a questão a novas dimensões filosóficas. Ele viu que o problema do mal, reinterpretado por sua filosofia, engendrava novos questionamentos, como, por exemplo: qual é o maior bem ou o melhor tipo de vida para um ser humano? Qual é a verdadeira natureza dos nossos desejos? Os maiores valores da vida — valores como o amor, o trabalho e a arte — a redimem ou eles acabam envolvendo mais sofrimento do que estados positivos? Há valores que justifiquem o sofrimento e o mal na vida e façam com que ela valha a pena? Qual o padrão que podemos usar para medir o valor da vida? Tais questionamentos sobre a própria existência provocaram nas pessoas algo que muitos de seus contemporâneos tentaram mas jamais conseguiram: eles tornaram a filosofia relevante para a vida do homem comum. Enquanto que seus contemporâneos lutavam para justificar a própria existência da filosofia, enquanto que alguns chegaram a desistir dessa tentativa, os questionamentos existenciais de Schopenhauer trouxeram nova relevância para a área.

Beiser¹⁷⁵ aponta que, na Alemanha dos anos 1840, a filosofia enfrentava uma crise de identidade. Ela não sabia mais se definir, não sabia mais a que propósito ela servia e nem o que a diferenciava das ciências empíricas. Alguns filósofos chegaram a declarar a morte da filosofia, já outros, “[...] materialistas e neo-hegelianos, por exemplo, queriam que a filosofia desaparecesse, tornando-se uma com as ciências naturais.”¹⁷⁶ A crise surgira, segundo esse autor, por conta de dois desenvolvimentos. O primeiro foi o rápido crescimento das novas ciências empíricas, como a física, a química e a biologia. A filosofia deu à luz as ciências

¹⁷³ SCHOPENHAUER, 2015, p. 209, grifos do autor.

¹⁷⁴ Op. cit.

¹⁷⁵ Ibid., p. 18-19.

¹⁷⁶ Ibid., p. 19, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] materialists and neo-Hegelians, for example, wanted philosophy to disappear, to become one with the natural sciences.”

empíricas, sim, mas, após atingirem a maioria, elas não necessitavam mais dos conselhos de sua mãe. O segundo foi o colapso dos grandes sistemas idealistas de Fichte, Schelling e Hegel: “Pela década de 1840, sua estatura começou a declinar e, por volta dos anos 1850, eles eram geralmente considerados intelectualmente falidos, como destroços de uma época passada.”¹⁷⁷ Esses sistemas tentaram liderar as ciências empíricas, buscaram se alçar ao patamar de filosofia primeira através de métodos *a priori*, mas tais ambições falharam. Tornaram-se, pelo menos aos olhos de muitos, um embuste, especialmente quando comparados aos sucessos das ciências empíricas que, com sua capacidade de medição e predição cada vez mais exatas, trouxeram resultados extremamente transformativos em todos os níveis da vida humana. Os métodos apriorísticos do idealismo alemão à moda hegeliana tornaram-se suspeitos.

As ciências empíricas, então, passaram a dominar toda a descrição da realidade, empurrando a filosofia para escanteio. De acordo com Beiser¹⁷⁸, uma das soluções encontradas foi o neo-kantismo de figuras como Kuno Fischer (1824-1907) e Eduard Zeller (1814-1908), que responderam à crise formulando uma visão de filosofia como epistemologia, isto é, a filosofia como uma reflexão a respeito da lógica das ciências empíricas. A filosofia pensaria os objetivos, métodos e pressupostos das ciências. Segundo Beiser¹⁷⁹, inicialmente, esse esforço teve um grau de sucesso, já que cientistas normalmente não investigam a lógica que sustenta sua ciência particular. O esforço também permitiu com que filósofos justificassem seu campo como válido e necessário num mundo dominado pelas ciências empíricas. Entretanto, como aponta Cartwright¹⁸⁰, na década de 1850, Schopenhauer finalmente alcançara o reconhecimento entre a intelectualidade alemã, com a publicação, em 1851, de *Parerga e Paralipomena*¹⁸¹. Isso fez com que os neo-kantianos se vissem forçados a abordar questões que muitos filósofos preferiam nem tocar mais, como o valor da vida. Porém, para grande parte das pessoas que

¹⁷⁷ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “By the 1840s, their stature began to decline, and by the 1850s they were generally regarded as intellectually bankrupt, as the flotsam and jetsam of a bygone age.”

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid., p. 20.

¹⁸⁰ CARTWRIGHT, David E. 8: Schopenhauer’s Narrower Sense of Morality. In: JANAWAY, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 252.

¹⁸¹ *Parerga e Paralipomena* foi publicado em dois volumes, e contém os escritos que Schopenhauer não conseguiu colocar na sua obra principal, *O mundo como vontade e representação*, além de escritos posteriores. Esta foi a última obra publicada pelo filósofo e aquela que o projetou definitivamente para o público.

consomem escritos filosóficos, esses tipos de questionamentos são os “[...] problemas que dão à filosofia sua relevância duradoura e valor.”¹⁸²

No final das contas, “[...] para o público em geral, a concepção de filosofia de Schopenhauer provou-se uma solução mais atrativa para a crise de identidade do que a solução neo-kantiana.”¹⁸³ O sistema filosófico de Schopenhauer, um sistema essencialmente pessimista, garantiu, pelo menos à época, que a filosofia não se tornasse obsoleta aos olhos do público, embora ele não fosse abraçado por filósofos acadêmicos. Para muitos filósofos acadêmicos, fossem eles neo-kantianos ou neo-hegelianos, esse era um sistema que negava tudo o que a filosofia deveria ser. Apesar dessa oposição, no entanto, podemos entender o apelo que a filosofia schopenhaueriana tem, não apenas no século XIX, mas até hoje. Como o filósofo Robert Wicks bem coloca, Schopenhauer é muitas vezes “[...] retratado como um escapista e pessimista, mas a sua visão pode ser de enorme valor prático e espiritual, se atendermos ao simples projeto de minimizar nossos desejos.”¹⁸⁴ Wicks reconhece, porém, que o retrato do pensamento schopenhaueriano como derrotista perante à existência foi e continua sendo difícil para grande parte das pessoas — e parte ainda maior dos acadêmicos — aceitar. De qualquer forma, o fato é que a filosofia de Schopenhauer explodiu em popularidade no começo da década de 1850, sua última década de vida, com a publicação de *Parerga e Paralipomena*. Como afirma Cartwright¹⁸⁵, foi a partir desse momento que até mesmo filósofos acadêmicos viram a necessidade de engajar com sua filosofia, mesmo que a contragosto.

Schopenhauer se sentiu bem com a atenção que passou a ter de filósofos acadêmicos, embora também gostasse de reclamar da crítica daqueles que se atreviam a comentá-lo. Mas, como Cartwright escreve: “Ele, no entanto, não confrontou seus críticos publicamente.”¹⁸⁶ Por

¹⁸² BEISER, 2016, p. 22, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] the very problems that give philosophy its enduring relevance and value.”

¹⁸³ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] for the general public, Schopenhauer’s conception of philosophy proved a more attractive solution to the identity crisis of philosophy than the neo-Kantian one.”

¹⁸⁴ WICKS, Robert. *Schopenhauer*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008 p. 141. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Schopenhauer is portrayed often as an escapist and pessimist, but his view can be of tremendous practical and spiritual value, if we attend to the simple project of minimizing one’s desires.”

¹⁸⁵ Para um melhor entendimento sobre a fama tardia de Schopenhauer, e de fato, para uma excelente leitura de toda a biografia de Schopenhauer, do seu nascimento até a sua morte, cf. CARTWRIGHT, David E. *Schopenhauer: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

¹⁸⁶ CARTWRIGHT, 2010, p. 525, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “He did not, however, confront his critics publicly.”

conta de seu desprezo pela filosofia acadêmica, no máximo, Schopenhauer fazia com que seus seguidores o defendessem. Esse era um desprezo que vinha de décadas atrás, quando, aos trinta e dois anos, Schopenhauer tentou lecionar na Universidade de Berlim. Schopenhauer, que foi aceito como professor por uma banca da qual Hegel participou, marcou suas aulas para o mesmo horário deste, que à época era uma estrela na filosofia. Por essa razão, escreve Cartwright: “Sua aula, oferecida no semestre de verão de 1820, atraiu apenas cinco estudantes.”¹⁸⁷ O fracasso de sua carreira como professor universitário, além de fazê-lo ter desprezo pela filosofia universitária, aprofundou o desprezo que ele já tinha pela filosofia hegeliana e pela figura de Hegel. Considerou-o culpado pelos seus reveses, inclusive. Cartwright afirma que “Schopenhauer culpou Hegel por seu fracasso acadêmico, assim como ele culparia seu ‘rival’ pela incapacidade de sua filosofia atrair um maior público.”¹⁸⁸ A ironia disso é que não há nenhuma indicação de que Hegel jamais considerou Schopenhauer como rival. Ao que tudo indica, Hegel nem sequer pensava a respeito de Schopenhauer e de sua filosofia.

Fracasso acadêmico ou não, com a popularização do pensamento schopenhaueriano após a publicação de *Parerga e Paralipomena* nos anos 1850, as portas agora estavam abertas para um tipo de filosofia diferente daquelas surgidas a partir do Renascimento e, principalmente, a partir do Iluminismo: uma filosofia que não justifica o devir através do entendimento, mas o condena *in toto*. O que fica claro é: o pessimismo filosófico de Schopenhauer, se não inaugura, pelo menos expande muito o horizonte desse tipo de pensamento — afinal, Schopenhauer não foi o primeiro a pensar no vazio da existência e como a dor faz com que o mundo seja um lugar do qual devemos escapar, ainda que não haja nada para onde possamos escapar, exceto o fim de nossas consciências. Mesmo na sua época, Schopenhauer reconheceu a existência de outros pessimistas, alguns dos quais o precederam, inclusive; figuras como Leopardi, muito admirado pelo filósofo alemão¹⁸⁹. Mas, apesar de terem havido pensadores e escritores pessimistas contemporâneos a ele — e apesar de terem

¹⁸⁷ Ibid., p. 365, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “His class, offered in the summer semester of 1820, drew only five students.”

¹⁸⁸ Ibid., p. 366, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Schopenhauer blamed his academic failure on Hegel, just as he would blame his ‘rival’ for the failure of his philosophy to draw an audience.”

¹⁸⁹ Ibid., p. 345, nota de rodapé número 29. Nesta nota, Cartwright descreve uma conversa entre Schopenhauer e Robert von Hornstein, na qual Schopenhauer contou ter estado na Itália ao mesmo tempo em que outros dois “grandes pessimistas”, Lord Byron (1788 – 1824) e Giacomo Leopardi, mas que, infelizmente, eles não se conheceram.

existido, na história das religiões, movimentos que condenaram o devir sem restrições —, foi através de sua filosofia sistemática que o mundo ocidental passou a respeitar a ideia de que não ser é melhor que ser, mesmo que tal ideia não fosse aceita pela maioria. Sem Schopenhauer, não teríamos Hartmann, Bahnsen, Mainländer e, até mesmo, Cioran; pelo menos não da forma como os conhecemos. Também não teríamos filósofos que, apesar de aceitarem a realidade da dor e do sofrimento como descritas por Schopenhauer, chegaram a conclusões opostas das suas a respeito da rejeição da existência, sendo Nietzsche o mais notório deles.

2.2. Pessimismo como diagnóstico metafísico e como ética da rejeição

Tendo discorrido um pouco sobre o pessimismo como filosofia e não como mera implicância infundada contra a vida ou contra a existência, tratemos então do que verdadeiramente é essa filosofia. Podemos iniciar com a seguinte pergunta: se o pessimismo não é só uma disposição de espírito, um tipo humor depressivo, o que ele é? O filósofo, Eugene Thacker, refere-se ao pessimismo filosófico como “pessimismo cósmico” e este, Thacker escreve: “É o difícil pensamento do mundo como absolutamente inumano e indiferente às esperanças, desejos e lutas de indivíduos e grupos humanos.”¹⁹⁰ Thacker¹⁹¹ afirma que o pessimismo cósmico possui uma genealogia na qual Schopenhauer é a primeira e principal figura. Segundo esse autor, a filosofia de Schopenhauer nos mostra que devemos:

[...] entreter a possibilidade de que não há razão para algo existir [...] que enquanto pode haver alguma ordem para o eu e para o cosmos, para o microcosmo e macrocosmo, essa é uma ordem que é absolutamente indiferente à nossa existência, e sobre a qual podemos ter apenas um conhecimento negativo.¹⁹²

Os males da existência, sejam eles causados pelo homem ou pela natureza, são a gênese do pessimismo que rejeita a vida. O próprio “estofo” do qual é feito o cosmos possui, na visão

¹⁹⁰ THACKER, Eugene. I. Three Quaestio on Demonology. In: _____. *In the Dust of This Planet*. Winchester: John Hunt Publishing, 2011. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “It is the difficult thought of the world as absolutely unhuman, and indifferent to the hopes, desires, and struggles of human individuals and groups.”

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] entertain the possibility that there is no reason for something existing [...] that while there may be some order to the self and the cosmos, to the microcosm and macrocosm, it is an order that is absolutely indifferent to our existence, and of which we can have only a negative awareness.”

dos pessimistas, uma característica degradante aos seres dotados de sciência. Portanto, não importa muito se vivemos numa época politicamente estável ou instável, se a economia vai bem ou vai mal, se as nações estão em paz ou se elas estão em guerra. Não é esse o mote do pessimismo como filosofia. Por exemplo, comentamos anteriormente que, embora Beiser¹⁹³ aponte a existência de alguns distúrbios econômicos severos na Alemanha na segunda metade do século XIX, ele reitera que a filosofia pessimista já havia surgido e começado a se espalhar anos antes, numa época bem mais próspera e menos agitada. Apesar de Beiser¹⁹⁴ argumentar em favor de uma certa eminência do pessimismo alemão no século XIX, ele reconhece que existiram pessimistas dentro do discurso filosófico antes daquele século e em outros lugares, fora do mundo germânico. Como exemplo de filósofos que já poderiam ser considerados pessimistas antes de Schopenhauer, ele aponta Michel de Montaigne (1533-1592), na França, e Leopardi, na Itália¹⁹⁵. Como Beiser, Dienstag¹⁹⁶ argumenta que o pessimismo filosófico, tal como o conhecemos a partir de Schopenhauer, teve precursores, principalmente em figuras como Montaigne, Blaise Pascal (1623-1662) e o Duque de La Rochefoucauld (1613-1680).

Beiser apenas argumenta que há uma primazia do pensamento alemão na gênese do pessimismo filosófico contemporâneo, em especial a partir de Schopenhauer. Mas o sentimento de que há algo de sinistro na existência em si já existia entre alguns poetas, escritores, religiosos e, também, entre determinados pensadores. O que Beiser buscou demonstrar é que, embora tenha existido uma série de autores que apontavam para a ideia de uma realidade muito mais sombria do que normalmente se considerava em meios filosóficos, foi a partir do pessimismo alemão do século XIX que passou a haver uma unanimidade entre filósofos sobre o significado do termo “pessimismo” na filosofia. Essa unanimidade pode ser resumida da seguinte maneira: o pessimismo filosófico gira em torno da tese de que teria sido melhor se nunca tivéssemos existido. Ou seja: o pessimismo filosófico — ou o pessimismo cósmico — afirma a ideia de

¹⁹³ BEISER, 2016, p. 3.

¹⁹⁴ Ibid., p. 4.

¹⁹⁵ Vale destacar que Leopardi era contemporâneo de Schopenhauer, sendo inclusive dez anos mais novo do que o alemão. Contudo, Leopardi morreu cedo, aos 38 anos, em 1837, décadas antes de Schopenhauer, que faleceu em 1860, aos 72. Embora Schopenhauer tivesse alguns poucos seguidores, ele só alcançou um grande reconhecimento na última década de sua vida. Leopardi, por sua vez, já fora reconhecido pelas suas obras literárias e filosóficas. No segundo volume de *O Mundo como Vontade e como Representação*, publicado em 1844, Schopenhauer elogia o pessimismo de Leopardi. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, p. 702.

¹⁹⁶ DIENSTAG, 2006. p. 5-6.

que o não ser é melhor do que o ser. Com razão, Beiser¹⁹⁷ escreve que, muitas vezes, filósofos citam os famosos versos de Sófocles, em *Édipo em Colono*, para resumir a tese pessimista:

Melhor seria não haver nascido;
como segunda escolha bom seria
voltar logo depois de ver a luz
à mesma região de onde se veio.¹⁹⁸

Em geral, os pessimistas davam uma de duas justificativas gerais para essa tese sombria, de acordo com Beiser¹⁹⁹. A primeira delas é que a vida não valeria a pena ser vivida por razões eudemonistas; isto é, a vida possuiria muito mais sofrimento do que felicidade, portanto seria impraticável buscar a realização, a felicidade ou o contentamento que as éticas eudemonistas propõem. A segunda justificativa é idealista, no sentido ético, político e estético da palavra: nós não teríamos a capacidade de alcançar ou progredir em direção aos ideais morais, políticos ou estéticos que dão sentido às nossas vidas. Essas justificativas são distintas, obviamente, mas elas podem — ou não — ser relacionadas uma com a outra. Embora a vida seja repleta de sofrimentos, talvez seja possível e até desejável lutarmos pelos nossos ideais mundanos. Beiser²⁰⁰ escreve que alguns filósofos pessimistas utilizaram apenas uma das justificativas para fundamentar o seu pensamento, enquanto que outros combinaram as duas, entre eles Schopenhauer, um dos primeiros filósofos pessimistas — e, certamente, o mais importante na fundamentação do pessimismo filosófico contemporâneo.

O que fica claro é que, para Schopenhauer e para aqueles que se aproximaram mais do seu pessimismo, embora a crítica do mundo ocorresse em vários níveis, havia uma clara hierarquia: a existência em si é problemática, por mais que nossos problemas intra-humanos também o sejam. O pessimismo tem uma clara raiz metafísica, por conseguinte, qualquer problema particular às sociedades humanas, seja ele social, político ou econômico, é subsumido pela questão metafísica.

Esse ponto é de suma importância para a definição que sustentaremos do pessimismo filosófico, definição que segue o pensamento de Thacker, Beiser e outros. O pessimismo filosófico não é um julgamento de valor a respeito dos problemas sociais e políticos que afligem

¹⁹⁷ BEISER, 2016, p. 4.

¹⁹⁸ SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, versos 1435-1440. In: *A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. *E-book*.

¹⁹⁹ Op. cit., p. 4.

²⁰⁰ Ibid., p. 5.

a humanidade. Como veremos, há exemplos de filósofos do pessimismo, herdeiros de Schopenhauer, que foram engajados com questões sociais e políticas de um ponto de vista progressista. Porém, mesmo esses entendiam ou enxergavam que havia um problema mais fundamental relacionado à existência em si mesma, em especial, à existência da consciência e da capacidade, embora rudimentar no caso de algumas criaturas, de sentir dor. E, no caso daquelas criaturas dotadas de uma capacidade maior de entendimento, isto é, no caso do ser humano, ocorre um aprofundamento das dores, que não mais se limitam à dor física e momentos de medo e horror fugazes, mas englobam toda uma dimensão psicológica profunda.

O pessimismo filosófico é um diagnóstico metafísico da existência, seguido de uma prescrição ética rejeitadora. Os vários pensadores que fizeram esse diagnóstico e receitaram essa prescrição discordam em diversos aspectos, mas concordam nesses dois pontos cruciais. Há algo de insidioso por trás das paredes da existência que não pode ser alterado, não importa o que façamos, não importa o quanto avencemos. Ainda que a vida senciente tivesse mais estados positivos que negativos, Schopenhauer²⁰¹ mesmo deixa claro que a mera existência de alguns estados negativos já seria o suficiente para questioná-la. Alguns filósofos pessimistas, como o argentino Julio Cabrera²⁰², articulam a rejeição do devir até mesmo no caso da imortalidade.

Cabrera escreve: “A imortalidade só vai conseguir eternizar o atrito, perpetuar a terminalidade. Se a vida humana está caracterizada pelo mal-estar, não temos nada bastante valioso para eternizar.”²⁰³ Segundo Cabrera²⁰⁴, a condição humana possui algumas características estruturais que jamais podem remediadas. A primeira delas é que, quando nasce, o humano é dotado de um ser decrescente ou minguate, pois ele começa a acabar desde seu surgimento — e o acabamento total pode ocorrer a qualquer hora. A segunda característica é que o humano é afetado desde o seu surgimento pelos seguintes tipos de atrito: dor física, na forma de doenças, acidentes e catástrofes; desânimo, na forma de falta de sentido, tédio ou depressão profunda; e exposição aos atos de agressão vindos de outros humanos, seja na forma de discriminação, fofoca, xingamentos, até tortura psicológica, física ou extermínio. A nossa terceira característica estrutural é sermos dotados de mecanismos de criação de valores

²⁰¹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 209. Ver a já utilizada citação, nota de rodapé de número 172.

²⁰² CABRERA, Julio. *Mal-estar e moralidade: situação humana, ética e procriação responsável*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2018. p. 103.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid., p. 77-78.

positivos que agem como defesa contra as outras duas características — mecanismos que temos que manter sempre em prontidão contra os avanços dos três tipos de atrito e o ser minguate.

Essas três características são chamadas por Cabrera de “terminalidade do ser”: “Terminalidade não está ligada, pois, apenas à ‘morte’, mas, fundamentalmente, ao nascimento decrescente e atritado que acaba com a morte. ‘Terminar’ não é, pois, apenas o morrer, mas o nascer-atritado-em direção ao morrer.”²⁰⁵ Em sua obra, Cabrera argumenta que estamos sempre, ainda que de forma inconsciente ou de maneira inocente, pisando nos pés uns dos outros. Isso sem contar outros seres sencientes além do animal humano. Os seres humanos, segundo ele, “[...] estão moralmente inabilitados mesmo sem serem propositalmente ‘imorais’.”²⁰⁶ Dentro dessa ótica, para sermos éticos ou, ao menos, para minimizarmos nossa inabilitação moral, precisamos o tempo todo nos limitar. Todas as nossas ações — e aqui contamos, também, as inações como ações, como quando ficamos em casa e não alimentamos um morador de rua que passa fome na nossa vizinhança, por exemplo — contribuem para o atrito de outras criaturas sencientes. Ainda que adotemos uma ética minimalista, sob essa perspectiva, estamos sempre contribuindo com o acúmulo de dor no mundo. A conclusão de Cabrera²⁰⁷, portanto, é a rejeição do mundo através do antinatalismo, a abstenção da procriação por atribuirmos ao nascimento um valor negativo — isto é, um valor negativo para aquele que vem ao mundo e sofre com a situação atritada. É por essa razão que, ainda que fôssemos imortais, para Cabrera, uma filosofia moral de rejeição da existência continuaria sendo preferível à afirmação da vida:

Precisamente porque mortalidade e terminalidade são coisas diferentes, as águas vivas e outros seres “imortais” que encontramos na natureza são também seres terminais em meu sentido, por estarem sujeitos aos atritos provocados pelo seu surgir. O terminar por envelhecimento é apenas uma das formas que o ser-terminal assume. Mesmo não envelhecendo, o ser-terminal não é driblado; ele adota formas diversas. O problema, mesmo com organismos “eternos”, não é que eles vão morrer, mas o fato de terem começado. Começar já é atritar, desgastar-se (natural e socialmente, no caso dos humanos). A imortalidade só vai conseguir eternizar o atrito, perpetuar a terminalidade.²⁰⁸

O pessimismo do qual falamos é arauto de uma rejeição arrasadora, intransigente, que não faz acordos com o devir. Nem mesmo a possibilidade da imortalidade é capaz de fazer com

²⁰⁵ Ibid., p. 78.

²⁰⁶ Ibid., p.139.

²⁰⁷ CABRERA, Julio. *Capítulo 4: Abstenção responsável: por que não ter filhos é um ato moral*. In: CABRERA, 2018, p. 463-639.

²⁰⁸ Ibid., p. 103.

que ele afirme a existência. E, embora tenham havido precursores em determinadas figuras, como Leopardi, esse pessimismo é uma filosofia que foi levada à sua expressão definitiva por Schopenhauer. Ligotti escreve que o pessimismo de Schopenhauer é grandioso justamente por revelar o lema da imaginação pessimista, formulando a realidade de uma superestrutura metafísica centrada na Vontade ou Vontade-de-vida: “[...] uma força cega, surda e muda que instiga os seres humanos em seu detrimento.”²⁰⁹ Isto, para Ligotti, resume bem esse tipo de filosofia, já que: “Nas filosofias pessimistas, apenas a força é real, e não as coisas por ela ativadas. Elas são apenas fantoches [...]”²¹⁰ nas mãos de alguma outra força, seja ela metafísica, seja ela puramente material. Independente do que anime a natureza na visão dos filósofos negativos, todos os seres sencientes são marionetes descartáveis na ótica do pessimismo cósmico. Ligotti ilustra bem isso ao escrever sobre Schopenhauer e diferentes filósofos que seguiram na esteira de sua grande descoberta existencial:

Aqui está, então, o mote característico da imaginação pessimista que Schopenhauer tornou discernível: *nos bastidores da vida há algo de pernicioso que faz do nosso mundo um pesadelo*. Para Zapffe, a mutação evolutiva da consciência nos arrastou para a tragédia. Para Michelstaedter, os indivíduos só podem existir como irrealidades que são feitas tal como são feitas e que não podem fazer-se de outra forma porque as suas mãos são forçadas pelo “deus” da *filopsiquia* (amor-próprio) a aceitar ilusões positivas sobre si próprios ou a não se aceitarem. Para Mainländer, uma Vontade-de-morte, não a Vontade-de-vida de Schopenhauer, faz o papel de mestre oculto puxando as nossas cordas, fazendo-nos dançar em movimentos intermitentes como marionetes apanhadas no rastro turbulento de um deus que matou a si próprio. Para Bahnsen, uma força sem propósito insufla uma vida sombria em tudo e a devora por partes, regurgitando a si mesma, sempre renovando as formas pulsantes de sua refeição. Para todos os outros que suspeitam que algo está errado na força vital do ser, algo que não conseguem verbalizar, existem as sombras malformadas do sofrimento e da morte que os perseguem na falsa luz das mentiras satisfatórias.²¹¹

²⁰⁹ LIGOTTI, 2011, p. 54. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] a blind, deaf, and dumb force that rouses human beings to their detriment.”

²¹⁰ Ibid. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “In pessimistic philosophies only the force is real, not the things activated by it. They are only puppets [...]”

²¹¹ Ibid., p. 54-55, tradução nossa, grifos do autor. O texto em língua estrangeira é: “Here, then, is the signature motif of the pessimistic imagination that Schopenhauer made discernible: *Behind the scenes of life there is something pernicious that makes a nightmare of our world*. For Zapffe, the evolutionary mutation of consciousness tugged us into tragedy. For Michelstaedter, individuals can exist only as unrealities that are made as they are made and that cannot make themselves otherwise because their hands are forced by the ‘god’ of *philopsychia* (self-love) to accept positive illusions about themselves or not accept themselves at all. For Mainlander, a Will-to-die, not Schopenhauer's Will-to-live, plays the occult master pulling our strings, making us dance in fitful motions like marionettes caught in a turbulent wake left by the passing of a self-murdered god. For Bahnsen, a purposeless force breathes a black life into everything and feasts upon it part by part, regurgitating itself into itself, ever renewing the throbbing forms of its repast. For all others who suspect that something is amiss in the lifeblood of being, something they cannot verbalize, there are the malformed shades of suffering and death that chase them into the false light of contenting lies.”

Dos pensadores influenciados pelo pessimismo filosófico de Schopenhauer no século XIX, talvez o que tenha levado a sua mensagem de rejeição mais longe e, também, de maneira mais controversa, seja Philip Mainländer. Nascido com o nome de Philip Batz, este filósofo publicou sua *magnum opus*, intitulada *A filosofia da redenção* (em alemão: *Die Philosophie der Erlösung*), em 1876, sob o nome de Philip Mainländer, em homenagem à sua cidade natal, Offenbach am Main²¹².

Mainländer cometeu suicídio no mesmo ano, pouco tempo depois da publicação. Essa obra expõe sua visão de mundo e toca em assuntos diversos: epistemologia, metafísica, estética, física, ética e política. Suas conclusões rejeitadoras da existência invertem o esquema de Schopenhauer. Enquanto que Schopenhauer postula uma Vontade-de-vida que permeia todo o universo, visto que tudo o que existe não passa de individuações dessa Vontade no tempo e no espaço, Mainländer postula uma Vontade-de-morte. O cosmos, para Mainländer, não é uma única Vontade cega e insaciável querendo se reproduzir indefinidamente no devir físico — e que, por isso, devemos negá-la em nós mesmos através de uma ética asceta —, mas uma Vontade-de-morte que se fragmentou e busca a total aniquilação na morte de todas as coisas que existem.

Beiser²¹³ afirma que Mainländer toma para si o pessimismo schopenhaueriano, aceitando sua tese central de que existir é pior que não existir, ou de que não ser é melhor que ser, mas postula uma filosofia da redenção ou da libertação, que pode ser resumida em duas proposições: a libertação vem somente através da morte e a morte consiste na completa aniquilação do ser. A justificativa continua sendo o sofrimento, que é vastamente superior aos estados positivos. Beiser escreve: “A libertação do sofrimento, insiste Mainländer, só vem com a morte. Como a morte extingue todo o desejo, ela destrói todo sofrimento, que tem sua origem na frustração do desejo.”²¹⁴ Para Mainländer, ainda de acordo com Beiser²¹⁵, a contemplação

²¹² Os detalhes da biografia de Mainländer descritos aqui estão na obra de Beiser sobre o pessimismo alemão na segunda metade do século XIX. Muitos dos aspectos da filosofia de Mainländer discutidos aqui também se encontram na mesma obra. Cf. BEISER, Frederick C. Mainländer’s Philosophy of Redemption. In: BEISER, 2016, p. 201-228.

²¹³ BEISER, 2016, p. 206.

²¹⁴ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Release from suffering, Mainländer insists, comes with death alone. Since death extinguishes all desire, it destroys all suffering, which has its source in the frustration of desire.”

²¹⁵ Ibid., p. 206-207.

da aniquilação total trazida pela morte deveria nos trazer a tranquilidade e serenidade pregadas pelo sábio estoico e pelo místico cristão.

Apesar da semelhança e ponto de partida similar, sua filosofia da redenção se afasta de Schopenhauer num importante aspecto: para Schopenhauer, quando morremos, nossa individualidade desaparece, mas nossa essência metafísica indiferenciada, a Vontade, continua. Ela é imortal, pois existe fora do tempo e do espaço, fora do devir, do universo físico. Para Mainländer, o universo é em si um processo cujo resultado final será a morte de tudo. Tudo aquilo que existe acaba num dado momento, cada ser vivo morre — e sua morte é a aniquilação eterna não apenas do indivíduo, mas daquele pedaço da Vontade-de-morte. De acordo com Mainländer, a Vontade não é individuada de uma forma meramente aparente, como em Schopenhauer, mas real. Beiser afirma que Mainländer: “[...] fez da existência da vontade *individual* o seu princípio mais básico.”²¹⁶

No entanto, essa vontade efetivamente individual em cada ser nem sempre existiu. Para Mainländer, havia, no princípio, uma unidade primordial, uma substância única e universal, com todos os atributos de Deus, aponta Beiser²¹⁷. Ela era onipotente, transcendente e infinita. Contudo, já que essa substância não existe mais, Mainländer postula que Deus está morto, e de seu “corpo” surgiu a existência tal qual a conhecemos: “Deus está morto e sua morte foi a vida do mundo.”²¹⁸ Deus, na visão de Mainländer, horroriza-se com a própria existência, reconhecendo que não ser é melhor que ser. Ele, desejando morrer mas sendo incapaz de fazê-lo, decide se fragmentar no cosmos, nas coisas individuais do universo físico, para que elas, então, levem a cabo o seu próprio fim. Sobre o suicídio de Deus em Mainländer, Beiser escreve que, “Para atingir seu objetivo da completa não-existência, da total serenidade do nada, Deus teve que criar o mundo como um meio necessário para sua auto-destruição.”²¹⁹

A conclusão de Mainländer é que tudo na natureza busca um objetivo final, a morte, a total aniquilação. A Vontade-de-morte — na verdade, incontáveis vontades — fragmentada nas

²¹⁶ Ibid., p. 215, tradução nossa, grifo do autor. O texto em língua estrangeira é: “[...] made his basic principle the existence of the *individual* will.”

²¹⁷ Ibid., p. 216.

²¹⁸ MAINLÄNDER, Philip. *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin: [s.n.] 1876. *Apud*. BEISER, 2016, p. 216. Tradução para o inglês de Frederick C. Beiser. Tradução nossa para o português. O texto em língua estrangeira é: “God is dead and his death was the life of the world.”

²¹⁹ BEISER, 2016, p. 217-218. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “To achieve his goal of complete non-existence, the total serenity of nothingness, God had to create the world as the necessary means toward his self-destruction.”

coisas individuais é apenas um meio para um objetivo final, que é o nada eterno, absoluto e tranquilo. O maior bem, em Mainländer, é negar os impulsos egoístas da nossa vontade particular, através do conhecimento, percebendo que nossos desejos são a fonte de sofrimento. O maior ato de negação da vontade em nós mesmos é o da abstenção da reprodução, aponta Beiser: “[...] a ênfase de Mainländer na castidade é perfeitamente compreensível. A vontade de vida é mais aparente no impulso sexual; e quando agimos sob este impulso, nós perpetuamos o sofrimento criando outro ser humano.”²²⁰ Além do antinatalismo, Mainländer defende o suicídio pois, ao contrário de Schopenhauer, ele nega que o suicida mate apenas uma representação, deixando a força metafísica intocada²²¹. A morte, inclusive pelo ato suicidário, traz a aniquilação, portanto não deve ser rejeitada.

Algo notável em Mainländer é o fato de que ele, apesar de possuir uma filosofia pessimista e niilista que transforma toda a existência numa busca pela aniquilação, era socialista²²². Contudo, seu socialismo não existia em oposição ao seu anticosmismo. Mainländer, inclusive, critica Schopenhauer por sua falta de entendimento da política e pelo seu desinteresse pela questão social, afirma Beiser²²³. O filósofo, Flamarion Caldeira Ramos²²⁴, acrescenta que Mainländer também critica Schopenhauer pelo desprezo com o qual ele se refere ao povo. Tanto Beiser²²⁵ quanto Ramos²²⁶ apontam que, embora a ética de Mainländer seja, em contraposição à ética da compaixão de Schopenhauer, individualista — afinal, para Mainländer não somos todos parte de uma única essência metafísica indiferenciada, mas parte de um todo que foi fragmentado —, seu pessimismo e seu socialismo se harmonizam da seguinte forma:

²²⁰ Ibid., p. 221, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] Mainländer’s emphasis on chastity is perfectly understandable. The will to live is most apparent in the sex drive; and in acting on that drive, we perpetuate suffering by creating another human being.”

²²¹ Ibid., p. 222. Veremos mais sobre a questão do suicídio em Schopenhauer no próximo capítulo.

²²² Socialismo lassalliano. Beiser (2016, p. 223-226) aponta que Mainländer era admirador do líder socialista, Ferdinand Lassalle, mas não era simpático a Marx e Engels. Para Mainländer, o socialismo — Mainländer, inclusive, refere-se a ele como “comunismo” — deveria ser atingido de forma pacífica, através de reformas políticas, que poderiam vir na esteira da agitação popular nas ruas e da participação dos trabalhadores nos parlamentos.

²²³ Ibid., p. 223.

²²⁴ RAMOS, Flamarion Caldeira. O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, [S.l.], n. 10, p. 35-50, 2007.

²²⁵ BEISER, 2016, p. 227-228.

²²⁶ RAMOS, 2007, p. 42-45.

antes da humanidade inteira perceber a vacuidade da existência e entender que o propósito de tudo é a aniquilação, ela precisa primeiro conquistar os sofrimentos materiais.

Ramos escreve que, para Mainländer, as conquistas democráticas levariam “[...] para aquilo que ele denominará como ‘a penúltima finalidade’ da história: a implantação do ‘estado ideal’ que para ele coincide com o estado socialista.”²²⁷ Ramos continua, afirmando que, segundo a metafísica de Mainländer, esse estado “[...] será apenas um momento intermediário para a redenção completa.”²²⁸ Beiser escreve a necessidade de uma sociedade ideal antes da aniquilação em Mainländer da seguinte maneira: “Somente aquele que tentar aproveitar de todos os frutos podres desta terra enxergará através do seu vazio e descobrirá por si mesmo o verdadeiro valor da morte.”²²⁹ Ramos resume a síntese que Mainländer faz entre pessimismo cósmico e socialismo como valor político:

É dessa forma que Mainländer une, na figura do “sábio herói”, aquele que conduz ao estado ideal com o objetivo de redimir a humanidade de suas dores, um pessimismo quietista com práxis social engajada. Pois quando a humanidade chegar a esse estágio, então chegará a hora da redenção: o conhecimento elevado a sua máxima potência traz consigo a convicção da nulidade da vida e essa convicção prepara um fim total da vida humana. Mainländer compara o processo civilizador com a queda de uma bola no abismo. Mas esse processo só se acelera com a educação, pois a todos deveria ser dada a oportunidade de compreender a essência das coisas e atingir a redenção que, assim como a vontade, só pode ser individual.²³⁰

O século XIX ainda nos deu outros filósofos pessimistas, dentre eles Bahnsen e Hartmann. Ramos escreve que, embora “O pessimismo filosófico se constitui na esteira da filosofia de Schopenhauer [...]”²³¹, ele se torna um movimento filosófico com Hartmann, Bahsen e Mainländer. As filosofias de Hartmann e Bahnsen, que por alguns anos foram amigos próximos²³², bebem de Schopenhauer, sim, mas também de Hegel. Beiser²³³ escreve que, para Bahnsen, a realidade é, ela própria, dialética, isto é: ela consiste numa luta constante de opostos; porém, diferentemente de como ocorre na filosofia de Hegel, a dialética de Bahsen não produz

²²⁷ Ibid., 43.

