

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTO DA
MORAL EM SCHOPENHAUER**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Mônica Saldanha Dalcol

Santa Maria, RS, Brasil.

2014

A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL EM SCHOPENHAUER

Mônica Saldanha Dalcol

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria(UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Flavio Williges

Santa Maria, RS, Brasil

2014

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A comissão examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de
Mestrado

**A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL EM
SCHOPENHAUER**

elaborada por
Mônica Saldanha Dalcol

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA

Flavio Williges Prof. Dr. (UFSM)
(Presidente /Orientador)

Vilmar Debona, Dr. (PUC)

Róbson Ramos dos Reis, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 28 abril de 2014

Dedico este trabalho aos meus pais, Liane Saldanha Dalcol e Vitelmo Bortoluzzi
Dalcol, por terem me ensinado que fazer o bem é algo possível.

AGRADECIMENTOS

À minha amada família, devo tudo a vocês, à minha avó Amanda Beling Bilibio, pelo incentivo e apoio desde o começo da graduação e também por ter me dado o melhor presente que recebi na vida: *O mundo como Vontade e como representação*. Ao meu pai Vitelmo Bortoluzzi Dalcol e a minha mãe Liane Saldanha Dalcol dos quais, segundo Schopenhauer, herdei o caráter e a inteligência. Ao meu amado irmão Thiago Saldanha Dalcol, por me incentivar a vencer os obstáculos da vida e me ensinar a cada dia mais sobre coragem e bravura;

Ao meu orientador Flavio Williges, por ter me aceito como sua orientanda. Só tenho a agradecer por ter ao meu lado uma pessoa com um imenso coração. Obrigada por todo apoio diante das dificuldades teóricas e existenciais que surgiram durante esses dois anos. Não tenho palavras para definir a minha eterna gratidão pela sua paciência e dedicação.

Ao professor Frank Thomas Sautter, por ter me incentivado a fazer o mestrado e ter sugerido que eu entrasse em contato com o professor Flavio Williges;

Ao professor Róbson Ramos dos Reis, pelas melhores aulas que tive o privilégio de assistir na graduação, em especial, a disciplina de “Filosofia da Vida” ministrada em 2009, a qual despertou meu interesse por Schopenhauer;

Aos meus amigos de uma vida toda, meus “companheiros de infortúnio”, por terem acreditado na minha capacidade e estarem sempre dispostos a me ouvir falar sobre a miséria da existência: minha irmãzinha de coração, Luciele dias, ao meu melhor amigo, Rômulo Dessotti e a Giovana Segala, que mesmo de longe nunca deixou de me dar apoio.

À minha mãe de fé, Dona Sirlei, por ser a personificação da bondade em pessoa e me dar todo apoio espiritual necessário.

Aos amigos que adquiri na época da licenciatura: Marcela Sokolovicz, Lisiane Kaiper, Lorena Miranda, Denis Guedes e Bárbara Andreta (por todas as conversas sobre idealismo alemão e pelo bom vinho que dividíamos na época da graduação).

Aos meus colegas do mestrado, com os quais pude compartilhar semanalmente o drama desses dois anos de pesquisa. Obrigada por ouvirem minhas “estórias tristes”: Gilson

Olegario, Laura Nascimento, Tamires Dalmagro, Bruno Ramos Mendonça, Leila Klaus, Cristina Nunes e Claudia Aita Tiellet.

Aos meus amigos veganos por me acolherem tão bem mesmo eu estando no “limbo da moralidade”: Rafael Martins Santini, Waleska Mendes Cardoso, Jean Senhorinho, Gabriel Garmendia e Mateus Stein.

À minha segunda família, os Guerreiros Thai (Maira Pérez, Bruno Guimarães, Bárbara Marques, Elisandra Bernestein e Cecília Munhoz), por terem me acolhido de braços abertos. Agradeço, em especial, ao meu mestre Carlos Garda por me ensinar sobre disciplina e humildade.

Por fim, agradeço a CAPES pelo financiamento que tornou possível a realização desse projeto e a minha dedicação integral à pesquisa.

Quem vê um sumo senhor em todos os seres vivos e que, ao morrer eles, não morre, vê verdadeiramente. Quem, vendo o senhor presente em todos os lugares, não viola a si mesmo por sua própria culpa. Daí, toma o caminho para o alto.

(Bhagavad- Gita, citado por Schopenhauer)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL EM SCHOPENHAUER

Autor: Monica Saladanha Dalcol

Orientador: Prof. Dr. Flavio Williges

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 28 de abril de 2014.

A presente dissertação consiste, em primeiro lugar, numa reconstrução e análise dos principais pressupostos teóricos que conduziram Schopenhauer a afirmar que as ações humanas com valor moral são somente aquelas derivadas da compaixão pelos outros. Esses pressupostos são derivados de sua metafísica da vontade, um modelo de caracterização metafísica do mundo e dos seres humanos onde a vontade assume um lugar fundamental, destituindo visões otimistas da condição humana, que apresentam o homem como dotado de poder e autonomia. Contra o pensamento ético tradicional que considera que agimos segundo nosso livre arbítrio, Schopenhauer sustenta que agimos de acordo com nosso caráter e que esse não é construído por nossas decisões ao longo de nossas vidas, mas simplesmente revelado por elas. A metafísica da Vontade, o determinismo presente na doutrina do caráter, bem como o egoísmo que rege o mundo como representação, decorrente do princípio de individuação, representam pressupostos fundamentais para a compreensão da ética schopenhaueriana desenvolvidas em suas principais obras sobre a temática: *O mundo como Vontade e Representação* e em *Sobre o fundamento da Moral*. Em segundo lugar, apresentamos as principais críticas que Schopenhauer lança à ética kantiana: primeiramente ao excessivo formalismo kantiano, que separa a moralidade da experiência real de seres humanos, que, segundo Schopenhauer é justamente de onde a ética deveria partir. Posteriormente, apresentaremos a crítica de Schopenhauer ao imperativo categórico como uma lei *a priori* que se impõe incondicionalmente. Argumentaremos, em terceiro lugar, que a partir dos pressupostos metafísicos e das críticas a Kant, Schopenhauer chega a sua própria concepção da compaixão como fundamento da moral, aonde irá propriamente lidar com o problema de explicar como é possível uma ação com valor moral genuíno em meio ao egoísmo e incessante afirmação de si, que caracteriza nossa condição ordinária. A resposta de Schopenhauer consiste, essencialmente, em dizer que a compaixão é um tipo de ação inteiramente altruísta, voltada para o bem-estar do outro. Por essas características, a compaixão, tal como concebida por Schopenhauer, não pode ser tomada como um sentimento humano simples, como, por exemplo, a raiva ou alegria, mas seu núcleo semântico é definido a partir de um modelo mais próximo de uma atitude de compadecimento (um modo de “vero mundo na perspectiva correta”), cujo sentido preciso somente pode ser apreendido a partir da sua metafísica da Vontade. A ação compassiva envolve um estado de identificação com o outro, isto é, a partir do reconhecimento da unidade da Vontade, eu sou capaz de indentificar que o sofrimento do outro possui a mesma configuração que o meu próprio sofrimento. Por fim, no último capítulo, apresentaremos algumas críticas e defesas da proposta de fundamentação moral desenvolvida por Schopenhauer. Boa parte das críticas assume o pressuposto que a compaixão é um sentimento simples e fundante da moralidade. Contra as críticas, nosso principal argumento é que a doutrina de Schopenhauer não é um tipo de sentimentalismo puro, mas que a compaixão é mais uma atitude emocional ampla. Procuramos, ainda, analisar as perspectivas recentes para uma teoria moral centrada na compaixão a partir da análise da abordagem de Lawrence Blum. A partir dessa análise veremos que, apesar das severas críticas, o caminho aberto primeiramente por Schopenhauer tem oferecido direcionamentos fecundos para a reflexão filosófico-moral contemporânea.

Palavras-chave: Schopenhauer. Ética. compaixão.

ABSTRACT

Master's Dissertation
Post-Graduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

COMPASSION AS A PRINCIPLE OF MORALITY IN SCHOPENHAUER

AUTHOR: Mônica Saldanha Dalcol

ADVISOR: Flavio Williges

Defense Place and Date: Santa Maria, April 28 th, 2014.

First of all, the following dissertation consists in a reconstruction and analysis of the major theoretical assumptions that led Schopenhauer to assert that human actions with moral value are only those derived from compassion for others. These assumptions are derived from his metaphysics of the will, a model of metaphysical characterization of the world and the human beings where the will assumes a key place, unseating optimistic visions of the human condition that conceptualizes the man as having power and autonomy. Against traditional ethical thought that believes that we act on our free will, Schopenhauer argues that we act according to our character and that is not built by our decisions throughout our lives, but it is simply revealed by them. The metaphysics of the Will, the present determinism in the doctrine of character and selfishness that rules the world as representation, arising from the principle of individuation, represent fundamental assumptions for the understanding of Schopenhauer's ethics developed in his major works on this topic: *The World as Will and Representation* and *On the Basis of Morality*. In second place, we present the main criticisms that Schopenhauer launches to Kantian ethics: first to the excessive Kantian formalism that separates morality from the actual experience of human beings, which, according to Schopenhauer, is precisely from where ethics should start. Subsequently, we will present Schopenhauer's criticism to the categorical imperative as an *a priori* law that imposes itself unconditionally. We will argue, thirdly, that from the metaphysical assumptions and criticisms against Kant, Schopenhauer comes to his own conception of compassion as the foundation of morals, where he will properly deal with the problem of explaining how an action is possible with genuine moral value amid the selfishness and one's incessant self-affirmation, which features our ordinary condition. Schopenhauer's answer consists, essentially, to say that the compassion is a kind of action entirely selfless, dedicated to the well-being of others. For these characteristics, compassion, as conceived by Schopenhauer, can not be taken as a simple human feeling, such as anger or joy, but its semantic core is defined as a closer model to an attitude of sympathy (a way of 'seeing the world in a correct perspective'), whose precise meaning can only be grasped from his metaphysics of the Will. Compassionate action involves a state of identification with the other, i. e., from the recognition of the unity of the Will, I am being able to identify that the suffering of others has the same configuration as my own suffering. Lastly, in the last chapter, we will present some criticisms and defenses of the proposed moral reasoning developed by Schopenhauer. A good portion of the criticism takes the assumption that compassion is a simple and foundational sense of morality. Against the criticism, for instance, our main argument is that the doctrine of Schopenhauer is not a kind of pure sentimentalism, but that compassion is more like a broader emotional attitude. We also aim to further analyze the latest perspectives for a moral theory centered on compassion from the analysis of Lawrence Blum's approach. From this analysis, we will see that,

despite severe criticism, the path firstly opened by Schopenhauer has offered fruitful directions for contemporary moral-philosophical based reflections.

Keywords: Compassion. Ethics. Schopenhauer.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1.1 Os pressupostos metafísicos da doutrina moral de Schopenhauer	16
1.2 Representação.....	18
1.3 A vontade.....	20
1.4 Liberdade.....	22
1.5 Caráter.....	23
1.6 Pessimismo e egoísmo	29
2 CRÍTICAS À ÉTICA KANTIANA	34
2.1 Razão prática, dever e o imperativo categórico de Kant	34
2.2 Do formalismo ético ao fenômeno da compaixão	39
2.3 O eudemonismo e a motivação desinteressada.....	42
2.4 A crítica ao imperativo categórico.....	44
3 A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL.....	49
3.1 A compaixão no Mundo como Vontade e Representação e no Sobre o Fundamento da Moral.....	51
3.2 O tratamento da moralidade no Mundo como Vontade e Representação	52
3.3 Os dois momentos da possibilidade de apaziguamento da vontade	55
3.4 O tratamento da moralidade no Ensaio Sobre o Fundamento da Moral.....	57
3.5 O significado da compaixão	63
4 CRÍTICAS E PERSPECTIVAS DA ÉTICA DA COMPAIXÃO	66
4.1 A crítica de Tugendhat ao fundamento da moral schopenhaueriano.....	68
4.2 Comportamento moral e compaixão: Blum.....	73
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS	82

INTRODUÇÃO

O problema da fundamentação da moral não possui uma formulação unívoca, a sua acepção mais célebre e comum consiste na investigação do que está na base da moralidade humana, isto é, o que, de fato, responde pela realização de uma ação humana que é considerada como tendo valor ou peso moral: trata-se de um processo *intelectual-reflexivo* (fundado no reconhecimento de obrigações e deveres morais pela consciência) ou algum *estado psicológico de natureza sensível, automático*, provocado pela condição de outros seres humanos (tal como abster-se de fazer algo errado por causar sofrimento nos outros). Tal como se revela nessa primeira acepção, o problema da fundamentação da moral consiste no problema de saber o que, dada nossa constituição como seres humanos, garante a orientação da vontade para a realização de ações boas ou morais. Contudo, esse mesmo problema também tem aparecido na tradição filosófica como um problema vinculado à *motivação para a ação moral*. A motivação para a ação moral difere da motivação para outros tipos de ações (como a motivação para estudar, correr, etc.). A motivação moral explica o mecanismo motivador das nossas ações morais, isto é, o que nos incita a realizarmos ações consideradas boas, dotadas de “valor moral.” Em outras palavras, o problema, nessa segunda acepção, consiste em saber quais são os estados ou fatores psicológicos que *motivam* as pessoas a agirem moralmente. É algum preceito racional, como princípio ou algo como um desejo, impulso ou sentimento?

O problema da fundamentação da moralidade abordado nesse estudo tratará das duas acepções mencionadas acima: o problema de saber, por um lado, de qual *aspecto de nossa natureza* a moralidade advém – se ela é o resultado de nossa natureza racional ou de nossa natureza passional ou sensitiva- e o que nos motiva a agir moralmente (desejos, impulsos, por um lado, ou argumentos e deduções, por outro). Esses dois aspectos estão reunidos na abordagem de Schopenhauer e, muitas vezes, não estão claramente separados. Embora seja dada atenção para a natureza dos motivos próprios para a moralidade, a maior parte de nosso interesse estará voltada para o debate de fundo em torno da disputa entre razão e sentimento como fundamentos da moralidade humana. Nesse sentido, é importante delinear as duas teorias éticas fundamentais em torno do fundamento da moralidade. Por um lado, há aquelas abordagens que afirmam

que a moralidade tem como fundamento a razão; aqui podem ser destacada a célebre tradição da ética kantiana e a sua fundamentação da moralidade na racionalidade humana. Para Kant, o que unicamente pode constituir a moralidade das ações e o valor moral de qualquer coisa não é uma qualidade intrínseca dos objetos ou situações desejadas, nem a adequação destes a quaisquer fins ínsitos na natureza humana, mas unicamente sua relação a uma *vontade boa*. Ou seja, só é moralmente bom o que puder ser desejado com boas intenções, e o critério para determinação da bondade de tais boas intenções seria a possibilidade de que o assim desejado, e suas conseqüências, sejam compatíveis com o que toda e qualquer outra pessoa quereria em situação equivalente (imperativo categórico).

Por outro lado, há os pensadores que negam a possibilidade da moralidade ter como fundamento a razão; aqui encontramos os empiristas britânicos, notadamente David Hume, que sustentou que a razão não tem poder de motivar e tampouco estabelecer as qualidades morais da virtude e do vício. O valor moral resulta, para Hume, de um sentimento de aprovação ou reprovação associado a certas ações que, em si mesmas, não possuem valor moral. Schopenhauer também assumiu um modelo moral fundado numa crítica radical e substantiva do lugar da razão na moralidade e procurou mostrar que a moralidade depende da compaixão. Ele dedica boa parte de seus escritos sobre a ética para demonstrar que a moralidade envolve uma espécie de “participação” desinteressada do agente a promover a supressão do sofrimento alheio. Só a compaixão é capaz de conter o “gigantesco” egoísmo que responde, entre outros elementos, pelo caráter trágico e miserável de nossa condição. É partindo desse pressuposto que sua teoria ética foi desenvolvida. Constitui o principal propósito deste estudo mostrar que a compaixão, no sentido assumido por Schopenhauer, envolve uma espécie de comportamento moral frente ao mundo e aos outros. É através da experiência da ação compassiva que atravessamos a “casca fenomênica” e somos conduzidos em direção ao descobrimento de uma mesma essência (una e imutável) onde podemos nos referir a todos os seres como na sentença trazida do hinduísmo e tão proferida nos escritos de Schopenhauer - “Isto és tu”.

Como é comum entre os grandes filósofos, o caminho que conduziu Schopenhauer à defesa da compaixão como fundamento da moralidade é longo e intrincado. Ele supõe, em grande medida, o entendimento de teses e conceitos presentes em obras não inteiramente dedicadas à ética e, sobretudo, supõe um conhecimento

profundo do seu sistema metafísico. Faremos referência, sempre que necessário, às noções metafísicas e epistêmicas do sistema de Schopenhauer que serão úteis para o entendimento de sua teoria moral. A apresentação dedicada à reconstrução do projeto ético de Schopenhauer foi desenvolvida levando em consideração alguns pressupostos metodológicos a que cabe salientar. O primeiro aspecto pode ser chamado de o “Princípio da Unidade”.

1) A compreensão do significado ético das ações humanas não pode ser obtida sem o reconhecimento da unidade da metafísica da Vontade, isto é, a proposta de que a compaixão fundamenta a moral está diretamente vinculada à “*verdade metafísica*” presente em todo o desenvolvimento de sua filosofia. Ética e Metafísica aparecem, portanto, como duas instâncias interligadas. Nossa leitura da introdução do sentimento de compaixão como fundamento da moral procurará seguir essa orientação metodológica de tomar a ética como parte de um sistema mais amplo e integrador, o qual supõe integralmente sua metafísica da Vontade¹;

2) Além do aspecto da unidade entre metafísica e ética no sistema filosófico de Schopenhauer, é importante reconhecermos os aspectos internos da própria teoria moral de Schopenhauer. A teoria ética de Schopenhauer possui dois campos distintos de investigação: a discussão estritamente ética, isto é, a investigação em torno das condições segundo as quais uma determinada ação pode ser considerada boa ou a investigação sobre os princípios do certo e errado, e, por outro lado, a ética composta também da doutrina da redenção, que constitui o estágio final da sua ética – que corresponde à proposta da completa supressão da Vontade – a total negação da vontade de vida. No ensaio *Sobre o fundamento da moral* presente em *Os dois problemas da*

1

Essa proposta de uma filosofia que contemple a ética e a metafísica é concretizada posteriormente no livro IV de *O Mundo como Vontade e Representação*, onde Schopenhauer apresenta a via da negação da Vontade como “renúncia ética”. É através da negação (momentânea) da vontade pela compaixão (ética) que se abre o caminho para a via ascética: a renúncia total da vontade (metafísica).

Com relação à unidade presente em toda sua filosofia, chamado de *pensamento único*, pode ser visto na própria organização de sua grande obra *O Mundo como Vontade e Representação*. O que chamamos de “princípio da unidade” tem sido enfatizado entre os principais intérpretes de Schopenhauer. Cartwright, em particular, tem sugerido que a significação moral do mundo é um problema predominante em Schopenhauer, e que ele esteve, primeiro e antes de tudo, interessado em questões morais e alega que sua “filosofia foi motivada por questões e interesses éticos do início ao fim.” (Cartwright, 2006, 252).