²²⁸ Ibid. 44.

²²⁹ BEISER, 2016, p. 228.

²³⁰ RAMOS, 2007, p. 44

²³¹ Ibid., p. 39.

²³² BEISER, 2016, p. 252-253.

²³³ Ibid., 234.

nenhum resultado positivo. O resultado da dialética de Bahsen, afirma Beiser²³⁴, não é a síntese dos opostos numa unidade superior, mas a sua completa destruição. Ao contrário de Hartmann e Schopenhauer, que defendiam o monismo metafísico por trás das aparências do devir, Bahsen defende o pluralismo ontológico²³⁵. E por trás desse pluralismo ontológico, reside a vontade individual de cada ser. A própria vontade, em Bahnsen, é dialética. A vontade em cada ser é capaz de acreditar em coisas contraditórias, fazendo com que o real seja uma eterna fonte de conflitos infundáveis²³⁶. Não há escapatória na filosofia de Bahsen, não há salvação. A única coisa que podemos fazer é adotarmos a postura de um herói trágico, aponta, novamente, Beiser²³⁷.

Aqui, Bahnsen critica a defesa de Schopenhauer ao ascetismo de forma veemente, chamando-a de impotente. O pessimista, para Bahnsen, inevitavelmente cai, mas cai lutando. Porém, apesar de definir a sua queda como trágica, Bahnsen trata de diferenciar a sua visão da tragédia daquela defendida por outros pensadores, como, por exemplo, Nietzsche. Beiser²³⁸ escreve que, embora não se refira a ele pelo nome, a crítica que Bahnsen faz aos “amigos da arte” é direcionada a Schopenhauer e provavelmente, também, a Nietzsche. Os amigos da arte, para Bahnsen, diriam que a beleza é uma ilusão prazerosa ou um lugar de descanso da luta pela existência, mas, para ele, a expressão artística da tragédia é oposto: ela não existe para nos blindar dos horrores da existência através de ilusões prazerosas, mas para destruir essas ilusões. Por isso, a tragédia não nos dá um antídoto para o pessimismo — pelo contrário, na filosofia de Bahnsen, a tragédia afirma o pessimismo, rasgando o Véu de Maia.

Já a filosofia de Hartmann, de acordo com Beiser, “[...] combina pessimismo sobre a felicidade humana com o otimismo sobre progresso cultural.”²³⁹ Sua obra introduz o conceito do “inconsciente”, uma força que permeia toda a natureza, não apenas num sentido metafísico, mas natural. Beiser escreve: “É-nos mostrada a existência dessa força no instinto, nos nervos, nos movimentos reflexos, nas contrações musculares, no crescimento orgânico, no amor sexual,

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibid., 271.

²³⁶ Ibid., 274.

²³⁷ Ibid., 281-282.

²³⁸ Ibid., p. 263-264.

²³⁹ Ibid., p. 123, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] combines pessimism about human happiness with optimism about cultural progress.”

no sentimento, na origem da linguagem, na percepção sensorial, no misticismo e na história.”²⁴⁰ Para Hartmann, a ideia do panteísmo, agora cientificizada com o seu inconsciente, é crucial. Beiser escreve que, na filosofia de Hartmann: “[...] há um único sujeito inteligente em toda a natureza, que age propositalmente e inteligentemente, porém inconscientemente.”²⁴¹ Beiser²⁴² ainda afirma que o homem, para Hartmann, é um animal religioso precisamente porque ele naturalmente faz a pergunta do porquê existimos em face de tanto sofrimento e tanto mal no mundo. Seu panteísmo dá uma fundação para sua ética, já que Hartmann insiste que a ética não pode ser separada da metafísica — princípios morais pedem que nós abandonemos o egoísmo e o auto-interesse, reconhecendo as demandas dos outros. Para Hartmann, o panteísmo satisfaz esse requerimento por ser uma forma de monismo.

Contudo, a criação do mundo a partir do nada e sua subsequente evolução, movida por um inconsciente que é tanto Vontade quanto Razão, é realizada através de tanta luta, tormento e miséria, que, como Beiser escreve: “É como se a vontade preferisse o nada puro ao ser, como se nunca quisesse ter vontade de nada, porque isso significaria passar à existência e deixar para trás a serenidade do nada.”²⁴³ Vontade nunca pode ser saciada nesse sistema, porque ela é infinita, portanto, para Hartmann, o mundo passar a existir é um trauma, “[...] uma queda do paraíso do puro nada à miséria da existência.”²⁴⁴ Para Hartmann, apesar da existir a possibilidade de uma evolução moral e social²⁴⁵, teria sido melhor se nunca tivéssemos existido em primeiro lugar. Beiser resume bem ao escrever que Hartmann entende a ideia do pessimismo:

[...] nos mesmos termos gerais que Schopenhauer: como a tese de que o nada é melhor que o ser, que a inexistência é preferível à existência. Hartmann sustenta, como Schopenhauer, que nenhuma pessoa sã escolheria viver a sua vida novamente; ele ou

²⁴⁰ Ibid., p. 126, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “We are shown the existence of this force in instinct, nerves, reflex movements, muscle contractions, organic growth, sexual love, feeling, the origin of language, sense perception, mysticism and history.”

²⁴¹ Ibid., p. 129, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] there is a single intelligent subject throughout all of nature, which acts purposively and intelligently yet subconsciously.”

²⁴² Ibid., p. 133.

²⁴³ Ibid., p. 141, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “It is as if the will prefers pure nothingness to being, as if it never wants to will anything at all, because this would mean moving into existence and leaving behind the serenity of nothingness.”

²⁴⁴ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] a fall from the paradise of pure nothingness into the wretchedness of existence.”

²⁴⁵ Hartmann (BEISER, 2016, p. 156-161) considerava a questão social, mas, diferentemente de Mainländer, era conservador e defendia o Estado prussiano.

ela preferiria a aniquilação, o nada completo. A razão pela qual o nada é melhor que o ser, argumenta Hartmann, é porque a vida traz mais sofrimento do que felicidade.²⁴⁶

A tradição de filósofos propriamente pessimistas não acaba no século XIX. Pouco antes do nascimento de Cioran, vinha ao mundo um pensador norueguês pouco conhecido, mas que ecoa os mesmos sentimentos de condenação e rejeição da existência que Schopenhauer, Mainländer e outros. Muito apreciado por Ligotti²⁴⁷, Peter Wessel Zapffe (1899-1990) não formula nenhum tipo de metafísica. Pelo contrário, é a aparente ausência de uma realidade metafísica que o assombra. Para Zapffe, a evolução darwiniana fez do ser humano um animal trágico ao dar a ele a autoconsciência. No ensaio em que resume a sua filosofia, *O último messias* (em inglês: *The Last Messiah*), Zapffe²⁴⁸ argumenta que temos um “[...] excedente prejudicial de consciência.”²⁴⁹ A hipótese de Zapffe é de que a nossa maior capacidade cognitiva nos deu uma vantagem evolutiva sobre os outros animais, mas acabou tornando-se um fardo:

A tragédia de uma espécie se tornar inadequada para a vida devido ao desenvolvimento excessivo de uma capacidade não se limita à humanidade. Assim, pensa-se, por exemplo, que certos cervos em tempos paleontológicos sucumbiram ao adquirir chifres excessivamente pesados. As mutações devem ser consideradas cegas, elas funcionam, são lançadas no mundo, sem qualquer contato de interesse com seu ambiente.

Nos estados depressivos, a mente pode ser vista na imagem de tal chifre, em todo o seu fantástico esplendor prendendo seu portador ao chão.²⁵⁰

²⁴⁶ Ibid., p. , tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “in the same general terms as Schopenhauer: as the thesis that nothingness is better than being, that non-existence is preferable to existence. Hartmann wagers, like Schopenhauer, that no sane person would choose to live his or her life over again; he or she would prefer instead annihilation, complete nothingness (567, 586). The reason that nothingness is better than being, Hartmann argues, is because life brings more suffering than happiness.”

²⁴⁷ Uma parte considerável da obra de Ligotti (2011) utilizada neste trabalho, *The Conspiracy Against the Human Race*, é dedicada à filosofia de Zapffe. Infelizmente, porém, a maior obra de Zapffe, *Om det tragiske* (em português: *Sobre o trágico*), não possui tradução oficial para nenhuma outra língua e encontra-se disponível somente em norueguês. Contudo, seu ensaio, *Den sidste Messias* (em português: *O último messias*), possui tradução para o inglês póstuma, feita por Gisle Tangenes, então estudante de filosofia na Universidade de Oslo, em 2004. Esta tradução foi autorizada pela viúva de Zapffe, Berit Zapffe. Berit faleceu em 2008. Peter e Berit jamais tiveram filhos por opção.

²⁴⁸ ZAPFFE, Peter Wessel. *The Last Messiah*. Tradução para o inglês de Gisles Tangenes. *Philosophy Now*, Londres, n. 45, março/abril, 2004. Disponível em: https://philosophynow.org/issues/45/The_Last_Messiah.

²⁴⁹ ZAPFFE, 2004, III, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] damaging surplus of consciousness.”

²⁵⁰ ZAPFFE, 2004, II, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The tragedy of a species becoming unfit for life by overevolving one ability is not confined to humankind. Thus it is thought, for instance, that certain deer in paleontological times succumbed as they acquired overly-heavy horns. The mutations must be considered blind, they work, are thrown forth, without any contact of interest with their environment. / In depressive states,

Porém, enquanto que a consciência humana pode ser comparada a outras adaptações que inicialmente eram benéficas mas se tornaram um fardo para suas respectivas espécies, levando-as à extinção, ela faz de nós algo diferente de todos os outros seres sencientes. Nossa dor não é mais apenas física, mas profundamente mental. Somos os únicos animais capazes de cometer suicídio, capazes de olhar para a natureza, para sua falta de finalidade maior, e enlouquecer — o ensaio de Zapffe começa com a figura de um homem pré-histórico preferindo se matar a ter de matar outros animais. Por essa razão, Zapffe acredita termos desenvolvido, ao longo do tempo, diversas formas de ofuscação cognitiva para evitarmos que o peso do pensamento seja demais. Segundo Zapffe²⁵¹, essas várias formas de ofuscação podem ser condensadas em quatro: isolamento, ancoragem, distração e sublimação.

O isolamento se dá quando ignoramos arbitrariamente em nossa consciência todo conteúdo, pensamento e sentimento destrutivo e perturbador. Já a ancoragem é mais complexa. Ela ocorre ao fixarmos pontos ou construímos barreiras em volta de nossa consciência, aderindo a ideais que nos dão uma direção na vida. Os ideais podem ser os mais variados: o futuro, o Estado, a natureza, Deus, a igreja, o povo; não importa. Pode até ser uma combinação de várias dessas coisas. Ao nos fixarmos nelas, criamos ilusões que nos tornam capazes de ignorar a realidade. A distração, por outro lado, funciona de maneira parecida, mas ela não tem como objetivo valores supostamente elevados. Além disso, essa tática, para Zapffe, é muitas vezes consciente. O indivíduo limita a sua atenção focando em alguma coisa, em algum evento ou acontecimento, por mais banal que ele seja, ou em formas de entretenimento. Zapffe compara a um avião, que precisa sempre se manter em movimento para não cair — porém, no momento em que as distrações cessam, a consciência despenca e o desespero toma conta.

Finalmente, o quarto remédio contra o pânico existencial trazido pela autoconsciência humana, a sublimação, é mais uma forma de transformação do que de repressão. Como os outros três remédios, ela também pode se dar de diversas maneiras: “Através de dons estilísticos ou artísticos, a própria dor de viver às vezes pode ser convertida em experiências valiosas. Os impulsos positivos envolvem o mal e levam-no aos seus próprios fins [...]”²⁵² Experiências

the mind may be seen in the image of such an antler, in all its fantastic splendour pinning its bearer to the ground.”

²⁵¹ ZAPFFE, 2004, III.

²⁵² Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Through stylistic or artistic gifts can the very pain of living at times be converted into valuable experiences. Positive impulses engage the evil and put it to their own ends [...]”

artísticas, dramáticas, heroicas, líricas ou até cômicas podem ser fruto da sublimação. Até mesmo a escrita de uma dissertação ou o martírio podem ser vistos dessa maneira.

Todavia, todos esses remédios cognitivos não são capazes de aplacar totalmente a nossa situação. Por essa razão, Zapffe considera que o melhor que podemos fazer é nos abster da reprodução. O personagem do “último messias” ao final de seu ensaio é justamente aquele que vem anunciar para todos a seguinte mensagem: “Mas há apenas uma conquista e uma coroa, uma redenção e uma solução [...] Conheçam a si mesmos — *sejam inférteis e deixem a terra em silêncio depois de vós.*”²⁵³ Aqui, Zapffe ecoa um sentimento que perpassa importantes pensadores da rejeição ao devir, o antinatalismo²⁵⁴, posição ética que já vimos ser abraçada antes, por Mainländer, e mais contemporaneamente, por Cabrera. Conquanto possa haver diferenças no posicionamento de importantes pessimistas a respeito do suicídio — embora nenhum deles condene o ato da mesma forma que o senso comum e que as religiões —, a ideia da infertilidade, de deixarmos o mundo para trás não criando novas vítimas existenciais, parece ser uma das principais características que os unem. Porém, o próprio Zapffe reconhece que essa mensagem será ignorada, escrevendo que, após o último messias falar, as pessoas “[...] vão se jogar em cima dele, lideradas pelos fabricantes de chupetas e parteiras, e enterrá-lo nas suas unhas.”²⁵⁵

2.3. Uma intuição antiga

A mesma mensagem antinatalista de pensadores como Mainländer, Zapffe e Cabrera é encontrada já em Schopenhauer. Por exemplo, numa de suas mais famosas passagens, Schopenhauer escreve:

²⁵³ ZAPFFE, 2004, V, tradução nossa, grifo do autor. O texto em língua estrangeira é: “But there is one conquest and one crown, one redemption and one solution [...] Know yourselves – *be infertile and let the earth be silent after ye.*”

²⁵⁴ Nas últimas duas décadas, tem havido um crescente interesse no antinatalismo, em grande parte devido à publicação do livro *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* (em português: *Melhor nunca ter sido: o mal de passar a existir*), do filósofo sul-africano, David Benatar. Neste livro, Benatar articula um argumento formal, baseado em cenários contrafactuais, para sustentar que não ser é melhor que ser. O argumento pode ser resumido da seguinte forma: quando X existe, estados positivos são bons e estados negativos são ruins; porém, quando X não existe, a falta de estados positivos é neutra, pois não há ninguém para quem esses estados farão falta, enquanto que a falta de estados negativos é boa *mesmo não havendo ninguém para experimentá-la*. Benatar passa o livro defendendo essa posição. Cf. BENATAR, David. *Better never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

²⁵⁵ Op. cit. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] will pour themselves over him, led by the pacifier makers and the midwives, and bury him in their fingernails.”

Imaginemos por um momento que o ato da procriação não fosse uma necessidade ou acompanhado de intenso prazer, mas uma questão de pura deliberação racional; poderia então a raça humana realmente continuar a existir? Será que todos não sentiriam tanta simpatia pela geração vindoura que prefeririam poupá-la do fardo da existência ou, pelo menos, não gostariam de assumir a responsabilidade a sangue-frio de lhe impor tal fardo?

O mundo é apenas um *inferno* e nele os seres humanos são as almas torturadas por um lado, e os demônios por outro.²⁵⁶

Essa mensagem é ainda mais utilizada por Cioran, que a relaciona com os gnósticos, algo que veremos melhor no último capítulo. O sentimento de repulsa existencial presente nos pessimistas pode ser descrito como *horror fati*, ou horror ao destino ou ao fado. Essa expressão é utilizada por Cabrera²⁵⁷ em resposta à noção nietzscheana de *amor fati*, ou amor ao destino, e, também, em resposta à ideia de Nietzsche de que não podemos julgar a vida ou a existência estando dentro dela, visto que só há vida ou existência. Para Nietzsche, como não existe uma dimensão metafísica transcendente e perfeita com a qual podemos comparar o devir e julgá-lo, nos resta aceitá-lo com todos os seus percalços. Segundo Nietzsche: “[...] não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!*”²⁵⁸ Dentro de sua perspectiva, devemos aceitar o real, aquilo que existe, com todas as suas imperfeições, por mais trágico que ele possa ser. Nietzsche escreve:

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: — assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!²⁵⁹

²⁵⁶ SCHOPENHAUER, 1974b, p. 300, tradução nossa, grifo do autor. O texto em língua estrangeira é: “Let us for a moment imagine that the act of procreation were not a necessity or accompanied by intense pleasure, but a matter of pure rational deliberation; could then the human race really continue to exist? Would not everyone rather feel so much sympathy for the coming generation that he would prefer to spare it the burden of existence, or at any rate would not like to assume in cold blood the responsibility of imposing on it such a burden? / The world is just a *hell* and in it human beings are the tortured souls on the one hand, and the devils on the other.”

²⁵⁷ CABRERA, , p. 652.

²⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. VI – Os quatro grandes erros, 8. In: _____. *Crepúsculo dos ídolos: Ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. *E-book*. Grifo do autor.

²⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. Livro IV, *Sanctus Januarius*, § 276. In: _____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 187-188. Grifos do autor.

Cabrera contra-argumenta essa proposta nietzscheana de afirmação da vida, afirmando que não é necessário postular um mundo ideal para podermos julgar a existência, a vida e o devir. De acordo com Cabrera: “Este mundo não nos ‘decepciona’ (por ter frustrado algum ideal sublime), mas, pura e simplesmente, nos fere e humilha. Auschwitz não é horrível por ser comparado com um passeio pelos Champs Elysés.”²⁶⁰ Todos os nossos sofrimentos, continua Cabrera, estão concentrados num ponto de nossa “[...] existência que dispensa qualquer comparação com um ‘mundo melhor’.”²⁶¹ Portanto, para ele, é falsa a noção de que, para condenar a vida, precisamos estabelecer antes um padrão — irreal ou ilusório, diria Nietzsche — imutável e perfeito que transcenda o mundo do devir. Mesmo quando partimos do princípio de que tudo é existência, que tudo é vida, de acordo com Cabrera, podemos sim julgar nossa situação atritada.

A mesma percepção aterrorizante que Schopenhauer teve perante o cosmos, que segundo ele foi o que verdadeiramente fez com que o homem passasse a filosofar, é resgatada por Cabrera com o conceito de *horror fati*. A rejeição da vida, a opção ética pela abstenção de criar novas consciências, vem desse terror perante o mundo. Para o pessimista, a opção da negação desse horror é perfeitamente legítima, independentemente de só haver o mundo ao nosso redor e nada mais. Sim, a vida é um devir em fluxo, mas, como Cabrera²⁶² coloca, ela também é violenta, injusta, enganadora, segregadora, dominante, entre outros adjetivos pouco favoráveis. Vale a pena expormos por extenso o pensamento de Cabrera sobre a diferença entre o amor ao fado nietzscheano e o horror do pessimista, já que ele apresenta a resposta antinatalista como única forma totalmente eficaz de poupar o sofrimento:

Que a vida teime em voltar mesmo quando a tenhamos negado é uma constatação que mais confirma a visão ético-negativa do que a desqualifica. Precisamente, a vida pontualmente árdua e machucante, desanimadora e moralmente inabilitadora, não pode nunca ser totalmente negada uma vez instaurada, nem mesmo se abstando de procriar, nem mesmo aceitando a própria morte. Mas disso não se infere o *amor fati* de Nietzsche, a aceitação vital e bárbara da vida com todas suas agruras (isso, como dito, é apenas uma possibilidade). Também poderia inferir-se daí o *horror fati*, o espanto diante de uma força destruidora da qual não podemos nos livrar. É claro que a vida “volta pela porta dos fundos”, mas é isso precisamente o que fecha o círculo: além dos atritos que o ser-terminal constantemente nos inflige, é impossível escapar deles. A única coisa a que podemos almejar é termos conseguido salvar alguém, pela abstenção, de ficar submetido a esses atritos.²⁶³

²⁶⁰ CABRERA, 2018, p. 651.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Ibid., p. 652.

²⁶³ Ibid. Grifos do autor.

Quando Cabrera afirma que a única coisa que podemos fazer é almejar termos conseguido salvar alguém de “vir ao mundo”, ele ecoa o sentimento antinatalista de Cioran, ainda que o critique como filósofo²⁶⁴. Cioran, como ainda veremos mais à frente, defende esse posicionamento e, assim como Cabrera dá a entender na passagem citada, expressa claramente que, depois de passarmos a existir, nada do que possamos fazer alterará o estrago do ser. Afinal, como escreve Cioran: “Não vale a pena matarmo-nos, visto que nos matamos sempre demasiado tarde.”²⁶⁵ Na visão pessimista de Schopenhauer, Mainländer, Zapffe, Cioran e Cabrera, é somente quando nos abstermos de criar novos seres dotados de autoconsciência que “salvamos” alguém do devir. Tal é a total condenação do cosmos que o pessimismo filosófico traz: nem mesmo a morte — ainda que ele traga a completa aniquilação, como no caso na filosofia de Mainländer e, também, Cioran — apaga o estrago que foi ter nascido. Daí ser apropriado chamá-lo, também, de pessimismo cósmico.

Quando partimos dessa perspectiva, passar a ser é o grande mal. Então, felizes são aqueles que nunca chegaram a vir ao mundo. Essa intuição é antiga. Vimos que Sófocles já o incluía em suas tragédias. Mas ela aparece em vários lugares do mundo, em épocas diferentes. Diversas culturas também expressavam que não ser é melhor que ser, que não apenas os mortos estão melhores do que os vivos, mas que é melhor nem sequer nascer. Por exemplo, no Antigo Testamento, temos a seguinte passagem, no livro de Eclesiastes:

Pus-me, então, a considerar todas as opressões que se exercem debaixo do sol. Eis aqui as lágrimas dos oprimidos, sem ninguém para consolá-los. Seus opressores fazem-lhes violência e ninguém os consola. E julguei os mortos, que já faleceram, mais felizes que os vivos, que ainda estão em vida; porém, mais feliz que eles é aquele que não chegou a nascer, porque não viu o mal que se comete debaixo do sol.²⁶⁶

E não é apenas na Grécia, entre poetas, dramaturgos e filósofos, e no Oriente Médio, entre os escritores do Antigo Testamento, que encontramos esse tipo de pensamento na Antiguidade. Na Índia e no Extremo Oriente antigos, também temos conclusões similares no nascimento de uma das maiores religiões do mundo, o budismo. Na coleção dos escritos

²⁶⁴ Na mesma obra, *Mal-estar e moralidade*, Cabrera busca distinguir sua filosofia da filosofia de Cioran, afirmando que, embora o sentimento seja o mesmo, ele próprio é sistemático, enquanto que Cioran é aforístico, ensaístico e até poético. Cabrera (2010, p. 664), ainda que admire as conclusões de Cioran, discorda de seu método, preferindo, segundo ele próprio, forjar “argumentos e fios reflexivos”. Cf. CABRERA, Julio. 5. Contra Emil Cioran. In: CABRERA, 2010, p. 663-665.

²⁶⁵ CIORAN, 2010, p. 32.

²⁶⁶ BÍBLIA. A.T. Eclesiastes. Português. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Ed. Ave Maria, 2012. Cap. 4, versículos 1-3.

budistas mais antigos, o cânone páli, temos ensinamentos que ecoam as mesmas avaliações negativas sobre o mundo do devir. Na *Samyutta Nikaya* (em português: *Coleção de discursos conectados* ou *agrupados*), parte da *Sutta Pitaka* (em português: *A cesta de discursos*), encontramos os seguintes dizeres de Sidarta Gautama, o Buda:

Agora, esta, bhikkhus²⁶⁷, é a nobre verdade do sofrimento: o nascimento é sofrimento, o envelhecimento é sofrimento, a doença é sofrimento, a morte é sofrimento; a união e separação do que agrada é sofrimento; não conseguir o que se quer é sofrimento; em resumo, os cinco agregados sujeitos ao apego são sofrimento.²⁶⁸

O jurista, reformador social e escritor indiano, Hari Singh Gour (1870-1949), escreve que o Buda elaborou suas proposições na forma pedante de seu tempo, mas que, no final das contas, tudo o que ele queria dizer era o seguinte: “Alheios ao sofrimento ao qual a vida é submetida, o homem gera crianças e, portanto, a causa da velhice e da morte. Se ele apenas entendesse o sofrimento que adicionaria por seu ato, ele desistiria da procriação de crianças; e então encerraria a operação da velhice e da morte.”²⁶⁹

Tais sentimentos não são expressos apenas em tragédias, poesias e textos antigos de religiões milenares, mas por indivíduos ao longo dos séculos, em diversos lugares do mundo antigo e, também, medieval. Por exemplo, na Síria, durante a era de ouro islâmica, o poeta cego, Abu al-Ala’ al-Ma’arri (973-1058), chegou às mesmas conclusões pessimistas, aponta o estudioso da religião e línguas semíticas, Philip Khuri Hitti²⁷⁰. Crítico do islã, do cristianismo, do judaísmo e do zoroastrianismo, al-Ma’arri acreditava que todas as “revelações” divinas eram produto da mente humana, escreve Lloyd Ridgeon²⁷¹, pesquisador especializado em estudos islâmicos. Sua crítica ácida quanto a veracidade dos profetas e suas revelações era notável mesmo num período relativamente liberal do mundo islâmico.

²⁶⁷ Monge em páli. Em sânscrito, *bhiksu*.

²⁶⁸ BUDA. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*. Traduzido do pali para o inglês por Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2000. p. 1844. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Now this, bhikkhus, is the noble truth of suffering: birth is suffering, aging is suffering, illness is suffering, death is suffering; union with what is displeasing is suffering; separation from what is pleasing is suffering; not to get what one wants is suffering; in brief, the five aggregates subject to clinging are suffering.”

²⁶⁹ GOUR, Hari Singh. *The Spirit of Buddhism*. Calcuta: Lal Chand & Sons, 1929. p. 287-288. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Oblivious of the suffering to which life is subject, man begets children, and is thus the cause of old age and death. If he would only realize what suffering he would add to by his act, he would desist from the procreation of children; and so stop the operation of old age and death.”

²⁷⁰ HITTI, Philip K. *Islam: A Way of Life*. Minneapolis: University of Minnesota, 1970 p. 147-148.

²⁷¹ RIDGEON, Lloyd. *Major World Religions: From their origins to the present*. Nova York: RoutledgeCurzon, 2003. p. 256-257.

O linguista, professor de árabe e estudioso do islã, David Samuel Margoliouth²⁷², escreve que al-Ma'arri acreditava que todas as religiões estavam erradas e que a humanidade consiste em duas classes: os sábios que não têm religião e os tolos que são religiosos. Seus escritos, além de céticos e pessimistas, chegavam à conclusão antinatalista.

Os linguistas e tradutores da obra de al-Ma'arri, Geert Jan van Gelder e Gregor Schoeler²⁷³, lembram que o epitáfio de sua tumba, na Síria, contém versos do próprio poeta, nos quais ele afirma que não cometeu o mesmo crime de seu pai, pois não trouxe ninguém ao mundo para sofrer. O sentimento antinatalista do poeta cego é também lembrado por Hitti: “Ele nunca casou pois, como explicou, ele não queria infligir a ninguém o mal que seu pai havia infligido a ele.”²⁷⁴ De fato, o professor de árabe e estudioso do Oriente Médio, R. Kevin Lacey, escreve o seguinte sobre o poeta: “Como solução definitiva para todas as aflições e misérias da humanidade, Al-Ma'arri em *Luzum* defende a cessação da vida através do celibato e a interrupção da procriação.”²⁷⁵ Lacey²⁷⁶ aponta que o ascetismo de al-Ma'arri era incomum não apenas para a sociedade islâmica, mas para quase todas as sociedades da época. Lacey também afirma que, aos trinta anos de idade, o poeta decidiu tornar-se vegetariano.

Notamos sempre uma constante entre os pessimistas anticósmicos: o apreço por algum tipo de ascetismo, a necessidade de se esquivar do mundo da matéria — ainda que, como no caso de pessimistas antimetafísicos, como al-Ma'arri e, veremos, Cioran, não exista nada para onde possamos escapar. E, apesar de Mainländer acusar a Vontade schopenhaueriana de ser uma espécie de imortalidade, coisa que Schopenhauer de fato afirmava, o fato é que, para Schopenhauer, não havia vida após a morte no que diz respeito ao indivíduo, pois o ser individual é completamente aniquilado quando deixa de viver. Schopenhauer escreve que “A

²⁷² MARGOULIOUTH, David Samuel. Atheism (Muhammadan). In: HASTINGS, James. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1909. p. 188-190.

²⁷³ GELDER, Geert Jan van; SCHOELER, Gregor. Introduction. In: AL-MA'ARRI, Abu l-Ala. *The Epistle of Forgiveness, Volume One: A Vision of Heaven and Hell*. Traduzido do árabe para o inglês por Gelder e Schoeler. Nova York: New York University Press, 2013. p. XVIII.

²⁷⁴ HITTI, 1970, p. 147. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “He never married because, as he explained, he did not want to inflict on anyone the wrong his father had inflicted on him.”

²⁷⁵ LACEY, R. Kevin. *All the world is awry: Al-Ma'arri and the Lyzumiyat, revisited*. Albany: State University of New York Press, 2020. p. 248. Tradução nossa. Grifo do autor. O texto em língua estrangeira é: “As the ultimate solution to all humanity's afflictions and miseries, al-Ma' arri in *Luzum* advocates a cessation of life through celibacy and a halt in procreation.”

²⁷⁶ LACEY, 2020, p. 324.

morte é o momento de libertação da unilateralidade de uma individualidade que não constitui o núcleo mais íntimo de nosso ser, mas antes representa um tipo de aberração dele.”²⁷⁷

Em Schopenhauer, a morte não aniquila a essência metafísica do ser, que é única e indivisível, mas ela aniquila sua representação espaço-temporal e material, o indivíduo. Para Schopenhauer, até mesmo o ser humano, “O fenômeno mais perfeito da vontade-de-vida [...] deve desmoronar até virar pó, e assim toda a sua essência e esforços são, no final, obviamente entregues à aniquilação.”²⁷⁸ Seja o pessimista adepto de uma metafísica monista e eterna ou não, não há para onde nós, como pessoas únicas, com ânsias e desejos particulares, escaparmos. Vemos o eco do mesmo pensamento em Cabrera, para quem podemos, no máximo, salvar um novo ser ao nos abstermos de gerá-lo em primeiro lugar.

Concluimos, portanto, que a avaliação pessimista já existia entre pensadores, poetas e escritores em geral há muito tempo. É verdade que o pessimismo, como filosofia feita à maneira pós-iluminista, seja de forma sistemática, como no caso de Schopenhauer, seja de maneira ensaística e aforística, como no caso de Cioran, começou no século XIX, com o próprio Schopenhauer. É verdade, também, que embora existissem outros filósofos e escritores que tratassem o mundo sob uma ótica pessimista, como Leopardi, é de Schopenhauer o mérito de ter criado uma filosofia sistemática pessimista e de ter popularizado, através de argumentos filosóficos sérios, a ideia de que o mundo é um incontornável vale de lágrimas e que o não ser é melhor que o ser. Sim, a partir de Schopenhauer, torna-se uma acusação vazia afirmar que a rejeição da existência é necessariamente uma questão puramente emocional, desprovida de um entendimento profundo do mundo. Mas não podemos considerar o pensamento pessimista de Schopenhauer como tendo nascido num vácuo de ideias. O filósofo que inaugurou o pessimismo como filosofia para o Ocidente bebeu de fontes que vão muito além de Kant e outros filósofos modernos. No próximo capítulo, vamos abordar as religiões que influenciaram o pensamento de Schopenhauer, em especial naquilo que toca a sua rejeição do devir. Essa análise também servirá de base para entendermos o pessimismo de Cioran, principal herdeiro de Schopenhauer no século XX.

É verdade que, sem Schopenhauer, não teríamos Hartmann, Bahnsen, Mainländer, Nietzsche e Cioran. Também é verdade que, sem Kant e aqueles que o influenciaram, não

²⁷⁷ SCHOPENHAUER, 2015, p. 606.

²⁷⁸ SCHOPENHAUER, 1974b, p. 288. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The most perfect phenomenon of the will-to-live [...] and thus its whole essence and efforts are in the end obviously given over to annihilation.”

teríamos Schopenhauer. Contudo, argumentaremos ao longo deste trabalho que, sem as influências de metafísicas religiosas que tratavam o mundo material como imperfeito ou maligno, dificilmente teríamos Schopenhauer pessimista — pelo menos não da forma como ele argumentou uma parte crucial de seu sistema, a saber: a ética da compaixão e a negação da Vontade. As religiões dárnicas, o cristianismo monástico e os gnósticos são cruciais para o entendimento da cosmovisão e ética schopenhaueriana e, portanto, da cosmovisão e ética filosófico-pessimista. No próximo capítulo, entenderemos a secularização feita por Schopenhauer de um tipo de sentimento religioso específico, o ascetismo. Veremos, também, que nem todas as religiões serviam para Schopenhauer e, conseqüentemente, para Cioran. Para ambos, embora nenhuma revelação religiosa fosse verdadeira de um ponto de vista factual, determinadas expressões religiosas ao longo da história tocavam em verdades últimas sobre a existência, mesmo que maneira imperfeita: as religiões gnósticas e dárnicas, além de todas as outras expressões religiosas que abraçavam a posição anticósmica.

Para entendermos esse processo de secularização feito pelos dois filósofos, mostraremos como ambos incorporaram o gnosticismo dos primeiros séculos da Era Comum e as religiões dárnicas. No último capítulo, veremos como Cioran incorpora o gnosticismo em si muito mais profundamente em sua filosofia do que Schopenhauer, para quem as religiões dárnicas realizam um papel mais fundamental. Apesar disso, antes, veremos que Schopenhauer também utiliza os gnósticos como exemplo de religião que encarnava virtudes que ele tanto preza, como a rejeição do devir e a negação da Vontade. Como já vimos, os gnósticos e outros movimentos cristãos dualistas foram, em si mesmos, uma espécie de movimento que pregava um pessimismo sobre o devir que vai além do que normalmente consideramos nas religiões, principalmente nas grandes denominações ainda existentes das religiões abraâmicas.

Enquanto que praticamente todas as grandes denominações das religiões abraâmicas, incluindo as religiões gnósticas e dualistas das quais falamos, postulam uma transcendência a ser alcançada no pós-vida, o dualismo gnóstico afirmava o aspecto maligno da matéria frente àquilo que é espiritual. Apesar de muitos ensinamentos cristãos até hoje passarem essa impressão, nenhuma das suas grandes denominações tratam o mundo material como obra de um deus caído, imperfeito e maligno. Na visão das principais correntes abraâmicas existentes até hoje, sejam elas cristãs, judaicas ou islâmicas, o mundo, apesar dos pesares, é obra do mesmo Deus bom que nos salva — portanto, o mundo é bom ou, no mínimo, redimível. Após apresentarmos as características gerais das filosofias de Schopenhauer e de Cioran nos seus respectivos capítulos, traremos a forma como cada um deles incorpora o gnosticismo e as religiões dárnicas, como o budismo e o hinduísmo, em suas cosmovisões filosóficas.

3. SCHOPENHAUER, A VONTADE E A REJEIÇÃO DA EXISTÊNCIA

3.1. Schopenhauer e o fundamento metafísico da realidade

O eminente estudioso do budismo, Edward Conze, ao tratar do budismo na Europa, estabelece algumas semelhanças entre o sistema filosófico de Schopenhauer e a religião budista. Conze escreve:

Os missionários jesuítas adquiriram, nos séculos XVII e XVIII, um conhecimento bastante preciso do budismo chinês e japonês, mas foi um filósofo alemão, Arthur Schopenhauer, quem primeiro familiarizou a Europa com o budismo como uma fé viva. Sem qualquer conhecimento das escrituras budistas, guiado apenas pela filosofia de Kant, uma tradução latina de uma tradução persa dos Upanishads e sua própria desilusão com a vida, Schopenhauer havia, em 1819, desenvolvido um sistema filosófico que, em sua insistência na “negação da Vontade de vida” e na compaixão como a única virtude redentora, respirava um espírito muito semelhante ao do budismo. As ideias de Schopenhauer, expressas num estilo vivo e legível, tiveram grande influência no continente.²⁷⁹

Ou seja, para Conze, Schopenhauer conseguiu, mesmo sem ter — pelo menos inicialmente — acesso às escrituras budistas, traduzir o sentimento delas formulando sua própria filosofia a partir de Kant e a partir de escrituras hinduístas, os Upanishads. Conze²⁸⁰, no entanto, afirma que, apesar dessa enorme semelhança, há também algumas diferenças cruciais entre a filosofia de Schopenhauer e o budismo. A principal delas, pelo menos para a nossa discussão, é que Schopenhauer afirma que a Vontade é a coisa-em-si, o fundamento metafísico por trás de toda a realidade sensível, por trás de todo o devir, enquanto que, no budismo, o desejo “[...] opera dentro do mundo condicionado e fenomenal, e o núnemo incondicionado reside no *Nirvana*, que é bastante calmo como resultado da abolição do desejo.”²⁸¹ Para Conze,

²⁷⁹ CONZE, 1980, p. 210, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The Jesuit missionaries had, in the 17th and 18th centuries, acquired a fairly accurate knowledge of Chinese and Japanese Buddhism, but it was a German philosopher, Arthur Schopenhauer, who first made Europe acquainted with Buddhism as a living faith. Without any knowledge of the Buddhist Scriptures, guided only by the philosophy of Kant, a Latin translation of a Persian translation of the Upanishads and his own disillusionment with life, Schopenhauer had, by 1819, evolved a philosophical system which in its insistence on the ‘Negation of the Will to live’ and on compassion as the one redeeming virtue, breathed a spirit very akin to that of Buddhism. The ideas of Schopenhauer, expressed in a lively and readable style, have had a great influence on the Continent.”

²⁸⁰ CONZE, Edward. *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays by Edward Conze*. Oxford: Bruno Cassirer Publishers, 1967. p. 223-224.

²⁸¹ Ibid, p. 223, tradução nossa, grifo do autor. O texto em língua estrangeira é: “[...] operates within the conditioned and phenomenal world, and the unconditioned noumenon lies in *Nirvana*, which is quite calm as the result of the abolition of craving.”

também, há uma incompatibilidade soteriológica entre a filosofia de Schopenhauer e o budismo. De qualquer forma, Schopenhauer, mesmo assim, formula uma filosofia que, na visão de estudiosos do budismo, mas não só, aproxima-se do ideal de libertação do *samsara*. O próprio Conze escreve que: “Embora ele tivesse acesso a poucos documentos originais, Schopenhauer reproduziu o sistema de pensamento budista dos antecedentes kantianos com tal precisão que se pode muito bem acreditar que ele se lembrava dele de uma vida anterior.”²⁸²

Porém, cabe a pergunta: o que é essa exatamente é essa Vontade da qual Schopenhauer pretende nos libertar através de sua filosofia moral? O conceito da Vontade em Schopenhauer foi abordado de forma rápida na introdução e, também, mencionado diversas vezes ao longo do segundo capítulo. Porém, vale a pena explorá-lo de forma um pouco mais profunda agora. Para isso, precisamos falar de outro filósofo alemão extremamente importante na história do pensamento, mencionado por Conze nas passagens acima citadas. Décadas antes de Schopenhauer, no século XVIII, Immanuel Kant (1724-1804) promoveu — ou, ao menos, tentou promover — uma síntese entre o empirismo de David Hume (1711-1776) e a certeza que só uma dimensão metafísica pode nos dar de que existe, de fato, uma verdade por trás dos fenômenos do mundo empírico. Quando Kant nasce, a modernidade já estava em curso há um bom tempo, corroendo, pouco a pouco, o conceito de metafísica medieval que reinou durante séculos na Europa. Figuras como René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704), Baruch Spinoza (1642-1677) e Gottfried Leibniz (1646-1716) tinham deixado suas marcas no pensamento filosófico e científico. Havia, em grande parte, uma tentativa de alguns filósofos modernos de resguardar a dignidade da metafísica perante as descobertas científicas e técnicas cada vez mais assombrosas — descobertas como as de Nicolau Copérnico (1473-1543) e Galileu Galilei (1564-1642), no limiar entre o medieval e o início da modernidade e, mais à frente, em meados da modernidade, as descobertas de Isaac Newton (1643-1727).

Para ilustrar essa tentativa de filósofos de assegurar um lugar para a metafísica, peguemos os exemplos de Descartes e Spinoza. Apesar de os dois terem elaborado metafísicas muito diferentes daquela utilizada pelos escolásticos medievais e sua apropriação do aristotelismo, eles, mesmo assim, buscaram definir substâncias que dessem ao devir características de estabilidade e previsibilidade. Para Aristóteles²⁸³ e, portanto, para os

²⁸² CONZE, Edward. *Buddhism: A Short History*. Oxford: Oneworld, 2008. p. 123. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Although he had access to very few original documents, Schopenhauer reproduced the Buddhist system of thought from Kantian antecedents with such an accuracy that one may well believe that he remembered it from a previous life.”

²⁸³ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

escolásticos, ainda que de forma reinterpretada, o ser se diz de diversas formas. Isso significa que, por trás das coisas do mundo empírico, os escolásticos acreditavam que existiria uma quantidade enorme de substâncias. Porém, Descartes²⁸⁴ afirma haver primariamente dois tipos de substância: o pensamento e a extensão, isto é, tudo aquilo que contém dimensões espaciais no mundo, inclusive o próprio espaço. Descartes²⁸⁵ afirma existir, também, uma terceira substância, Deus, aquele ser que assegura a validade dos fenômenos que observamos. Já Spinoza²⁸⁶ vai muito além de Descartes e afirma existir apenas uma só substância: Deus, que equivale à natureza, que equivale à totalidade da existência. Enquanto que Descartes é essencialmente dualista em termos de substância, Spinoza é adepto do monismo ontológico²⁸⁷: tudo aquilo que existe faz parte de Deus; e Deus é equivalente a todo o universo e o que há dentro dele.

Apesar de radicais quando comparados ao pensamento escolástico-aristotélico, percebe-se que ambos tentam recuperar a ideia de que existem substâncias metafísicas informando a matéria e o devir dentro da especulação filosófica. Entretanto, à medida que a modernidade foi avançando, especulações filosóficas começaram a perder seu valor, até mesmo aquelas que tentavam a todo custo manter alguma conexão com a possibilidade de conhecimentos metafísicos genuínos, adaptando-as às novas descobertas científicas. Depois das descobertas de Newton, então, tornou-se mais óbvia a enorme desconexão entre a filosofia especulativa e nascente física moderna, com sua total — e cada vez mais precisa — matematização da natureza. Embora utilize a razão, a física que nasce com Newton é fundamentada na empiria. É nesse contexto que Hume faz suas investigações filosóficas e, através delas, conclui que só podemos ter conhecimentos válidos através da experiência e através da lógica.

Há, para Hume²⁸⁸, duas fontes para o conhecimento humano: as relações entre ideias, que nada mais são do que as proposições lógicas, matemáticas e geométricas; e as questões de

²⁸⁴ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martis Fontes, 2005. p. 14, 35.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁸⁶ ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução de Marilena Chauí et al. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 67.

²⁸⁷ Vale notar que, na *Ética*, Spinoza (2015, p. 67) escreve o seguinte no corolário II da Proposição XIV: “Segue: IIº que a coisa extensa e a coisa pensante são ou atributos de Deus ou (*pelo Ax. I*) afecções dos atributos de Deus.” Ele então subsume as duas substâncias cartesianas numa só: Deus. Logo em seguida, a Proposição XV afirma: “Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido.”

²⁸⁸ HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004. p. 53-54.

fato, que são constituídas daquilo que observamos na vida humana, na natureza e através de experimentos. Enquanto que as relações de ideias são universais e necessárias, para Hume, as questões de fato são contingentes. Ou seja: o nosso conhecimento empírico sobre tudo aquilo que existe no mundo exterior às ideias matemáticas e lógicas não é universal e necessário. Como exemplo notável, Hume²⁸⁹ afirma que o fato do Sol nascer no leste todos os dias até hoje não implica que ele continuará nascendo no futuro. Segundo ele, nada na observação de um evento necessita, logicamente, outro evento, “[...] e não é razoável concluir, meramente porque em uma certa ocasião um acontecimento precede outro, que o primeiro é então a causa, e o outro o efeito.”²⁹⁰

Kant escreve que Hume abriu seus olhos para o dogmatismo metafísico do qual fazia parte: “Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.”²⁹¹ Com isso, Kant quer dizer que deixou de apreciar o dogmatismo dos racionalistas, que ainda continuava em voga, mesmo após o empirismo de Locke e, principalmente, Hume. Porém, apesar do crédito que ele dá a Hume, Kant reconhece que o empirismo de Hume é cético quanto a ideia de que podemos ter conhecimento objetivo da realidade, algo com o qual ele, Kant, discorda. Determinadas questões de fato ou determinados conhecimentos sobre a realidade empírica — como o conceito de causa e efeito — precisavam, para Kant, estar pautadas em algo além da mera experiência sensível. A razão humana deveria ser capaz de entender, de algum modo, a necessidade e a universalidade dos fenômenos que observamos no mundo físico. Para Kant, somente assim é que as leis da física newtoniana, por exemplo, seriam leis universais e necessárias, e não apenas aproximações descritivas da realidade.

Podemos afirmar que, grosso modo, aquilo que Hume chama de relações entre ideias, Kant chama de juízos analíticos, enquanto que aquilo que Hume chama de questões de fato, Kant chama de juízos sintéticos: “Os juízos analíticos nada dizem no predicado que não esteja já pensado realmente no conceito do sujeito [...] Pelo contrário [...] ao acrescentar algo ao meu

²⁸⁹ Ibid., p. 54.

²⁹⁰ Ibid., p. 73.

²⁹¹ KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 17.

conceito; deve portanto, chamar-se um juízo sintético.”²⁹² Segundo Kant²⁹³, juízos analíticos são por natureza *a priori*. Aqui encontra-se, por exemplo, a lógica clássica. Já os juízos sintéticos estão ligados à observação do mundo. Alguns desses são os juízos empíricos, que são *a posteriori*, e juízos como os matemáticos, geométricos e aqueles da física, que seriam, para Kant, de um terceiro tipo: o juízo sintético *a priori*. Isto é, um conhecimento que, embora necessite da experiência, é necessário e universal, diferentemente dos juízos empíricos, que, como as questões de fato de Hume, não são necessários e nem universais, e diferentemente dos juízos analíticos, que não necessitam de nenhum tipo de observação ou experimentação, ainda que mental. Portanto, para Kant, há coisas que podemos aprender através da empiria que são universais e necessárias, e não apenas aproximações. E aquilo que garante a estabilidade dos fenômenos naturais, que garante que todo efeito segue de uma causa, é o fundamento metafísico da realidade, que Kant chama de a “coisa-em-si” — o númeno por trás do fenômeno.

A filosofia de Kant, que ele chama de “transcendental”, visa não alargar os conhecimentos humanos, buscando atingir algo transcendente, mas justificá-los com uma base sólida. Transcendental, portanto, não tem nada a ver com aquilo que é suprassensível: “Eu denomino *transcendental* todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*.”²⁹⁴ Para Kant, obtemos conhecimento sobre o mundo através de nossa faculdade de conhecer *a priori*, porém, infelizmente, “[...] nós não poderemos nunca, com essa faculdade, ultrapassar os limites da experiência possível [...]”²⁹⁵. Nossa faculdade de conhecer *a priori* “[...] só se aplica a fenômenos e deixa de fora a coisa-em-si, como uma coisa efetivamente real por si mesma, mas por nós desconhecida.” O idealismo transcendental de Kant é, então, uma epistemologia na qual o sujeito absorve os objetos do mundo externo através de seu aparato sensível, que recebe os dados do mundo como ele é, e, por sua vez, o sujeito constrói a realidade empírica na sua mente, organizando-a no espaço e no tempo — espaço e tempo que são, também, formas *a*

²⁹² Ibid., p. 25.

²⁹³ Ibid., p. 24-29.

²⁹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2018. p. 60. Grifos do autor.

²⁹⁵ Ibid., p. 31.

priori da nossa sensibilidade, de acordo com Kant²⁹⁶. Isso não significa que o mundo existe apenas na nossa mente, mas que a nossa mente ordena o mundo para nós.

Kant resume seu idealismo transcendental da seguinte forma:

Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objectos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenómenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afectarem os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenómeno deste objecto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos real.²⁹⁷

Schopenhauer é um discípulo de Kant, embora o critique em diversos aspectos, como, por exemplo, no que diz respeito aos fundamentos da moral²⁹⁸. Ao afirmarmos que ele é discípulo de Kant, queremos dizer que ele baseia a sua teoria do conhecimento no idealismo transcendental kantiano. Isso quer dizer que, para Schopenhauer, o mundo externo é representado em nossas mentes e não temos acesso direto ao númeno ou à coisa-em-si, o fundamento metafísico da realidade. Como auto-proclamado seguidor da tradição idealista de Kant, Schopenhauer afirma que “[...] sem sujeito, não há objeto.”²⁹⁹ No entanto, enquanto que, para Kant, a coisa-em-si, o númeno, é incognoscível e jamais poderíamos ter acesso a ela, seja através da empiria, ou seja através da razão, para Schopenhauer, nós podemos entender o que é essa coisa-em-si através da introspecção de nossos próprios corpos, que são ao mesmo tempo fenômeno — que Schopenhauer chama de “representação” — e coisa-em-si — algo que Schopenhauer sustentará ser “Vontade”. Para Schopenhauer³⁰⁰, cada um é sujeito na medida em que conhece, não na medida em que também é objeto do conhecimento. Porém, também somos objeto, pois o objeto “[...] já é o seu corpo, que, desse ponto de vista, também denominamos representação. Pois o corpo é objeto entre objetos e está submetido à lei deles,

²⁹⁶ Ibid., p. 121.

²⁹⁷ KANT, 1988, p. 58.

²⁹⁸ Ao final de sua principal obra, Schopenhauer faz uma extensa crítica à filosofia kantiana. Cf: SCHOPENHAUER, Arthur. Apêndice - Crítica da filosofia kantiana. In: _____, 2005, p. 521-663.

²⁹⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 483.

³⁰⁰ Ibid, p. 45.

embora seja objeto imediato.”³⁰¹ O corpo está sujeito às formas do conhecimento, encontra-se no tempo e no espaço, é individuado.

De acordo com Schopenhauer, então:

[...] o corpo nos é objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede o uso da lei de causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados.³⁰²

Através do nosso próprio corpo, somos capazes de capturar a essência metafísica das coisas, que, para Schopenhauer, é a Vontade. Sobre o corpo, Schopenhauer escreve: “[...] meu corpo é o único objeto do qual não conheço apenas UM lado, o da representação, mas também o outro, que se chama VONTADE.”³⁰³ Porém, como Wicks³⁰⁴ afirma, o idealismo de Schopenhauer não é solipsista, pois ele não alega que as representações além do nosso próprio corpo não têm um lado subjetivo. O argumento de Schopenhauer, continua Wicks, afirma que “[...] uma vez que todas as representações têm a mesma qualidade objetiva, não importa sua aparência, e que [...] visto que a subjetividade é o correlato filosófico da objetividade, então toda representação deve ter um aspecto subjetivo.”³⁰⁵ Isso significa que tudo o que nós vivenciamos tem uma realidade subjetiva por trás: os rios, as florestas, os astros, as forças da natureza, enfim, toda a realidade empírica, é representação. Logo, toda realidade empírica é, para Schopenhauer, é uma manifestação da coisa-em-si, uma manifestação da Vontade, o fundamento metafísico de toda a realidade.

Por que Vontade? Aliás, o que de fato é essa Vontade? De acordo com Janaway³⁰⁶, não é fácil definir o que é a Vontade em Schopenhauer. Segundo ele, é mais fácil dizer o que ela não é. Ela não é uma mente ou uma consciência, nem dirige as coisas para um propósito racional. Se esse fosse o caso, afirma Janaway, a “Vontade” seria apenas outro nome para Deus.

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Ibid., p. 62-63.

³⁰³ Ibid., p. 186.

³⁰⁴ WICKS, 2008, p. 54-55.

³⁰⁵ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] since all representations have the same objective quality no matter what they look like, and that [...] since subjectivity is the philosophical correlate of objectivity, then every representation must have a subjective aspect.”

³⁰⁶ JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 7.

No entanto, continua ele, “O mundo de Schopenhauer não tem propósito.”³⁰⁷ A Vontade em Schopenhauer, ainda segundo Janaway³⁰⁸, é melhor descrita pela noção de buscar ou lutar por algo, “[...] desde que nos lembremos que a vontade é fundamentalmente ‘cega’ e encontrada em forças da natureza que não têm consciência alguma.”³⁰⁹ De acordo com Schopenhauer, o mundo empírico, o devir, “[...] possui um outro lado completamente diferente, a sua essência mais íntima, o seu núcleo, justamente a coisa-em-si. Este lado nós o consideraremos [...] conforme a mais imediata de suas objetivações, vontade.”³¹⁰ A identificação da essência íntima do mundo, da coisa-em-si, com a Vontade, é-nos dada através da introspecção de nosso próprio corpo e, depois, da análise daquilo que o anima, que o faz mover-se no mundo e agir. Dessa forma, podemos também perceber que o resto dos objetos do mundo, objetos como os nossos próprios corpos, são também animados pela mesma força. Schopenhauer explica o processo da seguinte maneira:

Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos. Seus movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreensíveis quanto as mudanças de todos os outros objetos intuitivos se a significação deles não lhe fosse decifrada de um modo inteiramente diferente. Pois senão veria sua ação seguir-se a motivos dados com a constância de uma lei natural justamente como as mudanças dos outros objetos a partir de causas, excitações e motivos, sem compreender mais intimamente a influência dos motivos do que compreende a ligação de qualquer outro efeito com sua causa a aparecer diante de si. Ele, então, conforme o gosto, nomearia a essência íntima e incompreensível daquelas exteriorizações e ações de seu corpo justamente uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma intelecção mais profunda. Mas tudo isso não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE.³¹¹

Segundo Schopenhauer, então, a mesma Vontade que nos anima também anima todos os outros objetos, pois todos os objetos não passam de objetivações dessa substância única e cega. Tudo, até mesmo as forças mais básicas da natureza, como a lei da gravidade, é, para Schopenhauer³¹², fenômeno — ou seja, representação. Ele resume bem ao escrever que: “Toda representação, não importa o seu tipo, todo OBJETO é FENÔMENO. COISA-EM-SI,

³⁰⁷ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Schopenhauer's world is purposeless.”

³⁰⁸ Ibid.

³⁰⁹ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] provided one remembers that the will is fundamentally ‘blind’, and found in forces of nature which are without consciousness at all.”

³¹⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 76.

³¹¹ Ibid., p. 156, grifo do autor.

³¹² Op. cit., p. 168.

entretanto, é apenas VONTADE. Como tal não é absolutamente representação, mas *toto genere* diferente dela. É a partir dela que se tem todo objeto, fenômeno, visibilidade, objetividade.”³¹³

Com efeito, Schopenhauer afirma que, quando reconhecemos isso, notamos que a Vontade está por trás de todas as coisas, não apenas dos seres humanos e outros animais:

[...] a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, — tudo isso é diferente apenas no fenômeno [...]”³¹⁴

Além de kantiano, pelo menos no que diz respeito ao idealismo transcendental, ainda que reinterpretado, Schopenhauer é também um platonista. O mundo é, ao mesmo tempo, Vontade e representação, sendo a Vontade um substrato metafísico único que se individua nas incontáveis representações do cosmos que nos cerca e do qual nós fazemos parte. Porém, entre a Vontade e a representação, há, para Schopenhauer³¹⁵, a “Ideia platônica”, que já é em si um objeto conhecido, uma representação, e portanto, algo diferente da coisa-em-si. A Ideia platônica é a objetivação da Vontade que ainda não encontrou as formas subordinadas do fenômeno, formas essas que são engendradas sob o princípio de razão. Segundo Schopenhauer: “Essas formas subordinadas (cuja expressão geral é o princípio de razão) são as que pluralizam a Idéia em indivíduos particulares e efêmeros, cujo número, em relação a ela, é completamente indiferente.”³¹⁶ A filósofa, Rosa Maria Dias, resume o processo de objetivação da Vontade na filosofia de Schopenhauer da seguinte maneira:

[...] antes de se objetivar em diversos fenômenos, de se exprimir na multiplicidade dos indivíduos, a vontade se objetiva em formas eternas, imutáveis, que não estão nem no espaço nem no tempo. Schopenhauer chama essas formas de idéias platônicas. Elas são os modelos ou os arquétipos das coisas particulares, as primeiras objetivações do querer na natureza, realidades intermediárias entre a vontade una e a multiplicidade das individualidades.³¹⁷

³¹³ Ibid., grifos do autor.

³¹⁴ Ibid.

³¹⁵ Ibid., p. 242.

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ DIAS, Rosa Maria. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O Nascimento da Tragédia. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 3, p. 7-21, 1997. p. 9.

Dias ainda afirma que: “A diversidade que se apresenta nada tem de caótica, é regada e articulada no espaço e no tempo. Dois princípios compõem o mundo e guardam a sua ordem: o princípio da individuação e o de razão suficiente.”³¹⁸ Dias explica que, por princípio de individuação, Schopenhauer quer dizer o espaço e o tempo, que individualizam e multiplicam os fenômenos do mundo empírico. Já por princípio de razão ou causalidade, continua Dias, Schopenhauer se refere ao fato dos fenômenos se sucederem no espaço e no tempo de maneira explicável, sendo cada efeito precedido de uma causa precisa e não de outra. Essa ordenação do mundo, claro, se dá dentro de nossas mentes, mantendo assim o idealismo. Porém, cabe aqui uma explicação um pouco mais detalhada — ainda que de forma bastante resumida — do que Schopenhauer quer dizer com princípio de razão suficiente. Para Schopenhauer, tudo o que existe no mundo como representação — o que deixa de fora a Vontade — pode ser explicado por alguma razão ou motivo. Isto é, há um por quê para todas as coisas ou objetos que são capturadas por um sujeito. Ele articula quatro raízes ou classes de explicações do princípio de razão suficiente³¹⁹.

A primeira delas é a relação causal ou física. Como Janaway explica, a relação causal é aquela “[...] em que explicamos um evento ou estado em termos de sua relação com outro que o causou.”³²⁰ A segunda classe explica o conhecimento, ou o conceito que temos de algo, relacionando-o a um determinado dado empírico ou a algum outro tipo de verdade, como um silogismo, algo que Schopenhauer equivale à “[...] verdade ‘lógica’ ou ‘formal’, significando apenas que sua fundamentação é a baseada na dedução ao invés da observação”³²¹. A terceira classe de explicações refere-se às relações aritméticas e geométricas, cuja fundamentação está no espaço e no tempo, elementos que, para Schopenhauer e Kant existem *a priori* como formas de nossa sensibilidade. A quarta classe ou raiz do princípio de razão suficiente é a lei da motivação, que explica as ações de atores: o sujeito é capaz de enxergar a vontade dentro de si, em primeira pessoa, e essa vontade provê ao sujeito o porquê do seu agir.

³¹⁸ Ibid., p. 8.

³¹⁹ Para um resumo sucinto do princípio de razão suficiente em Schopenhauer, cf. JANAWAY, 2002, p. 19-27. Para o trabalho de doutorado de Schopenhauer, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*. Campinas: Editora Unicamp, 2020.

³²⁰ JANAWAY, 2002, p. 20, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] where we explain one event or state in terms of its relation to another which caused it.”

³²¹ Ibid., p. 24, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] ‘logical’ or ‘formal’ truth, meaning simply one whose ground is based on deduction, rather than observation.”

A Vontade é, portanto, o fundamento de toda a realidade sensível, de todo o mundo empírico do qual fazemos parte. Tudo é Vontade, o que faz de Schopenhauer, pelo menos no que diz respeito à essência mais íntima de todas as coisas, um monista. Contudo, o mundo das representações se manifesta para nós, na filosofia de Schopenhauer, como uma realidade inexorável, da qual não podemos escapar, salvo temporariamente, através da contemplação estética ou, mais permanentemente, através de uma ética asceta. Falaremos mais sobre a ética schopenhaueriana na próxima seção. Por agora, porém, notemos que Schopenhauer³²² utiliza o conceito indiano do “Véu de Maia” para descrever a ilusão que o devir produz para suas representações, inclusive aquela capaz de entender o todo: o humano. Quando tomamos o mundo externo como uma realidade sustentada por si mesma, sem nada por trás, somos levados a acreditar que o mundo é uma pluralidade de forças lutando umas contra as outras, quando, na verdade, ele é todo parte de uma única essência metafísica. Tomando emprestado o conceito dos *Vedas* e dos *Puranas*, Schopenhauer escreve: “Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água [...]”³²³. A filósofa, Moira Nicholls³²⁴, traça um paralelo entre a metafísica de Schopenhauer e a filosofia hindu do *Advaita* (“monismo” ou “não-dualismo”, em sânscrito) *Vedanta*.

Nicholls³²⁵ aponta que, de acordo com a *Advaita Vedanta*, articulada pelo filósofo e sábio hindu, Adi Sankara (ca. 780-820), *brahman*³²⁶, o poder sagrado que os *Upanishads* tratam como o sustentador do cosmos ou realidade última, é idêntico ao *atman*, o “eu” ou a “alma” de cada um de nós. Dentro dessa interpretação do hinduísmo, a essência de tudo, o *atman*, ou o ser de todas as coisas, é indistinguível de *brahman*, o fundamento metafísico da realidade.

³²² SCHOPENHAUER, 2005, p. 49.

³²³ Ibid.

³²⁴ NICHOLLS, Moira. Influences of Eastern Thought. In: JANAWAY, 1999, p. 182-183.

³²⁵ Ibid., p. 182.

³²⁶ É importante observar que Schopenhauer utiliza *brahman* (SCHOPENHAUER, 2015, p. 556) e *Brahma* (Ibid., p. 725) como sinônimos. Nicholls (in: JANAWAY, 1999, p. 183) aponta inclusive que, no primeiro volume de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer utiliza *Brahman*, *Brahm* e *Brahma* para significar tanto a sustentação metafísica do cosmos quanto a figura do criador e originador do cosmos. Vale notar que Cioran (2010, p. 13) também o faz. Para fins de praticidade, faremos o mesmo sempre que o texto citado direta ou indiretamente também o fizer.

Nicholls³²⁷ escreve que não é difícil ver os paralelos entre a filosofia *Advaita* e as seguintes doutrinas de Schopenhauer: a doutrina de que há um substrato metafísico único, que é coisa-em-si, por trás do mundo empírico; esse substrato, a Vontade, é idêntico à vontade que é objetivada nos fenômenos individuais; há apenas uma Vontade e um sujeito conhecedor, no sentido de que ambos estão fora das formas da diferenciação, do espaço e tempo; a Vontade como coisa-em-si, nossa essência, não é identificada com a nossa consciência empírica, já que uma é eterna e única, enquanto que a outra é passageira; o mundo empírico é uma ilusão, inclusive nossa consciência, só a coisa-em-si é verdadeira; há duas formas de conhecer a realidade: conhecimento perceptivo, que é a base do egoísmo, e o conhecimento místico, que é a base da bondade moral altruísta.

No entanto, embora esses paralelos possam ser traçados entre a metafísica da Vontade de Schopenhauer e o não-dualismo hinduísta do *Advaita Vedanta*, Nicholls³²⁸ também afirma que há enormes diferenças que não podem ser deixadas de lado. A primeira delas é que a Vontade como coisa-em-si engendra um mundo de representações que é fonte de infindáveis e profundos sofrimentos. Isso vai contra o conceito de *brahman*, que é um poder sagrado e bom. Apesar disso, Nicholls³²⁹ aponta que Schopenhauer mostra saber que *Brahma* — ou *brahman*, Schopenhauer trata-os como sinônimos — é também fonte da bondade. Isso demonstra, segundo a autora, que Schopenhauer toma para si o termo e o adapta ao seu pensamento, transformando a essência por trás de tudo de algo bom, *brahman*, para algo amoral, Vontade.

A segunda diferença apontada por Nicholls³³⁰ é que, para Schopenhauer, a coisa-em-si pode ser descoberta por consciências humanas normais, enquanto que, no *Advaita*, o conhecimento da unidade de todos com *brahman* é místico e só é possível para aqueles que, após práticas meditativas, obtêm um tipo aprimorado de consciência. Contudo, devemos notar que, embora a essência de todas as coisas no hinduísmo, *brahman*, é bom, o *samsara* continua sendo um lugar de sofrimento do qual o praticante deve, através do conhecimento místico, escapar — ainda que essa fuga termine na percepção de que tudo é *brahman*, inclusive o *samsara*³³¹. Apesar do dualismo ser, pelo menos dentro dessa interpretação dármica e, também,

³²⁷ Op. cit., p. 183.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Ibid., p. 185.

³³⁰ Ibid., p. 186.

³³¹ Aliás, vale notar que a filosofia de Adi Sankara ajudou a proporcionar uma renascença do hinduísmo no subcontinente indiano no século VIII EC. Antes, a Índia havia passado por um longo período no qual o budismo

dentro da filosofia schopenhaueriana, uma ilusão, ele é uma ilusão persistente e, pelo menos para aqueles que não superaram a ignorância, uma ilusão capaz de provocar grande sofrimento.

Zöller³³², ao escrever sobre como em Schopenhauer há uma primazia da Vontade sobre o intelecto, nota que há um dualismo fenomenológico em sua filosofia que separa o “eu” como Vontade e corpo, dualismo esse que é complementado pelo monismo da estrutura mais profunda da realidade, a própria Vontade. Um fato notável na biografia de Schopenhauer, aponta Cartwright³³³, é que o começo de sua profunda admiração pelo pensamento indiano veio de sua leitura de uma tradução para o alemão de uma tradução persa dos *Upanishads*. Essa tradução do persa continha, também, um comentário de Adi Sankara, o principal expoente da tradição *Advaita Vedanta*, tradição que Cartwright corretamente afirma ser: “[...] a forma não-dualista da filosofia Vedanta, a qual dizem conter traços da metafísica idealista do budismo.”³³⁴ Nota-se que Schopenhauer bebeu ou, ao menos, incorporou essas fontes ao seu próprio sistema metafísico, ainda que as tenha modificado ou, como defendemos, secularizado. Sim, o dualismo entre mundo das representações e mundo da Vontade é, em última instância, uma ilusão para Schopenhauer, como é na escola *Advaita*, e como é em diversas escolas do budismo. Mas essa ilusão não deixa de produzir um infindável número de vítimas. É aqui que entra a ética e, podemos dizer, a soteriologia de Schopenhauer.

e suas variantes formavam a religião e filosofia dominante, desde a época do imperador Ashoka, no século III AEC. A escola *Advaita Vedanta*, por sua vez, toma emprestado diversos conceitos do budismo *mahayana*: a ideia de que o incondicionado, a coisa em si, que no budismo *mahayana* é o *nirvana*, é a essência íntima de todas as coisas, inclusive do *samsara*. Esse incondicionado, no *Advaita*, é *brahman*. Uma das grandes diferenças entre o hinduísmo de Sankara e o budismo *mahayana* se encontra em como cada um interpreta o conceito de *atman*, ou do “eu”. No hinduísmo, em geral, não apenas no *Advaita*, o *atman* é afirmado como essência metafísica das pessoas, enquanto que, no budismo em geral, tanto *mahayana* quanto *theravada*, há a doutrina do *anatman* ou *anatta*, o “não-eu”, embora haja discussão sobre o que se o Buda negava totalmente um “eu” ou se sua negação era mais relacionada à questão da existência de um “eu” permanente e imutável. A questão da influência do budismo *mahayana* no hinduísmo de Sankara é vasta e bastante complexa. Para um bom apanhado geral sobre essa discussão, cf. WHALING, Frank. Sankara and Buddhism. *Journal Of Indian Philosophy*, [S.L.], v. 7, n. 1, p. 1-42, mar. 1979. Springer Science and Business Media LLC.

³³² ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, 1999, p. 28.

³³³ CARTWRIGHT, 2010, p. 269.

³³⁴ Ibid., p. 269-270, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] the non-dualist form of Vedanta philosophy, which has been said to bear traces of the idealistic metaphysics of Buddhism.”

3.2. A negação da Vontade em Schopenhauer

No capítulo anterior, tratamos das éticas pessimistas como um todo, de maneira generalizada. Agora, vamos tratar da filosofia moral do principal expoente do pessimismo filosófico, Schopenhauer, o primeiro pensador a formular de maneira sistemática uma ética rejeitadora do devir. Vamos, ao mesmo tempo, observar a incorporação que Schopenhauer fez daquelas que chamou de “religiões pessimistas” para fundamentar a sua ética da rejeição, em especial através do conceito que temos chamado de “anticosmismo” ao longo de nosso trabalho. Veremos que Schopenhauer se apropria desse conceito — que está presente em determinadas interpretações de diversas religiões, como o hinduísmo, o budismo, o gnosticismo e algumas formas de cristianismo — visando dar robustez à sua argumentação de que o mundo do devir deve ser rejeitado por qualquer um que queira vivenciar a paz.

Schopenhauer divide sua principal obra, o primeiro volume de *O mundo como vontade e como representação*, em quatro livros. O primeiro, que trata do mundo como representação, expõe a sua teoria do conhecimento e visa mostrar como as representações estão submetidas ao princípio da razão suficiente³³⁵. Isto é, o mundo das representações é conhecido através da experiência e através da ciência. Já o segundo livro, trata do mundo como Vontade — aqui, Schopenhauer³³⁶ expõe a sua ontologia, argumentando que a coisa-em-si kantiana é a Vontade. Na primeira seção deste capítulo, abordamos a metafísica da Vontade, mostrando primeiro que Schopenhauer se apropriou da epistemologia kantiana e, através dela, identificou a coisa-em-si como sendo a Vontade. Isso quer dizer que lidamos, ainda que de forma muito resumida, com o assunto dos dois primeiros livros: como conhecemos o mundo das representações e qual o fundamento metafísico que está por trás desse mundo.

Já o terceiro livro lida novamente com as representações e aborda a estética: nesta parte, Schopenhauer³³⁷ trata da representação independente do princípio de razão. Isto é, ele trata da Ideia platônica, eterna e imutável, como objeto da arte. Aqui, Schopenhauer afirma que a contemplação da Ideia platônica através da arte ou de algum outro tipo de experiência estética é capaz de suprimir temporariamente a ânsia insaciável que a Vontade traz dentro de todos nós:

Semelhante estado é exatamente aquele descrito anteriormente como exigido para o conhecimento da Idéia, como pura contemplação, absorver-se na intuição, perder-se

³³⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 43.

³³⁶ Ibid., p. 168.

³³⁷ Ibid., p. 235-253.

no objeto, esquecimento de toda individualidade, supressão do modo de conhecimento que segue o princípio de razão e apreende apenas relações, pelo que simultânea e inseparavelmente a coisa isolada intuída se eleva à Idéia de sua espécie, e o indivíduo que conhece a puro sujeito do conhecer isento de Vontade, ambos, enquanto tais, não mais se encontrando na torrente do tempo e de todas as outras relações. É indiferente se se vê o pôr-do-sol de uma prisão ou de um palácio.³³⁸

Embora seja um aspecto importante da filosofia de Schopenhauer, nosso trabalho não entrará em maiores detalhes sobre ela. Basta sabermos que, para Schopenhauer, alguns tipos de experiências estéticas — uns de forma mais completa do que outros — são capazes de nos remover do mundo empírico, o mundo das representações, que obedece ao princípio de razão, e nos transportar temporariamente para o mundo das ideias, num processo que, de certa forma, alivia o fardo da existência. Tal efeito benéfico pode ser sentido através da contemplação de uma pintura, de uma obra de literatura ou de uma obra musical, e, também, através da contemplação da beleza natural. De acordo com Schopenhauer, por exemplo: “A natureza, ao apresentar-se de um só golpe ao nosso olhar, quase sempre consegue nos arrancar, embora apenas por instantes, à subjetividade, à escravidão do querer, colocando-nos no estado de puro conhecimento.”³³⁹ O efeito terapêutico é ainda descrito da seguinte forma pelo filósofo: “A tempestade das paixões, o ímpeto dos desejos e todos os tormentos do querer são, de imediato, de uma maneira maravilhosa, acalmados.”³⁴⁰

A contemplação estética, porém, não é a coroa da filosofia de Schopenhauer. Mesmo que a admiração da arte e da beleza natural sejam extremamente importantes para o homem, segundo Schopenhauer, essa admiração “[...] não o salva para sempre da vida, mas apenas momentaneamente, contrariamente (como logo veremos no livro seguinte) ao santo que atinge a resignação. Ainda não se trata, para o artista, da saída da vida mas apenas de um consolo ocasional em meio a ela [...]”³⁴¹. No quarto livro, então, Schopenhauer³⁴² volta a lidar com a Vontade, mais especificamente com a afirmação e com a negação da Vontade, sendo nesse livro que ele expõe a sua filosofia moral. Aqui, Schopenhauer é explicitamente contrário à filosofia moral kantiana, que pauta o agir moral num dever capaz de ser abstraído através da razão: “[...] neste livro de ética não se devem esperar prescrições nem doutrinas do dever, muito menos o

³³⁸ Ibid., p. 267.

³³⁹ Ibid., p. 268.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid., p. 350.

³⁴² Ibid., p. 353.

estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita universal para a produção de todas as virtudes.”³⁴³ O fundamento da ética, para Schopenhauer, é a compaixão: ao nos reconhecermos nas outras criaturas, não só o homem, ao entendermos que a nossa individualidade e separação são ilusórias, somos capazes de interpretar o sofrimento do outro como sendo o nosso próprio sofrimento.

Janaway escreve que, enquanto que “A ética de Kant é fundamentada na noção de um agente racional autônomo e num imperativo absoluto [...] Schopenhauer opõe a ela uma ética fundamentada no incentivo da compaixão, uma característica básica dos seres humanos [...]”³⁴⁴. Essa compaixão nasce do reconhecimento, ainda que imperfeito, da própria essência nos outros. De acordo com Schopenhauer: “[...] o homem justo mostra que RECONHECE sua essência, a Vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nesse fenômeno em certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça [...]”³⁴⁵. O homem justo, ainda segundo Schopenhauer: “[...] vê através do Véu de Maia e iguala a si o ser que lhe é exterior, sem injuriá-lo.”³⁴⁶ A injustiça, a injúria moral, vem da afirmação da nossa própria vontade e da negação da vontade dos outros. Ao não nos reconhecermos intimamente como meros fenômenos de uma mesma Vontade universal, acreditamos que temos o direito e até o dever de sobrepujarmos os outros.