De fato, o próprio Schopenhauer estabeleceu que “admitir que o mundo tenha apenas um significado físico e nenhum significado moral constitui o maior, o mais pernicioso, o erro fundamental, a própria perversidade do ânimo, e no fundo é aquilo que a fé personificou como anticristo. Não obstante a despeito de todas as religiões que em sua totalidade afirmam o contrário disso, buscando fundamentá-lo à sua maneira mítica, este erro fundamental nunca desaparece completamente da Terra, mas ergue sempre, de tempos em tempos, novamente sua cabeça até que a indignação geral lhe obriga a esconder-se”. (SCHOPENHAUER, 2013,p.39)

Ética, Schopenhauer trata especificamente da sua fundamentação da moral na compaixão, mas em outros textos relevantes para a ética como *Parerga e Paralipomena*, assim como no tomo I e II de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer apresenta também elementos da sua teoria da redenção. Cabe ressaltarmos que nosso esforço principal nesse estudo será orientado para a compreensão da fundamentação da moral, portanto, nos deteremos principalmente nos textos que abordam esse tema;

3) Um terceiro aspecto relevante e externo que deve ser observado é que sua doutrina moral supõe o conhecimento de alguns elementos presentes na ética kantiana. Como sabemos, Schopenhauer foi, em muitos sentidos, um seguidor de Kant e sua teoria moral invoca implicitamente uma série de noções kantianas. No entanto, ainda que Schopenhauer proclame a si mesmo como “um herdeiro da filosofia kantiana”, isto não o exime de formular duras críticas e identificar alguns “erros”² cometido pelo “grande gênio”. Porém, não é o nosso objetivo explorar as críticas em relação ao sistema kantiano de um modo geral, mas, aquelas críticas dirigidas ao sistema moral kantiano que afetaram mais diretamente aspectos fundamentais da própria fundamentação da moral na compaixão, defendida por Schopenhauer. Nesse sentido, a abordagem das críticas de Schopenhauer a Kant não será completa, mas girará em torno especialmente da função da razão na moralidade e da natureza do *imperativo categórico*. Um dos aspectos que mais diferencia Schopenhauer de toda tradição moderna é a sua recusa do lugar comum da razão como essência do ser humano. Para o filósofo, a razão como concerne ao intelecto, é posterior e está subjugada à Vontade. O ser humano, bem como todo universo, dentro do sistema concebido pelo filósofo é essencialmente Vontade³. Schopenhauer demonstra já no livro II de *O Mundo como Vontade e Como Representação* que é no ser humano que se concretiza e se efetua a forma mais elevada de objetivação dessa vontade - através do próprio corpo que é a objetivação imediata da Vontade. Essa Vontade nada mais é do que o impulso incessante, irracional e sem finalidade. Schopenhauer vê a metafísica da vontade atuando no campo da filosofia moral com várias conseqüências relevantes, não apenas como crítica à filosofia kantiana, mas para a sua própria explicação da possibilidade da

² Para maiores esclarecimentos sobre a crítica à filosofia kantiana, verificar “Crítica da filosofia kantiana”, p. 521, apêndice de *O Mundo como Vontade e Representação*. Assim como *Schopenhauer e a Questão do dogmatismo*, p. 20, Maria L. Cacciola.

³ Como afirma Bossert, “a Vontade é o grande demiurgo; ela é o artesão do universo em sua totalidade e a faculdade primária em cada indivíduo; ela é a criadora do corpo que ela anima” (2012,p.24).

moralidade através da compaixão. No desenvolvimento desse estudo, procuramos nos manter atentos a esses pressupostos envolvidos na análise da doutrina ética de Schopenhauer.

O trabalho está estruturado em quatro capítulos, que podem ser resumido da seguinte forma:

O capítulo I tratará de apresentar elementos que compõe a metafísica da Vontade e os conceitos fundamentais que fornecem o pano de fundo para sua ética da compaixão, especialmente os conceitos de liberdade, caráter e egoísmo.

No capítulo II, apresentaremos as principais divergências entre Schopenhauer e Kant, particularmente com relação ao papel da razão na moralidade e à possibilidade de fazer a ação moral depender de um mandamento como o *imperativo categórico*. Como se verá, Schopenhauer assume, contra Kant, um modelo descritivo da ética, o qual resultará na admissão da compaixão.

No capítulo III abordaremos as principais teses constitutivas da ética da compaixão de Schopenhauer, especialmente sua natureza e os elementos que permitem conceber nossa condição como uma condição moral. O objetivo desse capítulo é mostrar que, embora Schopenhauer tenha sido muito criticado na filosofia moral contemporânea, seu trabalho, sobretudo a ênfase na idéia da compaixão como elemento fundante da moral, permitiu um novo horizonte de investigação, onde o nosso comportamento moral pode ser motivado não por respeito ao dever, mas sim pela consideração e reconhecimento do outro, permitindo-nos transcendermos ao egoísmo em direção a prática de comportamentos altruístas que tem sido assumidos, em geral, como centrais para a moralidade.

Uma última nota metodológica que cabe salientarmos, embora haja uma ligação entre as distintas partes do trabalho, o leitor não terá dificuldade de reconhecer que o capítulo I, II e III tem um sentido muito mais próximo da pesquisa historiográfica em torno do projeto schopenhaueriano na ética, enquanto o capítulo IV, faz uma leitura mais afastada, explorando as repercussões do pensamento de Schopenhauer. Essa última orientação foi seguida especialmente para indicar a relevância e atualidade da leitura da ética schopenhauriana, uma vez que as principais abordagens éticas da atualidade tendem a depositar uma grande importância no papel das emoções na vida moral. Acreditamos que essa opção traz algumas vantagens e dificuldades para o

desenvolvimento do trabalho, as quais, esperamos, encontram-se dentro dos limites do tolerável para os objetivos de uma dissertação.

1.1 Os pressupostos metafísicos da doutrina moral de Schopenhauer

A doutrina moral de Schopenhauer foi elaborada a partir do influxo das principais teses assumidas em seu sistema metafísico (o qual é composto pelos conceitos de Vontade e Representação; a chamada “dupla visão de mundo”, base de sua doutrina metafísica⁴. O principal movimento teórico de Schopenhauer a partir da sua metafísica da vontade resultou, entre outros aspectos, no desenvolvimento de uma filosofia que possui como pano de fundo o pessimismo metafísico⁵ voltado para o “desmascaramento da condição humana”. Schopenhauer foi, entre os filósofos modernos, aquele que mais se dedicou a desconstruir a imagem do ser humano como substancialmente um ser pensante, oferecendo em seu lugar, uma natureza humana volitiva e essencialmente desejante. A ênfase desse aspecto, fez com que o pensamento schopenhaueriano fosse identificado com as chamadas *filosofias do impulso* ou também como a *filosofia da vida*. Essa última, segundo Schnädelbach, tomou o conceito de vida “para enfrentar o racionalismo da ilustração e o materialismo mecanicista como expressão da natureza” (2002 p. 177-178). Tendo em vista a ênfase na Vontade e o “enfraquecimento” do poder da razão, Schnädelbach afirma:

Para Schopenhauer o absoluto, a coisa-em-si, é a Vontade, a vontade de viver, a saber, algo cego, irracional, demoníaco inclusive. O autêntico ser não é o ser, senão o impulso, o processo, a obscuridade. A racionalidade, ou seja, a verdade e o bem não pertencem, portanto, à essência do mundo, são apenas epifenômenos. Enquanto a razão, todos os seus elementos: o intelecto, o pensamento e o entendimento vêm da vontade, e dela são apenas instrumentos que preservam e melhoram a vida. (SCHNÄDELBACH, 2002, p.178)

Ao subverter o entendimento clássico e apresentar a razão como estando subjugada à vontade, Schopenhauer se contrapõe diretamente à boa parte da tradição filosófica ocidental. Ele considera que o fundamento último e razão de ser do mundo e

⁴ “Todas as minhas teorias são percorridas por um pensamento principal (*Grundgedanke*) que aplico à guisa de chave a todos os fenômenos do mundo” (M,p.881) In. (2013, p.58). O que constituiu essa chave é a célebre distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si. No sistema schopenhaueriano, ambos os conceitos correspondem, respectivamente, a representação e a Vontade. Por metafísica o filósofo compreende o conhecimento da coisa em si. “A metafísica é, essencialmente, o conhecimento da coisa em si. À representação, produto do entendimento e submetida ao princípio de razão suficiente, opõe-se a experiência metafísica de minha vontade, logo estendida ao conjunto do mundo.” (ROGER, 2013, p. 45)

⁵ Apesar desse pano de fundo pessimista metafísico, Schopenhauer mantém em sua filosofia um espaço especial para o otimismo. Esse é assegurado, como lembra Barboza (2005, p.9), por uma espécie de otimismo prático (fruto da sabedoria de vida), assim como o otimismo presente na fruição estética.

do ser humano não é nenhum tipo de estrutura racional independente, mas uma força cega, orgânica e impulsiva: a Vontade. Esse princípio atravessa todos os seres existentes. A vontade é a própria coisa-em-si, compreendida como impulso cego e irracional, o que faz com que muitas vezes a peculiar metafísica schopenhaueriana seja vista como uma espécie de “contra metafísica”, justamente porque ela tem como objetivo manter-se no solo firme da experiência.⁶ Tendo como premissa inicial o princípio metafísico e originário, a Vontade, conseqüentemente, afirma que nossa natureza é constituída primeiro pelo querer. De fato, como Schopenhauer estabelece:

A vontade é o primário e originário; o conhecimento é meramente adicionado como instrumento pertencente ao fenômeno da Vontade. Conseqüentemente, cada ser humano é o que é mediante sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base de seu ser. Pelo conhecimento adicionado ele aprende no decorrer da experiência o QUE ele é, ou seja, chega a conhecer seu caráter. Ele se CONHECE, portanto, em conseqüência e em conformidade à índole de sua vontade, em vez de, segundo a antiga visão, QUERER em conseqüência e em conformidade ao seu conhecer. (SCHOPENHAUER, 2010, p. 171)

Historicamente o advento desse modelo filosófico-interpretativo significou, nas palavras de Spierling, uma “revolução na hierarquização tradicional do intelecto e da vontade”.

A tradição européia vê certamente no homem uma essência contraditória, na qual se divide o conflito entre a racionalidade (espírito) e o instintivo (corpo). No entanto, outorga ao espírito ou à razão do *animal rationale* o princípio determinante não só em virtude de seu domínio, senão também de sua força. Em sua ascensão divina ou em progresso em direção aos valores eternos, o homem tende a dominar seu impulso instintivo e consegue colocar-se em harmonia com a ordem ontológica do ser dado previamente. Schopenhauer rompe com essa imagem do homem que perdurou por 2.500 anos. O intelecto não é o lugar originário da vontade. A vontade como coisa em si é a substância inconsciente do ser humano, enquanto que o intelecto é o acidente consciente. O racional é dependente e determinado por algo não-racional. (Spierling, 2010, p.26)

Contudo, o irracionalismo aqui envolvido precisa ser bem entendido. Apesar da defesa do caráter volitivo da natureza humana (e do universo físico como um todo), há

⁶ “*O fracasso da filosofia* até aqui é necessário e explicável pelo fato de que ao invés de se restringir à compreensão profunda do mundo dado, ela logo quer ir além e procura encontrar os fundamentos últimos de todo o existente, as relações eternas das coisas, o que nosso intelecto é incapaz de pensar. Sua força de apreensão só é apropriada para aquilo que os filósofos chamaram ora de coisas finitas, ora fenômenos, em suma, para as figuras fugazes desse mundo e aquilo que serve para nossa pessoa, nossas finalidades e nossa conservação; ele é imanente. Por isso sua filosofia deve também ser imanente e não se elevar a coisas sobrenaturais, mas limitar-se a entender a fundo o mundo dado, que já oferece matéria suficiente”. (SCHOPENHAUER. p.130-131, 2013).

um lugar a ser ocupado pela faculdade de razão⁷. Schopenhauer não pretendeu promover uma negação completa da razão, mas sim restringir o seu papel.

O redimensionamento da razão é uma das principais consequências de sua “visão de mundo” centrada na vontade. Por sua vez, os conceitos de vontade e representação oferecem um retrato ou imagem completa de nossa condição. Embora elas sejam dimensões analisadas separadamente em sua obra magna, no fundo, vontade e representação encontram-se “plenas” em cada ser humano. Elas são uma síntese de nossa fragilidade e grandeza; de um mundo que, por um lado, é o mundo da experiência, marcado pela aparência, por outro, se mostra como fruto de uma essência definidora de nós mesmos (microcosmo) e do próprio mundo (macrocosmo).

Cada um se encontra a si próprio como essa Vontade, na qual consiste a essência íntima do mundo, e cada um também se encontra a si mesmo como sujeito que conhece, cuja representação é o mundo inteiro, que só tem existência em relação à sua consciência como seu sustentáculo necessário. Cada um, portanto, é o mundo inteiro nessa dupla acepção, é o microcosmo que encontra as duas partes do mundo completa e plenamente em si mesmo. Aquilo que conhece como próprio ser esgota, em verdade, a essência do mundo inteiro, do macrocosmo, pois o mundo, tanto quanto a pessoa mesma, é absolutamente Vontade e absolutamente representação, e nada mais. (SCHOPENHAUER, 2005, p.228-229)

É, portanto, a partir dessa dupla acepção entre *representação* e *vontade* que a própria teoria ética de Schopenhauer irá se constituir. O intuito desse primeiro capítulo será apresentar esses dois conceitos, bem como os de caráter e liberdade, para iniciar percurso de compreensão da sua ética.

1.2 Representação

⁷ “Justificar a razão como secundária em relação ao entendimento e à Vontade. Eis um dos grandes propósitos da visão de mundo (*Weltanschauung*) de Schopenhauer que surgiu como uma tentativa de inversão na ordem das prioridades e, em verdade, tornou-se o “distintivo” desta filosofia ao longo da História da Filosofia do Ocidente. Até a recepção do pensamento de Schopenhauer na última fase de sua produção, que devido ao predomínio de outras visões de mundo vigentes naquela época demorou mais de trinta anos para obter expressividade, a maioria das concepções filosóficas tomava a razão como soberana do mundo, caso do racionalismo de Descartes, do idealismo de Hegel, de Schelling e de Fichte e do esclarecimento de Kant. Quando a Vontade de *O mundo como vontade e representação* destoou desta tradição, emergiu com ela a semente que espalharia a consideração de que, antes de um que pensa, o ser humano é um animal que quer”. (DEBONA, 2010, p.23).

A base de todo sistema filosófico schopenhaueriano já pode ser vista explicitamente no título da sua obra magna *O mundo como vontade e como Representação*. Essa grande obra é dividida em quatro livros, cada um tratando de um tema distinto, porém, como o próprio Schopenhauer afirma, resultam de um único pensamento. É propriamente no livro I que Schopenhauer apresenta o mundo tal como conhecemos em nossa própria experiência, tendo como ponto de partida o ser que conhece. “Pois o mundo é absolutamente representação, e precisa, enquanto tal, do sujeito que conhece como sustentáculo de sua existência”. (2005, p.75). Esse mundo tendo a forma universal de sujeito e objeto pressupõe a relação de dependência entre ambos os conceitos.⁸ Tal mundo é justamente o mundo concreto, empírico, o qual temos acesso e é palco de toda experiência possível.⁹ Segundo Schopenhauer, a constatação de que “O mundo é minha representação” (2005, p.200.), é a única verdade que podemos afirmar *a priori*, “é ela que exprime o modo de toda experiência possível e imaginável, conceito bem mais geral até que os de tempo, espaço e causalidade que a supõem.” (2013, p. 64).

Os dois princípios que regem o *mundo como* representação são o *principium individuationis* (princípio de individuação) e o *princípio de razão*.¹⁰ O princípio de razão atua no conhecimento, buscando compreender a razão dos acontecimentos que se apresentam diante de nós. O *princípio de individuação* tem implicações diretas para a moralidade (pois será através da sua supressão que se torna possível a ação moral). Tal princípio constitui a forma de qualquer experiência: o espaço e o tempo. É através dele

⁸“ A representação pressupõe o envolvimento simultâneo das noções de sujeito e objeto, o que significa dizer que, ao se pensar no sujeito, logo se nota que tal noção envolve também a de objeto. E vice-versa, quando se pensa no objeto, automaticamente já temos de pensar no sujeito [...]. Estamos diante do amálgama teórico que nenhum corte, nenhum raciocínio lógico consegue separar”. (BARBOZA, 1997, p. 29)

⁹ “Em um mundo assim, onde não é possível qualquer estabilidade, qualquer que seja, nenhum estado duradouro, mas tudo está imerso em um turbilhão e mudança incessantes, onde tudo se apressa, voa, ficar em pé na corda através de um movimento contínuo para a frente, nem se pode conceber uma vez se quer a felicidade alguma. Não se pode viver onde se encontra o “contínuo vir a ser e nunca ser” de Platão. (Schopenhauer, 2009, p.796).

¹⁰ Podemos dizer, de modo simplificado, que o *princípio de razão* suficiente é, segundo Schopenhauer “a forma de todo objeto, o modo universal de sua aparição fenomênica”. (2013, p.60) Ambos os conceitos foram apresentados e analisados detalhadamente na tese doutoral de Schopenhauer, intitulada: *A quádrupla raiz do princípio de Razão suficiente*. Não temos como propósito analisarmos detalhadamente o esses conceitos, mas apenas apresentá-los com vistas a facilitar a compreensão do conceito de representação.

que o mundo se apresenta para nós como marcado pela diversidade, onde aparecem múltiplos fenômenos, como se eles fossem completamente indistintos.¹¹

Chamarei, portanto, o espaço e o tempo, segundo uma velha expressão da escolástica, de *principium individuationis*; pois é por intermédio do espaço e do tempo que o que é *um* e *semelhante* em sua essência e em seu conceito aparece para nós como diferente, como vários, seja na ordem da coexistência, seja na sua sucessão. (SCHOPENHAUER, 2013, p.60)

O princípio de individuação é o principal responsável pelo egoísmo, um agente motivador que Schopenhauer considera incompatível com qualquer ação moral genuína. Como explica Cacciola, “é do ponto de vista da representação que existem, pois, indivíduos separados, e, aí, o egoísmo se faz presente como o motivo antimoral por excelência” (CACCIOLA, 1994, p.158). Retomaremos a análise do egoísmo na seção final desse capítulo. A seguir, veremos como a Vontade se configura como princípio fundamental da metafísica schopenhaueriana.

1.3 A vontade

A vontade, como equivalente à coisa em si kantiana, complementa o mundo como representação. “O mundo é minha vontade”, diz Schopenhauer (2005, p. 206). Tal vontade é em si mesma irracional, marcada pela carência, dado que os seres humanos como expressão de objetivação dessa Vontade, estão inseridos num jogo de afirmação e negação ou supressão da vontade¹². A vontade possui um “estatuto cosmológico” – ela é

¹¹ “Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo” (2005, p. 211).

¹² “Que a existência humana deva ser algo como um extravio fica suficientemente claro através da simples observação de que o homem é a concreção de carências cuja satisfação dificilmente alcançável nada lhe garante senão um estado sem dores, no qual só lhe resta o tédio e que prova que a existência em si mesma não tem nenhum valor; pois o tédio nada mais é que o sentimento de sua vacuidade”. (SCHOPENHAUER, 2012, p. 141).

a essência regente do mundo¹³, estando presente em todos os fenômenos e possui três características básicas: “*a unidade, a infundamentabilidade e a incognoscibilidade*”¹⁴.

Como a vontade é marcada por essas características, no contexto do *mundo como vontade*, diferentemente do que caracteriza o *mundo como representação*, não há a forma sujeito e objeto. Por conseguinte, fica vedado o acesso ao conhecimento da vontade, visto que só podemos ter conhecimento a partir do domínio dos fenômenos. Aqui não nos é permitido investigar questões relacionadas ao fundamento, razão ou causa da Vontade. Mas como podemos falar, então, da coisa em si? Qual o sentido de estabelecer uma realidade metafísica significativa para além dos fenômenos? A resposta dada por Schopenhauer avança em direção a uma forma “especial” de “conhecimento”, que permitirá a nós termos acesso à dimensão da *coisa em si*. É justamente esse conhecimento que ele chamará “de conhecimento do todo da vida.” Esse acesso à vontade é possibilitado pela nossa dimensão corpórea e, posteriormente, é estendido, por meio de analogia, a todos os fenômenos presentes no mundo.

O corpo humano, tomado como Objektität, “objetividade”, é o ponto de vista privilegiado para se penetrar no segredo do universo. Pela subjetividade, pode-se sentir a ação corporal como essencialmente volitiva, e, a seguir, concluímos, por analogia, que o mesmo acontece nos outros corpos. (BARBOZA, 1997, p. 49).

Assim, é através de nossa natureza corpórea que apreendemos *a coisa-em-si* (vontade). Essa mesma vontade exercerá um papel preponderante na teoria moral, pois é a vontade que origina uma caracterização da condição humana bastante pessimista, não só no que diz respeito à possibilidade da ação moral, mas, sobretudo, do potencial humano para desfrutar uma existência feliz e livre. Como o ser humano é mais uma expressão da mesma Vontade que gera o mundo e tudo que há nele, não há nesse cenário, liberdade. Contudo, essa mesma vontade pode tomar dois caminhos diferenciados – através da sua negação ou afirmação, como veremos mais adiante.

¹³ A vontade, como afirma Aramayo (2012), é o coração do universo ou o grande demiurgo nas palavras de Bossert.

¹⁴ “A essência íntima do mundo, a coisa-em-si, é a vontade, a vontade de viver, e esta, enquanto tal, conta com três propriedades metafísicas: a unidade, a infundamentabilidade, e a incognoscibilidade”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 117.180).