A boa ação ou a ação justa é, pelo contrário, uma negação da vontade própria. Segundo Schopenhauer: “Ao examinar o íntimo dessa justiça já se descobre a intenção de não ir tão longe na afirmação da própria vontade até a negação do fenômeno da vontade alheia, compelindo-a a servir à própria.”³⁴⁷ Quando não entendemos isso, agimos de forma egoísta. Há, claro, misturas entre aquilo que nos motiva. As nossas ações podem conter uma mescla de amor-próprio e compaixão, segundo Schopenhauer³⁴⁸, como no caso da amizade autêntica. Entretanto, isso não altera o fato de que, na filosofia schopenhaueriana, na ausência da compaixão, resta somente o egoísmo e, portanto, abrem-se as portas para a injustiça. É somente no reconhecimento de que

³⁴³ Ibid., p. 354.

³⁴⁴ JANAWAY, 1999, p. 11, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Kant’s ethics is founded upon the notion of an autonomous rational agent and an absolute imperative [...] Schopenhauer opposes to this an ethics founded upon the incentive of compassion, a basic feature of human beings [...]”

³⁴⁵ Op. cit., 471, grifo do autor.

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Ibid., p. 472.

³⁴⁸ Ibid., p. 478.

fazemos todos parte de uma mesma coisa-em-si é que podemos compreender que aquilo que nos divide é uma dolorosa e mal-fadada ilusão. Schopenhauer escreve:

Cada indivíduo, na medida em que lança um olhar para o seu interior, reconhece em sua essência, que é a vontade, a coisa em si, por conseguinte, é em toda parte o real. Em consequência disso, apreende-se como o núcleo e centro do mundo, e acha-se infinitamente importante. Ao contrário, se lança um olhar para o exterior, então encontra-se no domínio da representação, da mera aparência, em que se vê como um indivíduo entre tantos outros infinitos indivíduos, consequentemente, como alguém extremamente insignificante, sim, que desaparece completamente no meio daqueles muitos indivíduos. Em consequência, cada um, mesmo o mais insignificante indivíduo, cada eu, visto de dentro, é tudo em tudo; visto do exterior, ao contrário, é nada, ou quase nada. Nisso, portanto, baseia-se a grande diferença entre aquilo que necessariamente alguém é aos próprios olhos, e aquilo que é aos olhos de todos os outros, logo, de lá deriva o EGOÍSMO, que todos condenam em todos. —

Em consequência desse egoísmo, o erro fundamental de todos nós é este, que, uns em face dos outros, somos um não-eu. Ao contrário, ser justo, nobre, benevolente, nada é senão traduzir minha metafísica em ações.³⁴⁹

Logo após esse trecho, Schopenhauer³⁵⁰ ainda afirma que, ao dizermos que o tempo e o espaço são apenas formas do nosso conhecimento e não determinações da coisa-em-si, estamos afirmando a doutrina da metempsicose — isto é, a doutrina da reencarnação. Aqui, Schopenhauer não quer dizer que o indivíduo reencarna em outros corpos. Segundo ele próprio, o indivíduo é destruído: “Todo indivíduo, todo rosto humano e seu decurso de vida é apenas um sonho curto a mais do espírito infinito da natureza, da permanente Vontade de vida; é apenas um esboço fugidio a mais traçado por ela em sua folha de desenho infinita [...]”³⁵¹. O que permanece de nós é apenas a nossa essência fundamental, que é compartilhada por todos. Schopenhauer³⁵² afirma que essa percepção é a mesma fórmula do brahmanismo que ele tanto reverencia: *tat tvam asi*, “isso és tu”. Vemos, aqui, a semelhança da filosofia de Schopenhauer com a metafísica *Advaita* da qual falamos anteriormente. Embora haja diferenças com relação ao fundamento metafísico — a Vontade é cega e indiferente, enquanto *brahman* é sagrado e bom —, a ideia de nos reconhecermos como parte de um substrato único por trás da realidade sensível é marcante.

Mais marcante ainda é a conclusão à qual Schopenhauer chega, de que devemos rejeitar o devir e abraçar o nada — ao menos o nada no que diz respeito às nossas individualidades

³⁴⁹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 716-717.

³⁵⁰ Ibid., p. 717.

³⁵¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 414.

³⁵² Op. cit.

empíricas, que são destruídas na nossa morte. Embora, claro, exista no hinduísmo e no budismo um espaço marcado para a vida laica e familiar, há também um caminho superior, o caminho daqueles santos que atingem o *moksa* ou o *nirvana*. Esse é o caminho daqueles que rejeitam o *samsara*, o devir, em todas as suas formas, e buscam a união com *brahman* ou a dissolução das vontades através do *nirvana*. Na filosofia de Schopenhauer, esse caminho é representado pela negação da Vontade em si mesmo, e ele representa o ápice de sua filosofia moral. Longe de considerar a ética compaixão e a negação da Vontade de vida uma contradição, Schopenhauer afirma que a compaixão necessariamente leva à rejeição da vontade individual e, portanto, a rejeição do mundo do devir. Schopenhauer escreve: “[...] da mesma fonte de onde brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter, também nasce aquilo que denomino negação da Vontade de vida.”³⁵³

Como ele próprio argumenta, enquanto que, de um lado, temos a Vontade vista através do princípio de individuação através das suas representações empíricas, princípio esse que serve de base para o egoísmo de todas as criaturas, do outro temos o reconhecimento de que esse princípio é ilusório, o que transforma toda e qualquer separação numa inclusão. Schopenhauer³⁵⁴ iguala o próprio princípio de individuação ao Véu de Maia e argumenta que, quando o véu é removido dos olhos do homem, este não consegue mais fazer uma distinção egoística entre ele próprio e as outras criaturas. Esse homem, então, passa a compartilhar intensamente dos sofrimentos do mundo como se fossem os seus próprios sofrimentos, tornando-se tão benevolente a ponto de sacrificar-se como indivíduo caso possa salvar muitos outros. Esse homem, portanto, reconhece em todos os outros seres a sua essência mais íntima e, por conta disso, Schopenhauer afirma que ele passa a “[...] considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho”³⁵⁵.

Quando o homem finalmente absorve as dores do mundo dentro de si por entender que a existência é uma incessante busca de afirmação de vontades individuadas, ignorantes de sua essência primordial compartilhada, sua resposta vai além da simples compaixão, segundo Schopenhauer. Esse homem, agora comparável aos santos ascetas do hinduísmo, budismo, gnosticismo e cristianismo, silencia a Vontade dentro de si próprio, porque o “[...]”

³⁵³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 480.

³⁵⁴ Ibid., p. 481.

³⁵⁵ Ibid.

conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição. Doravante a vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta.”³⁵⁶ Sendo assim, ele “[...] atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade.”³⁵⁷ Essa transformação, contudo, é extremamente difícil, segundo Schopenhauer. Não é à toa que é tão raro observarmos a verdadeira e permanente renúncia:

Quando às vezes em meio aos nossos duros sofrimentos sentidos, ou devido ao conhecimento vivo do sofrimento alheio e ainda envoltos pelo Véu de Maia o conhecimento da nulidade e amargura da vida se aproxima de nós e gostaríamos de renunciar decisivamente para sempre ao espinho de suas cobiças e fechar a entrada a qualquer sofrimento, purificar-nos e santificar-nos, logo a ilusão do fenômeno nos encanta de novo e seus motivos colocam mais uma vez a Vontade em movimento. Não podemos nos libertar. As promessas da esperança, as adulações do tempo presente, a doçura dos gozos, o bem-estar que fazem a nossa pessoa partícipe da penúria de um mundo sofrente sob o império do acaso e do erro atraem-nos novamente ao mundo e reforçam os nossos laços de ligação com ele. Por isso Jesus diz: “É mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha que um rico entrar no reino dos céus”.³⁵⁸

Mas, embora a considere rara, Schopenhauer afirma a existência e a possibilidade da renúncia. Para ele, a negação da Vontade é possível e está ao nosso alcance. O homem que consegue se entender como apenas mais uma de infindáveis representações de uma mesma Vontade cega e sem direção, enxerga-se em todos os lugares. Ele se vê presente na miríade de sofrimentos daqueles que vivem num mundo consumido pela afirmação de milhões de vontades individuais. Para Schopenhauer, esse homem, que percebe ser apenas uma peça descartável no teatro sem sentido das representações, pode transformar-se num asceta, um santo, ainda que ele não seja religioso: “Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE.”³⁵⁹ Schopenhauer continua, afirmando que a partir desse momento, não adianta mais apenas amar os outros como a si mesmo e sacrificar-se por eles como se estivesse sacrificando a si próprio. Há, nesse estágio, “[...] uma repulsa da Vontade de vida, núcleo e essência de um

³⁵⁶ Ibid., p. 482.

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ Ibid.

mundo reconhecido como povoado de penúrias. Renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo.”³⁶⁰

Para Schopenhauer, a afirmação da Vontade necessariamente contribui com o mundo do devir e, portanto, com o acúmulo e perpetuação do sofrimento que o devir traz. Embora trate o mundo empírico como uma ilusão, embora Schopenhauer seja um monista quando trata do fundamento último da existência, que reside fora do tempo, espaço e causalidade, essa ilusão se apresenta de uma forma extremamente dolorosa para todos aqueles seres dotados da capacidade de sofrer: os animais, dos quais o humano é apenas mais um. Pior: como já abordamos anteriormente na introdução, Schopenhauer percebe que o animal humano, por ser dotado de uma inteligência e capacidade reflexiva profunda, aprofunda-se ainda mais nas dores do mundo. Os outros animais sofrem em maior ou menor grau, sim, mas o humano tem a capacidade de chafurdar no sofrimento. Claro, também temos a capacidade de atingirmos o êxtase. Contudo, é aqui que reside a grande ironia da existência, segundo Schopenhauer. O teatro do mundo como representação possui apenas estados positivos suficientes — e estes são sempre fugidios — para manter os seres sencientes entretidos a ponto de perpetuá-lo. A balança da realidade, porém, não está a nosso favor. O mundo das representações é abarrotado de estados negativos: são eles a força motora da Vontade de vida, aquela que impulsiona todos os seres vivos a buscar a sobrevivência e a perpetuação, especialmente os animais.

Numa de suas passagens mais famosas, Schopenhauer³⁶¹ declara que qualquer um que queira testar a asserção de que os prazeres do mundo superam as dores, ou que são equivalentes, deveria comparar as sensações de um predador que devora sua presa com aquilo que é sentido pela presa. Os prazeres, alegrias e estados positivos em gerais são difíceis de serem alcançados e rapidamente nos escapam, a ponto de Schopenhauer escrever que a nossa “[...] vida, portanto, oscila como um pêndulo para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos.”³⁶² Os momentos intermediários são os estados positivos, para Schopenhauer. O filósofo sul-africano, David Benatar³⁶³, acrescenta que diversos estados positivos são difíceis de serem alcançados e podem, num piscar de olhos, serem desfeitos —

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ SCHOPENHAUER, 1974b, p. 292.

³⁶² Op. cit., p. 402.

³⁶³ BENATAR, David. *The Human Predicament*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 77-78.

um tiro, um acidente, um derrame ou um infarto podem desfazer anos de esforço árduo, ainda que a pessoa não morra. Ecoando a filosofia de Schopenhauer, Benatar escreve:

Nossas vidas contêm muito mais coisas ruins do que boas, em parte devido a uma série de diferenças empíricas entre coisas boas e ruins. Por exemplo, os prazeres mais intensos duram pouco, enquanto as piores dores podem ser muito mais duradouras. Orgasmos, por exemplo, passam rapidamente. Prazeres gastronômicos duram um pouco mais, mas mesmo que o prazer da boa comida seja prolongado, não dura mais do que algumas horas. Dores intensas podem durar dias, meses e anos. Na verdade, os prazeres em geral — e não apenas os mais sublimes deles — tendem a durar menos que as dores. A dor crônica é galopante, mas não existe prazer crônico. Há pessoas que têm uma sensação duradoura de contentamento ou satisfação, mas isso não é o mesmo que prazer crônico. Além do mais, o descontentamento e a insatisfação podem ser tão duradouros quanto o contentamento e a satisfação; isso significa que os estados positivos não são favorecidos neste domínio. Na verdade, os estados positivos são menos estáveis porque é muito mais fácil as coisas correrem mal do que correrem bem.³⁶⁴

Aliás, aqui vale a pena citarmos uma longa passagem do livro *Los Ojos*, do escritor, hedonista e suicida espanhol, Jesús Ignacio Aldapuerta (ca. 1950-1987):

Considere a capacidade do corpo humano para o prazer. Às vezes é prazeroso comer, beber, olhar, tocar, cheirar, ouvir, fazer amor. A boca. Os olhos. As pontas dos dedos. O nariz. As genitais. Nossas capacidades voluptuosas (me perdoe minha cunhagem) não são apenas concentradas aqui. O corpo inteiro é suscetível ao prazer, mas há poços, em algumas partes, que o trazem em maior quantidade. Mas ele não é inesgotável. Quanto tempo é possível conhecer o prazer? Romanos ricos comiam até a saciedade e depois vomitavam suas barrigas cheias para comer novamente. Mas eles não conseguiam comer para sempre. Uma rosa é doce, mas o nariz se habitua ao seu cheiro. E quanto aos prazeres mais intensos, os êxtases do sexo que aniquilam nossa personalidade? [...] Mesmo que eu fosse uma mulher e pudesse ter um orgasmo atrás do outro como pérolas num colar, com o tempo me cansaria deles. [...] Agora considere. Considere a dor. Dê-me um centímetro cúbico de sua pele e eu poderia te proporcionar dores que o engoliriam como o oceano engole um grão de sal. E você sempre estaria disposto para ela, desde antes do seu nascimento até o momento da sua morte. Estamos sempre em temporada para o abraço da dor. Para experimentar a dor, não é preciso inteligência, maturidade, sabedoria, não é necessário que o trabalho lento dos hormônios deixe nossas partes íntimas molhadas. Estamos sempre prontos para ela. Toda a vida está pronta para ela. Sempre. [...] Considere as maneiras através das quais obtemos prazer. [...] Considere as maneiras pelas quais nós sentimos dores. Uma está para a outra como a lua está para o sol.³⁶⁵

³⁶⁴ Ibid., p. 77, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Our lives contain so much more bad than good in part because of a series of empirical differences between bad things and good things. For example, the most intense pleasures are short-lived, whereas the worst pains can be much more enduring. Orgasms, for example, pass quickly. Gastronomic pleasures last a bit longer, but even if the pleasure of good food is protracted, it lasts no more than a few hours. Severe pains can endure for days, months, and years. Indeed, pleasures in general—not just the most sublime of them—tend to be shorter-lived than pains. Chronic pain is rampant, but there is no such thing as chronic pleasure. There are people who have an enduring sense of contentment or satisfaction, but that is not the same as chronic pleasure. Moreover, discontent and dissatisfaction can be as enduring as contentment and satisfaction; this means that the positive states are not advantaged in this realm. Indeed, the positive states are less stable because it is much easier for things to go wrong than to go right.”

³⁶⁵ ALDAPUERTA, Jesús Ignacio. *The Eyes: Emetic Fables from the Andalusian de Sade*. Tradução para o inglês de Lucia Teodora. Londres: Headpress, 1995. p. 52-53. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Consider the capacity of the human body for pleasure. Sometimes, it is pleasant to eat, to drink, to see, to touch, to smell, to hear, to make love. The mouth. The eyes. The fingertips. The nose. The ears. The genitals. Our

Schopenhauer fala sobre como o querer e o esforço são a essência do mundo, um tipo de sede insaciável: “A base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual conseqüentemente o homem está destinado originalmente pelo seu ser.”³⁶⁶ O sofrimento, a ausência, a fuga de estados negativos e dolorosos — seja essa dor física ou mental — para estados positivos fugazes; tudo isso faz parte do motor do mundo como representação. Sofrimento é o estofo por trás do mundo, uma espécie de ardil da Vontade, que instintivamente sabe a forma mais eficaz para fazer com que suas individuações busquem a sobrevivência e a perpetuação. Para Schopenhauer, afirmamos a Vontade-de-vida quando jogamos o jogo do mundo empírico na forma como ele se apresenta, sem entendermos a sua futilidade e sem entendermos que só há, na verdade, um único jogador. Ao comentar sobre o panteísmo, Schopenhauer afirma que somente um Deus imprudente seria capaz de se transformar num mundo como o nosso, um “[...] mundo tão faminto, para suportar nele pesar, miséria, privação e morte sem sentido e imensurável, na forma de incontáveis milhões de seres vivos perturbados e atormentados, que existem por um tempo apenas porque devoram uns aos outros.”³⁶⁷

O sábio, segundo Schopenhauer, é aquele que percebe esse mecanismo insidioso e atinge uma espécie de ataraxia negando sua própria essência, pois sabe que ela é a fonte de tudo o que é ruim. Vendo que os sofrimentos abundam na existência, que os estados positivos servem apenas de artifícios para nos manter grudados ao devir e perpetuarmos a nossa espécie através da reprodução, o sábio schopenhaueriano se vê como um herege perante à matéria, um

voluptific faculties (if you will forgive me the coinage) are not exclusively concentrated in these places, but it is undeniable that they are concentrated here. The whole body is susceptible to pleasure, but in places there are wells from which it may be drawn up in greater quantity. But not inexhaustibly. How long is it possible to know pleasure? Rich Romans ate to satiety, and then purged their overburdened bellies and ate again. But they could not eat for ever. A rose is sweet, but the nose becomes habituated to its scent. And what of the most intense pleasures, the personality-annihilating ecstasies of sex? [...] Even if I were a woman, and could string orgasm on orgasm like beads upon a necklace, in time I should sicken of it. [...] Yet consider. Consider pain. Give me a cubic centimetre of your flesh and I could give you pain that would swallow you as the ocean swallows a grain of salt. And you would always be ripe for it, from before the time of your birth to the moment of your death. We are always in season for the embrace of pain. To experience pain requires no intelligence, no maturity, no wisdom, no slow working of the hormones in the moist midnight of our innards. We are always ripe for it. All life is ripe for it. Always. [...] Consider the ways in which we may gain pleasure. [...] Consider the ways in which we may be given pain. The one is to the other as the moon is to the sun.”

³⁶⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 401.

³⁶⁷ SCHOPENHAUER, 1974b, p. 100, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] such a hungry world, in order to endure in it grief, misery, privation and death, aimless and immeasurable, in the form of countless millions of living, but troubled and tormented beings, all of whom exist for a while only by devouring one another.”

condenador do mundo na sua totalidade. Isso não nega o passo anterior, que o levou a ter compaixão por todas as outras criaturas. Pelo contrário, Schopenhauer³⁶⁸ escreve que a convicção de que o mundo e o ser humano são coisas que não deveriam existir, nos enche de indulgência e amor para com os outros. Ele continua, afirmando que, do ponto de vista ético, seria melhor se chamássemos uns aos outros de “companheiro de misérias e sofrimentos”. Schopenhauer escreve que, embora tal tratamento possa ser estranho à primeira vista, ele “[...] está de acordo com os fatos, coloca o outro homem sob a luz mais correta e nos lembra daquilo que é mais necessário: a tolerância, a paciência, o perdão e o amor ao próximo, algo que todos precisam e que todos nós, portanto, devemos aos outros.”³⁶⁹

O asceta nega o mundo ao mesmo tempo em que tem compaixão pelos outros seres sencientes porque percebe a vacuidade da existência. Schopenhauer diz que: “Nossa existência não tem fundamento para sustentá-la, exceto o sempre passageiro e evanescente presente. E assim o movimento constante é essencialmente a sua forma, sem qualquer possibilidade daquele descanso que sempre ansiamos.”³⁷⁰ A existência humana é claramente um erro dada a observação de que nós somos uma concretização de necessidades e desejos, segundo Schopenhauer³⁷¹ — necessidades e desejos cuja satisfação é difícil de obter e que não nos trazem nada além de um estado indolor e tedioso. Ele também entende que essa falta de sentido existencial não é apenas neutra — o que faria com que, talvez, pudéssemos criar um significado que fizesse com que tudo valesse a pena — mas movida à dor. As dores e os sofrimentos em geral são o aspecto “positivo” da existência na filosofia de Schopenhauer. O mal, seja ele perpetrado pelo homem ou aquele advindo da natureza ou das circunstâncias, é a mola mestra da própria existência empírica.

Tanto a natureza quanto a do resto do mundo animal funciona de tal maneira que nós não notamos quando tudo está de acordo com a nossa vontade, afirma Schopenhauer³⁷². E se notamos algo, é porque encontramos algum obstáculo. Tudo aquilo que obstrui é desprazeroso

³⁶⁸ Ibid., p. 304.

³⁶⁹ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] it accords with the facts, puts the other man in the most correct light, and reminds us of that most necessary thing, tolerance, patience, forbearance, and love of one's neighbour, which everyone needs and each of us, therefore, owes to another.”

³⁷⁰ Ibid., p. 284, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Our existence has no foundation to support it except the ever-fleeting and vanishing present; and so constant motion is essentially its form, without any possibility of that rest for which we are always longing.”

³⁷¹ Ibid., p. 287.

³⁷² Ibid., p. 291.

ou doloroso e é sentido imediatamente. Schopenhauer³⁷³ observa que não sentimos a nossa saúde, mas a pedra no nosso sapato é perfeitamente clara para nós. Ainda de acordo com ele, é aí que reside o aspecto negativo da felicidade e do bem-estar, em contraposição ao aspecto positivo da dor. Por essa razão, Schopenhauer escreve o seguinte:

Consequentemente, não conheço nenhum absurdo maior do que o da maioria dos sistemas metafísicos que declaram o mal como algo negativo; ao passo que é precisamente isso que é positivo e se faz sentir. Por outro lado, o que é bom, ou seja, toda felicidade e satisfação, é negativo, isto é, a mera eliminação de um desejo e o fim de uma dor.³⁷⁴

Resumidamente, portanto, podemos dizer que o problema do mal em Schopenhauer é resolvido da seguinte maneira: não há um Deus que, através de sua sabedoria infinita, forjou o universo, mas apenas Vontade, o fundamento metafísico que existe fora do espaço, tempo e causalidade, de um lado; e o mundo como representação, o devir, que é engendrado pela Vontade, e que é absorvido pelas criaturas a partir das formas *a priori* da sensibilidade (i.e. espaço, tempo e causalidade), do outro — sendo que algumas das representações são dotadas da capacidade de sofrer, seja em maior ou menor grau, e tal sofrimento é completamente em vão, visto que não há nenhum propósito maior para o mundo das representações. O sábio ou asceta, aquele que percebe essa terrível realidade, enxerga-se em todas as outras criaturas, sente compaixão por elas, mas também entende que o melhor que ele — e qualquer um — pode fazer é negar essa Vontade dentro de si próprio. A sabedoria, de certa forma, representa um cansaço com as dores e a vacuidade do mundo na filosofia de Schopenhauer. Esse sentimento é articulado de forma magistral pela seguinte — e também muito conhecida — passagem:

Na primeira juventude, ficamos sentados diante do curso iminente de nossas vidas, como se fôssemos crianças no teatro antes da cortina ser levantada, que ficam ali sentadas, felizes e entusiasmadas, na expectativa das coisas que estão por vir. É uma bênção não sabermos o que realmente acontecerá. Para o homem que sabe, as crianças podem às vezes parecer delinquentes inocentes que são condenados não à morte, é verdade, mas à vida, e ainda não compreenderam o significado da sua sentença.³⁷⁵

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ Ibid., p. 291-292, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Accordingly, I know of no greater absurdity than that of most metaphysical systems which declare evil to be something negative; whereas it is precisely that which is positive and makes itself felt. On the other hand, that which is good, in other words, all happiness and satisfaction, is negative, that is, the mere elimination of a desire and the ending of a pain.”

³⁷⁵ Ibid., p. 298-299, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “In early youth we sit before the impending course of our life like children at the theatre before the curtain is raised, who sit there in happy and excited expectation of the things that are to come. It is a blessing that we do not know what will actually come. For to the man who knows, the children may at times appear to be like innocent delinquents who are condemned not to death, it is true, but to life and have not yet grasped the purport of their sentence.”

Todavia, fica a pergunta: se devemos rejeitar o devir e renunciar à nossa própria vontade, que nada mais é do que uma individuação da Vontade de vida, por que Schopenhauer não abraça o suicídio? Tocamos muito rapidamente nessa questão no capítulo anterior, mas aqui daremos uma explicação mais elaborada, ainda que bastante resumida. É verdade que Schopenhauer não condena o ato suicidário da mesma forma que as religiões, em especial as abraâmicas. Na verdade, ele é bastante crítico dessas religiões por elas condenarem o ato como um dos piores, senão o pior crime ou pecado³⁷⁶. Na sua visão, o mundo clássico tinha uma atitude perante o suicídio muito menos problemática do que o mundo judaico-cristão-islâmico. Schopenhauer chega a fazer uma analogia entre o suicídio e a vontade de despertar de um terrível pesadelo: “Se em sonhos pesados e horríveis a ansiedade atinge o seu grau mais alto, ela nos faz acordar, e todos aqueles horrores monstruosos da noite desaparecem. O mesmo acontece no sonho da vida, quando o mais alto grau de ansiedade nos obriga a interrompê-lo.”³⁷⁷ Entretanto, Schopenhauer não defende o suicídio como a saída mais apropriada para os sofrimentos da vida e a vacuidade da existência.

A razão pela qual Schopenhauer não receita o suicídio tem a ver com a sua metafísica e a resposta ética de sua filosofia perante a situação humana. Sua ética, como vimos, é uma ética da negação da Vontade em si próprio. Ora, por que o suicídio não se encaixaria na supressão da Vontade? Porque, Schopenhauer diz, o suicida destrói apenas a representação e não a Vontade. Enquanto que Schopenhauer não condena o suicida da mesma maneira que a igreja o faz, ele defende que devemos buscar suprimir a Vontade dentro de nós através do ascetismo, esfomeando-a dentro de nós. A Vontade em si é indestrutível. Destruir a si próprio não causa nenhum dano, nem dá ao indivíduo nenhuma satisfação de vencer seu inimigo mais íntimo, a sua própria vontade interior. Tudo o que podemos fazer para vencê-la é não alimentá-la. O suicida fracassa eticamente na filosofia schopenhaueriana justamente por não reconhecer isso: “Precisamente porque o suicida não pode cessar de querer, cessa de viver. A Vontade se afirma aqui justamente pela supressão de seu fenômeno, pois não pode mais afirmar-se de outro modo.”³⁷⁸ Ora, para Schopenhauer, o suicida destrói apenas “[...] o fenômeno da Vontade, o corpo, de tal forma que a Vontade permanece inquebrantável. — Eis por que todas as éticas,

³⁷⁶ Cf. SCHOPENHAUER, 1974b, p. 307-311.

³⁷⁷ Ibid., p. 311, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “If in heavy horrible dreams anxiety reaches its highest degree, it causes us to wake up, whereby all those monstrous horrors of the night vanish. The same thing happens in the dream of life when the highest degree of anxiety forces us to break it off.”

³⁷⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p. 505.

tanto filosóficas quanto religiosas, condenam o suicídio, embora elas mesmas nada possam fornecer senão estranhos argumentos sofisticos.”³⁷⁹

Há apenas um tipo de suicídio que Schopenhauer não apenas não condena como pensa ser louvável: “Trata-se da morte resultante do mais elevado grau da ascese, livremente escolhida por inanição, cujo fenômeno, todavia, sempre foi acompanhado por diversos delírios religiosos e até fanatismos [...]”³⁸⁰. Este tipo de suicida, de acordo com Schopenhauer, atingiu um grau de negação da Vontade tão absoluto que ele já não tem mais vontade de conservar nem sua vida vegetativa através da alimentação: “[...] tal tipo de suicídio provém simplesmente de o asceta, já por inteiro resignado, cessar de viver, simplesmente porque cessou por inteiro de querer.”³⁸¹ Isso significa, então, que o mais alto grau de negação da Vontade acaba sendo, ele próprio, um suicida, um asceta que já não deseja absolutamente nada. Se por um lado, o suicídio comum é o delírio de um indivíduo querendo negar a Vontade destruindo o fenômeno, por outro, o suicídio que advém do ascetismo extremo é a conquista absoluta da Vontade pelo indivíduo — mesmo que tal conquista seja fruto de uma atitude religiosa fanática, delirante e bastante rara.

3.3. Schopenhauer e as religiões pessimistas

As semelhanças entre as atitudes anticósmicas das religiões dárnicas e gnósticas e a filosofia anticósmica de Schopenhauer são claras. Mas, como já pudemos notar um pouco ao longo de nosso trabalho, essas semelhanças não são coincidências, mas parte de uma apropriação feita por Schopenhauer dessas religiões. E, independentemente da relação causal entre o conhecimento de Schopenhauer sobre as religiões dárnicas ter se dado antes ou depois da formulação básica de sua metafísica da Vontade e a ética da negação, o fato é que ele nos deixou uma obra que incorpora tais religiões. Ele próprio as comparou e ele próprio fez diversas equivalências. As equivalências não foram somente com as religiões dárnicas, mas também com algumas formas de cristianismo e, também, com o gnosticismo — muito embora Schopenhauer tenha vivido numa época anterior à descoberta dos escritos gnósticos de Nag

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Ibid., p. 506-507.

³⁸¹ Ibid., p. 507.

Hammadi, no Egito, ocorrida em 1945, e só tivesse acesso ao que os heresiólogos falaram sobre tais religiões. Portanto, veremos, agora, a apropriação que Schopenhauer fez dessas religiões.

Sobre a relação causal já mencionada anteriormente em nosso trabalho, é proveitoso enfatizarmos novamente um detalhe que consideramos relevante. A partir de escritos de Schopenhauer, Nicholls³⁸² aponta que, apesar dele ter afirmado no segundo volume de *O mundo como vontade e como representação* que a sua filosofia não foi elaborada tendo as religiões dárnicas como influência, em outras passagens, incluindo passagens deixadas em manuscritos publicados postumamente — mas escritos anos antes da publicação de sua principal obra —, Schopenhauer afirma que a sua doutrina não teria sido a mesma se não tivesse lido, além de Platão e Kant, os *Upanishads*. Percebemos então que, no mínimo, o começo de sua filosofia parece ter sido de fato influenciado por ao menos um dos escritos mais importantes do hinduísmo, ainda que ele tenha aprendido mais — e apropriado mais — dessa religião dárnica e do budismo com o passar dos anos. Contudo, seja por influência, seja por apropriação posterior, Schopenhauer utiliza tanto o hinduísmo quanto o budismo para sustentar sua metafísica e, também, sua ética rejeitadora do mundo. Tendo deixado isso claro, continuemos com a apropriação schopenhaueriana das religiões anticósmicas.

O filósofo, Dennis Vanden Auweele³⁸³, argumenta que a filosofia de Schopenhauer, assim como as religiões que ele trata como sendo pessimistas, são pessimistas com relação à natureza, com relação ao devir, não com relação à possibilidade de redenção. Realmente, se pensarmos que Schopenhauer enxerga na negação da Vontade de vida uma vitória para o indivíduo, sua filosofia toma um ar otimista. Afinal, ainda que seja uma espécie de “vitória na derrota”, a negação da Vontade não deixa de ser uma salvação para aquele que põe em prática, pelo menos na visão de Schopenhauer. O pessimismo ao qual a filosofia de Schopenhauer se refere não está relacionado à soteriologia, mas sim ao mundo empírico, àquele mundo em que a Vontade se individua nas coisas e nos seres sencientes. Segundo Auweele: “Para Schopenhauer, então, chamar uma religião de ‘pessimista’ não reside primariamente numa soteriologia pessimista, mas numa análise pessimista da natureza do agente humano e dos possíveis frutos dessa natureza.”³⁸⁴

³⁸² NICHOLLS in: JANAWAY, 1999, p. 180.

³⁸³ AUWEELE, 2015, p. 55, 67-69.

³⁸⁴ Ibid., p. 59, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “For Schopenhauer then to call a religion ‘pessimistic’ does not primarily reside in a pessimistic soteriology, but in a pessimistic analysis of the human agent’s nature and the possible fruits of that nature.”

Na introdução, abordamos a distinção que Schopenhauer faz entre a filosofia e a religião, chamando a primeira de “doutrina da persuasão” e a segunda de “doutrina da fé”. Auweele afirma que, para Schopenhauer, assim como a filosofia³⁸⁵, a religião pessimista também aponta para verdades metafísicas, além de auxiliar a conduta do ser humano utilizando não a argumentação, mas a alegoria. Auweele escreve que Schopenhauer “[...] acredita que a religião é acima de tudo um meio de comunicar conhecimento às massas que são incapazes de atingir esta visão por conta própria [...]”³⁸⁶. Para Auweele³⁸⁷, três dos principais critérios³⁸⁸ que Schopenhauer utiliza para classificar uma religião como pessimista são: a existência como fruto do pecado ou como uma punição; a impossibilidade da redenção da natureza; e a compaixão que leva ao ascetismo. Dentro dessas características estão o brahmanismo ou hinduísmo, o budismo e o que Schopenhauer considera ser o cristianismo autêntico ou original, antes dele ser corrompido pelo que viria a se tornar a Igreja Católica, as igrejas protestantes e outras denominações convencionais. Como Auweele demonstra, ao passo que Schopenhauer considera o catolicismo como tendo se desviado da doutrina da graça ao abraçar a ideia de salvação através das boas obras³⁸⁹, o protestantismo se desviou ao rejeitar o ascetismo.

A partir dessa perspectiva, podemos ver que religiões como o judaísmo e o islã são, para Schopenhauer, otimistas, mesmo que aqui e ali possam conter algumas verdades. Schopenhauer escreve que:

[...] o verdadeiro espírito e núcleo do cristianismo, bem como do brahmanismo e do buddhismo, é o conhecimento da nulidade da felicidade terrena, o completo desprezo da mesma e a viragem para um tipo de existência totalmente diferente e até oposta: este, eu digo, é o propósito do cristianismo, o verdadeiro “espírito da coisa”; não,

³⁸⁵ Schopenhauer obviamente quer dizer a sua filosofia. Ele jamais diria o mesmo da filosofia de Hegel, por exemplo. Aliás, ele também diferencia entre a sua filosofia pessimista, que leva à negação da Vontade, e as filosofias otimistas, que levam à afirmação da Vontade, até mesmo quando trata de filósofos que admira, como Giordano Bruno (1548–1600) e Baruch Spinoza, cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 369-370.

³⁸⁶ Op. cit., p. 57, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] believes that religion is foremost a means to communicate knowledge to the masses who are unable to attain this insight on their own [...]”

³⁸⁷ Ibid., p. 60-65.

³⁸⁸ Auweele aborda ainda mais dois critérios, contudo, eles não são relevantes para a nossa investigação.

³⁸⁹ Auweele (2015, p. 62-63) argumenta que, para Schopenhauer, a visão de Santo Agostinho e Martinho Lutero sobre o estado caído do homem é mais próxima à sua ideia de que a nossa vontade não é livre: somos sempre propensos ao mal, ao egoísmo, ao amor-próprio. Precisamos, portanto, de algum tipo de graça para sermos salvos. Embora o catolicismo também afirme que precisamos da graça de Deus para sermos salvos, ele abre espaço para a possibilidade de que as nossas obras tenham valor salvífico, algo que o protestantismo nega. Segundo Auweele, nesse quesito, Schopenhauer se aproxima mais do protestantismo. Contudo, Auweele aponta que Schopenhauer também critica ferozmente o cristianismo protestante por ter se afastado daquilo que Schopenhauer acredita ser a característica que melhor define o cristianismo autêntico: o ascetismo, em especial o celibato, que para Schopenhauer é a mais pura expressão da negação da Vontade.

como acreditam, o monoteísmo; eis por que o buddhismo ateísta é parente bem mais próximo do cristianismo que o judaísmo otimista e sua variante, o islamismo.³⁹⁰

Além disso, Schopenhauer ainda escreve que “[...] o cristianismo pertence à antiga, verdadeira e sublime crença da humanidade, que está em oposição ao falso, rasteiro e pernicioso OTIMISMO que se expõe no paganismo grego, no judaísmo e no islamismo.”³⁹¹ Contudo, segundo Schopenhauer: “[...] até mesmo o judaísmo contém o gérmen dessa visão, ao menos no pecado original [...]” sendo que “Apenas o paganismo grego e o islamismo são completamente otimistas [...]”³⁹². Para Schopenhauer³⁹³, o paganismo grego só foi encontrar uma tendência oposta na tragédia, enquanto que o islã, muito criticado por ele, só foi encontrar uma tendência mais pessimista com a aparição do sufismo³⁹⁴, uma expressão do misticismo islâmico: ele inclusive refere-se aos poetas do sufismo como os gnósticos do islã.

Auweele³⁹⁵ também argumenta que Schopenhauer enxerga Agostinho — representante de um cristianismo mais autêntico — e o brahmanismo como postuladores de um dualismo radical entre este “mundo decaído” e o “mundo bom”, que está além deste, uma distinção importantíssima numa religião pessimista; coisa que o judaísmo, o islã e as versões corrompidas do cristianismo não fazem ao tratarem o devir como bom ou, ao menos, redimível. Decerto, como temos falado ao longo deste trabalho, por mais que Schopenhauer seja monista no que diz respeito à essência metafísica das coisas, a Vontade, e por mais que ele considere o mundo das representações uma espécie de ilusão, o fato é que sua filosofia não postula que está tudo bem com a existência empírica. Pelo contrário, nesse sentido, a filosofia de Schopenhauer é radicalmente dualista: o mundo do devir é como uma prisão da qual o homem deve escapar, ainda que nós, como indivíduos, não escapemos para lugar algum, visto que a nossa individualidade é destruída com a morte.

No primeiro capítulo, trouxemos uma citação na qual Schopenhauer³⁹⁶ elogia diferentes seitas gnósticas, como os valentinianos e, também, os marcionitas. Para ele, tais grupos

³⁹⁰ SCHOPENHAUER, 2015, p. 533.

³⁹¹ Ibid., p. 742, grifo do autor.

³⁹² Ibid., p. 722.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Schopenhauer, 2015, p. 730.

³⁹⁵ AUWEELE, 2015, p. 61.

³⁹⁶ Op. cit., p. 735.

renderam uma homenagem à verdade e agiram de acordo com o espírito original do cristianismo ao ensinarem a completa abstinência. Isto é, esses grupos praticavam, segundo Schopenhauer, o ascetismo, a negação da Vontade. Através de mitos e alegorias elaboradas, mas falsas do ponto de vista factual, tanto os gnósticos, representantes do verdadeiro cristianismo para Schopenhauer, quanto os praticantes do hinduísmo e do budismo, negam o mundo do devir, rejeitam a matéria, visando escapar da dolorosa prisão que em que nascemos, prisão esta que tem o nome de *samsara* nas religiões dárnicas. É nisso que consiste a verdade das religiões pessimistas para Schopenhauer: elas não justificam o devir em nenhum momento. O mundo das representações é mal e não tem nenhuma qualidade que possa ser salva. As coisas boas, os prazeres, representam uma astúcia da Vontade, com o objetivo, mesmo que cego, de nos manter presos nas representações. Tal visão se contrapõe ao que viria a se tornar o cristianismo convencional, que venceu a disputa contra os gnósticos nos primeiros séculos de nossa era. No cristianismo convencional, o mundo, embora caído, é uma obra boa de um Deus bom. Mas nada poderia ser mais falso para Schopenhauer³⁹⁷ do que a afirmação de que o mundo é bom.

Ao contrário do cristianismo tal como passamos a conhecê-lo, para Schopenhauer: “[...] a grande verdade fundamental contida no cristianismo, bem como no brahmanismo e no buddhismo [...]” é “[...] a necessidade de redenção de uma existência abandonada ao sofrimento e à morte, e o alcanceamento dessa redenção através da negação da vontade, logo, através de uma decidida oposição à natureza [...]”³⁹⁸. Em termos alegóricos, de acordo com Schopenhauer, “Cada humano, então, é, como tal e em *potentia*, tanto Adão quanto Jesus [...]”³⁹⁹. Ou seja, cada um de nós possui tanto a capacidade de afirmação da Vontade, o que é representado pela figura de Adão, o pai primordial da humanidade na alegoria judaico-cristã e, também, gnóstica, quanto a capacidade de negação da Vontade, atitude que é representada pela figura de Jesus, que junto de Buda representam os grandes ascetas da humanidade⁴⁰⁰. O cristianismo original é o cristianismo do qual os gnósticos e marcionitas estavam mais próximos, segundo o próprio Schopenhauer. Inclusive, é extremamente proveitoso citarmos uma passagem na qual Schopenhauer critica o heresiólogo Clemente de Alexandria e sua obra, afirmando que no:

³⁹⁷ SCHOPENHAUER, 1974b, p. 301.

³⁹⁸ Ibid., p. 748.

³⁹⁹ Ibid., grifo do autor.

⁴⁰⁰ Comparando a negação da Vontade em Jesus e Buda, Schopenhauer (2015, p. 754) afirma que ambos pregavam a pobreza voluntária.

[...] terceiro livro dos *Stromata* de CLEMENTE, emerge com surpreendente distinção o antagonismo entre o otimismo, junto com o teísmo, de um lado, e o pessimismo, junto com a moral ascética, de outro. Esse livro está dirigido contra os gnósticos, que ensinavam justamente o pessimismo e a ascese, notadamente *ἐγγράτεια* (abstinência de todo tipo, em especial abstinência de toda satisfação sexual); pelo que Clemente os censura vivamente. Mas daí transparece ao mesmo tempo que o espírito do Antigo Testamento está em antagonismo com o do Novo Testamento. Pois, à parte o pecado original, que está no Antigo Testamento como uma *hors d'oeuvre*, o espírito do Antigo Testamento é diametralmente oposto ao do Novo Testamento: aquele, otimista, este, pessimista.⁴⁰¹

Logo em seguida, Schopenhauer também critica Clemente de Alexandria por ter censurado os seguidores de Marcião, “[...] porque estes consideraram uma coisa ruim a criação, seguindo o precedente de Platão e Pitágoras, já que Marcion ensina que se trata de uma natureza ruim, feita de matéria ruim [...] por conseguinte, não se deveria povoar este mundo, mas abster-se do casamento [...]”⁴⁰² Portanto, temos aqui um claro elogio de Schopenhauer àquelas que chamamos de tradições demiúrgicas bíblicas — gnósticos e marcionitas. Ele as coloca no mesmo grupo em que encaixa o hinduísmo, o budismo e o cristianismo autêntico: o grupo das religiões pessimistas, rejeitadoras do mundo das representações. Os ascetas dessas religiões são heróis na filosofia de Schopenhauer, embora não o sejam através da razão filosófica, mas através da alegoria religiosa.

O brâmane que medita arduamente, afastando-se dos prazeres da carne em busca de *moksa*, ou libertação; o monge budista que se isola no mosteiro ou na floresta para, através da introspecção, perceber que nada no *samsara* possui fundamento e permanência, visando atingir o *nirvana*, o fim dos desejos; o asceta gnóstico que busca, através do conhecimento místico, subir aos céus após a morte e retornar ao pleroma; os ascetas marcionitas, os cátaros e os bogomilos, aceitando um Cristo cujo Pai é um Deus alienígena, totalmente diferente do Deus do Antigo Testamento que criou o mundo material e aprisionou nossas almas nele para sofrer — todos esses são, para Schopenhauer, negadores da Vontade, rejeitadores do mundo do devir, o mundo como representação.

Schopenhauer enxerga as alegorias dessas diversas religiões como mais uma prova de que sua filosofia está correta. Afinal, como poderiam tantas pessoas terem alcançado diagnósticos e soluções tão similares? Mesmo as religiões otimistas também servem de prova para sua filosofia, embora o façam a partir da afirmação da Vontade-de-vida, e não através da sua negação. Vejamos mais detalhadamente como Schopenhauer trata de Adão, que representa

⁴⁰¹ Ibid., p. 739, grifos do autor.

⁴⁰² Ibid., p. 740.

a afirmação da Vontade, e Jesus Cristo, que representa a negação. O significado alegórico é o ponto crucial, para Schopenhauer, não o literal. Tanto faz se Adão ou até mesmo Jesus tenha existido. O que importa é a mensagem que tais mitos devem, de acordo com Schopenhauer, passar. Aqui, é preciso enfatizar que, segundo ele, há uma interpretação correta desses mitos — e essa interpretação é desvelada por sua filosofia. Ela é a seguinte: nós devemos, assim como Jesus, abster-nos da vida, inclusive da reprodução, com o objetivo de não perpetuar o sofrimento humano. É, essencialmente, uma alegoria antinatalista. Eis o que Schopenhauer escreve sobre:

Não os indivíduos considerados segundo o princípio de razão, mas a Idéia de homem considerada em sua unidade é o que a doutrina cristã simboliza EM ADÃO, via NATUREZA, AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA. O pecado herdado de Adão, isto é, nossa unidade com ele na Idéia, que se expõe no tempo por meio do laço da procriação, faz a todos nós partícipes do sofrimento e da morte eterna. Por outro lado, a doutrina cristã simboliza a GRAÇA, a NEGAÇÃO DA VONTADE, a REDENÇÃO no Deus tornado homem [...]⁴⁰³

Schopenhauer dificilmente poderia ser mais claro. Em Adão está a Ideia platônica do homem que afirma a Vontade de vida. Nossa unidade com Adão na Ideia é exposta no devir por meio da reprodução. Ao nos reproduzimos, participamos do sofrimento e da morte eterna. Utilizando o linguajar gnóstico: ao nos reproduzirmos, aprisionamos mais centelhas divinas em corpos feitos de matéria irredimível. Entretanto, na Ideia do Deus tornado homem, na Ideia de Jesus, encontramos a saída através da negação da Vontade-de-vida, a rejeição do teatro sanguíneo do mundo como representação. Aqui, Schopenhauer defende um Jesus essencialmente gnóstico ou marcionita, o Jesus daqueles ascetas que foram para o deserto nos primeiros séculos da nossa era para morrerem solitariamente, longe do mundo, porque o mundo definitivamente não era sua morada. Nele não há nada que possa ser redimido, só negado. A abstinência admirada por Schopenhauer⁴⁰⁴ não era apenas da procriação, o que evita a perpetuação do sofrimento ao não se criar novas consciências humanas, mas também abstinência de coisas que fazemos aos outros seres que já existem; inclusive, aos outros seres sencientes que não o humano: o abster-se do consumo da carne. Ele considera essas atitudes — altruísmo, compaixão, antinatalismo, vegetarianismo — como exemplos de virtude e pureza moral, ligando elas às religiões que tanto admira.

⁴⁰³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 511, grifos do autor.

⁴⁰⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*. v. 1. Tradução para o inglês de E.F.J. Payne. Oxford: Oxford University Press, 1974a. p. 35.

Quando apresentamos o pessimismo filosófico em geral no segundo capítulo, tratamos um pouco da ideia de que, embora não existisse como filosofia sistemática, o pensamento pessimista esteve presente com a humanidade desde pelo menos a Antiguidade. Mesmo no Antigo Testamento há, além do mito da queda do homem, livros como o Eclesiastes, que apresentam sentimentos bastante negativos e, até mesmo, antinatalistas. Além disso, mencionamos a nobre verdade do sofrimento, que representa um dos ensinamentos originais do budismo: nascer é sofrer, envelhecer é sofrer, morrer é sofrer. Contra isso, o budismo oferece o *nirvana*, a extinção dos desejos. Schopenhauer traça um paralelo entre a negação da Vontade em sua filosofia com o *nirvana* budista:

Serena e tranquila é, via de regra, a morte de todo bom humano: mas o morrer voluntariamente, morrer de bom grado, morrer alegre, é prerrogativa do resignado, daquele que renuncia e nega a Vontade de vida. Pois apenas ele quer morrer REALMENTE e não só APARENTEMENTE, consequentemente não precisa nem deseja permanência alguma da sua pessoa. Renuncia voluntariamente à existência tal como a conhecemos: o que lhe ocorre é aos nossos olhos NADA; porque a nossa existência NADA é em referência ao que lhe ocorre. É a isto o que a crença budista chama NIRVANA, isto é, extinção.⁴⁰⁵

O próprio Schopenhauer⁴⁰⁶ compara o *nirvana* budista com o *moksa* dos hinduístas, a reunificação da nossa essência com *Brahma*⁴⁰⁷, atentando apenas para o fato de que, para os budistas, o *nirvana* possui uma conotação negativa, de extinção dos desejos e libertação do ciclo de renascimento e morte, o *samsara*. Nesse mesmo trecho, Schopenhauer ainda equivale o jainismo ao budismo, afirmando que eles diferem apenas no nome, já que o objetivo é o mesmo: atingir a iluminação e escapar do *samsara*. Ora, fica claro, portanto, que a filosofia de Schopenhauer toma para si as religiões dárnicas, o gnosticismo cristão e aquilo que considera como sendo o cristianismo autêntico — do qual os gnósticos e marcionitas se aproximam. A nossa investigação, porém, não para por aqui. No próximo capítulo, veremos que o filósofo que mais se aproximou da rejeição do mundo de Schopenhauer no século XX também se apropriou das religiões dárnicas e do gnosticismo para fundamentar a sua rejeição do mundo, ainda que ele não o tenha feito de maneira sistemática. Falamos, claro, de Emil Cioran.

⁴⁰⁵ SCHOPENHAUER, 2015, p. 607.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 725.

⁴⁰⁷ Aqui vemos um exemplo de como Schopenhauer utiliza *Brahma* como sinônimo de *brahman*.

4. CIORAN E A GNOSE NILISTA

4.1. O exílio metafísico do homem

Ao longo da nossa exposição, falamos mais de Schopenhauer do que de Cioran. A razão pela qual fizemos isso é um tanto quanto óbvia: Schopenhauer serve como uma espécie de fundamento para o pessimismo, como filosofia, ser levado a sério — ainda que muitos filósofos pessimistas tenham formulado sistemas ou antissistemas muito diferentes daquele que foi formulado por Schopenhauer. No segundo capítulo, quando tratamos de pessimismo filosófico, falamos de Schopenhauer de uma maneira geral, sem entrarmos mais a fundo na sua metafísica e ética, coisa que fizemos no capítulo anterior. Fizemos isso pois acreditamos ser importante apresentarmos o pessimismo filosófico como uma pequena tradição dentro do pensamento filosófico, assim como acreditamos ter sido importante, antes, apresentarmos uma visão histórico-filosófica do anticosmismo gnóstico e dármico, ainda que de forma resumida e generalizada. Estas duas ideias, o anticosmismo de determinadas religiões e o pessimismo como filosofia, formam uma espécie de síntese na filosofia schopenhaueriana e, também, na filosofia de Cioran, algo que veremos ao longo deste último capítulo.

No capítulo em que tratamos do pessimismo como filosofia, trouxemos exemplos de filósofos influenciados por Schopenhauer, tanto no século XIX, quanto no século XX. Porém, deixamos Cioran de fora, pois o consideramos o principal expoente desse tipo de filosofia no século XX, ainda que, como veremos, ele a tenha formulado de forma completamente diferente da maneira feita pelo alemão. Por que consideramos Cioran o grande pessimista do século XX? Cabe aqui uma rápida justificativa. No segundo capítulo, trouxemos exemplos como os de Peter Wessel Zapffe e Julio Cabrera, dois filósofos pessimistas e rejeitadores do devir⁴⁰⁸. Entretanto, embora apreciemos a contribuição de cada um deles para o pensamento rejeitador, Zapffe, por força do destino, acabou sendo uma figura obscura, quase não possuindo traduções dos seus trabalhos sequer para o inglês, a língua franca do mundo de um século e meio para cá. Para pior ou para melhor, sua filosofia não é do tipo que entusiasma muitas pessoas a aprenderem norueguês para elas, então, traduzam a sua obra. Cabrera, por outro lado, acaba também

⁴⁰⁸ Ambos, aliás, são defensores do antinatalismo. Além deles, mencionamos, em nota, o antinatalismo de David Benatar. Contudo, embora tenha começado no final do século XX, as maiores contribuições para a filosofia pessimista de Benatar só vieram a partir da primeira década do século XXI, o que o torna, pelo menos para nós, um pensador pessimista do século XXI. O mesmo ocorre com o escritor pessimista, Thomas Ligotti, embora esse tenha diversas publicações de ficção publicadas no final do século XX, seu livro de não-ficção sobre o pessimismo e antinatalismo só foi publicado na primeira década do século XXI.

obsuro, sendo reconhecido como pensador antinatalista mundo afora apenas mais recentemente, com traduções de seus escritos para o inglês⁴⁰⁹.

Com Cioran, a história é diferente⁴¹⁰. Ele não é um filósofo acadêmico, muito menos sistemático. Ao contrário dos outros, Cioran abandona sua última pós-graduação e passa anos comendo no refeitório da Universidade de Sorbonne, até ser alertado que, já que não era mais aluno, não poderia mais comer de graça ali. Apesar de Cioran ter desistido da vida acadêmica, ele continua pensando, escrevendo e discutindo com outros pensadores e amigos que fez ao longo dos anos, dentre eles: o escritor, Samuel Beckett (1906-1989), o escritor, Ernst Jünger (1895-1998), e o poeta e filósofo, Benjamin Fondane (1898-1944). Chega até mesmo a conhecer os filósofos e escritores Albert Camus (1913-1960) e Jean-Paul Sartre (1905-1980), frequentando o mesmo café de Paris que este último, embora não tenham ficado próximos ao ponto de conversarem frequentemente. Tendo começado a publicar livros na sua língua natal, o romeno, com apenas vinte e três anos de idade, sendo o primeiro deles intitulado *Lágrimas e santos*, Cioran começa a ganhar alguma notoriedade, ainda que pouca, em seu país de origem. Na França, onde inicialmente vai para estudar com uma bolsa do Instituto Francês de Bucareste — para nunca mais voltar a morar na Romênia, diga-se de passagem —, Cioran se apaixona pela língua francesa e passa escrever e publicar livros somente em francês. Algumas das obras que já havia publicado são traduzidas, também para o francês. E, com o passar dos anos, ao se tornar um autor conhecido e aclamado na França, passa a ter seus livros traduzidos para o inglês e outras línguas, como o português.

⁴⁰⁹ Pode-se especular que o recente reconhecimento do argentino Julio Cabrera — que é professor aposentado pela Universidade de Brasília — fora do Brasil e da Argentina tenha se dado pelo crescente interesse do público pela filosofia antinatalista, que ocorreu principalmente após David Benatar publicar sua obra ao final da primeira década deste século. Para pior ou para melhor, foi necessário que um autor de língua inglesa publicasse primeiro para que o interesse por outros autores contemporâneos que falam do mesmo tema surgisse, ainda que tais autores tratassem do tema anos antes de Benatar, como é o caso de Cabrera.

⁴¹⁰ A vida de Cioran é fascinante. Seu pai era sacerdote cristão ortodoxo — nas igrejas ortodoxas, embora exista o voto de castidade para determinadas vocações, como a de monge, o sacerdócio permite o casamento. Desde novo, Cioran é acometido pela insônia e interessa-se pela filosofia. Faz sua graduação na Universidade de Bucareste, onde se torna amigo de outros pensadores que tornar-se-iam ilustres. Um dos romenos ilustres com os quais Cioran faz amizade é o pesquisador das religiões e mitologias, Mircea Eliade. Na juventude, interessa-se pela versão romena do fascismo, que toma forma nas Guardas de Ferro, embora não concorde com absolutamente tudo o que pregam. Sua primeira pós-graduação fora da Romênia é na Alemanha nazista, ainda no período pré-Segunda Guerra Mundial. Só em 1937 é que Cioran parte para a França, para nunca mais retornar à sua terra natal, que no pós-guerra é tomada pelo regime comunista de Ceaușescu. O período imediatamente pré-Segunda Guerra e o próprio início dos anos de 1940, porém, trazem a desilusão política, histórica e existencial que acabariam moldando Cioran num pensador marcado pelo niilismo, pelo pessimismo e pelo ceticismo. Para maiores detalhes sobre a biografia de Cioran, cf. PECORARO, 2004, p. 13-27; REDYSON, 2011, p. 7-15. Para uma biografia mais extensa e crítica da vida de Cioran, cf. ZARIFOPOL-JOHNSTON, Ilinca. *Searching for Cioran*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

Porém, não é só a notoriedade que faz com que consideremos Cioran o grande pessimista do século XX, embora ela também seja um fator importante. Outro aspecto, ligado à notoriedade, mas diferente dela, é que Cioran escreve e publica durante décadas que foram marcadas pela filosofia existencialista francesa — em especial, o existencialismo de Sartre e, também, o absurdismo de Camus⁴¹¹. Todavia, o pensamento de Cioran, embora existencial, destoa daquele abraçado por Sartre e, também, daquele de Camus. Cioran lida com a existência, sim, mas de uma forma totalmente diferente da ideia que acaba marcando o existencialismo até hoje, ao ponto de ter se tornado uma espécie de clichê nos tempos da internet: o homem vem ao mundo sem uma essência, sem um propósito, e ele precisa forjar um propósito ou uma essência própria para poder encarar a aparente falta de sentido da existência sem se desesperar. Por exemplo, Sartre define o seu existencialismo como “existencialismo ateu”, e afirma que, segundo esse tipo de existencialismo, “[...] se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana.”⁴¹² A ideia aqui é de que, durante parte significativa da história, especialmente da história ocidental, a crença dominante era de que o mundo e o homem eram criações de um Deus benevolente que existiam para um propósito pré-ordenado. Com a perda dessa crença, o homem estaria agora à deriva, tendo que forjar um destino próprio.

Já Camus⁴¹³ considera que a lucidez traz consigo a crença ou, até mesmo, a convicção de que a existência é absurda, pois ela é vazia de sentido. Por conta disso, o principal problema filosófico, segundo ele, é o suicídio: se a vida não tem um sentido, se ela não possui um propósito maior e verdadeiro, por que não matamos logo? Para Camus, devemos tentar abraçar o absurdo que é a existência. Tal postura é famosamente argumentada por ele através do personagem da mitologia grega, Sísifo. Na mitologia, Sísifo foi um rei tirano que, por ter desagradado aos deuses, foi condenado a passar a eternidade carregando uma rocha montanha acima no Tártaro, apenas para vê-la rolar de volta à base da montanha sempre que chegasse perto do topo. A condição humana, para Camus, espelharia a de Sísifo: nossas vidas são uma eterna labuta sem sentido. Ao contrário de Sísifo, porém, temos a opção de abandonarmos a

⁴¹¹ Que, apesar das diferenças, também pode ser considerada uma filosofia existencialista.

⁴¹² SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Tradução de Vergílio Ferreira. p. 7-38. In: COLEÇÃO *Os Pensadores*. v. XLV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 12.

⁴¹³ Cf. CAMUS, Albert. O absurdo e o suicídio. p. 19-25. In: _____. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Edições Bestbolso, 2017.

nossa pena nos retirando da vida. O suicídio representa essa saída. Num mundo vazio de significado e propósito, num mundo onde Deus não existe e onde não há nada além desta realidade que nos cerca, segundo Camus, a filosofia precisa dar uma justificativa satisfatória para não optarmos pela negação da vida. Esta fórmula é descrita por Camus no parágrafo que encerra o seu ensaio mais conhecido:

Deixo Sísifo na base da montanha! As pessoas sempre reencontram seu fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e ergue as rochas. Também ele acha que está tudo bem. Esse universo, doravante sem dono, não lhe parece estéril nem fútil. Cada grão dessa pedra, cada fragmento mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz.⁴¹⁴

Se levarmos em conta, tanto o clichê, quanto o que Sartre e Camus escreveram sobre suas filosofias, então Cioran vai na direção oposta. Onde figuras como Sartre e Camus encontram alguma possibilidade de redenção para a condição humana através da criação de um sentido subjetivo, Cioran enxerga ilusões perniciosas. Esta atitude de Cioran não é muito diferente da atitude de Schopenhauer com relação àquelas filosofias que considerava como sendo otimistas — mesmo quando ele admirava os pensadores por trás delas⁴¹⁵. Sim, a vida não tem um sentido para Cioran e até podemos tentar criar um. Mas o problema não reside apenas na falta de sentido. O problema reside, também, no fato da existência ser extremamente dolorosa, além de absurda. O teatro do absurdo da vida não é inofensivo. Ele machuca, tortura, é extremamente cruel. Sim, ele também é capaz de prover os mais intensos êxtases, mas, como veremos, o preço para Cioran é muito alto, portanto é melhor que nunca tivéssemos participado da peça em primeiro lugar.

Cioran não nega a que falte um significado universal ou grandioso para a existência, nem a falta de uma essência que preceda o nosso ser. Ele também não nega que nós tenhamos capacidade de buscar um significado. Sua filosofia não discorda desses pressupostos existencialistas. Porém, ao passo em que ele não nega que a nossa existência seja desprovida de um significado prévio, nem que podemos tentar forjar o nosso próprio caminho, Cioran também argumenta que todo esse esforço é em vão. Querendo ou não, segundo Cioran, nossas tentativas acabam sendo fúteis, pois a própria existência se encarrega de destruir as nossas

⁴¹⁴ CAMUS, 2017, p. 124.

⁴¹⁵ Lembremos que Schopenhauer, embora admirasse Bruno e Spinoza e até reconhecesse alguns pontos importantes de suas filosofias — quando essas pareciam concordar com a sua, claro —, trata seus sistemas filosóficos como otimistas e afirmadores da Vontade, algo que vai totalmente contra àquilo que ele próprio propõe. Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 369-370.

ilusões. Isto é, a própria existência não nos deixa criar nenhum significado satisfatório, por mais que os busquemos. Ele escreve que:

A tragédia do homem como animal desintegrado da vida consiste no fato de ele não poder encontrar satisfação nos dados e nos valores da vida. Qualquer criatura, como parte da existência, pode viver, pois, para ela, a existência da qual participa tem caráter absoluto. Para o homem, a vida não é um absoluto. Por isso, nenhum homem, por não ser apenas animal, encontra satisfação no fato de viver. Para o animal, a vida é tudo; para o homem, é um ponto de interrogação. E esse ponto de interrogação é também um ponto final, pois o homem até agora não recebeu e jamais receberá resposta a suas perguntas, porquanto a vida não só não tem sentido, como nem pode ter.⁴¹⁶

Podemos inclusive dizer que, na filosofia cioraniana, imaginar Sísifo feliz — e, portanto, imaginarmo-nos felizes apesar de nossa condição absurda — não é uma atitude gloriosa ou heroica, mas estéril. Dentro dessa perspectiva, nenhuma atitude importa, todas são equivalentes. O espírito dessa atitude derrotista pode ser encontrado na seguinte passagem de *Nos cumes do desespero*:

Tudo é possível e nada é possível; tudo é permitido e nada é permitido. Não importa que direção tomemos, ela não é melhor do que qualquer outra. Realizemos algo ou nada realizemos, acreditemos ou não acreditemos, dá na mesma, assim como dá na mesma calarmo-nos ou gritarmos. Podemos encontrar justificação para tudo, assim como podemos não encontrar. Tudo é ao mesmo tempo irreal e real, absurdo e natural, fantástico e superficial.⁴¹⁷

O “derrotismo” pessimista de Cioran, como ficará mais claro à medida que expormos seu pensamento, em especial quando lidarmos mais diretamente com a sua ética, não é uma derrota pela fraqueza ou pela desistência pura e simples, mas, assim como na filosofia de Schopenhauer, um tipo de vitória na derrota — embora Cioran não deixe a ideia de vitória explícita na maior parte do tempo em que expõe sua ética minimalista e rejeitadora do devir. Talvez, a razão pela qual Cioran não enfatize a ideia de uma “vitória na derrota” da mesma forma que Schopenhauer faz ao propor a ética da negação da Vontade seja porque, Cioran, ao contrário de Schopenhauer, demonstra um ceticismo extremo com relação a postulados metafísicos. Na visão de Cioran, o mundo não aparenta ter um fundamento. Mesmo que exista um chão metafísico por trás da realidade sensível, mesmo que exista um absoluto ou um incondicionado, ele não se faz presente e não temos que afirmar o que ele é de verdade: “Que uma realidade se oculte atrás das aparências é, em todo caso, possível; que a linguagem possa

⁴¹⁶ CIORAN, Emil. *Nos Cumes do Desespero*. Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012c. p. 129-130.

⁴¹⁷ CIORAN, 2012c, p. 137.

reproduzi-la, seria ridículo esperar.”⁴¹⁸ Se há um incondicionado, ele não é Vontade, Razão, Deus, *brahman* ou *nirvana*. Não, se existe algo por trás da realidade na filosofia de Cioran, esse algo é o vazio uivante do nada.

O filósofo, Rossano Pecoraro⁴¹⁹, recorda-nos da “morte de Deus” no século XIX, apontada por Nietzsche: o fim da certeza de que haveria um fundamento metafísico por trás da realidade desembocou no niilismo, descrito por Pecoraro como: “[...] a condição de um mundo sem mais verdade, valores, absoluto [...]”⁴²⁰. Ainda segundo Pecoraro, a consciência dessa falta de fundamentação para o real — especialmente, podemos acrescentar, a falta de um fundamento racional e benevolente para a existência, a falta de um Deus onipotente que possui um plano para todos nós — abriu, para Nietzsche, a possibilidade de duas formas de niilismo: um reativo, nostálgico, paralítico e ressentido; o outro um niilismo ativo, “[...] que assume a perda da verdade e o fim dos valores e que deles extrai a força para se tornar pressuposto de um caminho de libertação e criação.”⁴²¹ Ora, Cioran, afirma Pecoraro, não representa nenhum dos dois tipos de niilismo: “Nem reativo nem ativo, o niilismo de Cioran é simplesmente, apenas, negativo.”⁴²²

(Aliás, aqui cabe um pequeno adendo em defesa de Schopenhauer: por mais que Nietzsche trate a filosofia de Schopenhauer como uma filosofia ressentida ou decadente⁴²³, defendemos que ela também é, apenas, negativa — assim como viria a ser o pensamento de Cioran um século depois. Claro que a filosofia sistemática de Schopenhauer é muito diferente daquela propagada por Cioran, mas defendemos que, apesar das diferenças, ambos os pensadores rejeitam a existência não por fraqueza e ressentimento, mas por razões filosóficas

⁴¹⁸ CIORAN, Emil. Atrofia do verbo. In: _____. *Silogismos da amargura*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014b. *E-book*.

⁴¹⁹ PECORARO, 2004, p. 221-222.

⁴²⁰ Ibid.

⁴²¹ Ibid., p. 222

⁴²² Ibid.

⁴²³ Muitas são as passagens nas quais Nietzsche deixa transparecer sua reprovação da filosofia de Schopenhauer, a quem inicialmente admirava. Para Nietzsche, Schopenhauer era um pessimista romântico que, embora ateu, mantinha do cristianismo — além de utilizar o budismo para o mesmo fim — uma ética da compaixão, algo que ele, Nietzsche, considerava um erro, pois denotaria fraqueza. Para Nietzsche, não há um sentido para a vida, só há vida, e ela é vontade de potência. Ele afirma a vontade abertamente e não a nega como faz Schopenhauer. Ao afirmar a vontade, ao afirmar a vida, Nietzsche ao menos é franco na defesa da sua brutalidade. Embora toque nesses pontos ao criticar Schopenhauer em diversas partes de sua obra, para uma excelente e rápida demonstração de como ele via o pensamento de Schopenhauer, cf. NIETZSCHE, Friedrich. §7. In: _____. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. *E-book*.

importantes. No caso de Schopenhauer, suas razões são expostas na forma de um sistema que contém claramente uma epistemologia, uma ontologia, uma estética e uma ética, todas assentadas na intuição de que, por trás do mundo sensível, existe um incondicionado cego e indiferente para com o destino dos sofredores. Já Cioran chega a conclusões similares, não através de uma análise que se supõe fria da realidade, mas através de uma filosofia que expõe sua dor, sua carne e suas sensações. São delas que Cioran parte para chegar às suas conclusões. Cioran, inclusive, é assertivo quanto a esse aspecto, escrevendo: “Tudo o que ousei, tudo o que afirmei durante toda a minha vida é indissociável do que vivi. Não inventei nada, fui apenas o secretário das minhas sensações.”⁴²⁴ Há, também, a seguinte diferença: Schopenhauer tentou preservar o lugar da metafísica, afirmando saber o que é que está por trás do mundo sensível.)

Segundo Pecoraro, em Cioran encontramos tanto um niilismo metafísico quanto uma metafísica niilista. Nas palavras do próprio Pecoraro:

É um *niilismo metafísico*, que afunda no mundo para denunciá-lo, humilhá-lo, aniquilá-lo com as armas da ironia, do desencanto, da perplexidade, da dúvida, da suspeita, da lucidez, mas que [...] lamenta a perda do essencial, da unidade, do ser; invoca Deus (no pensamento ocidental nome próprio do Infinito), o demônio, a idade de ouro, a inconsciência originária, um além do físico puríssimo e não-corrompido. Mas o seu pensamento é também uma *metafísica niilista* que [...] erige um sistema filosófico cujos tratados são os apedrejamentos de todo ir além, de toda crença, utopia, metafísica, essência, significação.⁴²⁵

A escritora, Susan Sontag (1933-2004), aponta a inveja declarada que Cioran tinha dos místicos. Porém, ela também afirma que, como Nietzsche, “[...] Cioran permanece pregado à cruz de uma espiritualidade ateísta. E seus ensaios são mais bem lidos como manual de uma espiritualidade desse tipo.”⁴²⁶ Mas Sontag aponta diferenças importantes entre Cioran e Nietzsche. A primeira que ela evidencia tem a ver com a falta de uma saída que faça a vida valer a pena, apesar da falta de sentido e das dores: “O que está ausente na obra de Cioran é algo comparável ao heroico esforço de Nietzsche para suplantando o niilismo (a doutrina do eterno retorno).”⁴²⁷ A segunda, que para Sontag é a mais importante, é que, enquanto Nietzsche “[...]”

⁴²⁴ CIORAN, Emil. Stabs at Bewilderment, IV. In: *Drawn and Quartered*. Tradução para o inglês de Richard Howard. Nova York: Arcade Publishing, 2012b. *E-book*. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Everything I have ventured, everything I have held forth on all my life is indissociable from what I have experienced. I have invented nothing, I have merely been the secretary of my sensations.”

⁴²⁵ PECORARO, 2004, p. 222.

⁴²⁶ SONTAG, Susan. Pensar contra si próprio: reflexões sobre Cioran. In: _____. *A vontade radical*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. *E-book*.

⁴²⁷ SONTAG, 2015, Pensar contra si próprio: reflexões sobre Cioran.

recusava qualquer volta atrás à retórica estabelecida por Platão para ultrapassar o tempo e a morte [...]”⁴²⁸, acusando a filosofia socrático-platônica de buscar uma estabilidade metafísica perfeita por não ter coragem de lidar com um devir que é movimento — e sim, dor —, “Todos os veneráveis dualismos platônicos reaparecem nos escritos de Cioran, como laços essenciais do argumento, usados apenas com uma sugestão ocasional de reserva irônica”⁴²⁹. A ideia da eternidade em oposição ao tempo, mente ao corpo, espírito à matéria, está sempre presente nos textos de Cioran.

Ao lermos não apenas Cioran, mas comentadores que se debruçaram sobre sua obra, como Pecoraro e Sontag, percebemos um tipo de consenso, ainda que desprendido, sobre a postura metafísica cioraniana. O que há para além ou por de trás do devir, do mundo empírico e sensível? Cioran não sabe. O que ele sabe é que nascer nos fere permanentemente. Segundo a biógrafa e tradutora de Cioran, Ilinca Zarifopol-Johnston, o que podemos saber ao certo é “[...] o que Cioran mais tarde chamou de ‘a ferida da vida’ (o insulto metafísico de ter nascido).”⁴³⁰ Esses são os dados certos que temos sobre a existência. Cioran, é verdade, sente-se um exilado no devir. Segundo ele: “Dir-se-ia que vivi, durante toda a minha vida, com o sentimento de ter sido afastado do meu verdadeiro lugar. Se a expressão ‘exílio metafísico’ não tivesse nenhum sentido, a minha existência, por si só, conceder-lhe-ia um.”⁴³¹ Um exilado metafísico. Um ser caído no tempo, no espaço, no devir. É isso o que Cioran afirma ser não só ele, mas todos aqueles de nós que param para prestar atenção, todos aqueles que têm lucidez suficiente: “Será para nós a existência um exílio e o Nada, uma pátria?”⁴³² Pecoraro define Cioran como: “O último dos metafísicos. *Exilado*, nostálgico, raivoso, indomável, cósmico.”⁴³³

A consciência do tempo, a lucidez que nós humanos somos capazes de ter da nossa condição, estas são as reais desgraças para Cioran. Ele escreve: “Há algo de sagrado em cada ser que não sabe que existe, em cada forma de vida isenta de consciência. Quem nunca invejou

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ ZARIFOPOL-JOHNSTON, 2009, p. 95, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] what Cioran came later to call “the wound of life” (the metaphysical insult of being born at all).”

⁴³¹ CIORAN, 2010, p. 75.

⁴³² CIORAN, 2012c, p. 128.

⁴³³ PECORARO, 2004, p. 221, grifo do autor.

o vegetal perdeu o drama humano.”⁴³⁴ Para ele: “A inconsciência é uma pátria; a consciência, um exílio.”⁴³⁵ A autoconsciência de nossa condição miserável de exilados metafísicos sem uma verdadeira nação para a qual podemos voltar faz com que Cioran afirme que, “Sem dúvida, é uma prática ruim permanecer sob a *Árvore do Conhecimento*.”⁴³⁶ Podemos afirmar sem medo que Cioran é um ateu que se angustia pela perda do absoluto, do incondicionado — diferentemente do estereótipo do ateu contemporâneo, que coloca a ciência num pedestal e acredita extrair apenas aspectos positivos da descrença; e diferentemente de Nietzsche, Sartre e Camus, para quem o homem poderia heroicamente construir a si próprio em face de uma existência sem sentido. Embora não seja propriamente um obscurantista, ele enxerga um perigo real na busca do conhecimento. Nas palavras próprio Cioran:

Visto que toda forma de análise é uma profanação, a indulgência com a ela é indecente. À medida que descemos aos nossos segredos para despertá-los, passamos do constrangimento ao enjoo, e do enjoo ao horror. O autoconhecimento sempre custa muito caro. Assim como o próprio conhecimento. Quando chegarmos ao fundo, não nos preocuparemos mais em viver. Num universo *explicado*, nada ainda teria sentido, exceto a própria loucura.⁴³⁷

A busca do homem por explicações para tudo pode desembocar em horror e loucura. Estas caracterizações da realidade lembram as palavras do escritor de horror e ficção, H.P. Lovecraft (1890-1937):

A coisa mais misericordiosa do mundo, penso eu, é a incapacidade da mente humana de correlacionar todos os seus conteúdos. Vivemos numa ilha plácida de ignorância no meio dos mares negros do infinito, e não fomos feitos para viajar muito longe. As ciências, cada uma avançando em sua própria direção, até agora nos prejudicaram pouco; mas algum dia a reunião do conhecimento dissociado abrirá perspectivas tão aterrorizantes da realidade e da nossa terrível posição nela, que ou enlouqueceremos com a revelação, ou fugiremos da luz para a paz e segurança de uma nova idade das trevas.⁴³⁸

⁴³⁴ CIORAN, Emil. *The Fall into Time*. Tradução para o inglês de Richard Howard. Chicago: Quadrangle Books, 1970. p. 178. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “There is something sacred in every being unaware it exists, in every form of life exempt from consciousness. He who has never envied the vegetable has missed the human drama.”