1.4 Liberdade

A liberdade na filosofia de Schopenhauer está restrita à Vontade, que é essencialmente livre. Os seres humanos como expressão dessa mesma vontade são metafisicamente “livres”. Como diz Schopenhauer, “O EM SI mesmo é a Vontade e está é integralmente livre por toda eternidade” (2005, p.372). Já a esfera da *representação*, onde os seres encontram-se fisicamente determinados, através do *princípio de individuação*¹⁵ é regida pela necessidade: cada coisa, como fenômeno, isto é, como objeto, é absolutamente necessária; conseqüentemente, não há liberdade no campo dos fenômenos.¹⁶ Essa estruturação vale também para o ser humano, que também é “*objetidade da Vontade* no seu grau mais elevado”. Enquanto *objetidade*, o existente humano é corpóreo, por um lado, ele é capaz de adquirir conhecimento dos fenômenos da vontade, que encontram-se no plano da representação, por outro lado, ele também encontra-se sujeito às regras da coisa em si, sendo, portanto, do ponto de vista desse aspecto, necessariamente determinado. Em outras palavras, a Vontade em si mesma é livre, enquanto que o ser humano como mais um fenômeno determinado por essa Vontade, tem seu querer livre determinado: “e, desde que este entra na forma de

¹⁵ “Que o homem, enquanto fenômeno, seja determinado é algo que não se discute. Podes, é verdade, fazer o que quiseres: mas em cada momento determinado de tua existência, podes querer apenas uma coisa precisa e só uma, com exclusão de todas as demais.” (EL, p.52). “Posso, se quiser, dar aos pobres tudo o que possuo e tornar-me pobre se eu quiser! – mas não está em meu poder querê-lo, porque os motivos opostos têm sobre mim força demais” (EL, p.82). Pode-se, é certo, distinguir diversos modos de determinação, da causa (Ursache), que rege o mundo inorgânico, até a motivação (Motivation), “particular ao reino animal” (EL, p.63), passando pela excitação (Reiz), “caráter distintivo das plantas (Ibid). Cabe igualmente, no mesmo nível superior, distinguir os motivos sensíveis, a que todos os animais estão submetidos, inclusive o homem, e os motivos racionais, específicos da humanidade; mas essas distinções em nada diminuem a necessidade. Se, no entanto, for suspensa a jurisdição do princípio de razão suficiente, e se (grundlos), todos os seres, seja qual for o reino a que pertençam, são igualmente livres. Nem a liberdade declina quanto mais nos afastamos do homem, nem a causalidade o faz quanto mais nos elevamos em sua direção. Duas conseqüências decorrem disso. A primeira pode ser resumida na fórmula escolástica; “operari sequitur esse (cada ser age conforme a sua essência)”. “É um erro fundamental [...] atribuir a necessidade ao Ser e a liberdade à ação: o contrário é que é verdadeiro; no Ser exclusivamente reside a liberdade, mas do Esse e dos motivos o Operari resulta necessariamente, e é por meio do que fazemos que reconhecemos o que somos.” (EL, p. 162). “Limitei-me a interverter os lugares: a liberdade foi transportada para o Esse e a necessidade foi limitada ao Operari”. (M, p.1042). A segunda condensa-se, por sua vez, numa fórmula latina, tomada de Sêneca: *velle non discitur*, querer não se ensina. “Sêneca diz excelsamente: *velle non discitur*, preferindo aqui a verdade a seus amigos estoicos; estes ensinavam que a virtude pode ser aprendida” (M, p. 374). A dupla determinação, essencial pelo Ser e fenomênica pelos motivos, torna ilusória qualquer pedagogia moral. Por isso Schopenhauer só atribui à sanção um valor preventivo, o medo do castigo pode constituir um motivo dissuasivo. In: *Vocabulário de Schopenhauer*. (ROGER, 2013, p.42-43).

¹⁶ Como veremos no terceiro capítulo, o estado de santidade é caracterizado justamente pelo oposto que está sendo afirmado aqui. No plano da autoabnegação também o ser humano é considerado livre.

todo objeto, o princípio de razão, a pessoa desenvolve de fato a unidade extratemporal daquele querer e sim, expõe a legalidade de uma força natural.” (2005, p.374). Dessa forma, “cada ação particular do ser humano” é também atribuída “à Vontade livre”.¹⁷

Schopenhauer também distingue entre “liberdade da vontade” e a “liberdade de ação”, a qual nada mais é do que é a capacidade que nós temos de escolhermos fazer algo que queremos. A noção de liberdade da vontade envolve lidar com o problema da liberdade de querer e, ao mesmo tempo, a impossibilidade da consciência fornecer a nós a certeza de se podemos ou não ter um desejo diferente daquele que está presente em um determinado momento. A autoconsciência de todos afirma com clareza que a pessoa pode fazer o que lhe aprouver. Mas como podemos pensar que a pessoa deseje ações opostas entre si, segue-se que se desejar, a pessoa pode fazer o contrário, mas isso, segundo Schopenhauer, não é evidente¹⁸.

1.5 Caráter

A concepção schopenhauriana da vontade produz conseqüências importantes não só para sua abordagem da liberdade, mas também para noções psicológicas relevantes para a ética, como é o caso do conceito de caráter. Seguindo as conseqüências de sua metafísica da vontade, Schopenhauer toma o caráter em três sentidos, como caráter *inteligível e sensível e adquirido*¹⁹. O caráter inteligível, como grau de manifestação da vontade (compreendido como ideia platônica) é inato, isto é, a

¹⁷ A ação é sempre realizada a partir do confronto do caráter com os motivos, conhecido por nós somente a *posteriori*, mediante a reflexão da experiência. A *priori*, diz Schopenhauer, “segundo o sentimento originário”, nos consideramos livres, “inclusive nas ações particulares, no sentido de em qualquer caso ser possível qualquer ação. (SCHOPENHAUER, 2005, p.374)

¹⁸ “Ora, a compreensão corriqueira confunde isso com a proposição de que ela, num dado caso, também pode desejar o oposto, e dá a isso o nome de liberdade da vontade. Mas a questão de saber se, num dado caso, a pessoa pode desejar ter [vontade de] tanto uma como a outra coisa... requer uma investigação mais aprofundada do que a acessível à decisão da mera consciência”. (SCHOPENHAUER, 1985, p.23).

¹⁹ Aqui é onde propriamente Schopenhauer apresenta uma “terapia de vida contra os males do viver”, apresentando suas máximas sapiências que auxiliam o ser humano na busca do “bem viver” (viver do modo menos infeliz possível). Mencionamos o caráter adquirido, porém, não nos deteremos na sua análise, visto que o que nos interessa aqui é propriamente a fundamentação da ética, não a parte da filosofia schopenhaueriana que se detém na “sabedoria de vida.” Para maiores informações sobre a temática, verificar a conceitualização de “razão prática” como “sabedoria de vida” presente especialmente na seção 16 e 55 (no conceito de caráter adquirido) em *O mundo como Vontade e representação*, e posteriormente, também no ensaio *Aforismos para a sabedoria de vida*.

rigor, não cabe ao ser humano escolher ser de determinado modo; no que concerne à moralidade, não cabe a ele escolher ser “bom” ou “mau”. Não há, dessa forma, nenhuma possibilidade de avanço humano em termos morais ou, o que é o mesmo, que um possível melhoramento moral fica, de antemão, descartado. Como afirma Spierling: “a ideia de melhorar o mundo e os seres humanos em conjunto é rejeitada como mera ilusão” [...]. Deste modo, “trata-se de estudar e interpretar metafisicamente sem suavizar o que os homens fazem ou deveriam fazer no reino dos fatos” (SPIERLING, 2013, p.128).

A teoria do caráter de Schopenhauer foi desenvolvida a partir da célebre solução²⁰ oferecida por Kant presente na resolução da terceira antinomia²¹, a qual trata do problema da liberdade. Schopenhauer usa a distinção kantiana do caráter empírico como “esquema sensível” do caráter inteligível para buscar uma conciliação entre liberdade e necessidade²². Ele diz:

Foi porém Kant que, primeiro, esclareceu este ponto importante por meio de sua grande doutrina de que o *caráter empírico* que, como fenômeno, apresenta-se no tempo e numa multiplicidade de ações tem por fundamento o caráter inteligível que é a qualidade da coisa-em-si daquele fenômeno e, por isso, independe do espaço e do tempo, da multiplicidade e da mudança. Só a partir daí torna-se explicável a tão espantosamente rígida imutabilidade dos caracteres experimentada por todos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 193).

Schopenhauer toma essa distinção sustentando que o caráter inteligível é a vontade em si e o caráter sensível é a ação no tempo e no espaço (corporificação). Como afirma Debona: “O filósofo está munido de uma concepção de caráter cuja natureza é algo irracional, volitiva, e não mais algo racional, deduzido pela razão, como nos moldes kantianos.” (2013, p.70). O caráter inteligível encontra-se fora do “mundo

²⁰ Já na sua grande obra a referência à Kant aparece no parágrafo 55: “Foi Kant, todavia, cujo mérito a este respeito é em especial magnânimo, o primeiro a demonstrar a coexistência dessa necessidade com a liberdade da Vontade em si, exterior ao fenômeno, estabelecendo a diferença entre caráter inteligível e empírico, a qual conservo por inteiro, conquanto o primeiro é a Vontade como coisa-em-si a manifestar-se em fenômeno num determinado indivíduo e num determinado grau, já o segundo é este fenômeno mesmo tal qual ele se expõe no modo de ação segundo o tempo, e já na corporização segundo o espaço”. (SCHOPENHAUER, 2005, p.375).

²¹ “ Tese: A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar (B 472). Antítese: Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza (B 473)”. (KANT, 1994, p. 406- 407)

²² “Kant argumenta mostrando que, se não houvesse distinção, o mecanismo natural não sofreria nenhuma exceção e não se poderia atribuir qualquer liberdade, como, por exemplo, dizer da alma humana que ela seria livre. Assim, a liberdade da vontade só se torna pensável se se tomar “alma” em “dupla significação”, introduzindo-se, pois, uma exceção de direito à lei da causalidade que impera no âmbito da experiência.” (CACCIOLA, 1994, p. 45)

natural”; ele não é afetado pelas leis causais e, conseqüentemente, jamais sofrerá qualquer tipo de alteração, pois não há causa que determine a ação, ela é em si mesma livre.²³ No que diz respeito ao caráter empírico, ele é expressão daquele caráter inteligível (imutável) e é somente através dele que temos “contato” com o caráter inteligível. Em o *Mundo como Vontade e Representação*, o caráter inteligível e o empírico são definidos do seguinte modo:

O caráter inteligível de cada homem deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade, cujo fenômeno, desenvolvido e espreado no tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, no modo de ação e no curso de vida do homem. Assim como a árvore inteira é somente o fenômeno sempre repetido de um único e mesmo impulso, exposto da maneira mais simples na fibra, de novo repetido e facilmente reconhecível na composição da folha, do talo, do galho, do tronco, assim também todas as ações particulares do mundo são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível (embora possam variar alguma coisa na forma), e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente o seu caráter empírico. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 375).

Tendo em vista que o caráter inteligível é *inato* e constante, é nas ações do indivíduo que sabemos se ele é mau ou bom, as quais manifestarão o caráter inteligível em todas as ações ao decorrer de sua vida.

[...] o que é conhecido como caráter empírico através do desenvolvimento necessário no tempo, e a divisão em ações isoladas resultante de tal desenvolvimento, é, abstraindo-se a forma temporal do fenômeno, o CARÁTER INTELIGÍVEL, conforme a expressão de Kant. Este, assim, mostra brilhantemente o seu mérito mortal, especialmente quando demonstra e expõe a diferença entre liberdade e necessidade, isto é, a diferença propriamente dita entre Vontade como coisa-em-si e seu fenômeno no tempo. O caráter inteligível coincide, portanto, com a Ideia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da Vontade que nela se objetiva. (SCHOPENHAUER, 2005, p.221)

Dessa forma, a volição, o querer entendido de modo particular, os motivos próprios do querer podem ser reconhecidos apenas empiricamente, enquanto que, no que diz respeito a nossa natureza geral, os motivos que estão por trás do querer acabam por ser o que Schopenhauer chama de “mistério”. O caráter empírico, por ser individual, difere em cada indivíduo, o que justifica que as pessoas reajam de maneira diferente diante de um mesmo fato. Mesmo que os motivos postos sejam os mesmos, as reações resultantes podem diferir. O *caráter empírico*, portanto, nada mais é que a própria manifestação daquele *caráter inteligível*, do qual temos acesso através das ações

²³ Maiores informações, ver referência em *O mundo como Vontade e Representação*, livro I p.113, livro II p.319.

isoladas, isto é, mediante a nossa própria experiência do agir. “O decurso de vida desenha a imagem do caráter empírico, cujo original é o caráter inteligível.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.467).

A tese da imutabilidade do caráter está profundamente relacionada com as características intrínsecas ao próprio sistema schopenhaueriano. Dado que o papel do intelecto é secundário, o mesmo ocorre com relação ao caráter: ele não pode jamais ter “força” para alterar a Vontade, conseqüentemente, a sua função é meramente suplementar. Cabe a ele “clarear” os motivos que apresentados à consciência no momento da realização da ação. Dessa concepção decorre que o papel do intelecto é restrito na estrutura da ação, resultando em uma espécie de determinismo do querer. Deste modo, o conhecimento de nossa natureza pode ser aprimorado no tempo, mas o querer não é aberto ou de escolha livre pelo ser. Conforme explicita Schopenhauer “[...] digo que o homem é sua própria obra antes de todo conhecimento, e este é meramente adicionado para iluminá-la. Daí não poder decidir ser isto ou aquilo, nem se tornar outrem, mas é de uma vez por todas, e sucessivamente o QUE É” (SCHOPENHAUER, 2005, p.379).

Essa concepção de caráter produz, naturalmente, conseqüências para a caracterização da compaixão. Como Schopenhauer estabelece no *Fundamento da moral*, algumas pessoas agem movidas pelo sentimento da compaixão e outras não. A explicação dessa diferença radica no determinismo presente no caráter, onde nem mesmo um sentimento “genuinamente puro” poderia alterá-lo. Assim afirma Schopenhauer:

Pode a ética, já que descobre a motivação moral, fazê-la atuar? Pode ela transformar um homem de coração duro num compassivo e, daí, num justo e caridoso? Por certo não: a diferença dos caracteres é inata e indelével. A maldade é tão inata ao maldoso como o dente venenoso ou a glândula venenosa da serpente. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 190).

Para reforçar a sua tese acerca da impossibilidade de um progresso moral ou melhoramento humano, ele utiliza três instâncias como forma de legitimar a sua tese: o apoio na autoridade dos antigos²⁴, a doutrina originária do cristianismo²⁵ e, por último, para não deixar sombra de dúvidas, a própria realidade.

²⁴ Schopenhauer refere-se à filosofia grega para enfatizar a sua proposta da impossibilidade de alterar o caráter humano. Entre os filósofos citados, mencionamos Sêneca, Platão e Sócrates: Sêneca (*Velle non discitur!* [Não se pode aprender o querer]...), Platão, com referência à passagem citada no *Mênon*: [A virtude não é nem inata nem ensinável, mas é distribuída pela sorte divina e sem entendimento àqueles

Ora, a realidade e a experiência, que sempre se opuseram vitoriosamente às promessas de uma ética que quer melhorar os homens moralmente e fala de progresso na virtude, provaram com isso que a virtude é inata e não resulta de pregação. Se o caráter não fosse, como originário, imutável e por isso impenetrável a toda melhoria mediante a correção pelo entendimento; se, antes, como aquela ética superficial o afirma, fosse possível uma melhoria do caráter mediante a moral e, de acordo com isso, “um constante progresso para o bem”, então, se as muitas instituições religiosas e os esforços moralizantes não tivessem errado o alvo, a metade mais velha da humanidade teria de ser significativamente melhor do que a mais jovem, pelo menos na média. Há, porém, tão poucos traços disto que, inversamente, esperamos antes algo de bom dos jovens do que dos velhos, que ficaram piores com a experiência. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 193-194).

A partir dessa visão, fica evidente que a humanidade não está em um “constante progresso para o bem” e nem mesmo *prescrições morais* teriam sucesso e força frente ao determinismo do *caráter inteligível*. Porém, outro aspecto relevante que precisamos destacar é que é justamente mediante essa conceitualização de caráter que reside a responsabilidade de nossos atos. Janaway sintetiza esse ponto da seguinte maneira:

[...] Se não posso escapar à necessidade causal por ser parte da realidade empírica, um aspecto de mim que está além da realidade empírica pode. Schopenhauer assinala que, quando julgamos alguém responsável por alguma coisa, culpamos o caráter da pessoa, ou aquilo que ela é, usando as ações como mera prova disso. Ele sugere que tenho de ser responsável pelo que sou – meu caráter inteligível que se oculta sob as aparências, do qual vêm todas as minhas ações. (2003, JANAWAY, p.116-117).

Assim, a responsabilização diz respeito à essência e não ao próprio agente, empiricamente falando.

Como o homem é, assim ele deve agir; portanto, não ao seus atos individuais, mas ao seu ser e essência cabem culpa e mérito. Por isso teísmo e responsabilidade moral são incompatíveis; justamente por que a responsabilidade sempre recai sobre o autor da essência, onde tem o seu centro de gravidade. Em vão se procurou construir uma ponte entre esses dois inconciliáveis, através do conceito de liberdade moral do homem: mas ela sempre cai. O *ser livre* tem que ser também o ser originário, e vice-versa. [...] O simples reconhecimento da estrita necessidade das ações corresponde à doutrina de que também no ser desprovido de conhecimento é a *vontade* que se manifesta. Senão, na atuação desta necessidade evidente, se disporia a mesma em oposição ao querer, se houvesse efetivamente tal liberdade do agir individual e esta não fosse precisamente necessitada tão rigidamente como todas as outras ações [...]. A mesma doutrina da necessidade dos atos de

que foram sorteados. Mênon, p.99]... e Sócrates [Não está em nosso poder sermos bons ou maus] In: *Sobre o Fundamento da Moral* (2001, p.190.191).

²⁵ [O homem bom produz o bem do bom tesouro de seu coração] – depois que, nos dois versos precedentes, a explicação imagética da questão era apresentada pelo fruto que sempre sai de acordo com a árvore. *Sermão da Montanha*, Lucas, capítulo 6. In: *Ibidem*, p.193.

vontade exige que a essência do homem seja obra de sua própria liberdade, portanto de sua vontade que então possui asseidade. Sob a hipótese contrária, como já se demonstrou, desapareceria toda responsabilidade e o mundo moral, assim como físico, seria apenas uma mera máquina, posta em movimento pelo seu construtor situado de fora, apenas para o próprio entretenimento. (SCHOPENHAUER, 2012, p.80- 81).

Deste modo, a própria doutrina do caráter supõe a dupla visão de mundo apresentada anteriormente. Assim, tendo em vista que a causalidade está apenas restringida à configuração do mundo empírico (*como representação*) e nessas condições o *caráter empírico* se apresenta, por outro lado, o *caráter inteligível* não está submetido às regras do mundo empírico; inserido no plano da Vontade, não há causa que o determine: ele é essencialmente livre, o que faz com que nada que venha a acontecer no plano empírico possa alterá-lo. Como veremos detalhadamente ao decorrer do trabalho, para Schopenhauer a ordem moral do mundo está relacionada à Vontade e não à representação²⁶.

A lógica inexorável de atuação da vontade impõe, nesse sentido, limites à liberdade e define o caráter no plano empírico ou sensível. A equação que Schopenhauer procurará solucionar em sua teoria moral é como guardar espaço, num mundo governado causalmente e sob as leis da vontade, para a ação moral genuína. Esse problema é uma consequência direta de sua teoria metafísica, pois um mundo determinado e, ao mesmo tempo, compatível com ações de cunho moral é possível. De fato, a dificuldade maior deriva de uma consequência prática imediata da concepção metafísica de Schopenhauer: a amplitude e abrangência do egoísmo em nossa condição. Nós somos, empiricamente falando, seres determinados. Essa determinação é, metafisicamente falando, determinação para um querer regulado pela vontade, por uma vontade de persistir, vontade de vida, impulsiva, que conduz ao conflito e à tentativa de submissão de outras vontades. A determinação imposta pela vontade é, portanto, uma determinação ligada ao egoísmo e funda uma visão pessimista da vida. Vejamos esses pontos.

²⁶ “O estatuto do indivíduo é, em Schopenhauer, de certa forma, paradoxal. Só o ato individual é que importa para a moral, mas, por outro lado, o próprio fundamento da moral é a superação do *principium individuationis*, o reconhecimento da essência como uma e a mesma em todos os seres. Assim de um lado o indivíduo é uma mera manifestação da espécie, e de outro ele é o único autor do ato moral e fonte da ordem moral do mundo”. (JANAWAY, 2003, p. 117)

1.6 Pessimismo e egoísmo

Nas seções anteriores, procuramos destacar um conjunto de conceitos que ocupam uma posição especial na filosofia de Schopenhauer e que, por isso mesmo, são relevantes para o estabelecimento das bases da sua teoria moral. Foi possível indicar que a dimensão metafísica faz com que o ser humano seja dirigido por fins como “manter-se vivo” e “reproduzir” ou “produzir vida nova”, gerando uma série de objetos de desejo e necessidades correspondentes à ampliação de seu repertório cognitivo e cultural (Janaway, 2009). Assim, estamos inseridos nesse modo de existência, marcado cotidianamente pela busca e satisfação de nossos desejos. Esse “jogo” onde perseguimos determinados fins, alternando entre um objeto de desejo e outro (originado da carência, isto é, da falta) é uma das formas em que o sofrimento se apresenta. Como explica Debona, a vontade funda uma:

[...]cosmologia da vontade irracional, essência cega e incessante de todos os seres, que faz prevalecer em todo indivíduo um egoísmo colossal, que “comanda o mundo” e desconhece qualquer identidade entre eu e não-eu. Pelo fato de uma tal essência carecer de fundamento e de fins últimos, as satisfações são sempre passageiras e as disputas, os conflitos e as guerras são eternos, do que decorre uma teodiceia (ou patodiceia) do mal radical, da dor e dos sofrimentos de todo tipo, assim como a impossibilidade de qualquer felicidade autêntica e duradoura. [...] o egoísmo é a *Haupt und Grundtriebfeder*, motivação principal e fundamental das ações, que é instrumentalizada pela racionalidade humana. (DEBONA, 2013, p. 19).

Nesse cenário, podemos dizer, de servidão à vontade, a satisfação de um desejo não representa a cessação do querer; pelo contrário, como surgem novos fins a serem perseguidos não podemos eliminar o sofrimento de modo absoluto. Sendo assim, o reconhecimento do nosso estado de padecimento, como seres desejantes e carentes, pode ser considerado o primeiro elemento fundamental para compreender o pessimismo de Schopenhauer. A sua radicalidade, no entanto, não deriva apenas da consciência das mutações e variações no domínio do querer e nem mesmo de nossa essência como impulso constante por afirmação e satisfação. Schopenhauer complementa o quadro pessimista mostrando que, mesmo que nossos desejos sejam satisfeitos, mesmo quando obtemos regularmente o que queremos, isso não nos livra do espectro do tédio, a condição na qual sentimos uma carência ou falta que nos impele a agir. Conforme Janaway:

Nós não escolhemos viver ou ter essa natureza essencial de todos os seres vivos: de querer infindavelmente e estar infinitamente exposto ao sofrimento. Nosso sofrimento nem mesmo tem um ponto final redentor. Nossa existência e a existência do mundo, que frustram facilmente nossas aspirações, não foram concebidas para permitir o alcance de qualquer bem, nem somos capazes de fazer qualquer progressão em direção à perfeição. Nessa parte fundamental da filosofia do valor de Schopenhauer, que tem a ver com a vontade como essência do eu e do mundo, nós descobrimos, em última instância, que nada há além de uma ausência de valor. Algo é bom somente se satisfaz a vontade de algum ser, mas não pode haver nenhuma satisfação da vontade como tal e, dessa forma, nenhum bem absoluto. (JANAWAY, 2009, p. 2)

Essa é a base fundamental do pessimismo schopenhaueriano. Como pode ser percebido, ele resulta do reconhecimento que, na ordem natural do ser ou da realidade e do eu, tal como seu sistema nos ensina a ver, em um primeiro momento, não existe nenhum estado de perfeição ou quietude, tal como postulado por boa parte da tradição filosófica. A vida é, em essência, um movimento infinito em busca de completude ou realização, mas essa realização encontra-se submetida a uma vontade insaciável, encontra-nos sempre reféns da afirmação da Vontade. O sofrimento é contínuo²⁷, seja por conta da falta, seja por conta do tédio. Como Schopenhauer afirma, de modo categórico:

[...] a priori, a vida humana não é suscetível de uma autêntica felicidade, atendendo ao conjunto de sua essência, senão que esta pode ser melhor descrita como um sofrimento polimórfico e um estado mental em absoluto desejável, um estado cujo objetivo não seria o de nos fazer felizes e ao que o caberia melhor o qualificativo de desventurado. (SCHOPENHAUER, 2010, p.68)

Podemos notar que a temática da negatividade da satisfação encontra-se também nos escritos tardios de Schopenhauer, como, por exemplo, na *Metafísica dos Costumes*, em especial na seção intitulada “Consideração metódica das determinações fundamentais da existência humana”. Nela encontramos a descrição de Schopenhauer da *negatividade da satisfação*, onde um estado feliz é caracterizado como sendo, basicamente, a satisfação de um determinado desejo. Já em oposição a esse estado está o estado tedioso, o qual nada mais é que a ausência de um determinado objeto passível de aspiração. A vida humana, dentro do plano da *afirmação da vontade*, oscila entre esses dois estados. Se, por um lado, a satisfação é considerada como *negativa*, pois representa apenas uma ausência de dor, onde adquirimos conhecimento dessa condição de maneira

²⁷ “[...] nada mais pode ser declarado como o objetivo de nossa existência, exceto o conhecimento de que seria melhor para nós não existir.”(SCHOPENHAUER,2005, p. 350).

mediata, isto é, através do aprazimento causado pelo extermínio de um determinado desejo; por outro lado, no que diz respeito à dor, ela é *positiva*. O que de fato diferencia o primeiro estado (da ausência da dor) desse último (da presença da dor), é que a esse nós temos acesso de modo imediato.

A única coisa que nos é *dada* originária e imediatamente é a carência, isto é, a dor. Mas a *libertação* e o prazer podem ser conhecidos por nós de forma *mediata*, através da *evocação* da aflição e da necessidade passadas, cuja desaparecimento propiciou sua entrada em cena. A isso se deve que não internalizemos nem estimemos cabalmente aqueles bens e vantagens em cuja possessão nos encontramos, e não pensemos senão que são como devem ser, dado que não nos fazem felizes, senão de uma maneira negativa, *fazendo retroceder* ao valor, pois a carência, a necessidade e a aflição constituem o único dado *positivo* que se nos brinda de maneira imediata, e a partir do qual se esclarecem os distintos fenômenos do espírito humano (SCHOPENHAUER, 2001, p. 63).

O homem, como se pode depreender daqui, fruto da Vontade cega, irracional e “esfomeada”²⁸, é dor e uma dor que se manifesta individualmente através da personificação de um egoísmo imensurável.²⁹

O homem faz de si mesmo o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si mesmo, esta gota no meio do oceano. (SCHOPENHAUER, 2005, p.426-7).

²⁸ “ Que a existência humana deva ser algo como um extravio fica suficientemente claro através da simples observação de que o homem é a concreção de carências cuja satisfação dificilmente alcançável nada lhe garante senão um estado sem dores, no qual só lhe resta o tédio e que prova que a existência em si mesma não tem nenhum valor; pois o tédio nada mais é que o sentimento de sua vacuidade. (Schopenhauer, 2012, p. 142.). Em outro momento ele também afirma: Em geral, tal como recusamos um medicamento amargo, resistimos ante à ideia de que a dor é consubstancial à vida e de esta não aflui em nós desde o exterior, senão que cada qual leva dentro de si a inesgotável fonte de si mesmo. Mais, preferimos buscar, a modo de subterfúgio, uma causa externa dessa dor que nunca nos abandona. Infatigavelmente, vamos de desejo em desejo e, mesmo quando a satisfação alcançada não nos satisfaz tanto quanto augurávamos, caindo, na maioria das vezes em um erro vergonhoso, não nos damos conta de que tentamos abastecer o navio das Danaides... Um caso muito incomum, que pressupõe uma certa força de caráter é encontrarmos um desejo que, à vista das circunstâncias, não podemos satisfazer, mas ao que tampouco sabemos renunciar; deste modo, encontramos, de alguma maneira, o que buscávamos, a saber, algo que não podemos incriminar em todo momento como fonte de nosso pensar, [274] em vez de reconhecer que tal fonte não é outra que nosso próprio ser; deste modo, ficamos inimigos de nossa sina, mas reconciliados com nosso ser e existir; pois com isso se relega o reconhecimento de que tanto nosso ser como nosso existir mesmos resultam circunstanciais ao padecer e que a verdadeira satisfação não é de todo impossível. A consequência deste processo é um humor melancólico que assume uma única grande dor e despreza todas as penas ou alegrias de menor magnitude. Isto constitui uma manifestação mais digna que a constante busca de miragens renovadas, bem representativa do habitual estado de coisas”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 61,62).

Nessa caracterização da nossa condição, o sofrimento e o egoísmo não são apenas um mero componente da nossa existência, mas algo inerente ao próprio ser. Esse quadro pessimista corresponde a nossa condição natural cotidiana e responsável pela onipresença do egoísmo. Porém, ele não é apenas uma entre as motivações, mas sim a que é mais regular nas práticas humanas e, justamente por essa razão, a motivação que está mais próxima da nossa condição. Spierling chama a atenção para a amplitude do conceito de egoísmo em Schopenhauer: “através dele se materializa a afirmação da vontade de viver, é o ciclo eterno do emparelhamento formado por culpa universal e sofrimento”. (SCHOPENHAUER, 2010, p.31). Deste modo, o egoísmo não é somente “o impulso da existência e de bem estar”, mas também envolve uma disposição que abarca um modo de conceber o mundo que Schopenhauer considera como sendo “o erro fundamental”. Tal erro nada mais é do que o olhar sobre o *princípio de individuação*, isto é, marcado pela pluralidade de indivíduos. Podemos afirmar, nesse sentido, que não há um espaço comum com os outros indivíduos, mas somente uma gama de indivíduos que se mostram completamente diferentes dele. Este é o cenário do mundo como representação. Aqui encontramos o modo de conhecimento próprio ao egoísmo, que transparece no mundo encoberto pelo *véu de maia*, o mundo regido pelo *princípio de individuação*. O egoísmo origina toda competição que se expressa no “antagonismo interno da vontade de viver consigo mesma”. A engrenagem do egoísmo pode ser compreendida através da multiplicidade que a vontade se manifesta (devido ao *principium individuationis*). Para essa manifestação o indivíduo precisa apenas de si mesmo, visto que cada um é “portador da totalidade do mundo objetivo”. A existência de tudo que lhe é externo se concretiza somente devido a sua representação. Como consequência disso temos:

[...] cada indivíduo é feito, e assim se considera a si mesmo, a totalidade da vontade de viver ou a perspectiva do mundo mesmo, ao tempo que também se tem pela condição suplementaria do mundo como representação; por conseguinte, como um microcosmos tão estimável como o macrocosmos. A natureza mesma, sempre e em toda parte verdadeira, o proporciona originariamente e à margem de toda reflexão este conhecimento tão sensível como apoditicamente certo. (SCHOPENHAUER, 2011, p. 85)

A forma do egoísmo envolve um *ver como*. O egoísmo é o sujeito aparecendo no modo da representação. A famosa expressão de Hobbes (*bellum omnium contra omnes*), máxima expressão do egoísmo, expressa a natureza e força do impulso

individual, que sempre quer afirmar a si mesmo, ainda que destruindo a vida do outro: “Tudo isso mostra como cada um de nós, não só tentamos tirar o que o outro quer, mas muitas vezes chegamos a destruir tudo o que ele tem até mesmo a sua vida para aumentar o nosso próprio bem-estar.”(SCHOPENHAUER, 2010, p.87). O egoísmo, como expressão interna da vontade, é tomado por Schopenhauer como algo natural e comum no mundo. Enquanto Hobbes admite um hedonismo psicológico que distingue, através da razão prática, bens de curto e longo prazo e estabelece que bens de longo prazo podem levar a estados de menor dor, Schopenhauer assume um tipo de egoísmo volitivo que impede uma operação da razão prática no nível metafísico.

2 CRÍTICAS À ÉTICA KANTIANA

2.1 Razão prática, dever e o imperativo categórico de Kant

Como mostramos no capítulo anterior, o modelo metafísico do *mundo como vontade e representação* gera conseqüências centrais para a teoria ética de Schopenhauer, particularmente no reconhecimento do egoísmo como produto do princípio de individuação no plano do mundo como representação. Além de sua teoria metafísica, é relevante, para compreender seus objetivos e propósitos, examinar alguns pontos centrais da teoria ética de Kant, visto que a doutrina moral de Schopenhauer foi elaborada, em grande medida, a partir de aspectos herdados da ética kantiana e, ao mesmo tempo, de uma crítica profunda à mesma. Entender a ética de Schopenhauer pressupõe, portanto, um conhecimento bastante claro dos aspectos que Schopenhauer preservou da filosofia moral de Kant e os aspectos que ele rejeitou. A pretensão desse capítulo é reconstruir o debate de fundo entre Kant e Schopenhauer e, ainda, mostrar como a rejeição de aspectos relevantes da ética kantiana o conduziu a assumir uma abordagem da moralidade centrada na compaixão.

Kant ficou conhecido na história da ética por ter desenvolvido uma fundamentação rigorosa da moral, através da sua proposta de estabelecer leis morais universais fundamentadas *a priori*. A proposta de fundamentação de Kant tem como objetivo principal a busca pelo princípio supremo da moralidade, a saber, o imperativo categórico. O ponto de partida para estabelecer a possibilidade do princípio da moralidade desenvolvido por Kant é a investigação dos *juízos morais* presentes no senso comum (mediante o conceito de *vontade boa*³⁰). Segundo Kant, aquilo que ele entende por *vontade boa* já se encontra implicitamente no “são entendimento natural”.

³⁰ Por vontade boa, Kant compreende aquela vontade capaz de determinar a si mesma. Enfatizando a capacidade do exercício da autonomia, isto é, ter a possibilidade de se autodeterminar, o que define o conceito de livre-arbítrio (será severamente rejeitado e criticado por Schopenhauer, como veremos a seguir). O livre-arbítrio se apresenta na ideia central do ser racional como um *autolegisador*, isto é, pela capacidade em agir conforme a lei, postulada por ele mesmo.

Mas, para desenvolver o conceito de uma vontade estimável em si mesma e boa sem <qualquer> intenção ulterior, tal como já se encontra no são entendimento natural e não precisa tanto ser ensinado quanto, antes pelo contrário, esclarecido, conceito este que está sempre por cima na estimativa do valor inteiro de nossas ações e constitui a condição de todo o restante, vamos tomar para exame o conceito do *dever*, que contém o de uma boa vontade, muito embora sob certas restrições e obstáculos subjetivos, os quais, porém, longe de ocultá-lo e torná-lo irreconhecível, antes, pelo contrário, fazem com que se destaque por contraste e se mostre numa luz tanto mais clara. (KANT, 2010, p.115)

Para Kant, o conceito de *vontade boa* é a expressão daquilo que é *bom em si mesmo*, sem envolver restrições ou limitações. É por isso que Kant afirma que a vontade boa é a única coisa incondicionalmente boa, isto é, ela não depende de nenhuma circunstância – não é boa para algo ou mediante algo. Tal conceito fornece uma espécie de medida para o agente racional daquilo que seja moralmente bom. Por isso, ao investigar as virtudes tomadas historicamente como boas, como a coragem e a temperança, Kant ressalta que elas só são boas se forem acompanhadas da *vontade boa*. Como afirma Esteves,

Para ser boa, a vontade não depende de outra coisa senão de si mesma, ou seja, ela depende pura e simplesmente da **forma** de seu querer, que consiste no querer em conformidade com a lei moral universal que é por nós representada como um imperativo categórico. (2013, p.17).

Kant pretende extrair da forma do querer da vontade boa o fundamento da ética. A obtenção dessa forma contém, no entanto, um complicador. Apesar de Kant enfatizar a existência de um sentido de dever resultante de uma vontade boa, uma vontade que opera segundo a forma do seu querer, é importante reconhecer que ele também destaca que como somos seres dotados de “inclinações”, de modo que nem sempre agimos conforme o que a razão nos oferece como sendo bom. É justamente por essas “inclinações” que Kant afirmará que não possuímos uma “vontade santa” (onde o querer está em conformidade com a lei), o que faz com que seja necessária uma lei que regule a vontade, mais especificamente, “as imperfeições subjetivas” da vontade do ser humano. O próprio Kant postula a questão: qual seria então essa lei, “cuja representação (...), tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição?”(KANT,2010, p.209). A resposta kantiana é bastante conhecida. A moralidade, antes de pressupor algum mecanismo sensível ou natural, envolve operações reflexivas ligadas a leis (máximas e princípios) do dever, sendo que, o último orienta as ações universalmente. A abordagem kantiana da ética é, portanto, uma abordagem que entende a ética como orientada pelo dever (*deon*) e não por mecanismos

subjetivos (como um sentimento ou inclinação do próprio agente).

Kant desenvolveu sua teoria deontológica tendo por fundamento o imperativo categórico. É através dele que se torna possível exprimir “as relações objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana.” (KANT, 2010, p.189). No que diz respeito a esse “querer em geral” ele só se constitui como “querer moral” quando é determinado estritamente pelo *imperativo*. Em outras palavras, é o cumprimento desse imperativo que faz com que uma ação tenha valor moral. Como explica Porta acerca da necessidade imperativa do dever:

A resposta kantiana é, ao mesmo tempo, consequente e surpreendente: na realidade, eu não “devo” porque sou um ser racional, mas sim porque, sendo um ser racional, não sou um ser total ou exclusivamente racional, mas também sensível (ou seja, submetido a impulsos e paixões). Um ser absolutamente racional seguiria a lei ética de modo espontâneo. Esta legalidade não seria para ele um “Dever”. Contudo, para um ser que não é absolutamente racional, ou seja, que eventualmente pode entrar em contradição com a Razão, a lei adquire o caráter de um imperativo. (PORTA, 2002, p.121)

Tendo em vista, como já afirmamos acima, que o ser racional não possui uma “vontade absolutamente boa”, torna-se necessário algo que obrigue a sua vontade a estar de acordo com a lei moral, sendo que a representação de uma lei absoluta e universal na forma de um imperativo que cumprirá essa função. É, portanto, o *imperativo categórico* que funda a obrigação como necessidade absoluta. A obrigação imposta pela *razão prática pura* resulta em uma ação realizada pelo dever, entendido como necessidade absoluta. Em outras palavras, isso significa que os juízos morais devem necessariamente encontrar em sua base razões que possam ser generalizadas, isto é, que possam ser estendidas a todos os seres racionais. É mediante isso que ela se torna uma “lei prática”. O que vai definir se uma ação possui valor moral, é, exclusivamente, que a ação tenha sido realizada “por dever³¹”. Esse dever é uma obrigação auto-imposta pelo agente por sua submissão à lei moral.

A ação que é compatível com a autonomia da vontade é lícita; a que não se afina com ela é ilícita. A vontade cujas máximas se põem necessariamente de acordo com as leis da autonomia é a vontade santa, absolutamente boa. A dependência de uma vontade não absolutamente boa do princípio da

³¹ “Pois, quando se trata do que deve ser moralmente bom, não basta que seja conforme à lei moral, mas também tem de acontecer por causa dela; caso contrário, essa conformidade é apenas muito contingente e precária, porque a razão <para agir> imoral produzirá de quando em quando, é verdade, ações conformes à lei, no mais das vezes, porém, ações contrárias à lei”. (KANT,2010, p.75)

autonomia (a necessitação moral) é a obrigação. Esta, portanto, não pode ser referida a uma vontade santa. A necessidade de uma ação por obrigação chama-se *dever*. (KANT, 2010, p.283)

Desta forma, a ação moral é aquela que o agente executa a ação não apenas de acordo com a *obrigação (dever)*, mas em nome dela. Para ilustrar melhor essa definição de como seria uma ação realizada por “dever”, Kant utiliza alguns exemplos. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ele explicita o exemplo da “falsa promessa”, onde um homem que necessita de dinheiro emprestado e promete devolver a quantia emprestada, mesmo tendo plena consciência que não poderá cumprir a promessa feita. Tal exemplo, sugere-nos Kant, é uma ação que jamais poderia ser aprovada pelo *imperativo*, uma vez que a “máxima” que está em jogo: “Quando me vi precisando de dinheiro, pedirei dinheiro emprestado e prometerei pagar, mesmo sabendo que não poderei fazê-lo”, não está em conformidade com a formulação estabelecida pelo *imperativo categórico*, que exige, sempre, a universalização da máxima escolhida: “Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.” (KANT, 2010, p.215).

Como o *imperativo categórico*³² é incondicionado – apresenta-nos o que deve ser feito independente do nosso querer ou de nossas inclinações, ele é a “ferramenta” que permite extrair as orientações para as ações universalmente objetivas. Como afirma Beauchamp: “O imperativo categórico, portanto, é um cânone da aceitabilidade das regras morais, isto é, um critério para se julgar a aceitabilidade das máximas que orientam as ações.” (2009, p.73). Logo, quando o agente executa a ação tendo por base os princípios que atendem ao *imperativo categórico*, ele age moralmente. Porém, quando a vontade individual busca por motivações em outros contextos, como as inclinações, desejos, em tudo aquilo que não seja com vistas aos princípios morais, ela é denominada *heteronomia*³³ e, por conseguinte, a ação não possui valor moral.