⁴³⁵ CIORAN, 2010, p. 110

⁴³⁶ Ibid. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “No doubt about it, it is a bad practice to linger under the Tree of Knowledge.”

⁴³⁷ Op. cit., p. 177, grifo do autor, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Since every form of analysis is a profanation, indulgence in it is indecent. As we descend into our secrets in order to stir them up, we proceed from embarrassment to queasiness, and from queasiness to horror. Self-knowledge always costs too much. As does knowledge itself. Once we have reached the bottom, we won't bother to live anymore. In an explained universe, nothing would still have a meaning, except madness itself.”

⁴³⁸ LOVECRAFT, H.P. The Call of Cthulhu. In: _____. *H.P. Lovecraft: The Complete Fiction*. Nova York: Barnes & Noble, 2011. p. 355. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of

Tais caracterizações da realidade nos lembram, também, o pensamento de Zapffe, que expomos no segundo capítulo. Em seu ensaio, *O último messias*, Zapffe faz a seguinte pergunta:

Por que, então, a humanidade não foi extinta há muito tempo após grandes epidemias de loucura? Porque é que apenas um número relativamente pequeno de indivíduos morre porque não consegue suportar a tensão da vida — pois a cognição lhes dá mais do que podem suportar?⁴³⁹

Como vimos naquele capítulo, a resposta, segundo Zapffe, são as quatro formas de limitação da nossa consciência, desenvolvidas de forma espontânea através da história natural humana. Zapffe, contudo, afirma que esses quatro remédios não são capazes de curar a chaga que é vir ao mundo. Por esse motivo, ele prega uma ética rejeitadora da vida, afirmando que devemos nos abster da reprodução e deixarmos o mundo em silêncio, sem sofrimento; pelo menos sem sofrimento humano: tanto aquele que nos é causado, quanto o que causamos.

O resto do mundo natural não sabe que sofre ou, pelo menos, não tem a autoconsciência que nós infelizmente temos para entender de forma mais profunda a dor que sente. O resto dos animais também não tem autoconsciência para se horrorizar com a aparente falta de sentido existencial na ausência de um Deus que se importa conosco e que criou o mundo para nós. Embora Cioran jamais postule a existência de “remédios” certos desenvolvidos pela nossa espécie para que a consciência de si não nos faça enlouquecer, o espírito de sua filosofia é similar: quanto menos consciência nós tivermos, melhor para Cioran. Não é apenas o conhecimento, mas a reflexão sobre o que conhecemos, sobre o que vemos e sentimos, que faz com que a condição humana seja tão problemática na sua perspectiva. Analisando o pensamento de Cioran, o filósofo Paulo Jonas de Lima Piva⁴⁴⁰ toma emprestado um conceito de Fiódor Dostoiévski (1821-1881): a consciência hipertrofiada.

Quanto mais afiada for a consciência, quanto mais ela for capaz de correlacionar os conteúdos do mundo e entendê-lo para além da mera sobrevivência, mais infeliz a pessoa será.

ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far. The sciences, each straining in its own direction, have hitherto harmed us little; but some day the piecing together of dissociated knowledge will open up such terrifying vistas of reality, and of our frightful position therein, that we shall either go mad from the revelation or flee from the light into the peace and safety of a new dark age.”

⁴³⁹ ZAPFFE, 2004, III, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Why, then, has mankind not long ago gone extinct during great epidemics of madness? Why do only a fairly minor number of individuals perish because they fail to endure the strain of living — because cognition gives them more than they can carry?”

⁴⁴⁰ PIVA, Paulo Jonas de Lima. Fisiologia e filosofia em Emil Cioran. *Integração*, São Paulo, n. 44, p. 59-64, jan./fev./mar. 2006. p. 59.

Como Pecoraro⁴⁴¹ coloca, na filosofia de Cioran: “A chave da resistência, da resistência de todos nós, está nas falhas do nosso cérebro.” Ele depois nos lembra da seguinte passagem do *Breviário de decomposição*: “[...] se tivéssemos uma memória milagrosamente atual que conservasse presente a totalidade de nossas penas passadas, sucumbiríamos sob tal fardo. *A vida só é possível pelas deficiências de nossa imaginação e de nossa memória.*”⁴⁴²

O diagnóstico de Cioran é de que somos, tragicamente, animais metafísicos. Apesar do linguajar metafísico e místico, Cioran não nega a história natural da nossa espécie tal como ela é articulada pelas ciências físicas, químicas e biológicas. Mas ele tira disso uma visão totalmente oposta à qualquer otimismo ou esperança iluminista. Aqui não vemos o neo-ateu ávido por um mundo sem religião e defensor da ideia de que, sem a crença no incondicionado, alcançaríamos a Utopia. Pelo contrário, se Cioran tem um pé, ainda que discreto, na visão naturalista de mundo, ele considera a nossa espécie como a mais azarada de todas. Embora religiões possam promover perseguições, guerras e diversos outros males, Cioran em nenhum momento enxerga no racionalismo e no cientificismo uma saída para o dilema humano. Não é que Cioran defenda a dignidade da religião, muito menos a dignidade de Deus. Ele apenas se demonstra contrário a visão simplista de que a religião é um mero obscurantismo advindo da ignorância humana.

Tornou-se até um clichê comum, do Iluminismo em diante, a ideia de que a religião e a crença em Deus advém do sofrimento humano — crenças e religiões, segundo essa visão, seriam como um suspiro do homem que sofre. Elas serviriam como distração das mazelas materiais. Numa de suas passagens mais famosas, Marx escreve: “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo.”⁴⁴³ Cioran não nega que a religião sirva de alento ao sofredor, mas nega que o sofrimento sem solução faça com que o humano sempre se agarre a Deus, sem questionamentos. Às vezes, o sofrimento é demasiado grande até para isso. Em *Lágrimas e santos*, Cioran escreve:

Tem-se dito muitas vezes que enquanto houver sofrimento também existirá Deus. Mas ninguém parece ter notado que o sofrimento também pode negar Deus e, uma vez anulado pelo sofrimento excessivo, nada no mundo pode restaurá-lo ao poder. Negar

⁴⁴¹ PECORARO, 2004, p. 81.

⁴⁴² CIORAN, 1995a, p. 34.

⁴⁴³ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. p. 146. Grifo do autor.

Deus em nome do racionalismo, do ceticismo ou da indiferença empalidece em comparação com a rejeição de Deus que surge do frenesi da agonia.⁴⁴⁴

Somos animais metafísicos precisamente porque somos atormentados por um universo indiferente e silencioso, que não responde às nossas súplicas. Sobre como o homem pré-histórico deve ter lidado com o seu “despertar”, Cioran escreve: “Durante as longas noites das cavernas, inúmeros Hamlet deviam monologar incessantemente, pois é-nos permitido supor que o apogeu do tormento metafísico se situa muito antes desta sensaboria universal, resultante do advento da Filosofia.”⁴⁴⁵ Esta não é a única vez que Cioran trata a respeito da noção de que nós somos, desde os nossos primórdios, animais metafísicos. Em outra passagem, ele afirma que: “A angústia já era um produto comum na época das cavernas. Imaginem o sorriso do homem de Neanderthal se tivesse previsto que os filósofos chegariam um dia a reclamar a sua paternidade.”⁴⁴⁶

“O homem [...] é um nada lúcido [...]”⁴⁴⁷ na filosofia cioraniana. Se, para Cioran, a vida é uma traição da matéria inerte, inorgânica, o *Homo sapiens* é uma traição da traição. Ele escreve: “A carne *traiu* a matéria; o desconforto que sente, que suporta, é a sua punição.”⁴⁴⁸ A própria matéria já é, de acordo com Cioran, “[...] um escândalo no seio do nada.”⁴⁴⁹ Aliás, segundo ele: “Todo fenómeno é uma versão degradada de outro fenómeno mais vasto: o tempo, uma tara da eternidade; a história, uma tara do tempo; a vida, outra tara, mas da matéria.”⁴⁵⁰ Todos os seres dotados da capacidade de sentir dor, não só o homem, devem seu infortúnio ao funesto caminho traçado pela matéria até chegar à vida e aos receptores de sensações de seus sistemas nervosos, por mais primitivos que eles sejam. Em determinado momento, Cioran

⁴⁴⁴ CIORAN, Emil. *Tears and Saints*. Tradução para o inglês de Ilinca Zarifopol-Johnston. Chicago: The University of Chicago Press, 1995c. p. 110. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “It has often been said that as long as there is suffering there will also be a God. But nobody seems to have noticed that suffering can also negate God, and once voided by excessive suffering, nothing in the world can restore him to power. Negating God in the name of rationalism, skepticism, or indifference pales in comparison with the rejection of God sprung from the frenzy of agony.”

⁴⁴⁵ CIORAN, 2010, p. 23.

⁴⁴⁶ CIORAN, 2014b, O escroque de abismos.

⁴⁴⁷ CIORAN, Emil. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1995a. p. 93.

⁴⁴⁸ CIORAN, 2013, *Paleontology*, grifo do autor, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The flesh has *betrayed* matter; the discomfort it feels, it endures, is its punishment.”

⁴⁴⁹ CIORAN, 1995a, p. 46.

⁴⁵⁰ CIORAN, 2010, p. 111.

descreve de forma poética o caminho traçado pelos elementos até a produção de seres sencientes, um tipo de matéria que acordou do sono das leis frias e calculáveis da física e química:

Sob o agulhão da dor, a carne desperta; matéria lúcida e lírica, canta sua dissolução. Enquanto era indiscernível da natureza, repousava no esquecimento dos elementos: o eu ainda não havia se apoderado dela. A matéria que sofre emancipa-se da gravitação, não é mais solidária do resto do universo, isola-se do conjunto adormecido; pois a dor, agente de separação, princípio ativo de individuação, nega as delícias de um destino estatístico.⁴⁵¹

O fenômeno da vida representa uma infausta rebeldia da matéria morta para Cioran:

A vida é uma revolta do dentro do inorgânico, um salto trágico para fora do inerte — a vida é matéria animada e, é preciso dizer, estragada pela dor. De tanta agitação, de tanto dinamismo e barulho, só escapamos aspirando ao repouso do inorgânico, à paz no seio dos elementos. A vontade de retornar à matéria constitui o cerne do desejo de morrer.⁴⁵²

Quando a essa citação, vale notar que, embora Cioran⁴⁵³ seja crítico de Sigmund Freud (1856-1939), afirmando que a psicanálise nada mais é do que uma pseudociência de nossos transtornos, a noção apresentada aqui de desejo de morte ou desejo de retornar ao inorgânico, é extremamente similar à ideia de pulsão de morte proposta por Freud em *Além do princípio de prazer*: “Se for lícito aceitar como experiência que não admite exceções o fato de que tudo o que é vivo morre — retorna ao inorgânico — por razões *internas*, somente podemos dizer que *a meta de toda vida é a morte e, retrocedendo, que o inanimado estava aí antes das coisas vivas.*”⁴⁵⁴ Embora toda a vida seja uma revolta do inorgânico, na ótica de Cioran, é no homem que vemos uma degradação ainda mais profunda da matéria inorgânica. Enquanto os outros animais sofrem a dor sem serem capazes de ponderar o todo, vivendo apenas no momento ou quase isso, o ser humano é atormentado por anseios que, pelo menos aos olhos do pessimista, jamais poderão ser aplacados. Na concepção de Cioran, como dissemos, o homem é um animal metafísico e essa característica é trágica, pois quando ousamos espionar o que há por trás das paredes do universo, encontramos apenas um vazio frio e indiferente. Ele deixa perfeitamente

⁴⁵¹ Op. cit., p. 48.

⁴⁵² CIORAN, 1970, p. 128, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Life is an uprising within the inorganic, a tragic leap out of the inert-life is matter animated and, it must be said, spoiled by pain. From so much agitation, so much dynamism and ado, we escape only by aspiring to the repose of the inorganic, the peace at the heart of the elements. The will to return to matter constitutes the very core of the desire to die.”

⁴⁵³ CIORAN, 2014b, Vitalidade do amor.

⁴⁵⁴ FREUD, Sigmund. Parte I. In: *Além do princípio de prazer*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: LP&M Editores, 2016. *E-book*. Grifos do autor.

clara a nossa condição de degradação da degradação e a nossa pecha de animais metafísicos, atormentados por uma consciência profunda, na seguinte passagem:

Comparados à aparição da consciência, os outros acontecimentos são de uma importância mínima ou nula. Mas esta aparição, em contradição com os dados da vida, constitui uma irrupção perigosa no seio do mundo animado, um escândalo na biologia. Nada o fazia prever: o automatismo natural não sugeria a eventualidade de um animal que se lançasse para além da matéria. Um gorila que perdeu seus pêlos e os substituiu por ideais, um gorila com luvas, forjador de deuses, agravando suas caretas e adorando o céu — como a natureza deve ter sofrido, quanto sofrerá ainda, ante semelhante queda! É que a consciência leva longe e permite tudo. Para o animal, a vida é um absoluto; para o homem, é um absoluto e um pretexto. Na evolução do universo, não há um fenômeno mais importante do que esta possibilidade que nos foi reservada de converter todos os objetos em pretextos, de *jogar* com nossas empresas cotidianas e nossos fins últimos, de colocar no mesmo plano, pela divindade do capricho, um deus e uma vassoura.⁴⁵⁵

Em *Lágrimas e santos*, Cioran afirma que “Todas as grandes conversões nascem da revelação repentina da falta de sentido da vida. Nada poderia ser mais comovente ou mais impressionante do que esta súbita apreensão do vazio da existência.”⁴⁵⁶ Cioran não trata o religioso, especialmente o místico, como um simples ignorante, seguidor de vendilhões da fé, mas como o exemplar de uma espécie de animal peculiar, a única que vive buscando uma fundamentação para o belo matadouro que a cerca, uma espécie de animal que corre atrás de uma resposta que justifique um devir que a apresenta paisagens deslumbrantes ao passo que enterra os dentes em sua carne. Mesmo que essa resposta seja o mais absoluto silêncio, na visão de Cioran, o grande convertido, aquele treme de medo perante esses questionamentos, nada faz além de exercer o seu direito como “gorila forjador de deuses e adorador do céu”.

É nosso direito de nascença como animais metafísicos buscarmos respostas para além do aqui e do agora, mesmo que essas respostas não sejam encontradas em lugar nenhum, mesmo que a única resposta que recebamos seja um nada uivante. Para Cioran, portanto, o “Misticismo gira em torno da paixão pelo êxtase e do horror pelo vazio.”⁴⁵⁷ Até o mais torturado dos santos, trancafiado numa cela de mosteiro e no auge de seu êxtase místico, une-se com o nada, com o vazio: “A revelação inicial de qualquer mosteiro: tudo é nada. Assim começam todos os

⁴⁵⁵ Ibid., p. 93, grifo do autor.

⁴⁵⁶ CIORAN, 1995b, p. 42, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “All great conversions are born from the sudden revelation of life's meaninglessness. Nothing could be more moving or more impressive than this sudden apprehension of the void of existence.”

⁴⁵⁷ Ibid., p. 64, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Mysticism revolves around the passion for ecstasy and a horror of the void.”

misticismos. É menos de um passo do nada até Deus, pois Deus é a expressão *positiva* do nada.”⁴⁵⁸

4.2. Cioran, o problema do mal e a rejeição do mundo

Quando tratamos de Schopenhauer no capítulo anterior, vimos a sua resposta para um problema do mal reformulado. Isto é, num mundo sem Deus — pelo menos sem um Deus onipotente, onisciente e benevolente, que ama suas criaturas, especialmente o homem, incondicionalmente —, qual é a origem de todos os males, de todos os sofrimentos? Neste mundo em que o sofrimento é a força motora da existência, vale a pena afirmarmos a vida? Como resposta, Schopenhauer postula a metafísica da Vontade. A Vontade, dentro de sua filosofia, faz o papel do incondicionado, do absoluto. Ela é como um Deus cego, que não pensa antes de agir, que não pondera antes de se individuar nas infindáveis representações do universo empírico. Schopenhauer não acredita em deuses, muito menos num Deus racional e bom. Todavia, podemos especular com uma alta dose de certeza que, para Schopenhauer, se houvesse um Deus, Ele certamente seria mau ou extremamente ignorante. Só um monstro ou um idiota seria capaz de conscientemente criar um devir onde a barbárie é a ordem do dia, diria Schopenhauer. Mas não, para ele, não há Deus. Só há Vontade. Esta Vontade é a responsável pelos horrores da existência. Como um dos muitos exemplos dos horrores — e do fundamento dos males do mundo ser a Vontade — Schopenhauer escreve o seguinte:

JUNGHUHN conta que observou em Java um vasto campo tomado por carcaças e que ele julgou ser um campo de batalha: as carcaças nada eram, contudo, senão as de grandes tartarugas, longas em cinco pés, três de largura e de altura, que, ao sair do mar para pôr os seus ovos, pegam esse caminho e então são atacadas por cães selvagens (*canis rutilans*), que, com a força da matilha, viram-na de costas, arrancam-lhe a carapaça inferior, logo as pequenas placas da barriga, e assim as devoram vivas. Mas amiúde então um tigre pula sobre os cães. E todo esse tormento repete-se por milhares e milhares de vezes, ano após ano. Para isso nasceram, portanto, essas tartarugas? Por qual crime têm de sofrer tal tormento? Para que todas as cenas de horror? A única resposta é: assim objetiva-se a VONTADE DE VIDA.⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ Ibid., p. 105, grifo do autor, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The initial revelation of any monastery: everything is nothing. Thus begin all mysticisms. It is less than one step from nothing to God, for God is the *positive* expression of nothingness.”

⁴⁵⁹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 428.

Cioran não fundamenta a sua filosofia numa metafísica da Vontade. Como buscamos demonstrar na seção anterior, ele fundamenta sua filosofia na ideia de que a vida é um erro de percurso da matéria inorgânica, enquanto que a consciência humana é um erro de percurso da vida. Por conta de nossa lucidez, vemo-nos jogados num mundo sem sentido sem sermos consultados. Mas, visto que não existíamos antes de sermos gerados pelos nossos progenitores, jamais poderíamos ter sido consultados em primeiro lugar. O pensador franco-romeno afirma o mesmo: “Não nascer é, sem sombra de dúvida, a melhor fórmula que existe. Ela não está, infelizmente, ao alcance de ninguém.”⁴⁶⁰. Sobre esse ponto da filosofia de Cioran, Pecoraro escreve:

Uma vez nascidos (não se pode não nascer, não se pode decidir ser abortado, eis a primeira ulceração) não há nada que possa libertar-nos, nem em nós, nem fora de nós. Estamos pregados no nosso existir, o artesão que concluiu esta bizarra escultura, chamada homem, não é nomeado. Desse cárcere não é possível sair.⁴⁶¹

O mundo não só não tem sentido para Cioran, como é equivalente a uma prisão. O mesmo ocorre em Schopenhauer. Porém, esse mundo não é apenas uma prisão sem sentido para Cioran. Ele também é extremamente doloroso, assim como também o é para Schopenhauer. Embora cético quanto ao estatuto ontológico de uma realidade metafísica, Cioran possui algumas poucas certezas, todas elas baseadas na carne. E a mais importante de todas elas é a certeza da dor e do sofrimento. Como trouxemos na introdução, segundo Cioran⁴⁶², sem dor, não há consciência. Ter consciência é ter consciência da dor. Ele argumenta que, quando torturarmos um animal, perceberemos um lampejo em seus olhos que o coloca no mesmo patamar evolutivo que o nosso — e isso não é bom para o animal, visto que a pior coisa, dentro dessa perspectiva, é ter a lucidez que nós humanos somos capazes de ter. Para Cioran, há uma irmandade de sofrimento entre as criaturas sencientes. Nós humanos apenas nos aprofundamos no sofrer por conta de um acaso natural: nossa constituição física, incluindo aqui o nosso aparato sensível e cognitivo, é de uma complexidade que nos projeta para além do que vivem o resto dos animais. Isso, para Cioran — e para qualquer outro filósofo pessimista, como buscamos apontar —, não faz de nós superiores aos animais, muito pelo contrário.

⁴⁶⁰ CIORAN, 2010, p. 187.

⁴⁶¹ PECORARO, 2004, p. 82.

⁴⁶² CIORAN, 1970, p. 132.

Aos que defendem que o sofrimento é pedagógico do ponto de vista que ele nos torna pessoas melhores, Cioran⁴⁶³ tem uma resposta clara: o sofrimento serve apenas para abrir os nossos olhos, nada mais. Através dele, somos capazes de enxergar coisas que não enxergaríamos de outra forma. Isto é, o sofrimento pode ser útil. Mas a sua utilidade, segundo Cioran, existe apenas em relação ao conhecimento. Para além do conhecimento, o sofrimento envenena a existência, ele afirma categoricamente. Como ele coloca: “O sofrimento não torna ninguém melhor (excepto os que já eram *bons*) [...]”⁴⁶⁴. Excetuando-se uma possível mudança de perspectiva que nos leva a entender que a vida é terrível, nada temos a ganhar com a dor. A ideia de que estados negativos são capazes de nos melhorar, uma percepção fundamentalmente otimista e afirmadora da existência, é uma completa insanidade na ótica do pessimista franco-romeno. Aqueles que afirmam o contrário, que a dor lhes melhorou como seres humanos, são, para ele, lunáticos ou profundamente iludidos.

De acordo com Cioran⁴⁶⁵, felizes são aqueles que têm menos consciência da sua dor: melhor ser algum outro animal menos complexo do que homem, planta do que outro animal, e assim por diante. Quanto menos profunda é consciência, melhor. O ideal cioraniano é um mundo povoado por rochas: “Tudo o que vive faz ruído. — Que excelente argumento de defesa para o mineral!”⁴⁶⁶ Porém, temos que ter cuidado com as definições. Para Cioran, consciência não é a mesma coisa que lucidez, embora as duas estejam relacionadas no animal humano. Ele escreve: “Consciência não é lucidez. A lucidez, monopólio do homem, representa a conclusão do processo de ruptura entre a mente e o mundo; é necessariamente consciência da consciência, e se nos distinguimos dos animais, é apenas a lucidez que deve receber o crédito ou a culpa.”⁴⁶⁷ Se, para Cioran, os outros animais, que vivem o absoluto da natureza, sem consciência da consciência, já são amaldiçoados por estarem sujeitos à dor e ao caos deslumbrante do mundo natural, então o animal humano é duplamente amaldiçoado. Na perspectiva cioraniana, nós estamos numa situação muito pior do que o resto do reino animal dadas as nossas “vantagens”.

⁴⁶³ CIORAN, 2010, p. 157.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 158.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 31.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 101.

⁴⁶⁷ CIORAN, 1970, p. 133, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Consciousness is not lucidity. Lucidity, man's monopoly, represents the conclusion of the severance process between the mind and the world; it is necessarily consciousness of consciousness, and if we distinguish ourselves from the animals, it is lucidity alone which must receive the credit or the blame.”

Portanto, não faz o menor sentido nos considerarmos superiores a eles. Somos capazes de sofrer e de fazermos sofrer numa escala descomunal.

E é a certeza do sofrimento que torna tudo real para o ser humano: “Enquanto nos sentimos bem, não existimos. Mais exatamente: não sabemos que existimos. O doente anseia pelo nada da saúde, pela ignorância do ser [...]”⁴⁶⁸. Estamos sempre conscientes de uma dor, por menor que ela seja, enquanto que a saúde não é sentida. Dores e doenças: elas se fazem sentir, debilitando-nos. Já a saúde e o bem-estar precisam de um esforço maior da nossa cognição para serem notados, visto que, quando os temos, não sentimos nada. Além disso, os momentos de êxtase são fugazes. Cioran escreve que, “Para que a consciência atinja certa intensidade, o organismo deve sofrer e até se desintegrar [...]”⁴⁶⁹. Quando falamos de estados naturais, para Cioran, é somente no sono que todos nós somos capazes de atingir algum tipo de paz, algum tipo de conforto. O sono torna-se, tanto para o são, quanto para o doente, um refúgio existencial: “No sono, participamos do anonimato universal, somos *todos os seres*; uma vez que a dor nos desperta, não há ninguém além de nós mesmos [...]”⁴⁷⁰. A dor nos individualiza: “Em um mundo de sofrimentos, cada um deles é solipsista com respeito a todos os outros.”⁴⁷¹ Não apenas a dor física, mas mental, é sempre a nossa própria dor:

O desespero apresenta um paroxismo da individualização, uma interiorização dolorosa e singular, um isolamento nos cumes, um isolamento do homem no mundo. Todos os estados gerados por um rompimento do contato normal com o mundo e que nos levam aos cumes da solidão individual intensifica o fenômeno da individualização, determinando até ao paroxismo a individualização do homem no mundo.⁴⁷²

Contudo, embora a dor nos individualize, somos capazes de compreender, através do intelecto, que fazemos parte de uma grande irmandade de sofredores, da qual não fazem parte só o animal humano, mas todos os outros seres dotados da infeliz combinação de enervações capazes de produzir sensações — o que Cioran chama de “consciência”, que no homem se torna “lucidez” ou “consciência da consciência”. Ainda que difira de Schopenhauer em sua

⁴⁶⁸ Ibid., p. 129, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “So long as we feel well, we do not exist. More exactly: we do not know that we exist. The sick man longs for the nothingness of health, the ignorance of being [...]”

⁴⁶⁹ Ibid., p. 126, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “For consciousness to attain a certain intensity, the organism must suffer and even disintegrate [...]”

⁴⁷⁰ Ibid., grifo do autor, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “In sleep, we participate in the universal anonymity, we are every being; once pain rouses us, there is no one but ourselves [...]”

⁴⁷¹ CIORAN, 1995a, p. 27.

⁴⁷² CIORAN, 2012c, p. 74.

cosmovisão e, também, a na forma de apresentá-la, o problema do mal e sua resolução tomam para Cioran características similares àquelas de Schopenhauer. Mas, enquanto que Schopenhauer escreve obras enormes⁴⁷³ e um sistema filosófico intrincado para explicar o problema do mal e como resolvê-lo à moda pessimista, Cioran é mais sucinto e direto ao ponto. Segundo Cioran, por exemplo:

O problema do mal só perturba realmente alguns delicados, alguns cétricos, revoltados pela maneira como o crente se conforma com ele ou o escamoteia. É para esses, então, que se dirigem as teodiceias, tentativas de humanizar Deus, acrobacias desesperadas que fracassam e se comprometem no seu próprio terreno, desmentidas a cada instante pela experiência. Embora procurem convencê-los de que a Providência é justa, não o conseguem. [...] ⁴⁷⁴

E, enquanto que alguns⁴⁷⁵ enxergam o mal como um acidente ou como uma força puramente negativa, sem realidade própria, Cioran, assim como Schopenhauer, enxerga o oposto: para ele, o mal tem um caráter positivo, no sentido de ser uma realidade em si e não meramente a ausência do bem: “Assim como a doença não é uma ausência de saúde mas uma realidade tão positiva e tão durável quanto a saúde, da mesma forma o mal equivale ao bem, ultrapassa-o até em indestrutibilidade e plenitude.”⁴⁷⁶ Por conta disso, Cioran condena tanto Deus quanto o mundo, afirmando o seguinte:

Um princípio bom e um princípio mau coexistem e se misturam em Deus, como coexistem e se misturam no mundo. A ideia da culpabilidade de Deus não é uma ideia gratuita, mas necessária e perfeitamente compatível com a de sua onipotência: só ela confere alguma inteligibilidade ao desenvolvimento histórico, a tudo o que ele contém de monstruoso, de insensato e de insignificante. Atribuir ao autor do devir a pureza e a bondade é desistir de compreender a maior parte dos acontecimentos e principalmente o mais importante: a Criação. Deus não podia esquivar-se da influência do mal, mola dos atos, agente indispensável para todo aquele que, cansado de repousar em si, aspira a sair de si mesmo para expandir-se e degradar-se no tempo. Segredo do nosso dinamismo, o mal se retiraria de nossa vida se vegetássemos nesta perfeição monótona do bem que, de acordo com o Gênesis, excedia o próprio Ser. O combate entre os dois princípios, bom e mau, trava-se em todos os níveis da existência, inclusive na eternidade. Estamos mergulhados na aventura da Criação, proeza das mais temíveis, sem “fins morais”, e talvez sem significação. E, embora a ideia e a iniciativa pertençam a Deus, não lhe poderíamos guardar rancor, tão grande é, aos nossos olhos, o seu prestígio de primeiro culpado. Tornando-nos seus

⁴⁷³ Mesmo que elas sejam agradáveis de ler e tenham uma linguagem acessível.

⁴⁷⁴ CIORAN, Emil. Joseph de Maistre. In: *Exercícios de admiração*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014a. *E-book*.

⁴⁷⁵ Embora Cioran refira-se mais diretamente ao pensador reacionário e católico fanático, Joseph de Maistre (1753–1821), sua argumentação engloba todos aqueles que tratam o mal como um não-ser ou como uma “ausência do bem”.

⁴⁷⁶ CIORAN, 2014a, Joseph de Maistre.

cúmplices, associou-nos a este imenso movimento de solidariedade com o mal, que sustenta e assegura a confusão universal.⁴⁷⁷

Deus ou a natureza: seja lá quem for o culpado pelo infortúnio de existirmos, Cioran os trata da mesma forma. Deus, o incondicionado, a natureza — na sua filosofia, o responsável pouco importa. Eles são uma coisa só, a causa de tudo o que passamos: “O que nos distingue de nossos antepassados é nossa petulância em face do Mistério. Nós até o desbatizamos: assim nasceu o Absurdo...”⁴⁷⁸ Os males do mundo, desde os naturais até aqueles perpetrados pelo homem, são, em última instância, traçáveis até a sua fonte original, o começo de tudo, o nascimento do universo — seja lá como isso deu, o que também não importa muito para Cioran. O que importa é que estamos aqui, aparentemente abandonados à própria sorte, forjando deuses e clamando aos céus por alguma justificativa que faça tudo isso fazer sentido. Mas, enquanto que o resto dos pobres animais não possuem lucidez para perceberem o quão atolados estão numa existência que não os favorece, o homem foi amaldiçoado a saber — pelo acaso da natureza ou por alguma divindade traiçoeira, pouco importa. Num de seus aforismos, que já traz um quê de gnosticismo para a nossa discussão, Cioran escreve: “‘Quão mal a natureza nos concebeu!’ uma velha me disse uma vez. ‘É a própria natureza que é mal concebida’, eu deveria ter respondido, se tivesse prestado atenção aos meus reflexos maniqueístas.”⁴⁷⁹ A maneira como a realidade é arquitetada, seja por obra de um malévolos demiurgo, seja por obra de uma natureza ou força metafísica cega, é defeituosa do seu ponto de vista. Numa passagem que lembra o mesmo tipo de intuição filosófica de Schopenhauer, Cioran escreve: “O bem é o que foi ou será — nunca o que é. Parasita da memória ou da antecipação, passada ou possível, não pode ser *real* — presente — nem subsistir por si mesmo [...]”⁴⁸⁰.

O que podemos fazer nesse mundo em que o mal, isto é, os estados negativos, são a força positiva, a mola-mestra que move tudo? Para Cioran, a resposta parece ser a rejeição da existência através de um minimalismo das ações. Quanto menos agirmos, melhor, visto que toda ação e toda criação indicam uma participação no devir. Como o devir é inevitavelmente

⁴⁷⁷ Ibid.

⁴⁷⁸ CIORAN, 2014b, *Atrofia do verbo*.

⁴⁷⁹ CIORAN, 2013, *Strangled Thoughts I*, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “‘How badly nature has conceived us!’ an old woman once said to me. ‘It is nature herself that is badly conceived,’ I should have answered, if I had heeded my Manichean reflexes.”

⁴⁸⁰ Ibid., *The Demiurge*, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “The good is what was or will be—it is what never is. Parasite of memory or of anticipation, past or possible, it cannot be actual—present—nor subsist in and of itself [...]”

doloroso, contribuir com ele é contribuir com a dor, algo que Cioran considera reprovável. Idealmente, quanto menos formos assolados pela autoconsciência, melhor. Contudo, tendo já nascido e sendo conscientes, só nos resta a recusa de participar no jogo da vida, contribuindo nada ou quase nada com o mundo. Isso ou o suicídio: “Um homem não se mata, como se supõe comumente, num acesso de loucura, mas sim num acesso de lucidez insuportável [...]”⁴⁸¹. Cioran⁴⁸² trata a ideia do suicídio como um tesouro que temos — podemos tanto escolher usá-lo como não. Só de sabermos que temos esse recurso a nossa disposição, porém, já é um alívio, segundo ele. Cioran escreve: “É reconfortante pensar que você vai se matar. Nenhum assunto é mais tranquilo: assim que você se aproxima dele, você respira. Meditar sobre o suicídio é quase tão libertador quanto o próprio ato.”⁴⁸³

Contudo, para Cioran, embora o suicídio possa ser uma saída válida, ele sempre chega muito tarde: “Não vale a pena matarmo-nos, visto que nos matamos sempre demasiado tarde.”⁴⁸⁴ Depois de gerados e nascidos, estamos perdidos. Por essa razão, Cioran afirma que: “Ninguém se recupera da doença de nascer, uma ferida mortal como nenhuma outra. No entanto, é com a esperança de algum dia sermos curados que aceitamos a vida e suportamos suas provações. Os anos passam, a ferida permanece.”⁴⁸⁵ Embora o pensamento do suicídio possa trazer um alívio, a realidade, segundo Cioran, é que nem a perspectiva da morte e a tranquilidade da aniquilação total muda o fato de termos nascido. Por exemplo, Cioran⁴⁸⁶ rechaça o argumento dos antigos⁴⁸⁷ que afirma que não devemos temer o nada que vem depois da morte, visto que não tememos o nada que precedeu o nosso nascimento. Para ele, essa é uma consolação inaceitável: “*Antes*, tínhamos a sorte de não existir; agora existimos, e é essa parcela

⁴⁸¹ CIORAN, 2013, *Encounters with suicide*, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “A man does not kill himself, as is commonly supposed, in a fit of madness but rather in a fit of unendurable lucidity [...]”

⁴⁸² CIORAN, 1995a, p. 44-46.

⁴⁸³ Op. cit., *Encounters with Suicide*, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “It is comforting to think that you are going to kill yourself. No subject is more restful: as soon as you approach it, you breathe. To meditate upon suicide is almost as liberating as the act itself.”

⁴⁸⁴ CIORAN, 2010, p. 32.

⁴⁸⁵ CIORAN, 1970, p. 69, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “No one recovers from the disease of being born, a deadly wound if ever there was one. Yet it is with the hope of being cured of it some day that we accept life arid endure its ordeals. The years pass, the wound remains.”

⁴⁸⁶ Op. cit., p. 84.

⁴⁸⁷ Embora não diga seu nome, Cioran se refere aqui a Epicuro, cf. EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 27-29.

de existência, logo de infortúnio, que teme desaparecer.”⁴⁸⁸ Parcela de infortúnio: é isso o que Cioran considera que todos nós somos. Embora o suicídio e a morte possam nos aniquilar, pelo menos enquanto consciências individuadas e lúcidas, só o fato de termos nascido já é funesto o suficiente. Novamente: nossa geração e nascimento nos tornam criaturas sem sorte. Bom mesmo, para Cioran, é ficarmos na potencialidade sem nunca nos tornar ato.

Não podendo fazer isso, resta-nos uma ética da recusa, da não participação no mundo do devir. Cioran⁴⁸⁹ afirma que herdamos do Criador a capacidade de engendrar, de criar. Imitamos Ele de forma deplorável, adicionando coisas à sua “criação”⁴⁹⁰. Quando agimos, quando criamos algo, somos como pequenos demiurgos, contribuindo com uma empreitada dolorosa e sem sentido, forjando nossa própria prisão. O que fazer para escaparmos dessa prisão? Ética da rejeição, minimalismo, suicídio. Dito isso, antes de continuarmos, vale observar algo que, à primeira vista, parece contraditório no pensamento de Cioran. Pecoraro afirma que, em Cioran: “Salvação, redenção, liberação são questões individuais, percursos que cada um de nós só pode enfrentar ao lado de si próprio.”⁴⁹¹ De fato, como Pecoraro⁴⁹² aponta, enquanto que a filosofia de Schopenhauer foi uma das fontes privilegiadas do pensamento de Cioran, ele afasta-se de Schopenhauer no momento em que enxerga nele vislumbres de salvação. Cioran faz o mesmo com o budismo, hinduísmo, gnosticismo, ascetismo cristão e misticismos diversos. Contudo, enquanto que Pecoraro está correto em afirmar que “[...] em Cioran o diagnóstico negativo nunca é seguido por uma indicação, uma esperança, uma possibilidade, um sentido, uma redenção, um caminho”⁴⁹³, Cioran, mesmo assim, repudia a existência, baseando-se largamente em Schopenhauer, no budismo, hinduísmo, gnosticismo, ascetismo cristão e misticismos diversos.

A diferença crucial aqui para se entender a aparente contradição é a seguinte: no seu repúdio à existência e na sua “ética” minimalista da inação, Cioran não oferece um caminho infalível de salvação e de paz — continuamos animais metafísicos até o fim de nossas vidas, queiramos ou não. Mais importante ainda: ele não afirma que haverá qualquer libertação

⁴⁸⁸ Ibid., grifo do autor.