Outro aspecto relevante do estabelecimento do imperativo (e, portanto, da obrigação e dever) leva em conta a distinção kantiana entre subjetividade e objetividade. Como já afirmamos, Kant compreende como categórica toda ação que seja

³² Kant apresenta dois tipos de imperativos – os hipotéticos e os categóricos. Os primeiros oferecem os meios para atingirmos um determinado fim; já os segundos, os categóricos, nos dizem exatamente como devemos agir independente do resultado final. Para atingi-lo, age desta ou daquela maneira.

³³ “Onde quer que um objeto da vontade tenha de ser tomado por fundamento para prescrever a regra que a determine, a regra nada mais é do que heteronomia. O imperativo é condicional, a saber: se ou porque se quer este objeto, então se deve agir dessa ou daquela maneira; por conseguinte, ele jamais pode comandar moralmente, isto é, categoricamente”. (KANT, 2010, p.297).

objetivamente necessária, isto é, que possua um fim em si mesma (que constitua um dever em si)³⁴. Para que o imperativo categórico de algum modo possa se tornar possível para os seres racionais é necessário, em um primeiro momento, que possamos tomá-lo como aquilo que Kant denomina de “um princípio subjetivo”, isto é, como algo que nos diga respeito diretamente, a saber, através das máximas (princípio subjetivo do querer); em um segundo momento, é necessário que essa máxima torne-se um princípio objetivo – através de sua universalização – como Kant estabelece no primeiro e no segundo capítulo de sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo – isto é, aquele que serviria de princípio prático, ainda que subjetivamente para todos os seres racionais, se a razão tivesse pleno domínio sobre a faculdade de desejar – é a lei prática. (KANT, 2010, p. 129)

A máxima é o princípio subjetivo para agir, e tem de ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, da lei prática. Aquela contém a regra prática que a razão determina em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou também com as inclinações do mesmo) e é, portanto o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, e o princípio segundo o qual ele deve agir, isto é um imperativo.(KANT, 2010, p.213)

Como podemos ver a partir desse breve esboço, a ética kantiana, em primeiro lugar, estabelece uma fundamentação da moralidade centrada em obrigações, que são entendidas como princípios do dever e que se concretizam, de uma maneira objetiva e universal, através da lei do imperativo categórico. O dever moral aparece aqui como uma imposição para o sujeito e é compreendido como obrigação incondicional. Kant pretendeu assim ter demonstrado que o princípio da moralidade possui validade objetiva, a lei moral com validade absoluta e universal não é, assim, apenas uma “quimera”³⁵. Essa orientação a partir de princípios *a priori*, que são os princípios segundo os quais a moralidade é possível, deixa de fora da investigação questões concernentes ao exercício prático-moral. A moralidade prática ou a moralidade como ela é efetivamente exercida foi considerada por Kant uma questão concernente à antropologia filosófica. O objetivo central de Kant ao propor a sua fundamentação da moral foi o de oferecer uma abordagem capaz de assegurar as condições necessárias e suficientes para uma ação com valor moral objetivo. Esse direcionamento fez com que a ética kantiana fosse muitas vezes concebida como uma espécie de *formalismo ético*, resultado da rejeição de qualquer fundamentação próxima de componentes empíricos.

³⁴ [...] “a fidelidade às promessas, a benevolência por princípio (não por instinto) têm um valor intrínseco”. (KANT, 2010, p.267).

³⁵ “ Todo mundo tem de admitir: que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta.” (KANT, 2010p.71).

Deste modo, não há conteúdo da lei moral e o valor de uma determinada lei se encontra somente em sua *forma*, a saber, em sua *legalidade*, independentemente de sua efetivação empírica. Além disso, junto com o imperativo categórico, Kant introduz a função prática da razão na moralidade ou a chamada *razão prática*. “O dever está situado (enquanto dever geral) antes de toda experiência na ideia de uma razão determinante a priori” (KANT, 2010, p.167). A razão, em seu uso prático, evidencia a vontade boa, base da moral, como um querer governado por leis³⁶. A racionalidade e a moralidade caminham juntas aqui: é necessariamente pelo fato de que somos seres racionais que podemos agir moralmente porque, ao contrário de outros seres, temos a capacidade de agir através da “representação de leis”. Como afirma Esteves: “Somente o ser humano é capaz de agir de acordo com a representação de leis, ou seja, de acordo com leis que ele se representa ou de que tem consciência. Numa palavra, só o ser humano é capaz de agir consciente, tendo por base leis ou princípios.” (ESTEVES, 2013, p.20).

Cabe agora examinar às críticas dirigidas à ética kantiana por Schopenhauer. Iniciaremos apresentando uma crítica mais geral, vinculada ao papel da razão prática como faculdade da razão pura, fundante e legisladora de Kant e, posteriormente, destacaremos a crítica ao princípio ético fundamental de Kant, o imperativo categórico.

2.2 Do formalismo ético ao fenômeno da compaixão

A primeira divergência entre Kant e Schopenhauer em relação à ética já pode ser confirmada no próprio objetivo que ambos atribuem a uma teoria ética. Se Kant teve como propósito o desenvolvimento de uma fundamentação da ética de modo totalmente *a priori*, não deixando que nenhum resquício mundano impregnasse a sua fundamentação, Schopenhauer tinha em mente um objetivo *descritivo* com relação à ética, a saber, averiguar e apresentar como se concretiza o fenômeno da moralidade no mundo. Deste modo, podemos afirmar que Schopenhauer adota o caminho oposto ao de Kant: voltando os olhos para o mundo concreto, ele se apropriou de elementos

³⁶ “ A razão como razão prática deve influenciar a vontade, isto é, produzir uma vontade boa em si mesma.” (KANT, 2010, p.113).

concernentes à vida fática, empírica, para daí extrair a possibilidade da moral. Assim, o ponto de partida de sua investigação acerca do fundamento da ética é a análise de como os seres humanos executam suas ações. Como ele mesmo afirma, seu intuito é “*descrever* o fenômeno ético e não prescrever regras, de modo que temos de um lado a fundamentação *abstrata*, e de outro, a concepção de que a ética é “a ciência que diz respeito à vida.” (SCHOPENHAUER, 2001, p.20). Como afirma Janaway, comentando a discordância entre as duas propostas:

A ética kantiana é a ética do dever, e tenta formular um imperativo ao qual devem conformar-se as ações do ser idealmente racional. A ética schopenhaueriana é, em contraste, uma ética da compaixão. Ela tenta explicar a diferença entre bom e mau em termos de uma divergência entre as atitudes que os indivíduos podem ter uns com relação aos outros e com respeito ao mundo como um todo. A moralidade para Schopenhauer não é uma questão de dever nem de “obrigação”; nem pode ela ter a racionalidade por fundamento. Trata-se de uma questão de “ver o mundo na perspectiva correta. (JANAWAY, 2003, p.110).

Assim, o elemento de destaque, que antecede e fornece a base da crítica schopenhaueriana à ética kantiana, é justamente a fundamentação na racionalidade, isto é, ao lugar que Kant designa para a faculdade da razão na moralidade e, de modo mais geral, à própria função da razão dentro do sistema kantiano. Como sabermos, para Kant, a razão não possui apenas a dimensão teórica (apresentada na *Crítica da razão pura*), através das ideias transcendentais (Deus, alma e mundo) e as suas doze categorias do entendimento. Além dessas funções, ela também possui uma dimensão *prática*, isto é, ela tem o “poder” de conceber princípios *a priori* possibilitando ao ser agir moralmente. É justamente esse ponto, a saber, a possibilidade de uma *razão prática*, que será o alvo da crítica desenvolvida por Schopenhauer tendo como critério a sua definição conceitual de razão³⁷. A razão schopenhaueriana é estritamente abstrata e conceitual, seu papel é exclusivamente em relação ao campo do conhecimento. Não há identificação, nem mesmo aproximação entre o *agir racional* e *agir moral*, o que conduz Schopenhauer a rejeitar a dimensão *prática* da razão, Cartwright afirma:

³⁷ Alain Roger em seu *Vocabulário de Schopenhauer* reúne algumas passagens que sintetizam a conceitualização da faculdade de razão: a razão é a faculdade dos conceitos, objeto da lógica, ou “exame das representações secundárias ou abstratas”. (FC, p. 150). “A essência dessa faculdade não consiste de forma alguma na busca do incondicionado.” (M, p.607), seus conceitos são apenas “representações de representações” (M, p.70-1), “representações extraídas de representações” (QR, p. 235), que “servem somente para classificar, fixar e combinar os conhecimentos imediatos do entendimento, sem jamais produzir nenhum conhecimento propriamente dito. (M, p.47). (2013, p.63).

A rejeição de Schopenhauer do papel central da razão que Kant designa na ética apoia toda a dimensão de sua crítica a Kant. Além do repúdio de Schopenhauer à ética não-empírica de Kant, na qual Kant afirma que a razão pura é a fonte para descobrir as leis morais, ele também rejeita o que ele vê como pressuposição básica do ponto de vista de Kant, que a “íntima e eterna essência humana consiste na razão”. Para Schopenhauer, a razão (*Vernunft*) é simplesmente a faculdade dos conceitos, a habilidade para formar representações gerais e não-imagéticas que são simbolizadas e fixadas em palavras. A razão e o entendimento (*Verstand*), a faculdade da percepção, são secundários e fenomenais, “enquanto o fundo real no homem, aquele o qual sozinho é metafísico e, portanto, indestrutível, é a sua Vontade” (CARTWRIGHT, 1999, p.261).

Nessa mesma direção, enfatizando a importância da crítica schopenhaueriana à faculdade da razão, conforme Debona:

[...] a crítica do pensador à razão prática e à moral kantiana pode ser captada mediante a crítica à razão kantiana em geral. Aos olhos de Schopenhauer, houve confusão e falta de delimitação de esferas entre o teórico e o prático, fato que dificulta atribuir à razão o nome de prática. (DEBONA, 2010, p.52).

Ou seja, além de Schopenhauer negar que haja uma relação íntima entre o agir racional e moral, ele atribui a Kant a identificação (falsa) entre *racional* e *virtuoso*. A equivalência entre esses dois termos representa, para Schopenhauer, a negação do “uso comum de todos os povos” do conceito de razão, o qual não postula que “a virtude teve de nascer da razão pura, virtuoso e racional tornaram-se o mesmo.” (2001, p.61). Ele diz:

[...] em todos os tempos chamou-se *racional* o homem que se deixa guiar, não por impressões sensoriais, mas pelos *pensamentos e conceitos* e que, por isso, age sempre refletida, conseqüente e cautelosamente. Tal comportamento chama-se em geral *comportamento racional*. Mas este não implica, de modo nenhum, retidão e caridade. Pode-se pelo contrário agir muito racionalmente, portanto refletida, prudente, conseqüente e planejada e metodicamente, seguindo todavia as máximas as mais egoístas, injustas e mesmo perversas. (SCHOPENHAUER, 2001, p.60,61).

Schopenhauer avança na sua crítica, chegando a enfatizar até mesmo o aspecto “perverso” desse tipo de comportamento, destacando, por fim, que o comportamento generoso não só não tem nenhuma aproximação com o racional, mas pode acabar até mesmo mais perto do “irracional”.

Racional e vicioso podem unir-se bastante bem, e só pela sua união que se tornam possíveis os crimes maiores e de ampla repercussão. Assim, também irracional e generoso ficam bastante bem juntos, por exemplo, se hoje eu der ao necessitado o que amanhã precisar ainda com mais urgência do que ele, ou se eu emprestar a alguém que precisa a quantia que o meu credor espera, e assim por diante em inúmeros casos. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 61).

A crítica à faculdade de razão e a larga distância que há, para Schopenhauer, entre ela e o agir moral³⁸, permite também compreender elementos fundamentais da argumentação de Schopenhauer em relação aos elementos mais específicos e que estão em consonância com uma moralidade centrada na razão. Essa porção mais específica da crítica de Schopenhauer envolve a análise da motivação moral, do imperativo categórico, do dever e a obrigação. Vejamos com maior detalhe cada um desses pontos.

2.3 O eudemonismo e a motivação desinteressada

Kant considera, como vimos, que a ação moral não pode envolver nenhum componente auto-interessado, nenhum impulso ou inclinação diferente do próprio dever. A teoria ética que sustenta que a moralidade pode ser compatível com motivos ligados ao bem-estar ou satisfação do próprio agente é costumeiramente chamada de eudemonismo³⁹ (felicidade). Schopenhauer aceita a rejeição kantiana do eudemonismo, e é justamente nesse aspecto que ele indetifica “o grande mérito de Kant”: o de ter purgado a ética de todo o eudemonismo, dado que Kant nega que a moralidade seja um meio para a conquista da própria felicidade⁴⁰ e para a satisfação de qualquer impulso subjetivo diferente do dever. A crítica kantiana ao eudemonismo origina-se da consideração que o motivo que dá valor moral para uma ação ou agente deve ser inteiramente diferente de um motivo auto-interessado. Schopenhauer aceita essa parcela da proposta moral kantiana, mas rejeita um de seus pressupostos fundamentais: Kant

³⁸ “Pois a moral tem a ver com a ação efetiva do ser humano e não com castelos de cartas apriorísticas, de cujos resultados nenhum homem faria caso em meio ao ímpeto da vida e cuja ação, por isso mesmo, seria tão eficaz contra a tempestade das paixões quanto a de uma injeção para um incêndio”. (SCHOPENHAUER, 2001, p.58)

³⁹ De acordo com Irwin, existem duas maneiras de entender a crítica ao eudaimonismo de Schopenhauer. Na primeira delas, Schopenhauer estaria sustentando que não seria possível aceitar a concepção de que a virtude poderia ser buscada por si mesma e, ainda assim, promover a felicidade (Irwin, 2009, p. 255). Ele diz: “Em sua visão, a evidência da valorização da virtude por si mesma é evidência para a rejeição do eudaimonismo e a evidência do eudaimonismo é evidência da valorização da virtude apenas como um meio (e não como um fim em si mesmo).” (Irwin, 2009, p. 255). Irwin considera que a tese de que eudemonismo e virtude são incompatíveis, pois o agente não deve ser motivado por auto-interesse, permite a rejeição de apenas um tipo de eudemonismo: a versão instrumentalista do eudemonismo, ou seja, aquela visão que considera a boa ação um meio para a felicidade. A crítica de Schopenhauer ao eudemonismo não se sustentaria, portanto, se alguma forma de ação moral auto-interessada puder preservar o valor moral por si, como algumas formas de eudemonismo parecem fazer.

⁴⁰ Em especial na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

assume que a moralidade é incompatível não apenas com o auto-interesse, com a ação egoísta que visa um fim que beneficia o próprio sujeito, mas também com todo e qualquer impulso não-racional, não inteiramente relacionado com uma vontade boa e fundada no imperativo. Schopenhauer aceita que a ação moral não pode ter motivações egoístas⁴¹, assim como também não pode ser direcionada para a conquista da felicidade ou reputação do agente, mas considera, ao mesmo tempo, possível encontrar um fundamento para a moral num *estado natural humano*, portanto, num elemento constitutivo de nossa natureza sensível. A moralidade não é, portanto, egoísta ou auto-interessada, mas pode ter uma base num sentimento humano natural (e não apenas no imperativo racional e categórico, como queria Kant). Com efeito, a compaixão cumpre essa função no seu sistema moral. Assim, ainda que Schopenhauer considere que a ação moral deve ser buscada por si mesma, ele considera que existe uma atitude ou impulso em nossa natureza que não é egoísta, mas altruísta (portanto, não auto-interessado), o qual permitiria manter a ética livre do eudemonismo e, ao mesmo tempo, explicar a ação moral sem apelar para uma razão prática pura. Esse ponto está diretamente vinculado com a concepção da motivação moral de Schopenhauer.

Está implícito na crítica de Schopenhauer ao eudemonismo que uma ação é moralmente motivada quando sua motivação for unicamente composta por preocupações de caráter moral. Qualquer ação que tem em sua composição outros motivos, será considerada não-moral. A motivação para Schopenhauer, assim como para Kant, não depende somente do resultado da ação (da consequência da ação ser boa, por exemplo), mas sim de ela ter sido realizada a partir dos *motivos corretos*. Essa concepção foi caracterizada por Irwin como uma concepção baseada no *princípio de subtração*, pois Schopenhauer considera que quanto mais uma motivação aceita é composta por motivos não-morais, menos valor moral a ação terá. A argumentação de Schopenhauer contra o eudemonismo (e do egoísmo que ele reconhece implícito nele) resulta na defesa da tese kantiana que uma ação moral genuína exclui qualquer aspecto de motivação auto-interessada. Como explica Irwin, nessa perspectiva, “as pessoas que identificam seu bem parcialmente com a ação moralmente motivada estão condenadas e

⁴¹ O egoísmo foi concebido de maneira ampla por Schopenhauer. Ele compreende que “o impulso à existência e bem-estar”, constitui, tanto no homem como no animal, o “impulso capital e fundamental” .

também todas as formas de eudemonismo” (Irwin, 2009, p.256)⁴². Schopenhauer deixa isso claro na seguinte passagem:

[...]Vemos a exclusão daquela espécie de motivos por meio dos quais, ao contrário, procedem todas as ações humanas, a saber, *o interesse* próprio, no sentido amplo da palavra. Por isso a descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação, ou, mesmo agindo de modo acessório, o diminuiria. *A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral.* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 131)

A crítica ao eudemonismo, a visão egoísta e auto-interessada que ele parece incorporar, no entanto, não conduz Schopenhauer a assumir a proposta kantiana centrada na noção de dever. Ao contrário, Schopenhauer não apenas discorda o fundamento moral, como também considera que ele não estava de forma alguma dissociado do egoísmo. É por essa razão que ele recusa do imperativo categórico, o qual incorpora, em última instância, uma forma de egoísmo.

2.4 A crítica ao imperativo categórico

A crítica de Schopenhauer ao imperativo desenvolve-se a partir da censura a Kant pela utilização da sua “belíssima distinção” entre o conhecimento *a priori* e a *posteriori* (presente na *Crítica da Razão Pura*) no campo da moral.

Desde que Kant transpôs o método que ele tinha aplicado de modo tão feliz na filosofia teórica para a filosofia prática, tendo querido separar aqui o puro conhecimento *a priori* do empírico *a posteriori*, admitiu que, do mesmo modo que conhecemos *a priori* as leis do espaço, do tempo e da causalidade, também, ou de modo análogo, o fio de prumo moral para nosso agir nos é dado antes de toda experiência e se exterioriza como imperativo categórico, como *dever* absoluto. (SCHOPENHAUER, 2011, p.35).

⁴² Segundo Irwin (2009), Schopenhauer não considerou outras formas de motivação possível para moralidade que não envolvem o princípio de subtração. Uma dessas formas é o *chamado princípio de suficiência*. O *princípio de suficiência* estabelece que a motivação também pode ser concebida como envolvendo suficiência para a realização de uma dada tarefa. Um agente pode ser moralmente motivado nesse sentido quando ele é capaz de manter sua boa vontade contra outras motivações. Nesse caso, a ação foi moralmente motivada se ela foi suficiente para assegurar a ação correta. Mesmo que outros motivos estivessem presentes, ajudando na ação, ela não deixaria de ter um motivo moral. Irwin sustenta que Schopenhauer não levou em conta essa forma de fundação moral, a qual permitiria preservar alguma forma de eudemonismo.

Schopenhauer considera o interesse de Kant com o imperativo uma busca por um fundamento *a priori* para a moralidade. Segundo Schopenhauer, ele teria acreditado que a base *a priori* aplicável para o conhecimento empírico também poderia ser estendida para todos os campos. O conhecimento moral, assim como o conhecimento empírico do mundo, teria uma mesma fundação formal e *a priori*; é por isso que os princípios da moralidade não podem depender de qualquer fato empírico sobre a natureza ou sobre a motivação humana.

[...] A fórmula imperativa da ética, demonstrada como *petitio principii*, liga-se diretamente a uma representação predileta de Kant que se deve por certo desculpar, mas que não é para ser admitida. Vemos, às vezes, um médico que recorreu a um remédio como resultado surpreendente receitá-lo a seguir para quase todas as doenças. Comparo-o a Kant. Com a distinção entre o “*a priori*” e o “*a posteriori*” no conhecimento humano, ele fez a descoberta mais surpreendente e mais coroada de êxito de que pode gabar-se a metafísica. (SCHOPENHAUER, 2001, p.34).