⁴⁸⁹ CIORAN, 2013, *The Demiurge*.

⁴⁹⁰ O próprio Cioran coloca aspas aqui quando fala da “criação” de Deus, cf. *ibid.*

⁴⁹¹ PECORARO, 2004, p. 81.

⁴⁹² Ibid., p. 77.

⁴⁹³ Ibid., p. 50.

metafísica para nós, viventes, após as nossas mortes. Em Schopenhauer, o indivíduo morre e é aniquilado apenas como indivíduo. Sua essência, a Vontade, é indestrutível. O indivíduo, negando-a, obtém uma vitória na derrota, como vimos no capítulo anterior. No budismo, hinduísmo, gnosticismo e outras religiões anticósmicas, ao praticar algum tipo de vida ascética, o indivíduo atinge o *nirvana*, *moksa*, ou alguma outra forma de libertação que faz com que a sua essência retorne ao incondicionado ou ao pleroma. Cioran duvida de tudo isso, pois é cético em relação às certezas metafísicas. Como vimos na introdução, embora se entusiasme com o budismo, gnosticismo e outras crenças religiosas anticósmicas, Cioran⁴⁹⁴ não consegue se ver acreditando nelas de verdade. Seu ceticismo faz com que ele precise ver e, melhor ainda, sentir, para saber se é verdade ou não. Por conta dessa falta de certezas metafísicas, ele chega até a soar como um completo niilista moral em algumas passagens. Por exemplo:

Deveríamos repetir a nós próprios todos os dias: Sou um daqueles que, entre milhares, se arrastam pela superfície do globo. Essa banalidade justifica qualquer conclusão, qualquer comportamento ou acto: deboche, castidade, suicídio, trabalho, crime, preguiça ou rebelião.

... E daí se conclui que todos nós temos razão em fazer o que fazemos.⁴⁹⁵

O absurdo da existência pode até justificar qualquer ação, visto que, para o niilista Cioran, não há nada de sólido por de trás da realidade que nos obrigue a agir de tal modo ou de outro. Certo e errado são, nesse sentido, convenções humanas. Da mesma forma, não há nada para o niilista Cioran que aponte para a possibilidade de uma salvação metafísica, nem mesmo a schopenhaueriana, visto que, de novo, não há nada de sólido por trás da realidade. Mas, apesar disso, Cioran claramente privilegia a inação: “Os períodos de esterilidade que atravessamos coincidem com uma exacerbação do nosso discernimento, com um eclipse do demente que há em nós.”⁴⁹⁶ Embora sua “receita” não seja sistemática, embora ela nem sequer seja uma receita em si, podemos extrair conclusões éticas de sua filosofia que são, sim, similares às de Schopenhauer e similares às das religiões anticósmicas — inspiradas ou apropriadas por ele, não importa. Não é que elas sejam um caminho para a salvação, nem que elas sejam uma saída final que todos devem tomar por serem metafisicamente certas. É que, na concepção de Cioran, o devir é movimento, e movimento é dor, logo, o melhor que podemos fazer, se quisermos ser coerentes, é abdicar ao máximo de participarmos do devir.

⁴⁹⁴ CIORAN, 2013, *Strangled Thoughts II*.

⁴⁹⁵ CIORAN, 2010, p. 108.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 143.

“Existência = Tormento. A equação parece-me evidente”⁴⁹⁷, escreve Cioran. Se agir é contribuir com o devir em maior ou menor grau, melhor sermos como os anedônicos, aqueles que não têm vontade de fazer nada, pois a ação é a mãe de todos os males: “Todos vivem dentro e fora do projeto, consequência da ignorância: uma confusão metafísica na escala da espécie. Para o desperto, o devir e, a fortiori, toda ação que nele se insere, nada mais é do que uma isca, um engano que gera repulsa ou pavor.”⁴⁹⁸ Como resposta, Cioran anseia por uma existência anêmica, estática, parada: “Suspiro por uma vontade de inação, um infinito em suspenso, uma atonia extática dos elementos, uma hibernação em pleno sol, que entorpeceria tudo, do porco à libélula...”⁴⁹⁹ O devir é movimento constante e, longe de considerar isso uma coisa boa, Cioran crava os pés numa espécie de platonismo radical e niilista. Platonismo radical porque ele considera a potência irrealizada sempre superior às cópias feitas de matéria caótica e imperfeita. Niilismo porque não há um mundo das ideias: o suprassensível e o nada são idênticos. É possível observar isso quando ele afirma que: “Toda ação, enquanto ação, só é possível porque rompemos com o Paraíso, cuja memória, que envenena as nossas horas, faz de cada um de nós um anjo desmoralizado.”⁵⁰⁰ Aqui, Cioran não se refere a um Paraíso real — um incondicionado palpável do qual viemos e ao qual podemos, talvez, retornar — mas sim ao nada anterior ao nosso nascimento e posterior a nossa morte. Cioran despreza o assentimento que nós — a única espécie capaz de dizer não — damos ao mundo do devir:

Há uma vulgaridade que nos faz admitir qualquer coisa deste mundo, mas que não é bastante poderosa para nos fazer admitir o mundo mesmo. Assim, podemos suportar os males da vida repudiando a Vida, deixar-nos arrastar pelas efusões do desejo rejeitando o Desejo. No assentimento à existência existe uma espécie de baixeza, a qual escapamos graças a nossos orgulhos e a nossos pesares, mas sobretudo graças à melancolia que nos preserva de um deslize para uma afirmação final, arrancada de nossa covardia. Há coisa mais vil do que dizer *sim* ao mundo?⁵⁰¹

⁴⁹⁷ Ibid., p. 106.

⁴⁹⁸ Op. cit., *The Undelivered*, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Everyone lives in and on the project, consequence of nescience: a metaphysical confusion on the scale of the species. For the awakened, becoming, and a fortiori every action which is inserted within it, is no more than a lure, a deception begetting disgust or dread.”

⁴⁹⁹ CIORAN, 1995a, p. 150.

⁵⁰⁰ CIORAN, 2013, *Strangled Thoughts*, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Every action, as action, is possible only because we have broken with Paradise, whose memory, which poisons our hours, makes each of us a demoralized angel.”

⁵⁰¹ Op. cit., p. 67, grifo do autor.

O ser humano admite todas as desgraças e humilhações que existem no mundo, mas não admite que o próprio mundo é quebrado e merece o seu “não” — é isso o que Cioran afirma. Eis aqui a fórmula da filosofia cioraniana: “Tudo o que *existe* gera, mais tarde ou mais cedo, o pesadelo. Esforcemo-nos, pois, para inventar alguma coisa melhor do que o ser.”⁵⁰² Melhor é não existir. Vir ao mundo, eis a grande chaga. Se ao menos pudéssemos voltar atrás e impedir o nosso próprio nascimento; eis aí a grande frustração de Cioran: “É ao nosso nascimento, de fato, que devemos nos dirigir se quisermos extirpar o mal na sua origem.”⁵⁰³ Para o pessimista Cioran, nada faz sentido enquanto não percebemos o quão ruim foi termos sido gerados pelos nossos pais. Quando se entende isso, abre-se uma janela para o entendimento: “Tudo se explica na perfeição se admitirmos que o nascimento é um acontecimento nefasto ou pelo menos inoportuno [...]”⁵⁰⁴. Aceitar isso é como render-se a um fato óbvio: “Quando todos nós tivermos compreendido que o nascimento é uma derrota, a existência, finalmente suportável, surgirá como o dia que se segue a uma capitulação, como o consolo e o descanso do vencido.”⁵⁰⁵

Há, contudo, uma atitude que o homem pode ter que, embora não destrua a chaga do seu próprio nascimento, permite com que outros não sofram o mesmo destino: a recusa da procriação. Para Cioran: “Só a ilusão é fértil, só a ilusão *origina*. É através da ilusão que damos à luz, que *engendramos* (nos dois sentidos da palavra), que participamos do sonho da diversidade.”⁵⁰⁶ O antinatalismo não só é perfeitamente compatível com a ética da inação, ele é, para Cioran, uma consequência inevitável dela: “Ter cometido todos os crimes, excepto o de ser pai.”⁵⁰⁷ Afinal, segundo ele: “Desfazer, descriar, é a única tarefa a que o homem se pode dedicar, se ele aspira, como tudo indica, a distinguir-se do Criador.”⁵⁰⁸ Cioran⁵⁰⁹ chega a se lamentar com o estado da humanidade por não encontrarmos mais nenhum povo ou tribo em

⁵⁰² CIORAN, 2010, p. 104, grifo do autor.

⁵⁰³ CIORAN, 1970, p. 170, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “It is our birth, in fact, that we must address to if we want to extirpate the evil at its source.”

⁵⁰⁴ Op. cit., p. 90.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 162.

⁵⁰⁶ CIORAN, 1970, p. 157, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Illusion alone is fertile, illusion alone *originates*. It is by means of illusion that we give birth, that we *engender* (in both senses of the word), that we participate in the dream of diversity.”

⁵⁰⁷ CIORAN, 2010, p. 8.

⁵⁰⁸ Ibid.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 7.

que o nascimento seja motivo de lamento. Nem sequer é necessário que se sofra muito para que ele a adote. Segundo ele: “É um erro acreditarmos numa relação directa entre sofrer reveses e a obstinação contra o nascimento. Essa obstinação tem raízes mais profundas e mais longínquas, e verificar-se-ia mesmo que não tivéssemos a mais pequena razão de queixa acerca da existência.”⁵¹⁰ Seu desgosto para com o engendramento de novas consciências que atingirão a lucidez fica ainda mais claro na seguinte passagem de seus *Cadernos*, publicados postumamente: “Com o que sei, com o que sinto, não poderia dar a vida sem me colocar em total contradição comigo mesmo, sem ser intelectualmente desonesto e moralmente criminoso.”⁵¹¹

4.3. O gnóstico do *Quartier Latin*⁵¹²

Cioran mergulhou no gnosticismo de maneira muito mais profunda do que Schopenhauer. E, assim como Schopenhauer, abusou das equivalências não só entre diferentes grupos que fizeram parte do que chamamos de “tradições demiúrgicas bíblicas” mas, também, entre elas e as religiões dármicas, além dos misticismos de diversas outras religiões. Sua metafísica do vazio e a subsequente rejeição da existência são inspiradas e fundamentadas nessas tradições, ao ponto de ser quase impossível ler uma obra de Cioran sem se deparar com essas influências. Mesmo o problema do mal é tratado a partir de uma eclética perspectiva gnóstico-budista nos seus escritos, como veremos a seguir. Aliás, o número de referências que ele faz aos gnósticos, budistas e afins é tão grande que foi uma tarefa árdua selecionar citações suas sobre o nada por trás da existência, sobre a rejeição do mundo e até sobre o antinatalismo que não as contivessem. Tarefa árdua, mas frutífera. Agora, vamos apresentá-las⁵¹³ com o

⁵¹⁰ Ibid., p. 22.

⁵¹¹ CIORAN, Emil. *Cahiers, 1957-1972*. Paris: Gallimard, 1997. p. 546. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Ave ce que je sais, avec ce que je sens, je ne pourrais donner vie sans me mettre en totale contradiction ave moi, sans être malhonnête intellectuellement e criminel moralement.”

⁵¹² Em Paris, Cioran viveu no Quartier Latin, bairro da região central. Cf. ZARIFOPOL-JOHNSTON, 2009, p. 7, 138, 214.

⁵¹³ Não todas. Caso o fizéssemos, nosso trabalho aumentaria consideravelmente e, como William Shakespeare escreveu: “[...] brevidade é a alma do talento [...]”. Cf. SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Nova Haven: Yale University Press, 2003. p. 64. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] brevity is the soul of wit [...]”.

objetivo de demonstrar que Cioran é quase que um valentiniano ou um cátaro transplantado de eras passadas para a Paris do século XX.

Tamanha é a associação, que o filósofo, Deyve Redyson, começa seu livro sobre ele com as seguintes palavras: “Um gnóstico contemporâneo. Esta talvez seja a receita para compreender o pensamento do filósofo Emil Cioran (1911-1995).”⁵¹⁴ Pecoraro é ainda mais enfático:

O pensamento de Cioran foi profundamente influenciado pelo gnosticismo; pelas heresias e pelas obsessões daqueles ‘sectários’, que atravessaram as primeiras épocas do cristianismo com uma reflexão impregnada de mito, fé, magia e platonismo, pregando a libertação do homem pelo conhecimento (gnose).⁵¹⁵

O estudioso da religião, Rodrigo Inácio⁵¹⁶, afirma ser um tanto quanto problemática a redução que alguns fazem do pessimista franco-romeno ao tratá-lo apenas como um pensador niilista e ateu. Cioran também é, segundo este autor, “Cético dogmático, anti-filósofo, místico niilista, religioso ateu.”⁵¹⁷ Inácio aponta para o fato de que o próprio Cioran se considerava contraditório, porque a natureza humana é, muitas vezes, contraditória: “A contradição faz parte de minha natureza e, no fundo, da natureza de todo mundo.”⁵¹⁸ Um niilista ateu que não tem a menor vergonha de utilizar o linguajar da metafísica e os sentimentos religiosos para expressar seus pensamentos. Inácio escreve: “Mas o que o atrai, o que lhe interessa nelas? Sobretudo o problema do mal, um mal que está diretamente relacionado à presença do homem no mundo, mas que não se restringe a ele, ou seja, que o transcende em termos de causa, alcançando o fundamento mesmo do ser.”⁵¹⁹

Todavia, não é qualquer tipo de expressão religiosa que atrai Cioran, da mesma forma que não era qualquer tipo de religião que atraía Schopenhauer. As expressões e movimentos religiosos com os quais ele se via entusiasmado eram aquelas que tratavam o devir como uma

⁵¹⁴ REDYSON, 2011, p. 7.

⁵¹⁵ PECORARO, 2004, p. 143-144.

⁵¹⁶ INÁCIO, R. Cioran gnóstico ou o último dos bogomilos. Agnes. São Paulo, 2007, n. 7, p. 19-48, jul./dez. 2007.

⁵¹⁷ Ibid., p. 20.

⁵¹⁸ CIORAN, 1995b, p. 131, apud INÁCIO, 2007, p. 21. Cf. CIORAN, Emil. *Entretiens*. Paris: Gallimard, 1995b.

⁵¹⁹ INÁCIO, 2007, p. 30.

criação imperfeita ou maligna e condenavam seu Criador, no caso de haver um⁵²⁰. A sua religiosidade pessimista, afirma Inácio, é “Um ajuste de contas, um grito de revolta, um ultimato, uma declaração de guerra: é com este tom que Cioran se dirige a Deus em seus escritos. [...] Suas invectivas dirigem-se com toda força a Ele e à sua criação fracassada.”⁵²¹ Por razões como essas, Inácio refere-se a Cioran como “gnóstico” ou “o último dos bogomilos”.

Há de se admirar a defesa que Cioran faz não apenas das ideias, mas dos próprios gnósticos como grupo: “Modelo de diatribe filosófica: o ataque de Plotino aos gnósticos. Execução perfeita e rigorosa, mas não necessariamente convincente.”⁵²² A ironia com a qual trata a crítica de Plotino aos gnósticos de sua época contém um fundo de ressentimento, visto que o próprio Cioran se enxerga como um gnóstico contemporâneo: “Trácios e Bogomilos — não me posso esquecer de que frequentei os mesmos lugares que eles, nem de que uns choravam os recém-nascidos e os outros, para declararem inocente Deus, consideravam Satanás responsável pela infâmia da Criação.”⁵²³ No primeiro capítulo vimos que os bogomilos foram um grupo cristão dualista na Europa Oriental durante a Idade Média. Foram, inclusive, os precursores dos cátaros do sul da França. Quando Cioran escreve que frequentou os mesmos lugares que os bogomilos, ele fala tanto no sentido figurado, quanto no sentido físico, visto que ele próprio é um europeu oriental.

Os gnósticos servem de modelo para Cioran pois espelham sua angústia por ter nascido e caído no tempo, no devir, no mundo da matéria. Ele não acredita na literalidade das mitologias gnósticas, claro, mas acredita no espírito delas, na ânsia humana que está por trás de todas as religiões que condenam o mundo material, o movimento, a ação. Como abordamos durante a introdução, Cioran⁵²⁴ é atraído pelo budismo, pelo catarismo e por toda sorte de crença religiosa que desperte o sentimento anticósmico; porém, nunca as segue à risca, jamais dá o importante passo que atravessa o umbral que divide o admirador diletante do fanático dogmático. Ele não

⁵²⁰ Isso não acontece no budismo, que é uma religião que não possui a figura de uma ou várias divindades criadoras. Tanto *samsara* quanto *nirvana* são eternos. Por exemplo, Buda afirma categoricamente na *Samyutta Nikaya* que o *samsara* não possui um começo passível de ser descoberto. No mesmo texto, Buda também afirma que as lágrimas que choramos ao longo de nossas vidas passadas são infinitamente maiores do que todos os oceanos do mundo. Cf. BUDA, 2000, p. 652-653.

⁵²¹ Op. cit., p. 39.

⁵²² CIORAN, 1997, p. 637, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Modèle de diatribe philosophique: l'attaque de Plotin contre les gnostiques. Exécution parfaite, rigoureuse, mais non nécessairement convaincante.”

⁵²³ CIORAN, 2010, p. 23.

⁵²⁴ CIORAN, Emil. *Strangled Thoughts II*.

dá esse importante passo porque é, no fundo, um cético. Seu ceticismo é de um tipo específico: Cioran é cético com relação às verdades metafísicas, sejam elas reveladas ou descobertas através da intuição filosófica. Ele, contudo, não é nem um pouco cético com relação ao sofrimento, com relação à dor e a tudo aquilo que fere o corpo e a mente. A dor torna tudo muito real para ele. Nem sequer poderíamos chamá-lo de idealista no sentido schopenhaueriano. Numa bela passagem de *Nos cumes do desespero*, Cioran mostra isso, além de abordar o tema da inconsciência como salvação. Ele escreve:

Jamais entenderei como puderam existir tantas pessoas que declararam ser o corpo uma ilusão, assim como jamais entenderei como o espírito pôde ter sido concebido fora do drama da vida, fora de suas contradições e debilidades. Bem se vê que aquelas pessoas não tiveram a consciência da carne, dos nervos e de cada órgão à parte. Mas também jamais entenderei como não a tiveram, embora eu pressuponha, nessa inconsciência orgânica, uma condição essencial da felicidade. Quem não se desprende da irracionalidade da vida, quem permanece sujeito ao seu ritmo orgânico, anterior ao surgimento da consciência, jamais atinge o estado em que a realidade corporal indica uma doença essencial da vida.⁵²⁵

Gnóstico por excelência, budista à moda própria, Cioran rende elogios ao hinduísmo, justamente por esta ser uma religião-filosofia que busca suprimir a individuação dolorosa que ele tanto detesta: “Atrai-me a filosofia hindu, cujo desígnio essencial é ultrapassar o eu; pois tudo o que faço e tudo o que penso se reduz ao eu e às desgraças do eu.”⁵²⁶ Ele anseia pela libertação, pela união com o incondicionado e indiferenciado, a fonte de tudo, que para ele é o nada, o inconsciente eterno anterior ao nascimento: “Durante um segundo, julguei ter sentido o que pode significar a absorção no Brahma⁵²⁷ para um fervoroso do Vedanta. Teria gostado tanto que esse segundo pudesse se prolongar indefinidamente!”⁵²⁸ Embora a obra de Cioran mostre um lamento profundo por ter nascido romeno, esse lamento se dá sob diversos, não apenas o geopolítico. Filosoficamente, ele, assim como Schopenhauer, gostaria de ter nascido na Índia: “No dia em que li a lista de quase todas as palavras de que o sânscrito dispõe para designar o absoluto, percebi que me tinha enganado no caminho, no país e no idioma.”⁵²⁹

Ele enxerga nas várias expressões dárnicas e nos seus teóricos uma janela para o vazio, o nada do qual jamais queria ter sido extraído ao ser gerado por seus pais: “*Nagarjuna*,

⁵²⁵ CIORAN, 2012c, p. 62.

⁵²⁶ CIORAN, 2010, p. 13.

⁵²⁷ Cioran aqui utiliza *Brahma* como sinônimo de *brahman*, assim como faz Schopenhauer.

⁵²⁸ Op. cit., p. 144.

⁵²⁹ Ibid., p. 65.

Candrakirti, Cantideva — fanfarrões incomparáveis, dialécticos atormentados pela obsessão da salvação, acrobatas e apóstolos da Vacuidade...”⁵³⁰. A inação que ele tanto defende como forma de rebelião contra o devir é levada a sério como forma de libertação mística pelos monges-teóricos do budismo:

No budismo tardio, especialmente na escola Madya-mika, a ênfase é colocada na oposição radical entre a verdade real ou *paramartha*, atributo dos iluminados, e a verdade comum ou *samvriti*, verdade ‘velada’ ou mais exatamente ‘verdade do erro’, privilégio ou maldição dos não liberados.⁵³¹

A verdade real, aponta Cioran, é a prerrogativa dos inativos, aqueles que propositalmente se colocam fora da esfera da ação: os monges, os ascetas, guerreiros que se isolam do mundo para buscar o *nirvana*, a extinção do eu. Aliás, Cioran⁵³² lembra que, de acordo com o monge budista Nagarjuna, o Buda ofereceu ao mundo o “nectar da vacuidade”. No *samsara*, todas as coisas, incluindo nós mesmos e aquilo que acreditamos ser o nosso eu, são condicionadas, dependentes umas das outras, incapazes de subsistir por conta própria. Elas são vazias de substância. Nas variadas doutrinas budistas, em especial no budismo *mahayana*, a nossa ignorância e os nossos desejos nos prendem ao *samsara*. O *nirvana* é a extinção dessa ignorância e de todos os desejos, é a libertação. O atrativo do budismo para Cioran é justamente sua oposição ao eterno ciclo de nascimento e morte, sua ânsia por impedir que a encarnação de uma consciência, impedir que a carne desenvolva a capacidade de sentir e ponderar sobre o seu abandono e desespero. Esse sentimento é o oposto da afirmação da vida no Ocidente: “Para o budista, a perspectiva de outras existências é um pesadelo; para nós, o pesadelo é a cessação desta — deste pesadelo.”⁵³³

O nascimento é a prisão da consciência no budismo, isso por si só já é suficiente para Cioran considerá-lo uma religião digna de respeito e admiração: “Nos escritos budistas, surge frequentemente a questão do ‘abismo do nascimento’. Trata-se efectivamente de um abismo, de um precipício, onde não se cai, de onde, pelo contrário, se emerge, para grande prejuízo de

⁵³⁰ Ibid., p. 183.

⁵³¹ CIORAN, 2012b, *The Two Truths*, tradução nossa, grifos do autor. O texto em língua estrangeira é: “In later Buddhism, especially in the Madya-mika school, emphasis is placed on the radical opposition between real truth or *paramartha*, attribute of the delivered, and ordinary truth or *samvriti*, ‘veiled’ truth or more exactly ‘truth of error,’ privilege or curse of the nonliberated.”

⁵³² Ibid., *Stabs at Bewilderment*.

⁵³³ CIORAN, 2013, *The Undelivered*, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “For the Buddhist, the prospect of other existences is a nightmare; for us, the nightmare is the cessation of this one—of this nightmare.”

todos nós.”⁵³⁴ Ele reconhece que, nas religiões dárnicas, especialmente no budismo, o nada, o vazio, não tem a mesma conotação que tem para os ocidentais. Pelo contrário, ele é bem-vindo, digno de aspiração e devoção intensa, pois através da extinção, do *nirvana* ou do *moksa*, somos libertos do ciclo da vida:

Para o Budismo (na verdade, para o Oriente em geral), o Nada não tem o significado demasiado sombrio que lhe atribuímos. É identificado com uma experiência-limite de luz ou, se preferir, com um estado de luminosa ausência, um vazio radiante e eterno: Ser que triunfou sobre todas as suas propriedades, ou melhor, não-Ser supremamente positivo na medida em que dispensa bem-aventurança sem substância, sem suporte em nenhum mundo.⁵³⁵

Sua preferência pelos ensinamentos de Sakyamuni⁵³⁶ aos ensinamentos ocidentais, inclusive os cristãos, fica ainda mais óbvia numa passagem de *O inconveniente de ter nascido* em que ele condensa sua condenação antinatalista ao nascimento:

Nós não corremos em direção à morte; fugimos da catástrofe do nascimento, agitamo-nos como sobreviventes que procuram esquecê-lo. O medo da morte é apenas a projecção no futuro de um medo que remonta ao nosso primeiro instante.

Repugna-nos, claro está, chamar flagelo ao nascimento; não inculcaram em nós que ele era o supremo bem, que o pior se situava no fim e não no início da nossa carreira? O mal, o verdadeiro mal, está porém *atrás*, e não à nossa frente. Foi isso o que escapou a Cristo, foi isso o que o Buda compreendeu: “Se três coisas não existissem no mundo, ó discípulos, a Perfeição não apareceria no mundo...”. E, antes da velhice e da morte, ele coloca o facto de nascermos, causa de todas as enfermidades e de todos os desastres.⁵³⁷

Cioran refere-se aqui à primeira nobre verdade do budismo: nascer é sofrer, envelhecer é sofrer e morrer é sofrer. A “Perfeição” a qual Buda se refere na citação de Cioran é o *darma*, o caminho para a libertação que termina em *nirvana* para aqueles que são dedicados o suficiente. Se não houvesse sofrimento, não haveria a necessidade de existir um caminho perfeito para a libertação dos seres sencientes, pois tudo seria *nirvana*, incondicionado, iluminado. Porém, como abordamos anteriormente, Cioran é cético, e isso o impede de seguir

⁵³⁴ CIORAN, 2010, p. 32.

⁵³⁵ CIORAN, Emil. On the Verge of Existence. In: _____. *Anathemas and Admirations*. Tradução para o inglês de Richard Howard. Nova York: Arcade Publishing, 2012a. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “To Buddhism (indeed, to the Orient in general), Nothingness does not have the rather grim signification we attribute to it. It is identified with a limit-experience of light or, if you like, with a state of luminous absence, an everlasting radiant void: Being that has triumphed over all its properties, or rather non-Being supremely positive in that it dispenses bliss without substance, without substratum, without support in any world at all.”

⁵³⁶ Sakyamuni, ou Shakyamuni, é uma das formas tradicionais de se referir a Sidarta Gautama, o Buda histórico de nossa era. Significa “o sábio silencioso do clã dos Sakyas”, visto que Sidarta Gautama fazia parte deste clã. Cf. SMITH; NOVAK, 2003, p. 20.

⁵³⁷ CIORAN, 2010, p. 6.

à risca ensinamentos do budismo e de qualquer outra religião, mesmo aquelas que são anticósmicas. Ele retira inspiração delas, incorpora-as à sua filosofia revoltada, mas permanece atrás da porta da crença genuína. Entretanto, não é só o ceticismo que o faz permanecer atrás dessa porta da fé. A própria ideia de se decepcionar com algo que, no fundo, pode nem sequer ser real, num sentido mais palpável, faz com que ele tema a devoção de um crente: “A minha capacidade de ser desiludido ultrapassa o entendimento. É ela que me faz compreender Buda, mas é ela também que me impede de segui-lo.”⁵³⁸ Há, também, outro detalhe, especificamente ligado ao budismo, que faz com que Cioran não o abrace completamente, apesar de toda reverência que tem: a realidade da dor como o despertar de uma consciência real, um eu verdadeiro, não ilusório:

“Aquilo que é impermanente é sofrimento; aquilo que é sofrimento é não-eu. Aquilo que é não-eu não é meu; Eu não sou aquilo, nem aquilo sou eu” (*Samyutta Nikaya*). *Aquilo que é sofrimento é não-eu*. É difícil, é impossível concordar com o Budismo neste ponto, por mais crucial que seja. Para nós, o sofrimento é o que é mais nós mesmos, mais o eu. Que religião estranha! Vê o sofrimento por toda parte, mas ao mesmo tempo o declara irreal.⁵³⁹

Mesmo que concorde com a vacuidade e efemeridade da existência humana, a dor para Cioran é sempre real. Inclusive, ele poderia muito bem ter escrito a seguinte fórmula: sinto dor, logo existo. Lembremos de Schopenhauer e de como o pessimista alemão tomou para si noções do brahmanismo e do budismo, como a ideia de que o mundo empírico é uma ilusão, *maia*. Schopenhauer não afirma que isso faz com que esteja tudo bem haver tanto sofrimento, que devemos nos perpetuar no devir. Apesar de considerar o mundo empírico como representação, logo, como aparência, a verdade é que, como afirmamos anteriormente, a dor se faz presente e deve ser combatida. Cioran certamente entende isso, apenas não se conforma com qualquer crença que se aproxime, nem que seja por um instante breve, da ideia de que existir não é um problema. É esse o significado da reclamação de Cioran na passagem que acabamos de citar. Ele entende que o budismo vê sofrimento e quer que ele cesse, mas discorda de um linguajar que possa, mesmo que de forma breve, indicar alguma paz com o mundo. Cioran, porém, demonstra seu lado contraditório ao afirmar, também, o seguinte: “Sofremos: o mundo exterior

⁵³⁸ Ibid., p. 9.

⁵³⁹ CIORAN, 2012a, *Meeting the Moments*, tradução nossa, grifos do autor. O texto em língua estrangeira é: ““What is impermanent is suffering; what is suffering is non-self. What is non-self is not mine; I am not that, that is not I” (*Samyutta Nikaya*). *What is suffering is non-self*. It is difficult, it is impossible, to agree with Buddhism on this point, crucial though it is. For us, suffering is what is most ourselves, most self. What a strange religion! It sees suffering everywhere yet at the same time declares it to be unreal.”

começa a existir...; sofremos demasiado: ele desaparece. A dor só o suscita para desmascarar sua irrealdade.”⁵⁴⁰

Talvez seja por isso que ele se aproxime muito mais dos gnósticos, os dualistas hereges do cristianismo que condenavam o cosmos na sua totalidade, sem restrições, e não consideravam os nossos corpos materiais — nossas prisões de carne — como uma ilusão dolorosa, mas como uma realidade ontológica marcada pelo exílio e pelo sofrimento. Em seu *Ensaio sobre Cioran*, o filósofo e amigo de Cioran, Fernando Savater, escreve:

Quem quiser salvar a bondade de Deus, sem abrir mão de dar uma origem divina ao mundo, pode ser tentado pela solução para a aporia que Cioran propõe: existe um demiurgo malvado, um deus idiota, incapaz da beatitude da inação, que foi quem criou o mundo e deu origem ao mal, enquanto o bom Deus permaneceu na apatia ou na ignorância de seus negócios.⁵⁴¹

Beatitude da inação: a bondade em Cioran não age, não produz, não engendra, coloca-se, se possível, fora do tempo. Dada essa definição de bondade, uma divindade criadora não tem como ser boa. Ela é ignorante, má ou, na melhor das hipóteses, uma mistura de maldade com bondade. Savater continua, afirmando: “Nada é mais útil do que este demiurgo malvado, a quem podemos atribuir a culpa de todas as nossas deficiências e indignidades, origem do mal e, portanto, do universo, perverso *porque* criador.”⁵⁴² Dadas as palavras de Savater, será proveitoso analisarmos alguns trechos específicos da obra de Cioran que nos permitem observar a junção de sua filosofia rejeitadora da existência, favorável à inação e contrária à geração, com a apropriação feita por ele do anticosmismo dos gnósticos. Sobre a figura do demiurgo, vale a pena trazer um trecho longo, porém extremamente importante da obra *O malévolo demiurgo*:

É difícil, é impossível acreditar que o Deus Bom — “o Pai Nosso” — esteve envolvido no escândalo da criação. Tudo indica que Ele não tomou parte nela, que ela é obra de um deus sem escrúpulos, um deus fecundo. A bondade não cria, não possui imaginação; e a imaginação é necessária para criar um mundo, por mais malfeito que seja. No mínimo, é preciso ter uma mistura de bondade e maldade para se produzir

⁵⁴⁰ CIORAN, 2014b, *O escroque de abismos*.

⁵⁴¹ SAVATER, Fernando. Capítulo Cuarto: El Dios maldito y los demás dioses. In: *Ensayo sobre Cioran*. Madrid: Espasa Libros, 1992. *E-book*. Tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Quienes quieren salvar la bondad de Dios, sin renunciar a dar un origen divino al mundo, pueden verse tentados por la solución de la aporía que propone Cioran: hay un malvado demiurgo, un dios tarado, incapaz de la beatitud de la inacción, que fue quien creó el mundo y dio lugar al mal, mientras que el Dios bueno se mantuvo en la apatía o la ignorancia de sus manejos.”

⁵⁴² *Ibid.*, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Nada más útil que este malvado demiurgo, al cual podemos achacar todas nuestras deficiencias e indignidades, origen del mal y, por tanto, del universo, perverso *porque* creador.”

uma ação ou um trabalho. Ou um universo. Considerando o nosso, é muito mais fácil traçar suas origens até um deus suspeito do que um honrado.

O Deus Bom certamente não foi equipado para criar: Ele possui tudo menos a onipotência. Grandioso por suas fraquezas (anemia e bondade andam de mãos dadas), Ele é o protótipo da ineficiência: Ele não consegue ajudar ninguém. . . . Ademais, nós nos agarramos a Ele apenas quando abandonamos nossa dimensão histórica; assim que retornamos a ela, Ele nos é estranho, incompreensível: Ele não tem nada que nos fascine, nada do monstro. É aí que voltamos para o criador, um deus inferior e ocupado, instigador de eventos. Para entender como ele foi capaz de criar, nós precisamos imaginá-lo preso ao mal, que é a inovação, e ao bem, que é a inércia. Esta luta foi desastrosa para o mal, pois ele foi obrigado a suportar a contaminação do bem — portanto, a criação pôde não ser inteiramente má.⁵⁴³

Na filosofia cioraniana, um princípio puramente bom é incapaz de criar por definição. Engendrar é tarefa do mal. Nosso mundo só não é inteiramente composto de estados negativos porque, dentro dessa mitologia emprestada dos gnósticos, houve uma mistura entre bem e mal. Num elogio ao marcionismo, Cioran escreve: “Ao impormos ao Deus oficial as funções de pai, Criador e gerente geral, nós expomos Ele aos ataques pelos quais viria a sucumbir. Quão longa seria Sua longevidade se tivéssemos escutado Marcião, de todos os heresiarcas o que se opôs mais vigorosamente ao truque do mal [...]”⁵⁴⁴. Irônico, Cioran⁵⁴⁵ escreve que, caso queiramos escapar das dificuldades do dualismo gnóstico, podemos postular um Deus único em duas fases: “[...] na primeira, discreto, anêmico, reservado, sem nenhum impulso de manifestação, um Deus dorminhoco, exausto com Sua própria eternidade; na segunda fase, ambicioso, frenético, um

⁵⁴³ CIORAN, 2013, *The Demiurge*, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “It is difficult, it is impossible to believe that the Good Lord—“Our Father”—had a hand in the scandal of creation. Everything suggests that He took no part in it, that it proceeds from a god without scruples, a feculent god. Goodness does not create, lacking imagination; it takes imagination to put together a world, however botched. At the very least, there must be a mixture of good and evil in order to produce an action or a work. Or a universe. Considering ours, it is altogether easier to trace matters back to a suspect god than to an honorable one. / “The Good Lord was certainly not equipped for creating: He possesses everything except omnipotence. Great by His weaknesses (anemia and kindness are partners), He is the prototype of ineffectuality: He can help no one. . . . Moreover, we cling to Him only when we cast off our historical dimension; as soon as we resume it, He is alien to us, incomprehensible: He has nothing which fascinates us, nothing of the monster. Whereupon we turn to the creator, inferior and officious god, instigator of events. In order to understand how he could have created, we must imagine him at grips with evil, which is innovation, and with good, which is inertia. This struggle must have been fatal to evil, which was thereby obliged to endure the contamination of good—thus, the creation could not be altogether wicked.”

⁵⁴⁴ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “By inflicting upon the official God the functions of Father, Creator and general manager, we exposed Him to attacks to which He was to succumb. What might have been His longevity if only we had heeded Marcion, of all heresiarchs the one who most vigorously opposed evil’s sleight of hand [...]”

⁵⁴⁵ Ibid.

Deus cometendo erro após erro, participando de uma atividade supremamente culpável.”⁵⁴⁶ Enquanto argumenta que o nosso universo jamais poderia ser obra de um deus benevolente, Cioran aproveita para novamente atacar a ideia de que o mal é apenas a ausência do bem. Para ele, a tentativa de fazer com que o princípio do mal e o princípio do bem coabitassem na mesma divindade foi o grande erro do cristianismo:

Como o mal preside sobre tudo aquilo que é corruptível, quer dizer, sobre tudo aquilo que é vivo, é um absurdo tentar provar que ele compreende menos ser do que o bem, ou que a realidade não contém nenhum mal. Aqueles que identificam o mal com o nada supõem que estão, assim, *salvando* seu pobre Deus. Ele é salvo apenas se nós tivermos a coragem de separar a sua causa da do Demiurgo.⁵⁴⁷

É por isso que o homem que participa ativamente do devir é visto por Cioran como um cúmplice do demiurgo. O homem que se reproduz, então, é tido por Cioran como sendo tão culpado quanto o deus facundo e aprisionador de consciências. Felizes eram os gnósticos, os marcionitas, os cátaros e os bogomilos, que entenderam isso. Cioran, apesar de não acreditar de fato nesses mitos, pelo menos não literalmente, acredita na alegoria. Sua crença na ideia por trás das mitologias gnósticas, dárnicas e anticósmicas em geral é tamanha que ele passa boa parte de algumas de suas mais importantes obras promovendo-as indiscriminadamente. Num de seus aforismos, Cioran⁵⁴⁸ menciona que, durante o Conselho de 1211 contra os Bogomilos, foram anatemizados todos aqueles que propagavam a ideia de que as mulheres concebiam em cooperação com o Diabo e que Satanás mantinha companhia ao feto no útero até o seu nascimento. Cioran descarta a ideia do Diabo permanecer meses no útero das mulheres, mas afirma, em tom de ironia ácida, que a concepção certamente é feita sob os auspícios do Maligno. Cioran⁵⁴⁹ defende a posição dos bogomilos e dos cátaros contra o casamento, posição essa que

⁵⁴⁶ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “[...] in the first, discreet, anemic, retiring, with no impulse to manifest Himself, a sleeping God exhausted by His own eternity; in the second phase, ambitious, frenzied, a God committing mistake after mistake, participating in a supremely blameworthy activity.”