Esse empreendimento, de acordo com a interpretação de Schopenhauer, faz com que Kant acabe por remover as características empíricas dos procedimentos ordinários que assume como ponto de partida. Ao fazer isso, ele retira as únicas características que tornam esses mesmos princípios inteligíveis. Como consequência, o resultado é a obtenção de fórmulas ininteligíveis e não princípios morais genuínos. O primeiro aspecto em que essa ideia é manifestada por Schopenhauer na interpretação do imperativo ocorre em torno da postulação da existência de uma lei moral com *necessidade absoluta*. Schopenhauer alega que é inadmissível postular, sem provas, leis “independentes da regulamentação humana, da instituição estatal ou da doutrina religiosa”. Para endossar a sua crítica, ele apresenta dois significados de lei, o significado originário, lei civil, “*lex*”, “*nomos*”, concernente ao arbítrio humano, e o segundo conceito, “*tropológico (figurativo)*” concernente às leis da natureza. Kant, segundo Schopenhauer, negligenciou essa definição ao utilizar as *leis morais* como *leis naturais*. A crítica de Schopenhauer, portanto, é que Kant não nota que a condição de inteligibilidade da lei é que ela seja baseada numa autoridade (teológica ou jurídica). Ao introduzir uma pretensa lei que não depende de um legislador, de recompensa ou punição humana ou divina, ele priva a noção de lei de sentido. Kant rejeita uma concepção da moral que identifica leis humanas e comandos divinos, mas retém a noção de lei e comando, e remove a sanção empírica que dá o caráter de guia da ação à lei inteligível.

Um segundo aspecto da crítica de Schopenhauer ao imperativo categórico de Kant diz respeito ao caráter instrumental da ação baseada no imperativo. Os principais conceitos que sustentam a ética kantiana: *lei*, *prescrição* e *dever* são, necessariamente, para Schopenhauer, derivados de forma modificada, sem autoridade empírica, do “decálogo mosaico”. Tais conceitos resultam numa contradição dos termos (*contradictio in adjecto*). Kant utiliza a noção de *absoluto* e *incondicional*, resultando nos termos *dever absoluto* e *obrigação incondicional*, e considera que o imperativo poderia ser tomado como *categórico*. Mas se os conceitos kantianos pressupõem, como afirma Schopenhauer, para sua inteligibilidade, uma fonte empírica de punição ou recompensa, então seu caráter não é absoluto, e sim apenas *hipotético*, tendo em vista que eles só teriam significado se concebermos uma instância que visa “castigo ou promessa de recompensa”.

É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo. Mas, assim, a obediência em relação a ela mesma, que, de acordo com as circunstâncias, pode ser esperta ou tola, será sempre, todavia, em proveito próprio e, portanto, sem valor moral. (SCHOPENHAUER, 2001, p.27).

A compreensão de *valor moral* de Schopenhauer e Kant recusa qualquer forma de inclinação egoísta. No entanto, Schopenhauer, considera que a formulação do imperativo categórico como uma lei universal pressupõe tacitamente um tipo de egoísmo, isto é, uma motivação auto-interessada. Como explica Irwin, ele interpreta a questão “o que posso fazer pode vir a ser uma lei universal?” como “qual lei universal você pensa que seria mais vantajosa para você?”. Deste modo, a crítica de Schopenhauer ao “grau de egoísmo” encontrado na formulação do imperativo se deve ao fato dele detectar na formulação kantiana a conhecida “regra de ouro”, a saber: “não faça aos outros o que não queres que o outro te faça.”

A indicação contida na regra máxima de Kant para se encontrar o princípio moral propriamente dito, repousa, aliás, na pressuposição tácita de que eu posso querer aquilo com que me dou melhor. O fato de que eu, ao estabelecer uma máxima para ser seguida universalmente, tenha de considerar-me necessariamente não só como a parte sempre ativa, mas também, às vezes e eventualmente, como a passiva faz com que meu egoísmo decida-se pela justiça e pela caridade, não porque tenha prazer em exercê-los, mas em experimentá-los, no mesmo sentido daquele avarento que, depois de ouvir o sermão sobre beneficência, proclama “Que exposição profunda, que beleza! Quase dá vontade de mendigar!” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 69)

Sendo assim, ao Schopenhauer detectar certo grau de egoísmo na formulação do imperativo, ele afirma: “apesar de sublimes instituições a priori, é o egoísmo que se senta na cadeira do juiz e que faz pender a balança” (2001, p.69). Dessa forma, o imperativo kantiano é, segundo Schopenhauer, apenas aparentemente categórico (sendo, no fundo, hipotético) e torna-se, dessa forma, impossível que uma ação exercida nessa configuração tenha qualquer tipo de valor moral.

[...] Isto na realidade nada mais é do que uma moral que visa à felicidade, apoiada consequentemente no interesse próprio ou eudemonismo, que Kant solenemente expulsou como heteronomia pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de *soberano bem* pela porta dos fundos. Assim é que se vingam a admissão do *dever incondicionado e absoluto*, que oculta uma contradição. Por outro lado, o *dever condicionado* não pode ser certamente um conceito ético fundamental, porque tudo o que acontece visando a recompensa ou o castigo é necessariamente uma ação egoísta e, sendo assim sem puro valor moral (SCHOPENHAUER, 2001, p.28).

Em síntese, apesar do famoso elogio feito a Kant por “ter purificado a ética de todo *eudemonismo*”, a crítica do imperativo revela que essa purificação só foi feita "de modo aparente". A tendência de Schopenhauer é, assim, argumentar que Kant precisa de algum paralelo com a lei positiva, se ele pretende nos convencer de que temos alguma obrigação inescapável de obedecer a leis morais e imperativos, pois no caso desses alegados imperativos, nós não encontramos nenhuma fonte inteligível da obrigação tal como nós achamos para princípios hipotéticos. Kant não teria dado, assim, nenhuma razão para crer numa fonte de obrigação que é independente dos desejos atuais do agente⁴³.

Schopenhauer também critica o caráter formal do imperativo kantiano. Conforme vimos, para Kant, nós devemos olhar para o *imperativo categórico* dando atenção à forma, não ao conteúdo, de um princípio moral, e esse procedimento mostra que o único imperativo categórico é o princípio de conformidade com a lei universal. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 34). Schopenhauer acredita que o imperativo categórico obtido por este procedimento torna-se vazio e sem utilidade, justamente pela falta de

⁴³ Irwin (2009) afirma que Kant pode oferecer uma objeção a essa crítica de Schopenhauer. Kant mantém que nós assumimos do ponto de vista da moralidade ordinária de que há alguma fonte de obrigação que é independente dos nossos desejos atuais. Se assumimos que todos os imperativos são hipotéticos, nós não supomos que as pessoas têm alguma razão moral para ser guiadas por princípios morais se elas carecem dos tipos relevantes de desejos; neste caso, nós poderíamos ter que retirar qualquer objeção moral ao seu comportamento uma vez que descobrimos que ele carece dos desejos relevantes. Mas do fato é que nós não retiramos essas objeções; ao contrário, nós provavelmente objetamos mais se alguém carece dos desejos e reações apropriadas.

efetividade do *dever incondicionado*, isto é, ele não funciona no plano prático porque não comporta a ideia de uma *necessidade incondicional*. Consequentemente, colocá-lo no plano prático é, mais uma vez, uma contradição *in adjecto*. Schopenhauer vê o dever kantiano (“enfadonho dever”) como uma afronta ao que ele chama de *sentimento moral genuíno*, assim ele afirma: “combinações artificiais de conceitos de qualquer espécie não podem nunca, quando se leva a sério o assunto, conter o verdadeiro impulso para a justiça e a caridade” (SCHOPENHAUER, 2001, p.108). Assim, podemos dizer que a crítica ao imperativo e à concepção kantiana da motivação no dever resulta da falsa tese do caráter *a priori da moralidade*, isto é, independente da experiência e fundada em imperativos. Schopenhauer, como um defensor da ideia de que a moralidade está intimamente ligada à vida efetiva dos seres humanos, critica o *apriorismo* kantiano, e se recusa a atribuir à moral um fundamento meramente abstrato. É a partir dessa recusa que Schopenhauer irá desenvolver o “caminho direto” para a sua própria ética.

3 A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL

Nos capítulos anteriores tratamos de tornar explícitos os pressupostos teóricos da doutrina moral de Schopenhauer e, ao mesmo tempo, a herança proveniente do seu embate com a ética kantiana. Nesse capítulo, pretendemos avançar na direção da especificação da natureza da compaixão e de seu funcionamento no domínio moral, tendo em vista o modo como a compaixão é definida principalmente a partir de duas obras⁴⁴: *O mundo como vontade e Representação* e *Sobre o fundamento da moral*. Procuraremos mostrar o que é a compaixão ou qual a natureza desse conceito tão central para a teoria de Schopenhauer, como ela opera para constituir a moralidade. A filosofia schopenhaueriana, como já vimos no primeiro capítulo, enfatiza a presença e o papel dominante da vontade no comportamento humano e na própria essência da realidade. Essa ênfase ameaça tornar a moralidade impossível, já que nos apresenta um mundo marcado essencialmente pelo egoísmo e, como vimos no segundo capítulo, no quadro teórico schopenhauriano é constitutiva da moralidade a superação do egoísmo individual, o desejo de afirmação da própria vontade, inerente à nossa condição. A moralidade deve, dessa forma, resultar de um mecanismo de superação do egoísmo. É essa dimensão que cumpre agora examinarmos.

A ética de Schopenhauer parte, igualmente de uma crítica ao caráter abstrato e formal da proposta kantiana⁴⁵. O fundamento da moral de Schopenhauer é inteiramente dependente da experiência, pois ela representa aquilo que há de mais seguro para investigação acerca da ética. Nesse aspecto, Schopenhauer rejeita inteiramente uma moral desprendida da vida concreta, tal como é expresso claramente na seguinte passagem:

⁴⁴ O tema da ética está presente também em outras obras, como, por exemplo, em *Parerga e Paralipomena*. Essa obra da maturidade de Schopenhauer (1850), composta de dois volumes, reúne vários escritos sobre diversos temas: *Aforismos para a sabedoria de vida*; *Sobre a filosofia e seu método*; (VIII) *Sobre a ética*; (XIV) *Notas complementares sobre a teoria da afirmação e negação da vontade de vida*. Os três primeiros ensaios foram lançados separadamente no Brasil.

⁴⁵ “Uma filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça”. (KANT, 2010, p.23).

Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que *deve acontecer o que nunca acontece*? O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível? Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo tem de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é que acontece realmente, para chegarem ao seu entendimento, e que eles aí têm muito que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje. (SCHOPENHAUER, 2001, p.23)

A razão que parece justificar o procedimento de Schopenhauer de recorrer à experiência é que uma teoria moral que pretende definir o que é uma boa ação ou ação moral deve, necessariamente, levar em conta aquilo que os seres humanos efetivamente fazem. Assim, os postulados kantianos e os princípios que governam sua ação, nada mais são, segundo Schopenhauer, que uma teoria irrealista ou imaginativa da vida moral sem nenhum valor para o entendimento do fenômeno mesmo que é o que deve ser examinado, a saber, o universo da vida prática. A obtenção de um fundamento inteiramente altruísta obedece a uma restrição metodológica: a proposta de ética desenvolvida por Schopenhauer tem o intuito de ser uma ética descritiva, ou seja, ele procurará indicar como a moralidade efetivamente opera, sem pretender prescrever condições necessárias e suficientes para que uma ação seja qualificada como moral, mesmo que nunca pudessem ser postas em prática. Assim, afirma Schopenhauer: “para o filósofo, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir autêntico valor moral” e, além disso, indicar o “impulso próprio que move o homem a ações deste tipo.” (SCHOPENHAUER, 2001, p.119).

Deste modo, Schopenhauer pretende, portanto, “trazer os meros sentimentos” para investigação, indicando se há, na estruturação de nossas ações no mundo, algum comportamento ou ação que poderia ser qualificada como moral e, ainda, qual seria a motivação vinculada a tal ação. Nós já sabemos que a ação moral, para Schopenhauer, tem um teor inteiramente altruísta e desinteressado. Uma forma alternativa de entender o projeto de Schopenhauer na ética será, então, compreender como é possível haver ação altruísta num mundo governado por egoísmo e sofrimento, onde pessoas são tomadas como seres individuais e potencialmente competitivos. Nesse aspecto, para desenvolver a sua ética, Schopenhauer teve como de partida a investigação concreta das ações humanas, visando identificar a possibilidade de ações altruístas no domínio moral. Esse ponto é bastante claro no complemento do tomo II de *O Mundo como Vontade e*

Representação, na seção intitulada *O propósito de minha ética*, onde ele apresenta três grandes questões que serão negadas por sua doutrina:

- 1) Não existe nenhuma doutrina do dever;
- 2) Não há um princípio ético universal;
- 3) Não há dever incondicionado.

Dado esse direcionamento, Schopenhauer afirma que o único fato possível que reside em nossa consciência e pode ser apreendido por todos os seres humanos é a configuração da nossa natureza como seres essencialmente egoístas. No que diz respeito a sua ética, ela terá que mostrar como é possível dada essa natureza que ocorra, empiricamente, a superação do egoísmo. Schopenhauer afirma que a moralidade é definida pelo esforço contínuo de superação da natureza humana egoísta, de modo que o problema central de sua doutrina é encontrar um fundamento não-egoísta capaz de sustentar as ações com valor moral. No que segue, faremos uma exposição da estrutura da argumentação de Schopenhauer para responder a esse problema.

3.1 A compaixão no *Mundo como Vontade e Representação* e no *Sobre o Fundamento da Moral*

A exposição do conceito de compaixão na filosofia de Schopenhauer encontra-se presente, especialmente, no *Mundo como Vontade e Representação* e, ainda, na obra ética fundamental, o *Fundamento da Moral*. Há diferenças substanciais entre esses dois textos. A apresentação da compaixão no texto fundamental de Schopenhauer obedece a uma exposição mais abrangente, procurando explorar mais nitidamente como vontade e compaixão associam-se para explicitar a possibilidade da moralidade. Por outro lado, a abordagem presente no *Fundamento da Moral* é mais restrita e está focada na ligação entre o sentimento de compaixão e uma crítica abrangente à filosofia moral kantiana, explicitada, em grande medida, a partir de orientações metodológicas gerais recomendadas por Schopenhauer em oposição ao caráter abstrato e formal da abordagem kantiana. Assim, antes de adentrarmos na análise da pergunta pelo fundamento da moral, precisamos ter claro que ela não possui um aspecto sistemático; o

tema é explorado de modo esparso especialmente nesses dois diferentes textos presentes na obra de Schopenhauer.

3.2 O tratamento da moralidade no *Mundo como Vontade e Representação*

O núcleo da teoria ética de Schopenhauer é apresentada em dos principais momentos em *O mundo como Vontade e representação*. O primeiro consiste na apresentação de que as ações com valor moral ou peso moral são aquelas em que os indivíduos conseguem superar seus próprios interesses (egoístas) avançando em direção às necessidades dos outros seres; em um segundo momento, encontramos a sua teoria da ascese como a concretização da negação da vontade de vida. Encontramos esses dois momentos no livro IV (*Segunda consideração. Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de Vida*). Já no início do texto, Schopenhauer nos apresenta a importância da ética em torno de seu pensamento e qual será a estratégia argumentativa adotada. Assim, de antemão, já são reduzidas as expectativas de encontrarmos na ética schopenhaueriana uma espécie de filosofia prática: “a filosofia é sempre teórica”, ele diz. Ela só é filosofia prática por ter como campo investigativo as questões concernentes ao mundo fático.

A última parte de nossa consideração proclama a si mesma como a mais séria de todas, pois concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente. Nesse sentido, a parte seguinte da nossa consideração, de acordo com o modo comum de as pessoas se expressarem, poderia chamar-se filosofia prática, em contraste com a parte teórica tratada até agora. Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez de prescrever regras. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las. (SCHOPENHAUER, 2005, p.353)

A primeira referência ao conceito de compaixão é apresentada em relação à necessidade de termos acesso e contato com sofrimento “para que a proporção existente num dado homem entre egoísmo e compaixão possa entrar em cena.” (2005, p.382). Esse primeiro “contato” é necessário, pois é através dele que se torna possível o exercício da compaixão, isto é, pelo processo de indentificação, estabelecido pelo

reconhecimento do sofrimento que o outro sente, resultando na compreensão de que tal sofrimento nada mais é que o indício da mesma essência que também se manifesta em mim (Vontade): “Não apenas tem de ter sido apresentado ao sofrimento alheio, mas também tem de ter experimentado o que é o sofrimento, bem como o prazer.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.382). A identificação com o outro, via sofrimento, é possível mediante a “chave para decifrarmos o enigma do mundo”, que é possível através de um tipo especial de experiência no próprio corpo do indivíduo.

É através desse tipo de experiência que chegamos ao “enigma do mundo”, onde o *conhecimento* da Vontade como essência do mundo, é desvendado. Como pode ser reconhecido aqui, Schopenhauer atribui um status elevado à corporeidade na ética, esse status que ficou registrado na sua célebre afirmação: “não somos uma cabeça de anjo alada, sem corpo”. Desta maneira, é justamente por sermos seres corpóreos, passíveis à experimentação do sofrimento e à dor, que nos tornamos, de certa maneira, aptos a reconhecer o sofrimento e a dor de outros. Schopenhauer justifica a sua ênfase no corpo argumentando que ele carrega em si mesmo os dois lados do mundo, isto é, *como representação e como Vontade*⁴⁶. O vínculo entre a compaixão e a metafísica da Vontade, mediada pelo corpo, é claramente exposto no livro quarto, onde Schopenhauer postula uma forma de negação do mundo que apresenta “um sofrimento multifacetado e um estado desafortunado”, onde a “não existência é preferível” (SCHOPENHAUER, 2005, p.417). O que transparece aqui é que a significação ética de nossa conduta e a negação da vontade de vida estão fortemente entrelaçadas; ambas se originam do mesmo tipo de conhecimento, de onde “brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter”. Esse conhecimento é proporcionado pela superação do *principium de individuationis*. “Vemos assim que para um semelhante homem justo, o *principium de individuationis* não é mais, como para o homem mau, uma barreira

⁴⁶ Como Spierling afirma : “ a experiência do próprio corpo fornece a chave para a decodificação. Ao contrário de todos os outros objetos do mundo como representação, mas de imediato como algo completamente diferente, como vontade. Schopenhauer move esta dupla experiência corpo - do lado de Representação e Vontade - à toda a Natureza. (2011, p. 24). Em um segundo momento, isto é, após o reconhecimento do nosso corpo conforme os dois modos distintos, o avanço em direção ao reconhecimento da Vontade em outros fenômenos ocorre por analogia. Conforme Barboza, “Schopenhauer defende a existência, no interior do corpo, de um sentimento não captável pelo princípio de razão, escapando às suas regras, e que fornece, por intuição imediata e direta, na autoconsciência, a chave para a compreensão não só da nossa essência, mas também, por analogia, da essência dos demais objetos”. (BARBOZA, 1997, p. 47). “O sujeito do conhecimento, pela identidade com o corpo, torna-se um indivíduo, desde aí, esse corpo lhe é dado de duas maneiras completamente diferentes: por um lado, como representação no conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos e submetido às suas leis; e por outro lado, ao mesmo tempo, como esse princípio imediatamente conhecido por cada um, que a palavra Vontade designa”. (SCHOPENHAUER, 2001, p.110)

absoluta”.(SCHOPENHAUER,, 2005, p. 471). Assim, o ser humano justo é, em um primeiro momento, aquele capaz de identificar-se com o sofrimento de outrem, rompendo com a diferenciação entre ele e os outros, e, em um segundo momento, ele pode vir a agir compassivamente, isto é, não praticando injustiça contra o outro, ou até mesmo agindo para auxiliá-lo efetivamente. Quando o ser humano encontra-se nessa situação onde não há mais diferença egoística entre o “eu” e o “outro”, ocorre a identificação, os sofrimentos alheios são apreendidos como se fossem os seus:

[...]esse homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho[...]. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores. Vê um mundo que desaparece. E tudo isso lhe é agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa. (SCHOPENHAUER, 2005, p.481)

Desta forma, o processo identificativo descrito na passagem acima, onde o ser toma para si o sofrimento dos outros seres como se fosse seu, é justamente o instante característico da ação compassiva. Essa unificação entre o eu individual e os outros seres (aqueles passíveis de sofrimento, os animais⁴⁷ e os seres humanos). Esse momento de “reconhecimento”, como já afirmamos, depende da suspensão do *princípio de individuação*. Essa suspensão resulta de um tipo especial de *conhecimento*, como Schopenhauer sugere, ela envolve um modo de “*ver o mundo na perspectiva correta*”(JANAWAY, 2003, p. 109). Isto significa que somos capazes de *enxergar* que há uma mesma essência que constitui nós mesmos e todos outros seres. É nesse momento que o ser humano suspende o papel corriqueiro de perseguidor somente de seus fins e se volta para o Mundo. Janaway descreve esse momento afirmando que “a vontade encena uma rebelião final contra a sua própria função essencial e cancela a sua própria capacidade de agir”. (JANAWAY,1985, p.9).