⁵⁴⁷ Ibid., tradução nossa, grifo do autor. O texto em língua estrangeira é: “Since evil presides over all that is corruptible, in other words over all that is alive, it is absurd to try to prove it comprises less being than good does, or even that it contains none at all. Those who identify evil with nothingness suppose they are thereby *saving* their poor Good Lord. We save Him only if we have the courage to sever His cause from that of the Demiurge.”

⁵⁴⁸ CIORAN, 2013, *Encounters with Suicide*.

⁵⁴⁹ Ibid., *The Demiurge*.

era, segundo ele, fundamentada na visão negativa que tais heréticos dualistas tinham da fecundidade: “Procriar é amar o flagelo — é procurar mantê-lo e aumentá-lo.”⁵⁵⁰

Ainda em defesa da esterilidade proposta pelos gnósticos, ele escreve: “Este mundo não foi criado com alegria. No entanto, procriamos com prazer. É verdade — mas o prazer não é alegria, é o simulacro da alegria: a sua função consiste em enganar [...]”⁵⁵¹. Sua admiração também se estende aos ascetas e místicos do cristianismo primitivo, visto que eles, assim como os gnósticos, percebiam a importância da esterilidade, em todos os aspectos: “Os ascetas cristãos pensavam que apenas o deserto estava sem pecado e o compararam aos anjos. Em outras palavras, só há pureza onde nada cresce.”⁵⁵² Em verdade, o princípio do cristianismo é, na sua concepção, um momento histórico de imensas oportunidades que foram sucumbindo aos poucos. No final, venceram as versões da fé cristã que uniam os dois princípios numa única divindade. O pessimista franco-romeno olha para o período que formou a ortodoxia da Igreja com um ar nostálgico e melancólico: “Pelo menos temos o conforto de observar que aquilo que é mais atraente na sua história foram os seus mais íntimos inimigos, todos aqueles que ela se opôs e rejeitou, aqueles que, para resguardar a honra de Deus, impugnaram — sob risco de martírio — a Sua função de Criador.”⁵⁵³

A esses ele dá a alcunha de “Fanáticos do nada divino, da ausência em que o Bem Supremo se deleita [...]”⁵⁵⁴. Esses fanáticos sabiam cultuar o Deus bom e odiar o malévolos demiurgo, o monstro responsável pelo devir material imperfeito. Cioran⁵⁵⁵ chega a acusar gnósticos e maniqueus de todos os tipos de “pervertidos da pureza”. Segundo Cioran⁵⁵⁶, caso a mais famosa das heresias dualistas do medievo, o catarismo, tivesse triunfado, e caso ele tivesse

⁵⁵⁰ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “To procreate is to love the scourge—to seek to maintain and to augment it.”

⁵⁵¹ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “This world was not created in joy. Yet we procreate in pleasure. True enough—but pleasure is not joy, it is joy’s simulacrum: its function consists in deceiving [...]”

⁵⁵² CIORAN, 1995c, p. 105, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Christian ascetics thought that only the desert was without sin, and compared it to angels. In other words, there is purity only where nothing grows.”

⁵⁵³ Op. cit., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “At least we have the comfort of observing that what is most alluring in its history are its most intimate enemies, all those it has opposed and rejected, those who, in order to safeguard God’s honor, impugned—at the risk of martyrdom—His role as Creator.”

⁵⁵⁴ Ibid., tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Fanatics of the divine nothingness, of that absence in which the Supreme Good delights [...]”

⁵⁵⁵ Ibid.

⁵⁵⁶ Ibid., *Encounters with Suicide*.

se mantido fiel aos seus princípios, isso teria levado ao suicídio coletivo. Ao falar da aversão dos cátaros à reprodução, ele questiona: “O desgosto pelo aspecto *útil* da sexualidade, o horror à procriação, constitui parte da interrogação da criação: qual é a vantagem de multiplicar monstros?”⁵⁵⁷ Entretanto, após ponderar sobre uma possível vitória do catarismo que levaria ao suicídio em massa séculos atrás, Cioran, sempre fiel a sua implacável acidez, afirma que tal “sucesso” jamais seria possível. Esta talvez seja a melhor maneira de pontuarmos o capítulo: para Cioran, o fim coletivo da humanidade levado a cabo pela crença de que o mundo é obra de um deus maligno representaria um sucesso.

⁵⁵⁷ Ibid., tradução nossa, grifo do autor. O texto em língua estrangeira é: “The disgust with the useful aspect of sexuality, the horror of procreation, constitutes part of the interrogation of the creation: what is the good of multiplying monsters?”

CONCLUSÃO: PESSIMISMO E GNOSE

Demiurgo. Queda no tempo. Véu de Maia. União com *brahman*. Incondicionado. *Nirvana*. Consciência hipertrofiada. Entendimento. Lucidez. Guardadas as grandes diferenças que suas filosofias possuem, os pessimistas Schopenhauer e Cioran apontam para o mesmo caminho, o caminho da rejeição do mundo. E, guardadas as diferenças com relação aos detalhes, a motivação que os leva à rejeição do mundo é a mesma: a realidade é um vale de lágrimas que não é só imperfeito, mas projetado — mesmo que esse projeto tenha se dado por uma força cega, desprovida de intelecto — de tal maneira a multiplicação da dor se torna um resultado inevitável. Suas filosofias tomam emprestado, modificam e adaptam conceitos importantíssimos na história do pensamento e, também, da religião. Se, por um lado, ambos reconhecem a capacidade humana para o êxtase, por outro, eles afirmam que nenhum êxtase ou alegria é capaz de compensar as tristezas, mesmo que elas fossem ínfimas — só que elas não são e jamais poderiam ser, pois o que consideramos como sendo estados negativos são, nas filosofias de Schopenhauer e de Cioran, a mola que faz tudo se mover. Isso ocorre desde o inorgânico, onde o embate de forças físicas e químicas se dá pela entropia, que nada mais é do que a necessidade que as coisas têm de atingir estados cada vez menos energéticos e desorganizados. Porém, é no mundo orgânico, especificamente nos animais, seres dotados de sistemas nervosos, que a força arrasadora que move a existência se faz sentir.

Ambos são ateus. Ambos são niilistas, pelo menos no que diz respeito a um sentido final ou um propósito universal para a existência. Schopenhauer e Cioran, cada um à sua maneira, enxergaram os cumes do desespero no qual vivem as criaturas sencientes — a criatura humana é só mais uma delas, sua única diferença é a consciência da consciência ou, como Cioran coloca, a lucidez — e escreveram sobre aquilo que viram da forma que acreditaram ser melhor: Schopenhauer sistemático, Cioran aforístico e ensaísta. A ideia de uma dualidade entre bem e mal, e a identificação do mundo com o mal, faz do devir uma realidade irredimível segundo eles. Não é possível salvar o mundo, pois ele é caído em sua totalidade. Os dois filósofos transformam em alegoria a crença dos gnósticos e dualistas radicais. A criação como obra de um demiurgo idiota ou maligno, o aborto de Sophia, tratada de maneira alegórica, cai como uma luva em suas filosofias. A gnose oriental, representada pelas religiões dárnicas, é também ressignificada numa potente alegoria por Schopenhauer e seu herdeiro franco-romeno do século XX. Seja no hinduísmo ou brahmanismo, que trata o *atman* individual como uma realidade ontológica que deve retornar para *brahman* se quiser encontrar paz e estabilidade, seja no budismo, que trata o *atman* como inexistente e postula a extinção no *nirvana* como forma de

escapar do sofrimento, a alegoria é clara para Schopenhauer e Cioran: o mundo que nos cerca e do qual fazemos parte é como uma prisão, um engodo terrível, repleto de falsas alegrias, no qual todos aqueles que têm uma consciência hipertrofiada devem escapar.

A ordem da influência importa muito menos do que a maneira como eles utilizam essas religiões anticósmicas em suas obras. A condenação do devir na sua totalidade, o não comprometimento com a tese abraâmica ortodoxa de que o mundo, embora decaído, é uma obra perfeita de um Deus bom que pode ser plenamente restaurada: é isso o que importa quando lemos os dois pessimistas. A interpretação convencional das três grandes religiões abraâmicas — judaísmo, cristianismo e islã —, que considera o cosmos como sendo redimível, que afirma que o mundo só é imperfeito por conta do pecado original, não poderia ser mais falsa para Schopenhauer e Cioran. São os místicos e os hereges dessas religiões que influenciam esses filósofos e são apropriados por eles. Os místicos e hereges das religiões abraâmicas são, também, ferozmente defendidos por eles, principalmente os hereges do cristianismo, mas não só⁵⁵⁸. Em grande parte, é por isso que Schopenhauer e Cioran admiravam tanto o Oriente, especialmente as filosofias e religiões originárias do subcontinente indiano. Schopenhauer escreve: “Tudo o que é verdade no cristianismo também é encontrado no brahmanismo e no budismo.”⁵⁵⁹ Ele afirma isso, porém sempre esclarecendo que não é toda forma de cristianismo que se aproxima da verdade. Ao tratar do que considera como sendo o pessimismo do filósofo pré-socrático Empédocles (ca. 494-443 AEC), Schopenhauer escreve que nele vemos “[...] a mesma sabedoria fundamental, que constitui a ideia básica do brahmanismo e do budismo e, de fato, do verdadeiro cristianismo (pelo qual não deve ser entendido o racionalismo otimista judaico-protestante) [...]”⁵⁶⁰.

Schopenhauer trata as religiões anticósmicas como religiões pessimistas, formas que a doutrina da fé encontrou para se aproximar de determinadas verdades sobre a existência. Adaptando-as a sua filosofia, Schopenhauer trata o incondicionado e, também, a figura do Deus

⁵⁵⁸ Além dos gnósticos, hereges e místicos do cristianismo nascente, e dos cristãos primitivos, Schopenhauer (2015, p. 722; 1974a, p. 60) elogia o sufismo no islã e a cabala judaica como tradições que se assemelham ao gnosticismo na tentativa de eliminar a contradição entre um mundo defeituoso e um Deus onipotente e onibenevolente. Cioran (2010, p. 140, 108-109) também mostra ter admiração pela cabala em determinadas passagens, afirmando que dentre algumas crenças cabalísticas, está a ideia de almas, antes de nascer, imploram para não terem que ser jogadas no mundo da matéria.

⁵⁵⁹ SCHOPENHAUER, 1974b, p. 381, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Everything that is true in Christianity is found also in Brahmanism and Buddhism.”

⁵⁶⁰ SCHOPENHAUER, 1974a, p. 35, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “the same fundamental wisdom, constituting the basic idea of Brahmanism and Buddhism and indeed of true Christianity (by which is not to be understood optimistic, Jewish-Protestant rationalism) [...]”

criador dessas crenças como metáforas para a Vontade. Isso não ocorre sem alguma controvérsia, já que não necessariamente o incondicionado nessas religiões é visto como uma força cega e amoral, características da Vontade schopenhaueriana — no caso das religiões dárnicas, o *brahman* e o *nirvana* não são descritos dessa forma amoral ou vil, pelo contrário. Cioran também adapta o conceito do incondicionado dos hinduístas e budistas para a sua filosofia do desespero: ele os iguala não a uma Vontade metafísica, mas ao nada.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que o niilismo em Cioran é mais profundo que em Schopenhauer, visto que, enquanto que em Schopenhauer há um niilismo teleológico, pois a Vontade não tem uma finalidade última e universal além de se objetivar incessantemente nas representações, em Cioran há um niilismo metafísico, advindo da sua postura extremamente cética. Dadas as raízes kantianas do pensamento de Schopenhauer, ele jamais aceitaria que o mundo empírico não fosse sustentado por uma realidade metafísica que subsiste por si mesma, fora das formas do tempo e do espaço. Para Cioran, essa é uma questão irrelevante, pois nunca saberemos de verdade o que há por trás do Véu de Maia, se é que há um véu.

Uma das coisas mais notáveis sobre Cioran é que ele foi o primeiro grande pessimista influenciado por Schopenhauer a rejeitar qualquer noção de verdade metafísica. Os pessimistas do século XIX, Bahnsen, Hartmann, Mainländer, todos postularam algum tipo de metafísica. É verdade que Nietzsche, antes de Cioran, também foi influenciado por Schopenhauer e rejeitou a metafísica⁵⁶¹. Mas Nietzsche rompeu com Schopenhauer e passou a rechaçar o pessimismo, pelo menos da maneira como nós o definimos: condenação total do devir e ética da rejeição. Para Nietzsche⁵⁶², Schopenhauer, mesmo ateu, é um arauto da moral religiosa. Schopenhauer morreu muitos anos antes de Nietzsche passar a escrever filosofia e ser reconhecido. Porém, podemos especular com uma alta dose de certeza que ele teria reprovado a postura nietzscheana de afirmação da vida mesmo em face de todo o sofrimento. Embora Nietzsche não seja considerado um pessimista, ele, num determinado momento, autointitulou-se como um tipo de específico de pessimista, diferente daquele representado por Schopenhauer:

Que ainda *possa* haver um pessimismo bastante diferente, clássico — tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha, meu *proprium* e *ipsissimum*: no entanto, a palavra ‘clássico’ repugna a meus ouvidos, tornou-se muito gasta, redonda

⁵⁶¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Capítulo primeiro § 21. In: *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

⁵⁶² *Ibid.*, Capítulo terceiro § 110.

e indistinta. A este pessimismo do futuro — pois ele virá! já o vejo vindo! — eu chamo de pessimismo *dionisíaco*.⁵⁶³

Independentemente do que Nietzsche afirma na passagem acima, o fato é que sua filosofia não ficou conhecida por ser uma filosofia pessimista. Nietzsche é um pensador que viu a morte de Deus e o subsequente niilismo que assolava o seu mundo e, a partir disso, resolveu propor uma filosofia da vitalidade, que transforma a própria vida, com todas as suas dores e defeitos, num absoluto ao qual devemos alegremente nos submeter. Não à toa, tal atitude nietzscheana inspirou tanto os existencialistas do século XX: viver e buscar a felicidade mesmo em face do absurdo.

Cioran, assim como Nietzsche, foi influenciado por Schopenhauer. Em seus *Cadernos*, ele escreve: “No Hotel Majory, há vinte anos, adquiri o hábito durante dois ou três meses de pendurar fotos de pessoas que amo. Diante da foto de Schopenhauer, a empregada um dia me disse: ‘Essa é a foto do seu pai?’”⁵⁶⁴ Cioran também escreve: “Schopenhauer é ‘nosso filósofo nacional’. Foi ele quem exerceu, de todos os filósofos estrangeiros, a maior influência sobre nós. Que existe um ‘pessimismo’ romeno, eu jamais duvidei.”⁵⁶⁵ Ele também foi influenciado por Nietzsche, mas foi perdendo seu gosto por este filósofo à medida que os anos foram passando. Perguntado por um estudante o que pensava de Nietzsche, Cioran⁵⁶⁶ respondeu que o considerava demasiado ingênuo:

Apenas demoliu ídolos para os substituir por outros. Um falso iconoclasta, com aspectos adolescentes, e uma qualquer virgindade, uma qualquer inocência, inerentes à sua carreira de solitário. Limitou-se a observar de longe os homens. Se os tivesse olhado de mais perto, nunca teria podido conceber nem louvar o super-homem, visão bizarra, risível, para não dizer grotesca, quimera ou fantasia que só poderia surgir no espírito de alguém que não teve tempo de envelhecer, de conhecer o desprendimento, o longo e sereno fastio.⁵⁶⁷

Cioran se diferenciou de Schopenhauer, sim, mas a filosofia cioraniana pode ser considerada como herdeira antimetafísica e antissistemática da filosofia schopenhaueriana.

⁵⁶³ NIETZSCHE, 2009, § 370, p. 274, grifos do autor.

⁵⁶⁴ CIORAN, 1997, p. 892, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “A l'hôtel Majory, il y a vingt ans, j'avais pris l'habitude d'accrocher pendant deux ou trois mois des photos de gens que j'aime. Devant celle de Schopenhauer, la femme de chambre me dit un jour: «C'est la photo de Monsieur votre père?»”

⁵⁶⁵ Ibid., p. 929, tradução nossa. O texto em língua estrangeira é: “Schopenhauer est «notre philosophe national». C'est lui qui a exercé, de tous les philosophes étrangers, la plus grande influence chez nous. Qu'il y ait un «pessimisme» roumain, je n'en ai jamais douté.”

⁵⁶⁶ CIORAN, 2010, p. 79.

⁵⁶⁷ Ibid.

Neste trabalho, sustentamos que Cioran, embora influenciado por diversos pensadores e escritores, é quem mais representou o espírito da filosofia de Schopenhauer no século XX. Até mesmo suas leituras a respeito das religiões dárnicas e das religiões gnósticas podem ser atribuídas, em parte, à leitura de Schopenhauer, visto o quão importante foi o alemão para a formação de seu pensamento. Porém, ainda que não fosse, as leituras e apropriações que ambos fazem dessas religiões para ajudar a fundamentar seus pensamentos são demasiadamente similares. Esta semelhança não pode ser ignorada por ninguém que se debruce sobre a obra desses autores, sob risco de se perder uma conexão filosófica óbvia, mesmo que não houvesse nenhuma conexão histórica — e tal conexão histórica existe, Cioran foi bastante influenciado por Schopenhauer na sua juventude.

Seria o pessimismo filosófico, então, uma tentativa de escamotear um “além-mundo ideal” para a filosofia? Como vimos durante o nosso trabalho, Nietzsche critica aqueles que julgam a existência, pois só há existência e nada fora dela. O ideal não possui um estatuto ontológico verdadeiro, ele é uma quimera dentro da concepção nietzscheana. Platonismo, cristianismo, budismo e qualquer outra filosofia ou religião que postule um incondicionado, algo que existe fora do devir, é passível de crítica quando partimos dessa perspectiva. O pessimismo filosófico seria apenas uma tentativa, quase que vulgar, de julgar a existência a partir de um além-mundo ideal que não existe. Ou seja, uma filosofia para aqueles que têm medo do devir, medo de se arriscar, de dizer sim para a vida. Para Nietzsche⁵⁶⁸, essa é atitude se opõe a tudo o que um humano deve ser: ainda que um diabo nos dissesse que viveríamos a mesma vida, do mesmo jeito, com todas as dores, sofrimentos e perdas, nossa resposta deveria ser sempre uma exaltação de alegria. Quanto à ideia de que não podemos julgar a existência estando fora dela, apresentamos no segundo capítulo a resposta dada por Cabrera, de que não é nem um pouco necessário que se postule um ideal metafísico perfeito para que julguemos este nosso mundo. Mas aquela era a resposta de Cabrera. E quanto Schopenhauer e Cioran?

É bastante claro que Schopenhauer postula a existência de uma realidade metafísica por trás do nosso mundo. Todavia, essa realidade não tem nada de perfeita, nem de imperfeita. Ela apenas é. Se julgarmos a partir da ideia da racionalidade, a Vontade schopenhaueriana está longe da perfeição. Se partirmos da capacidade de geração, ela é o suprassumo da perfeição, pois a Vontade é fonte de tudo aquilo que existe. Não cabe aplicar a ela o padrão metafísico do platonismo puro, nem do neoplatonismo, nem das religiões abraâmicas como o cristianismo. Nós, como representações individuais da Vontade, somos aniquilados com a nossa morte.

⁵⁶⁸ NIETZSCHE, 2009, § 341, p. 230.

Nossa essência, que não tem nada daquilo que percebemos como sendo o nosso “eu”, é tudo aquilo que resta. A maneira de Schopenhauer se expressar sempre o fez ser tachado de romântico, inclusive por Nietzsche. Mas a ideia, quando observada friamente, é bastante aterradora. Sim, há uma realidade metafísica em Schopenhauer, e ela é incondicionada, eterna. Mas essa realidade não tem nada com a qual possamos comparar o mundo e julgá-lo. O mundo é ruim em Schopenhauer por si só, sem a necessidade de ser comparado a nada. A metafísica de Schopenhauer, quando vista de forma crua, é aterradora, como bem aponta Ligotti, autor citado no segundo capítulo: na filosofia de Schopenhauer, nós todos somos marionetes descartáveis.

Em Cioran, a questão fica ainda mais simples de ser respondida. O uso que Cioran faz das religiões anticósmicas, dualistas e dárnicas é alegórico, poético e analógico. Por mais que ele afirme ser contraditório e até o seja em alguns aspectos, Cioran não é contraditório no uso dessas expressões religiosas porque ele, em diversos momentos, deixa perfeitamente claro que por mais que tais expressões religiosas despertem o seu entusiasmo, ele nunca atravessa o portal da crença. O uso da analogia e da alegoria pode ser criticado como imperfeito, mas isso não altera o fato de que Cioran não postula um ideal além-mundo para julgar o mundo no qual vivemos.

Entretanto, é possível ir além dessa defesa do pensamento de Schopenhauer e Cioran e da apropriação que eles fizeram das religiões gnósticas, dárnicas e anticósmicas em geral. É perfeitamente possível interpretá-los como filósofos que, em grande medida, secularizaram religiões, trazendo-as para o meio filosófico, afastando-as da teologia e do dogmatismo religioso. Ao longo da história, não apenas da filosofia, mas da política e também das ciências, muitas ideias que iniciaram carreira nas religiões foram secularizadas. Não precisamos ir muito longe, buscando exemplos obscuros para ilustrar nosso ponto. A ideia por trás do mandamento “não matarás”, que existe não apenas nas religiões judaico-cristãs, mas também nas religiões orientais e mesmo nas heresias gnósticas e dualistas, foi secularizada durante a modernidade e, hoje, subsiste sem a necessidade de evocarmos qualquer ideal metafísico. A proibição criminal e a reprovação moral ao assassinato são perfeitamente sustentadas através do direito e da filosofia.

O exílio metafísico ao qual Cioran se refere diversas vezes é um exílio de fagulhas divinas inexistentes, aprisionadas em corpos que surgiram a partir de processos naturais que se deram ao longo de bilhões de anos. Somos animais metafísicos não só para Cioran, mas para Zapffe, para Cabrera, para Mainländer e para Schopenhauer. Independentemente da interpretação que eles todos dão, as alegorias gnósticas e, também, as alegorias dárnicas são

perfeitamente compreensíveis. Trazemos Ligotti mais uma vez para a nossa discussão, parafraseando-o: por trás das paredes do universo há um nada pernicioso que faz da nossa existência um pesadelo. Se pudéssemos resumir numa frase a ressignificação que Schopenhauer e Cioran fizeram do gnosticismo, tanto o ocidental quanto o oriental, essa seria a frase. Em *Memórias do subsolo*, Dostoiévski⁵⁶⁹ escreve sobre o mal que uma consciência hipertrofiada pode fazer. Na ressignificação do gnosticismo feita por Schopenhauer e por Cioran, aqueles desafortunados o suficiente para compreenderem que são marionetes — da Vontade ou do nada, não importa — representam os portadores dessa consciência hipertrofiada. São eles que são capazes de fazer o mesmo questionamento avassalador que Cioran faz ao escrever: “Quem nos infligiu a sorte terrestre, quem nos acorrentou a esta matéria morosa, lágrima petrificada contra a qual — nascidos do tempo — nossos prantos se despedaçam, enquanto que ela, imemorial, caiu do primeiro estremeamento de Deus?”⁵⁷⁰

Ao longo deste trabalho, buscamos apresentar uma narrativa que permitisse ao leitor entender o que foram as tradições religiosas anticósmicas, que no Ocidente são associadas principalmente com as religiões gnósticas e dualistas do princípio do cristianismo e, também, do medievo europeu. Também buscamos apresentar que, no Oriente, tradições religioso-filosóficas dárnicas possuem um anticosmismo similar, embora tudo mais seja diferente — excetuando, em muitos casos⁵⁷¹, o papel do conhecimento místico para a salvação. Depois da apresentação dessas perspectivas religiosas, trouxemos a ideia do pessimismo como filosofia e não como mero sentimento negativo, desprovido de fundamentação. Tendo estabelecido o que foram as religiões gnósticas e anticósmicas, trouxemos a análise Schopenhauer e, depois, de Cioran, buscando apontar a forma como cada um deles tomou para si o aspecto anticósmico dessas religiões. Certamente, o tema pode ser explorado de forma mais profunda e, além disso, de maneiras diferentes daquela que utilizamos em nosso trabalho. Entretanto, acreditamos que esta apresentação serve como uma boa introdução ao tema.

⁵⁶⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

⁵⁷⁰ CIORAN, 1995a, p. 64-65.

⁵⁷¹ Nem todas as expressões religiosas dárnicas formulam uma libertação do *samsara* através do conhecimento místico. Como vimos, o budismo Terra Pura se aproxima muito mais da ideia de salvação pela fé. Mesmo no hinduísmo, existe o caminho da devoção (i.e. *bhakti*) para alcançar o *moksa*.

REFERÊNCIAS

ALDAPUERTA, Jesús Ignacio. *The Eyes: Emetic Fables from the Andalusian de Sade*. Tradução para o inglês de Lucia Teodora. Londres: Headpress, 1995.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

AUWEELE, Dennis Vanden. Schopenhauer on religious pessimism. *International journal for philosophy of religion*, v. 78, n. 1, p. 53–71, 2015.

BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin. *The Gnostic Bible: Gnostic Texts of Mystical Wisdom from the Ancient and Medieval Worlds*. Boston: Shambhala, 2003.

BAYCER JUNIOR, Ivan. *Adversus Valentinianos: Tradução da obra e análise dos mecanismos retóricos empregados por Tertuliano em defesa da proto-ortodoxia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

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

BENATAR, David. *Better never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. *The Human Predicament*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

BERGER, Douglas L. A Question of Influence: Schopenhauer, Early Indian Thought and A Critique of Some Proposed Conditions of Influence. In: BARUA, Arati. *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue between India and Germany*. Nova Deli: Northern Book Centre, 2008.

BHATT, S.R. Efflorescence of Vedānta and Buddhism in the Works and Thoughts of Arthur Schopenhauer. In: BARUA, Arati. *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue between India and Germany*. Nova Deli: Northern Book Centre, 2008

BÍBLIA. A.T. Eclesiastes. Português. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Ed. Ave Maria, 2012. Cap. 4, versículos 1-3.

BODHI, Bhikkhu. *Dhamma and Non-duality*. 1998. Disponível em: https://www.accesstoinight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_27.html. Acesso em: 20 jan. 2024.

BUDA. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*. Traduzido do pali para o inglês por Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2000.

BUENO, André. Budistas no Mediterrâneo. *Hélade*, v. 2, n. 2, 2016, p. 66-73.

BUSWELL, Robert E.; LOPEZ, Donald S. *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014

CABRERA, Julio. *Mal-estar e moralidade: situação humana, ética e procriação responsável*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2018. p. 103.

CAMUS, Albert. O absurdo e o suicídio. p. 19-25. In: _____. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Edições Bestbolso, 2017.

CARTWRIGHT, David E. 8: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. In: JANAWAY, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CARTWRIGHT, David E. *Schopenhauer: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CIORAN, Emil. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1995a.

_____. *Cahiers, 1957-1972*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Do Inconveniente de ter Nascido*. Tradução de Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010.

_____. *Drawn and Quartered*. Tradução para o inglês de Richard Howard. Nova York: Arcade Publishing, 2012b. *E-book*.

_____. *Entretiens*. Paris: Gallimard, 1995b.

_____. Joseph de Maistre. In: *Exercícios de admiração*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014a. *E-book*.

_____. *Nos Cumes do Desespero*. Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012c. p. 129-130.

_____. *Silogismos da amargura*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014b. *E-book*.

_____. *Tears and Saints*. Tradução para o inglês de Ilinca Zarifopol-Johnston. Chicago: The University of Chicago Press, 1995c.

_____. *The Fall into Time*. Tradução para o inglês de Richard Howard. Chicago: Quadrangle Books, 1970.

_____. *The New Gods*. Tradução para o inglês de Richar Howard Chicago: Quadrangle Books, 2013. *E-book*.

CONZE, Edward. Buddhism and Gnosis. *Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina*, Leiden, p. 649-667, 1 jan. 1967.

_____. *Buddhism: A Short History*. Oxford: Oneworld, 2008.

_____. *Buddhism: Its Essence and Development*. Nova York: HarperCollins, 1980.

_____. *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays by Edward Conze*. Oxford: Bruno Cassirer Publishers, 1967.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martis Fontes, 2005.

DIAS, Rosa Maria. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O Nascimento da Tragédia. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 3, p. 7-21, 1997.

DIENSTAG, Joshua Foe. *Pessimism: philosophy, ethic, spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

DROBNER, Hubertus R. *The Fathers of the Church: A Comprehensive Introduction*. Traduzido para o inglês por Sigfried S. Schatzmann. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007.

DURANT, Will. *História da Civilização: Nossa Herança Oriental*. Tradução de Mamede de Souza Freitas. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1983.

ELIADE, Mircea. *A History of Religious Ideas, volume 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. Tradução para o inglês de Willard R. Trask. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

_____. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. *E-book*.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução de Marilena Chauí et al. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

FÍLON. The Contemplative Life. In: _____. *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants, and Selections*. Tradução para o inglês de David Winston. Nova York: Paulist Press, 1981.

FILORAMO, Giovanni. *A History of Gnosticism*. Traduzido para o inglês por Anthony Alcock. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

FLOOD, Gavin D. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

FREUD, Sigmund. Parte I. In: *Além do princípio de prazer*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: LP&M Editores, 2016. *E-book*.

GELDER, Geert Jan van; SCHOELER, Gregor. Introduction. In: AL-MA'ARRI, Abu l-Ala. *The Epistle of Forgiveness, Volume One: A Vision of Heaven and Hell*. Traduzido do árabe para o inglês por Gelder e Schoeler. Nova York: New York University Press, 2013. p. XVIII.

GETHIN, Rupert. No Self: Personal Continuity and Dependent Arising. In: _____. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 133-162.

GOUR, Hari Singh. *The Spirit of Buddhism*. Calcuta: Lal Chand & Sons, 1929.

HALKIAS, Georgio T. The Self-immolation of Kalanos and other Luminous Encounters Among Greeks and Indian Buddhists in the Hellenistic World. *Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies*, Oxford, v. 8, p. 163-186, mai. 2015.

HARVEY, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HEGEL, G.W.F. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. Ed. São Paulo: Centauro, 2004.

HEISIG, James W. Christianity and Buddhism. In: BUSWELL, Robert E. *Encyclopedia of Buddhism*. Nova York: Gale, 2004.

HIPÓLITO de Roma. *Refutation of All Heresies*. Tradução para o inglês de M. David Litwa. Atlanta: SBL Press, 2016.

HIPPOLYTUS. The Refutation of All Heresies. Tradução para o inglês por J. H. MacMahon. In: SCHAFF, Philip. *Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian and an Appendix (Ante-Nicene Fathers Volume 5)*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2004. p. 12-289.

HITTI, Philip K. *Islam: A Way of Life*. Minneapolis: University of Minnesota, 1970.

HOULDEN, J. L. *Jesus: The Complete Guide*. Londres: Continuum, 2003.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004.

INÁCIO, Rodrigo. Cioran gnóstico ou o último dos bogomilos. Agnes. São Paulo, 2007, n. 7, p. 19-48, jul./dez. 2007.

IRINEU de Lyon. *Contra as heresias: Denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, 2014. *E-book*.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*. 3. ed. Boston: Beacon Press, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

LACEY, R. Kevin. *All the world is awry: Al-Ma'arri and the Lyzumiyat, revisited*. Albany: State University of New York Press, 2020.

LEBEDEVA, Daria. *Quaternion of the Examples of a Philosophical Influence: Schopenhauer-Dostoevsky-Nietzsche-Cioran*. Frankfurt: Peter Lang Editions, 2015.

LIGOTTI, Thomas. *The Conspiracy Against the Human Race: A Contrivance of Horror*. Nova York: Hippocampus Press, 2011.

LONG, Jeffrey D. *Historical Dictionary of Hinduism*. Lanham: Scarecrow Press, 2011.

LOVECRAFT, H.P. The Call of Cthulhu. In: _____. *H.P. Lovecraft: The Complete Fiction*. Nova York: Barnes & Noble, 2011.

MAINLÄNDER, Philip. *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin: [s.n.] 1876.

MARGOULIOUTH, David Samuel. Atheism (Muhammadan). In: HASTINGS, James. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1909.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

NEIMAN, Susan. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

NICHOLLS, Moira. Influences of Eastern Thought. In: JANAWAY, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. §7. In: _____. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. *E-book*.

_____. Capítulo primeiro § 21. In: *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. Livro IV, *Sanctus Januarius*, § 276. In: _____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. VI – Os quatro grandes erros, 8. In: _____. *Crepúsculo dos ídolos: Ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. *E-book*.

OLSON, Carl. *The Different Paths of Buddhism: A Narrative-Historical Introduction*. Nova Brunswick: Rutgers University Press, 2005.

PAGELS, Elaine. *The Gnostic Gospels*. Nova York: Random House, 1989.

PECORARO, Rossano. *Cioran: a filosofia em chamas*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

PÉTREMENT, Simone. *A Separate God: The Origins and Teachings of Gnosticism*. Traduzido para o inglês por Carol Harrison. Nova York: Harper Collins, 1990.

PIVA, Paulo Jonas de Lima. Fisiologia e filosofia em Emil Cioran. *Integração*, São Paulo, n. 44, p. 59-64, jan./fev./mar. 2006.

PLUTARCO. Plutarch's Life of Alexander. In: MCCRINDLE, J.W. *The Invasion of India by Alexander the Great as Described by Arrian, Q. Curtius, Diodoros, Plutarch and Justin*. Tradução para o inglês de J. W. McCrindle. Westminster: Archibald Constable and Co., 1892. p. 313-314.

RAMOS, Flamarion Caldeira. O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, [S.l], n. 10, p. 35-50, 2007.

REDYSON, Deyve. *Emil Cioran e a Filosofia Negativa*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

RIDGEON, Lloyd. *Major World Religions: From their origins to the present*. Nova York: RoutledgeCurzon, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Tradução de Vergílio Ferreira. p. 7-38. In: COLEÇÃO *Os Pensadores*. v. XLV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 12.

SAVATER, Fernando. Capítulo Cuarto: El Dios maldito y los demás dioses. In: *Ensayo sobre Cioran*. Madrid: Espasa Libros, 1992.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Parerga and Paralipomena*. v. 1. Tradução para o inglês de E.F.J. Payne. Oxford: Oxford University Press, 1974a.

_____. *Parerga and Paralipomena*. v. 2. Tradução para o inglês de E.F.J. Payne. Oxford: Oxford University Press, 1974b.

_____. *Sobre a Quadríplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*. Campinas: Editora Unicamp, 2020.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Nova Haven: Yale University Press, 2003.

SMITH, Huston; NOVAK, Philip. *Buddhism: A Concise Introduction*. Nova York: HarpersCollins, 2003.

SÓFOCLES. Édipo em Colono, versos 1435-1440. In: *A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. *E-book*.

SONTAG, Susan. Pensar contra si próprio: reflexões sobre Cioran. In: _____. *A vontade radical*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. *E-book*.

STOYANOV, Yuri. *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. Nova Haven e Londres: Yale University Press, 2000.

STUTLEY, Margaret; STUTLEY, James. *A Dictionary of Hinduism*. Londres: Routledge, 2019.

THACKER, Eugene. I. Three Quaestio on Demonology. In: _____. *In the Dust of This Planet*. Winchester: John Hunt Publishing, 2011.

THUNDY, Zacharias P. *Buddha and Christ: Nativity Stories and Indian Traditions*. Leiden: E.J. Brill, 1993.

VERARDI, Giovanni. The Buddhists, the Gnostics and the Antinomistic Society, or the Arabian Sea in the First-Second Century AD. *Annali Dell'Istituto Orientale di Napoli*, Napoli, n. 57, p. 323-346, ago./out. 1997.

WERNER, Karel. *A Popular Dictionary of Hinduism*. Londres: Taylor & Francis, 2005.

WHALING, Frank. Sankara and Buddhism. *Journal Of Indian Philosophy*, [S.L.], v. 7, n. 1, p. 1-42, mar. 1979. Springer Science and Business Media LLC.

WICKS, Robert. *Schopenhauer*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

WILLIAMS, Michael Allen. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

ZAPFFE, Peter Wessel. The Last Messiah. Tradução para o inglês de Gisles Tangenes. *Philosophy Now*, Londres, n. 45, março/abril, 2004. Disponível em: https://philosophynow.org/issues/45/The_Last_Messiah.

ZARIFOPOL-JOHNSTON, Ilinca. *Searching for Cioran*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

ZÖLLER, Günter. Philosophizing Under the Influence — Schopenhauer's Indian Thought. In: BARUA, Arati; GERHARD, Michael; KOBLE, Matthias. *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture*. Berlin & Boston: de Gruyter, 2013.

ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.