Esse aspecto positivo caracterizado pela suspensão do *princípio de individuação*, que introduz a própria possibilidade de valor moral no mundo, faz com que Schopenhauer escape de um possível *niilismo*, isto é, uma ausência total de valores. Do

⁴⁷ “ A motivação moral por mim estabelecida confirma-se, além disso, como genuína pelo fato de que ela toma sob a sua proteção também os animais, que são tão irresponsavelmente malcuidados nos outros sistemas morais europeus. A suposta ausência de direito dos animais, a ilusão de que nossas ações em relação a eles sejam sem significação moral, ou, como se diz na linguagem da moral, que não há qualquer direito em relação aos animais, é diretamente uma crueza e uma bárbarie revoltantes do ocidente.”(SCHOPENHAUER, 2001, p. 174).

mesmo modo, não há uma espécie de *fatalismo*, visto que, apesar de estarmos inseridos “no pior dos mundos possíveis” (marcado pelo egoísmo, fruto da atividade volitiva que privilegia sempre pela sua afirmação), temos as possibilidades de suavização desse estado, através de três vias, como veremos posteriormente.

Cabe ainda destacarmos que o exercício da compaixão não envolve o processo de racionalização, isto é, ela é essencialmente preconceitual e intuitiva. “O que pode mover a bons atos, a obras de amor, é sempre e tão-somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste”. (SCHOPENHAUER, 2005, p.477). A virtude é aqui compreendida como uma realidade independente de um exercício racional abstrato e motivada pelo reconhecimento intuitivo ou instintivo do sofrimento. “Não hesitaremos em declarar contra Kant que o mero conceito é infrutífero para a autêntica virtude, assim como o é para arte”. (SCHOPENHAUER, 2005, p.478). O agente moral, para Schopenhauer, é aquele que supera e ultrapassa o “erro” produzido pelo egoísmo, a saber, a pluralidade de seres particularizados e estranhos entre si, através da compreensão segundo a qual “toda vida é sofrimento”. Desse conhecimento da universalidade do sofrimento produzido pela performance da vontade, pode brotar a resignação – total negação da vontade de vida, a qual Schopenhauer procura apresentar a partir da idéia de redenção, embora sua caracterização limite-se à exploração de expressões negativas e metafóricas, como, por exemplo, a idéia de nirvana presente no budismo.

3.3 Os dois momentos da possibilidade de apaziguamento da vontade

Schopenhauer descreve os dois momentos da possibilidade de cessação do ciclo da afirmação da vontade no livro III e IV do *Mundo*, respectivamente. No primeiro, o apaziguamento momentâneo, é possibilitado pela contemplação artística; no segundo, a total redenção é possibilitada por uma espécie *de conhecimento* da universalidade da dor, o qual pode nos conduzir à negação da vontade de viver. Alguns comentadores, como Spierling, defendem a tese de que há três possibilidades, incluindo, assim, além

da contemplação artística e da ascese, a ação compassiva. Essa alternativa interpretativa se deve especialmente à estruturação do próprio agir compassivo: marcado essencialmente pela negação da vontade (de si mesmo) em prol do reconhecimento das vontades alheias. Assim, podemos afirmar que a compaixão, “o grande mistério da ética” surge como um momento de superação da aparente individuação dos seres. A ação compassiva é marcada, num primeiro momento, pelo *conhecimento* da essência da vontade presente em todas suas manifestações. Como afirma Spierling: “Caem as fronteiras entre o outro e o eu”. Ou como afirma Schopenhauer utilizando a linguagem metafórica da filosofia hindu, esse é momento que o ser se reconhece nos outros seres – *tat twam asi* (isto és tu). A possibilidade de concretização da total negação da vontade, isto é, a *salvação* ocorre somente através da completa renúncia da afirmação da vontade de vida⁴⁸. Tal perspectiva nos conduz à teoria da redenção proposta por Schopenhauer, onde a ética se transformará em uma espécie de mística, que podemos caracterizar como a única possibilidade de “silenciar” por completo a Vontade. É nesse momento que ocorre uma espécie de “viragem” da Vontade ou, como sugere Spierling (2010), ocorre um giro da vontade, onde cai por terra a individuação e a multiplicidade. Essa é a imagem com a qual Schopenhauer finaliza o seu livro quarto. Ao atingir o estágio final – de abandono total do mundo, apresenta-se a nós a revelação do nada e a imersão do total numa espécie de resignação. Essa descrição, afirma Spierling, contrariando uma visão redutivista da filosofia schopenhaueriana, sugere que ela nos aponta para uma atitude espiritual, a saber, o seu pessimismo metafísico (toda vida é sofrimento) é uma distanciada e arbitrária reflexão e, ao mesmo tempo, uma contraditória atitude espiritual. Por fim, ainda cabe ressaltarmos outro aspecto desse estado ascético, que forneça ao ser a libertação de todo sofrimento.⁴⁹ A ideia central aqui é a seguinte: se a vida simboliza a própria personificação do sofrimento, a possibilidade de um abandono do sofrimento só é possível através da renúncia da vida, isto é, encerrando a vida, finda-se todo sofrimento⁵⁰.

⁴⁸ Como afirma Spierling “do conhecimento da universalidade da dor pode brotar a resignação” (2013, p. 33).

⁴⁹ A divisão entre pessimismo filosófico e otimismo prático é defendida por Jair Barboza do seguinte modo: [...] “O caráter obscuro da vida pode parecer pessimismo absoluto, mas na verdade Schopenhauer colocará como alvo de seu pensamento uma visada prático-otimista, vale dizer aquilo que podemos chamar de *filosofia do consolo*”. (BARBOZA, 1997, p. 6). Vale ressaltar que esse aspecto lenitivo se deve às possibilidades de saída do ciclo da vontade, por um lado, momentaneamente, através da arte; por outro, a total negação da vontade, através da “união mística com o todo.”

⁵⁰ Conforme afirma Janaway, Schopenhauer cunhou, no começo de seu percurso filosófico, pela influência de Platão, Kant e das Upanixades, o termo *consciência elevada* (*better consciousness*) para

3.4 O tratamento da moralidade no Ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*

Como se é sobejamente reconhecido, Schopenhauer escreveu o ensaio *O Fundamento da Moral* para responder a pergunta colocada pela Sociedade Dinamarquesa de Ciências, em 30 de janeiro de 1840. A pergunta apresentada pelo comitê da sociedade Dinamarquesa é extensa⁵¹. Para as finalidades desse estudo e para melhor contextualizar o modo como a pergunta é formulada por Schopenhauer, convém destacar a seguinte passagem:

A fonte e o fundamento da filosofia moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento? (SCHOPENHAUER, 2001, p.4)

Schopenhauer esclarece os aspectos fundamentais que orientarão a sua resposta à questão posta pela academia na introdução do *Ensaio*. Os dois aspectos principais que estruturam sua abordagem são os seguintes:

O primeiro aspecto consiste numa fundamentação teórica (e não uma exortação): o objetivo é caracterizado como um desenvolvimento filosófico-metafísico e não apropriado para estimular a prática da virtude⁵². A fundamentação está apoiada e

descrever um estado que transcende a experiência ordinária, o qual permitiria “aos seres humanos terem acesso a algo atemporal e universal, podendo abandonar os interesses cotidianos concernentes a sua individualidade, como suas aspirações particulares, seus compromissos e falhas associadas, para encontrar a paz livre de todo impulso e desfrutar do conhecimento face-a-face do aspecto mais verdadeiro e permanente da realidade.” (JANAWAY, 2009, p. 2).

⁵¹ A passagem referida é a seguinte: “Tendo em vista que a ideia originária da moralidade ou do conceito principal da lei moral suprema surge com uma necessidade que lhe é própria, embora não seja de modo nenhum lógica, não só na ciência que tem por objetivo expor o conhecimento do ético, mas também na vida real, na qual ela se apresenta, em parte no juízo da consciência sobre nossas próprias ações, em parte em nossos juízos morais sobre o comportamento dos outros – e tendo em vista, além disso, que vários conceitos morais principais, nascidos daquela ideia e dela inseparáveis, como, por exemplo, o conceito de dever e o da imputabilidade, fazem-se valer com a mesma necessidade e no mesmo âmbito – e, ainda, que nos caminhos que segue a pesquisa filosófica de nosso tempo parece muito importante investigar de novo este objeto – quer a Sociedade que se reflita e se trate cuidadosamente da seguinte questão: *A fonte e o fundamento da filosofia da moral* devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento.” (SCHOPENHAUER, 2001, p.4).

⁵² Uma forma de entender esse ponto é comparar duas possíveis abordagens da moralidade esboçadas na filosofia clássica: de um lado, a filosofia como investigação teórica, voltada à compreensão do domínio lógico de conceitos morais centrais e, por outro lado, da moralidade como um exercício ou prática humana, portanto, do discurso filosófico moral voltado não para o entendimento, mas para transformação

resulta, em última instância, da aceitação ou identificação de alguns pressupostos filosóficos que Schopenhauer assume e que constituem parte essencial de sua metafísica da vontade. Isso não significa, no entanto, que a abordagem de Schopenhauer dar-se-á num plano puramente abstrato. Como ele afirma, na filosofia, qualquer que seja o seu fundamento ético, ele deve ter, por sua vez, seu apoio e base na vida concreta, isto é, na experiência.

Pois a última e verdadeira elucidação sobre a essência interna do todo das coisas tem de estar necessária e estreitamente ligada com aquela que expressa o significado ético do comportamento humano, isto é, com aquilo que é estabelecido como fundamento da moral. Se não for uma mera proposição abstrata que paira livre no ar, sem apoio no mundo real, então tem de ser algum fato existente, ou no mundo real, ou na consciência humana, que, como tal, pode ser ainda fenômeno e por isso solicitar, como todo fenômeno do mundo, maiores explicações que, então, serão exigidas da metafísica. (SCHOPENHAUER, 2001, p.7).

O segundo aspecto relevante dos pressupostos da abordagem de Schopenhauer é o apoio na experiência. “A ética é a ciência que diz respeito diretamente à vida.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 20).

O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da compaixão, quer dizer, a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça livre e de toda a caridade genuína. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 129)

Esses dois pressupostos mostram que Schopenhauer desenvolveu uma abordagem da moralidade, a um só tempo, empírica e teórica, ou seja, ele pretende fornecer uma caracterização de como a moralidade surge entre os seres humanos que não seja um mero elogio da virtude ou exortação das vantagens de ser um bom ser humano, um bom caráter, tal como era comum na tradição renascentista e mesmo em boa parte da filosofia moderna. Seu objetivo é fazer uma abordagem capaz de apreender os princípios últimos que fundam a moralidade e ele reconhece que esses princípios não podem ser extraídos da *razão pura*, mas da própria experiência. Além dessas duas dimensões, Schopenhauer também examina e critica a fundamentação teológica da moral e sua fundação na razão pura. O fundamento teológico responde pela tentativa de fundamentar a moral tendo como pressuposto uma vontade divina, e a fundamentação

moral. O tratado de Schopenhauer pretende, nitidamente, promover uma orientação para o primeiro direcionamento.

kantiana responde pela fundamentação no dever absoluto. Ambas, segundo Schopenhauer, estão fadadas ao fracasso. A tentativa de fundamentar a moral com base em conceitos teológicos, como já mostramos no capítulo II, não tem êxito por ser essencialmente egoísta, pois, aquele que é agente da ação moral dentro dessa perspectiva está sempre agindo com vistas a um determinado fim, como, por exemplo, uma possível recompensa. A segunda tentativa, a moral kantiana, foi alvo de diferentes críticas que já examinamos anteriormente com maior detalhe. O que cabe salientarmos nesse estágio é a caracterização positiva que Schopenhauer faz da compaixão, ou seja, trata-se de explicitar as razões que o levaram a tomá-la como o único e exclusivo fundamento da moral.

Partindo das evidências empíricas, Schopenhauer detém-se primeiramente na análise da experiência para ver se é possível encontrar ações que possuem valor moral. Essas ações, como já afirmamos, só são verdadeiramente dotadas de valor moral se forem executadas através do sentimento de compaixão. Esse sentimento está presente na ação apenas quando “ a última razão para uma ação ou omissão está direta e exclusivamente vinculada ao bem- estar ou mal- estar de alguma outra pessoa que dela participa passivamente.”(SCHOPENHAUER, 2001, p. 134). Schopenhauer apresenta o seu próprio princípio fundamental da moralidade: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!* “Não cause mal a ninguém, mas antes ajude todos que puder!” (SCHOPENHAUER, 2001, p.109). Segundo ele, esse princípio resume aquilo que todos os éticos se esforçam para fundamentar e que constitui os dois graus da compaixão, as duas virtudes morais (justiça e caridade).

Tendo em vista esse princípio fundamental, toda ação moral, dentro da ética da compaixão, é uma ação centrada no outro, isto é, ele deve ser por si só o motivo da minha ação. Deste modo, a ação moral só se constituiu quando o agente toma para si o bem-estar ou alívio do sofrimento de outra pessoa como sendo “diretamente o seu próprio motivo” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 133). A explicação de como é possível converter o auto-interesse egoísta (que é soberano no mundo) em um interesse altruísta pelo bem dos outros depende, como já apresentamos, da noção de *identificação*. Como explica Irwin, a motivação direta que é característica da compaixão genuína e, portanto, o fundamento de toda moral, requer a identificação de mim mesmo com as outras pessoas, porém não negando sua existência como outros (como se todos fossem eu),

mas como entidades distintas com o mesmo sofrimento ou condição que a minha (IRWIN, 2009, p. 273). De fato, Schopenhauer expressa, nessa direção, que

[...] manifestamente, só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade como eu próprio o sou... Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu [...] Isto exige, porém que eu me identifique com ele... Já que não posso entrar na pele do outro, então só através do conhecimento que tenho dele, isto é, da representação dele na minha cabeça, é que posso me identificar com ele [...] O processo aqui analisado... é o fenômeno diário da compaixão (SCHOPENHAUER, 2001, p. 135-136).

Tal sentimento ocorre quando visamos exclusivamente o bem-estar alheio, isto é, o outro é o fim último da minha vontade. Não se trata, naturalmente, de negar que as pessoas sejam distintas entre si, negar as diferenças entre meu eu e o eu de outros. Como explica Irwin,

Schopenhauer [...] vê que simplesmente sentir uma dor como o resultado da dor do outro não explica por que nós queremos fazer algo para aliviar a dor das outras pessoas, em vez de aliviar a nossa própria. Nem mesmo ele acredita que a compaixão implica a rejeição de uma distinção entre pessoas. O ponto de vista genuinamente moral assume que pessoas diferentes não constituem realidades diferentes (IRWIN, 2010, p. 273).

Schopenhauer, de fato, afirma que a ação compassiva pressupõe que o agente possa, necessariamente, se identificar com o outro, único alvo e objeto de sua ação e não realizar um tipo de identificação caracterizada pela negação do outro.

[...] Só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade como eu próprio o sou. Através, portanto, do fato de que quero imediatamente seu bem e não quero seu mal, tão diretamente como se fosse o meu. Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queria seu bem como se fora o meu próprio. Isso exige porém que eu me identifique com ele, quer dizer, que aquela diferença total entre mim e o outro, sobre o qual repousa justamente o meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136)

A identificação sugerida aqui por Schopenhauer leva em conta dois aspectos. O primeiro ponto, negativo ou crítico, afirma que eu imagino a mim mesmo sentindo a dor que a outra pessoa sofre, como se a dor não fosse realmente da outra pessoa, mas minha. Schopenhauer rejeita, segundo Irwin, essa formulação, pois:

Se tomo a dor seriamente como resultado da ilusão que ela é minha própria, por que ela deveria fazer-me buscar o benefício do outro, antes do que o meu próprio? Se, a fim de ajudar o outro, devo livrar-me da ilusão que a dor é

minha e, uma vez livre da ilusão, não se espera mais que eu possa assumir a dor do outro seriamente (IRWIN, 2009, p. 274).

Contudo, o caminho interpretativo para a identificação parece ser que as crenças subjacentes ao desejo de ajudar a outras pessoas não entrem em conflito com as crenças subjacentes à minha tendência de sentir compaixão pelo outro. O reconhecimento da dor do outro deve ser reconhecida como parte da atitude que me faz estar interessado na dor do outro. De acordo com Irwin, essa alternativa pode ser encontrada na distinção entre pessoas em sentido fenomenal e pessoas em sentido metafísico.

O reconhecimento pela pessoa compassiva da realidade fenomenal das outras pessoas é consistente com a alegação que a compaixão de algum modo rejeita a distinção entre pessoas. Para reconciliá-las, devemos distinguir uma pessoa como uma seqüência de estados fenomenais conscientes do eu real que subjaz a essa seqüência fenomenal. As pessoas compassivas reconhecem a distinção entre eus fenomenais; se eu sou compassivo, eu não imagino falsamente que as dores dos outros eus fenomenais realmente pertencem ao meu eu fenomenal. Contudo, eu realmente identifico a mim mesmo com o outro, eu sinto a compaixão do meu eu fenomenal pelos sofrimentos expressos em outro eu fenomenal, por que eu reconheço que os dois eus são realmente expressões de um e mesmo eu subjacente. (IRWIN, 2009, p. 274).

Em alguns casos, a ação compassiva pode, segundo Schopenhauer, chegar ao grau mais elevado de “nobreza de moral”. A compaixão se manifesta em dois graus: um apenas *negativo* – consiste em não causar injustiça aos outros, “inibir as potências antimorais que habitam em mim”; e o segundo como *positivo*: que consiste em intervir em prol de sanar o sofrimento alheio, aquilo que Schopenhauer denomina de “ajuda ativa”. Somente as ações realizadas com essa configuração possuem valor moral.

Ações do tipo mencionado são as únicas a que se atribui propriamente valor moral. Como o que é próprio e característico delas, vemos a exclusão daquela espécie de motivos, por meio dos quais, ao contrário, procedem todas as ações humanas, a saber, o interesse próprio, no sentido amplo da palavra. Por isso a descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação, ou mesmo agindo de modo acessório, o diminuiria. A ausência de toda a motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral. (SCHOPENHAUER, 2001, p.122)

Além dos aspectos vinculados à identificação com os outros, Schopenhauer ressalta que a compaixão é uma atitude que não necessita do apoio da racionalidade. Como afirma Schopenhauer: “É aqui, portanto, nesta participação imediata que não se apoia em nenhuma argumentação, nem dela precisa, que está a única clara origem da caridade.” (SCHOPENHAUER, 2001, p.160). Essa conclusão mostra que a compaixão

é um estado psicológico intencionalmente direcionado para o alívio do sofrimento e que pressupõe, ao mesmo tempo, que o agente moral seja capaz de se identificar, numa ligação de proximidade, com o outro⁵³. Para chegar até essa caracterização centrada na compaixão e identificação, Schopenhauer recusa duas outras motivações humanas vinculadas, sendo uma caracterizada pela busca de meu exclusivo bem estar (o egoísmo) e a outra voltada para causar mal alheio (maldade) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 132). O egoísmo, como já vimos, é recusado, pois ele visa exclusivamente ao bem do próprio indivíduo e, dessa forma, contribui para a nossa condição de sofrimento e fragilidade derivada da impossibilidade de experimentar uma ação realmente destituída de interesse pessoal. O erro do egoísta, nesse sentido, não reside tanto no reconhecimento de pessoas diferentes dele mesmo, que competem com ele por prazeres e interesses, mas em não reconhecer que essas pessoas são elas mesmas idênticas a ele e, por serem idênticas, pedem uma atitude que não está centrada no conflito, mas na identificação e compadecimento pelo sofrimento mútuo. Além do egoísmo, a ação motivada pela maldade, quando a ação visa ao mal alheio é, claramente, também rejeitada como fundamento da moral. Se o egoísta é basicamente aquele que se esforça somente para promover exclusivamente o seu bem estar próprio, o maldoso é aquele que vai além da condição egoísta, a saber, além de querer e visar apenas o seu bem próprio, ele deseja o mal dos outros, isto é, ele não apenas afirma incessantemente a sua vontade, mas se esforça para negar a vontade alheia. Há uma espécie de gratuidade do mal, isto é, se o egoísta é aquele que ultrapassa a vontade do outro tendo como objetivo a realização de um determinado fim, então o maldoso é aquele que não visualiza nenhum fim a não ser o interesse causar mal a outrem.

Nenhuma dessas duas motivações pode, portanto, ser admitida como fundamento da moral. A moralidade está exclusivamente centrada no exercício da compaixão. Consequentemente, uma ação que pressupõe uma determinada condição que não seja o sofrimento do outro, deve ser rejeitada, justamente por ser uma ação executada com base no egoísmo ou maldade, carecendo, segundo Schopenhauer de um "puro valor moral"⁵⁴. A compaixão é, portanto, a motivação adequada, pois é a única

⁵³ Como veremos no capítulo 4, essa mesma tendência de análise foi adotada por Iris Murdoch, uma das autoras contemporâneas que sofreu influência de Schopenhauer.

⁵⁴ "Se, porém, minha ação só deve acontecer por causa de outro, então o seu bem-estar e o seu mal-estar têm de ser imediatamente o meu motivo, do mesmo modo que em todas as outras ações o meu motivo é o meu bem-estar e meu mal-estar". (SCHOPENHAUER, 2001, p.135)

que visa como seu fim o bem-estar alheio (SCHOPENHAUER, 2001, p.133). A compaixão permite esse resultado, pois ela é um tipo de reconhecimento pessoal, íntimo que a essência humana, a vontade, subjacente a todas as coisas, é comum, é inerente à própria existência e à existência dos outros. Como Schopenhauer afirma:

O bom caráter vive num mundo exterior homogêneo a seu ser: os outros não são para ele nenhum não- eu, mas “eu mais uma vez”. Por isso sua relação originária com cada um é amigável. Ele sente no íntimo aparentado a todo seu ser, toma parte diretamente no seu bem- estar e mal- estar (SCHOPENHAUER, 2001, p.220 .)

Esse grau de parentesco em todos os seres, resulta, em última instância, no reconhecimento da falsidade das diferenças. A compaixão é a “verdadeira motivação que está no fundamento de todas as ações dotadas de valor moral genuíno”, (SCHOPENHAUER, 2001, p. 132.). Essa “verdadeira motivação”, como vimos, só é possível mediante o reconhecimento de que o sofrimento se estende a todos os seres. Porém, precisamos ressaltar que por mais que ela se trate de um tipo “natural de sentimento”, Schopenhauer não pretendeu de forma alguma que ela estivesse presente em todos os seres humanos. Se por um lado, Schopenhauer, assegura a moralidade no mundo, por outro encontramos o aspecto negativo da sua abordagem, a saber, como lembra Murdoch: “sentimo-nos confortados ao aprender que somos dotados com instintos da compaixão, mas aniquilados quando nos é dito que não podemos mudar o caráter herdado”. (MURDOCH, 1992, p.18)

3.5 O significado da compaixão

O emprego do termo compaixão por Schopenhauer, como ilustrado acima pela sua variação conceitual, tem produzido divergências entre seus comentadores. Essas dificuldades têm conduzido intérpretes a buscar uma tradução apropriada para o termo alemão *Mitleid*. Alguns autores, como Mannion utilizam a expressão simpatia e piedade. Esses dois termos foram considerados por Cartwright impróprios. A tradução por simpatia não é adequada, pois simpatia é um termo muito geral (o mais geral dos três) e inadequado, pois pode ser também um sentimento de partilha ou sintonia com a

alegria do outro (próximo do termo alemão *Mitfreude*), enquanto que, em Schopenhauer, “o sentido não é de partilha de uma afinidade” (Mannion, 2003, p. 200). Já o termo piedade é considerado impróprio, pois foca no sofrimento do outro, assim como a compaixão, porém a piedade implica um sentido de superioridade em relação aquele que é objeto da piedade. “Ela pode ser a expressão de um e pode promover a própria auto-estima do piedoso, protanto introduzindo elementos egoístas que são excluídos da base ética de Schopenhauer” (Mannion, 2003, p. 200). Segundo Mannion (2003), a base ou fundamento da ética de Schopenhauer que melhor traduz o termo alemão *Mitleid* é a compaixão e ela deve ser entendida como um sentimento que tem como interesse primário “o bem-estar do outro”. O agente adota o interesse do outro como se ele fosse o próprio agente e, mesmo se o agente sente prazer em ajudar o outro, esse não é o principal motivo por trás da ação, mas o seu efeito benéfico” (Mannion, 2003, p. 200-201).

Os esclarecimentos fornecidos por Mannion mostram que o conceito, ainda que seja de uso comum e recorrente em várias línguas, não tem um uso naturalizado. Na língua portuguesa, a compaixão é descrita, no dicionário Houaiss, como sendo sinônimo de misericórdia.⁵⁵ Nos textos de ética contemporânea, a compaixão é tomada como um termo técnico para um sentimento. Mas a compaixão de Schopenhauer, sobretudo em virtude do sentido de identificação ressaltado acima, parece envolver mais do que um sentimento comum. Ele não foi, nesse sentido, um sentimentalista, alguém que sustentou que a moralidade depende de um sentimento comum, bruto, sem qualquer tipo de qualificação mais ampla. Ao mesmo tempo, é verdade que ela não envolve

⁵⁵ As palavras misericórdia e compaixão são sín[ô]nimas, mas existem algumas diferenças, dependendo do contexto a utilização de uma ou de outra.

Assim, o Dicionário Eletrônico Houaiss (em português do Brasil) registra misericórdia (substantivo feminino) com a seguinte variedade de acepções: «1 sentimento de dor e solidariedade com relação a alguém que sofre uma tragédia pessoal ou que caiu em desgraça, acompanhado do desejo ou da disposição de ajudar ou salvar essa pessoa; dó, compaixão, piedade; ex.: expulsaram-no da cidade sem misericórdia. 2 ato concreto de manifestação desse sentimento, como o perdão; indulgência, graça, clemência; ex.: foi implorar a misericórdia do rei. 3 benefício que se presta a um sofredor; caridade; ex.: o cristianismo manda praticar a misericórdia. 4 peça de madeira saliente e dobrável, simples ou esculpida, que se colocava sob o assento das cadeiras nos coros de igrejas e que permitia, quando levantada, que o clérigo ali apoiasse o corpo, de modo a parecer estar de pé. 5 punhal com que um cavaleiro matava um adversário derrubado, a menos que este pedisse clemência. 6 (Diacronismo: antigo) instituição de assistência destinada a tratar dos enfermos, cuidar e educar órfãos e enjeitados, alimentar os pobres, enterrar os mortos etc. Obs.: inicial maiúsc. Ex.: a Misericórdia de Lisboa foi fundada em 1498 pela rainha D. Leonor. 7 (interjeição) exclamação de alguém que pede que o livrem de castigo, de ato de violência ou da morte; pedido de piedade ou clemência.»

O mesmo dicionário registra também o substantivo feminino compaixão, mas com muito menos acepções: «sentimento piedoso de simpatia para com a tragédia pessoal de outrem, acompanhado do desejo de minorá-la; participação espiritual na infelicidade alheia que suscita um impulso altruísta de ternura para com o sofredor.»

racionalização, mas parece também exigir algum grau de identificação que não é puramente irrefletida. De fato, talvez a melhor forma de estabelecer a compaixão seja como uma espécie de sentimento que ultrapassa a aparência, um certo modo de ver o outro, que não envolve racionalização, no sentido de um cálculo abstrato, mas compõem-se, como afirma Spierling (2010), de uma natureza essencialmente pré-conceitual e intuitiva. O agente compassivo é aquele que supera e ultrapassa o “erro” produzido pelo egoísmo, a saber, a pluralidade de seres estranhos entre si. Assim, podemos dizer que toda ação compassiva é, necessariamente, negação da vontade. No próximo capítulo, pretendemos mostrar que o tratamento da compaixão como um sentimento bruto, calcado na nossa natureza, esteve na base da maior parte das críticas que foram lançadas à fundamentação da ética de Schopenhauer. Além disso, pretendemos indicar que a compaixão (Mitleid) é um termo com notação mais abrangente, de atitude moral, e que, nessa acepção, ele tem sido reconhecido por importantes autores da ética contemporânea.

4 CRÍTICAS E PERSPECTIVAS DA ÉTICA DA COMPAIXÃO

Nos capítulos anteriores foi possível delinear os aspectos fundamentais da teoria moral de Schopenhauer, tanto em seus pressupostos, quanto à natureza ou significado fundamental de sua contribuição. Procuramos mostrar, indicando algumas passagens do *Mundo como Vontade e Representação* e do *Fundamento da Moral*, que a teoria da compaixão de Schopenhauer não possui uma significação central associada com a teoria dos sentimentos clássica. Ela pretende, muito mais, caracterizar a ação com valor moral num mundo permeado pelo egoísmo. Ou seja, a pretensão de Schopenhauer não parece estar voltada para a afirmação de um sentimento moral particular (a compaixão), no sentido que tem sido instituído e defendido na filosofia moral contemporânea por seguidores de Hume, como, por exemplo, Michael Slote faz em relação à empatia⁵⁶. Partindo de uma metafísica pessimista, que manifesta a presença e existência em meio aos outros seres humanos como fundada no sofrimento, a tarefa da ética e de uma fundamentação (por um lado, empírica da moral e por outro, necessariamente metafísica) se traduz em indicar o espaço da moralidade, sua significação, a qual é localizada no estado de compadecimento frente à universalidade do sofrimento.

Esse estado possui uma natureza difícil de definir. Ele envolve o reconhecimento *cognitivo* de que, sendo a Vontade a essência que habita em todos nós e essa essência marcada pela ânsia e aflição, o sofrimento presente em nossa própria condição individual é, ao mesmo tempo, o sofrimento de todos os outros seres que convivem conosco (incluindo os animais). A compaixão envolve, nesse sentido, um processo cognitivo-attitudinal de reconhecimento do sofrimento; a compaixão não é, assim, apenas um mero sentimento bruto, uma vez que envolve um misterioso reconhecimento do sofrimento dos outros como sendo parte de nossa própria condição. Ao mesmo tempo, a compaixão também parece guardar alguma similaridade com os sentimentos, pois desfruta de um aspecto irrefletido, automático e intuitivo. Essa duplicidade presente na própria teoria moral de Schopenhauer dificulta a qualificação do tipo de proposta de fundamentação e motivação adequada para a moralidade, mas, ao mesmo tempo, revela a importância de compreender os mecanismos de funcionamento da

⁵⁶ Como, por exemplo, em SLOTE, Michael. *Moral Sentimentalism*. Oxford: Oxford University Press, 2010 e em *Ethics of Care and Empathy*. London: Routledge, 2007.

moralidade a partir de processos desvinculados da racionalidade e mais diretamente associados com o funcionamento das emoções ou sentimentos humanos. Nesse sentido, podemos afirmar que a abordagem de Schopenhauer, porquanto contenha elementos ‘cognitivos’, rejeita uma concepção racionalista da moralidade como um conjunto de princípios abstratos e propõe reconhecer os elementos centrais da moralidade em nossas *reações humanas particulares ao sofrimento e às necessidades dos outros* em situações particulares.

Essa tendência de análise da moralidade guarda similaridades com algumas versões do sentimentalismo moral, que ocupa um lugar central na filosofia moral contemporânea. Em termos bastante gerais, o que define um sentimentalista é o compromisso com uma abordagem moral que reserva um lugar para a compreensão da função das emoções nas nossas vidas morais. O sentimentalista moral é aquele filósofo que está disposto a levar a sério o lugar da percepção, imaginação e juízo moral, mais diretamente dependentes de reações emocionais. Apesar de não estar diretamente vinculado com esse tipo de apreciação, a abordagem moral de Schopenhauer foi, em grande parte, interpretada na filosofia moral posterior nessa direção, ou seja, na direção de um tipo de sentimentalismo próximo ao de Hume. Irwin afirma expressamente, por exemplo, que “ele ataca a concepção racionalista da moralidade de Kant e argumenta que a moralidade funda-se no sentimento de compaixão e não num princípio racional. Aqui ele está mais perto da visão de Hutcheson e (em alguns lugares) de Hume” (IRWIN, 2009, p. 253). Ou seja, não é incomum encontrar autores que tomam a teoria moral de Schopenhauer, especialmente sua ênfase na compaixão, como uma teoria sentimentalista. Essa identificação, porquanto seja positiva ao destacar a contribuição de Schopenhauer, também abre a teoria para um número grande de críticas. Nesse sentido, na filosofia moral mais recente, há uma tendência a criticar a teoria da moralidade como compaixão de Schopenhauer justamente por ter características próximas ao sentimentalismo clássico. O objetivo desse capítulo é discutir essa apropriação do legado de Schopenhauer mostrando, por um lado, visões críticas e, por outro, apresentando uma abordagem que assume uma posição próxima de Schopenhauer (que, portanto, ilustram positivamente os desdobramentos da doutrina), evitando o tipo de crítica que resulta de tomar seu legado como um sentimentalismo ingênuo ou puro. Esse movimento tem como pretensão tornar claro que, mesmo que tenha havido amplo debate e divergências em torno do legado de Schopenhauer, as intuições originais de

Schopenhauer continuam abrindo caminho para novas investigações no domínio da ética. Iniciemos a exposição pelas abordagens críticas.

4.1 A crítica de Tugendhat ao fundamento da moral schopenhaueriano

As críticas de Tugendhat a Schopenhauer resultam, em boa medida, de sua proposta de teoria ética. Essa proposta pode ser compreendida especialmente através da sua famosa obra *Lições de Ética* onde encontramos logo no primeiro capítulo o seu questionamento se o problema acerca da fundamentação moral, de fato possui algum sentido. (TUGENDHAT, 1997, p.11). A resposta dada pelo filósofo é afirmativa e repousa no reconhecimento da existência de juízos morais na linguagem que supõem um sentido de dever que não admite retorno, onde a ação moral é tomada como uma exigência absoluta (diferente da ação instrumental, que depende do fim visado). As avaliações do comportamento mediante termos morais ou juízos morais são feitas através de termos como “bom”, “correto”, “justo”, “mau” (TUGENDHAT, 1997, p.16). Além desse componente linguístico, Tugendhat também afirma que nós possuímos “sentimentos morais”, como, por exemplo, vergonha, culpa, indignação. Esses dois aspectos são relevantes para sua fundamentação da moral. Embora não seja nosso propósito fazer uma exposição completa de sua doutrina, mas apenas indicar as críticas lançadas por Tugendhat a Schopenhauer, convém mencionar que a proposta de Tugendhat pode ser qualificada como uma espécie de “socialização do imperativo” de Kant. Tugendhat deseja uma fundamentação da moral que dê conta do caráter absoluto ou necessário das exigências morais que fazemos uns aos outros, mas recusa um imperativo fundado na razão pura, como a de Kant. Ele então propõe a ideia de “respeito recíproco e universal” presente na segunda formulação do imperativo categórico.

[...] age de tal modo que uses a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como fim, nunca apenas como meio, não nos fixando em algumas particularidades dessa fórmula, podendo dizer que ela pode ser resumida no imperativo “não instrumentalizes ninguém,” Podemos também denominar essa concepção com a moral do respeito universal (TUGENDHAT, 1997, p.87).

Em *Não somos de arame rígido*, Tugendhat fornece outros elementos relevantes para a compreensão de sua proposta. Ele diz:

O conceito de moral, de onde parto, contém, pois, uma série de aspectos mutuamente conectados. Uma moral é, nesse sentido, um sistema de exigências recíprocas que se expressam em sentenças de dever; esse dever – a “obrigação” – está calcado nos sentimentos de indignação e culpa a cada sistema moral que pertence um conceito de pessoa moralmente boa. Um semelhante sistema normativo, já que limita o espaço de liberdade dos indivíduos, precisa ser considerado como justificando para cada um desses indivíduos, tanto quanto para os outros membros da comunidade. Os indivíduos integraram-se ao sistema somente porque o consideram justificado. (TUGENDHAT, 2002, p.27)

[...] a moral é “o conjunto de juízos morais de que alguém ou um grupo dispõe. (1997, p.34). [...] E “moral é apenas aquilo que tenha um caráter de obrigação”. (TUGENDHAT, 2002, p.29)

Como se pode ver aqui, Tugendhat toma a moral como um sistema de obrigações resultante do papel cooperativo que assumimos no interior de uma comunidade moral. A obrigação não é da mesma natureza que a obrigação incondicional kantiana, mas fundada numa perspectiva socializada, isto é, através de um sistema de expectativas geradas em torno de nossa mútua cooperação e preservação de nosso valor como pessoa na comunidade moral, que a obrigação torna-se imposta. Como se trata de um sistema ou proposta de fundamentação que pretende ser universal, Tugendhat recusa todo tipo de fundamentação moral que não permita ou cuja universalização possa ser questionada. Ele vê essa dificuldade na compaixão de Schopenhauer.

O primeiro problema que Tugendhat reconhece na proposta schopenhaueriana é o apelo à natureza humana. Para Tugendhat, o que é tomado por Schopenhauer como sendo algo “natural”, a saber, a compaixão, não passa de um “postulado metafísico” (TUGENDHAT, 1997, p.17).

[...] um sentimento natural apenas alcança exatamente até onde ele alcança; em alguns, ele até é mais forte e desenvolvido de modo mais geral, em outros são os sentimentos opostos de prazer na crueldade e de satisfação no mal alheio que são mais desenvolvidos. E se a gente quisesse estabelecer uma ordem, que a compaixão deve ser referida a todos os seres humanos que sofrem, ou também a todos os animais, então este dever não poderá ser extraído do próprio sentimento. De modo algum pode-se esclarecer o caráter de obrigação da moral – “o ter de” – a partir de um sentimento natural. Significativamente neste conceito nem sequer ocorre o conceito de “bem”. Portanto, a afirmação que aqui está fundada é que uma moral precisa ser recusada. (TUGENDHAT, 1999, p.77)

O que incomoda Tugendhat na formulação schopenhaueriana é justamente a impossibilidade de derivar dela algum componente *normativo*, isto é, não é possível derivar “o ter de” de um sentimento moral, pois, como sentimento, ele pode atuar causalmente como disparador de ações altruístas ou benevolentes em alguns seres

humanos e em outros não. A dificuldade de Schopenhauer consistiria em explicar por que a compaixão e não outro sentimento natural (como a crueldade) não poderia ser assumido como natural. Nisso se baseia, em um primeiro momento, a sua recusa de Tugendhat à fundamentação schopenhaueriana. Ou seja, ela é uma recusa fundada na tese que Schopenhauer estaria considerando que a compaixão é como um sinal que sempre seria acionado quando estivéssemos em contato com outras pessoas. Como não há garantias de que esse mecanismo natural funcionaria igualmente entre todos, então, seu princípio não poderia ser universalizado. A crítica de Tugendhat ao fundamento moral schopenhaueriano foi analisada também por Staud. Ele afirma:

[...] a sua abordagem da ética de Schopenhauer fica restrita ao que denomina “ética da compaixão” e centraliza a análise na relação entre razão e sentimento como motivação e fundamentação da moral. Tugendhat, que dedica especial importância aos sentimentos morais na sua concepção de ética, na sua abordagem da compaixão em Schopenhauer apresenta uma concepção dessa categoria da ética unicamente no âmbito da representação, como motivação, e da afirmação da vontade, e conclui a sua crítica de que a perspectiva moral da compaixão não apenas não é fundamento plausível de moral, mas nem é uma concepção moral. (STAUD, 2004, p.169).

O ponto ressaltado aqui é que, ao desconsiderar toda dimensão metafísica (a dupla visão de mundo como Vontade e como Representação), Tugendhat não percebe que a compaixão não é “uma exigência moral” em Schopenhauer, mas sim um tipo especial de conhecimento (intuitivo) que exige o reconhecimento de uma única peça que faz rodar a engrenagem do mundo: a Vontade, onde mediante o “conhecimento” dela, chego a compreensão que “eu” e os “outros” somos o mesmo, marcados pelo sofrimento indestrutível que configura a vida. Nesse sentido, a crítica de Tugendhat, consiste na afirmação que a noção de compaixão não pode servir como um conceito moral, pois é apenas um sentimento já pré-dado e, do mesmo, não podemos extrair nada de “universal”, nem de “normativo” dele, conceitos esses necessários para que seja possível desenvolver uma teoria ética. Essas pressuposições, no entanto, não nos parecem ter sido assumidas por Schopenhauer.

Há outro aspecto da crítica de Tugendhat, porém, que pode ser mais difícil de responder. Tugendhat também sustenta que a teoria moral oferecida por Schopenhauer não é propriamente uma moral, pois ela se detém somente em descrever que existem ações egoístas e ações altruístas, e que essas são movidas pelo sentimento de compaixão. Assim sendo, a ética schopenhaueriana não dá conta dos direitos morais que não se fundamentam no sofrimento. Além disso, o agir motivado pela compaixão pode

trazer consigo consequências indesejáveis, como lembra Tugendhat, “se nos deixamos conduzir exclusivamente pelo sofrimento do outro, podemos ir contra os seus outros direitos e podemos, sobretudo, ir contra os direitos dos outros.” (TUGENDHAT, 1997, p.185). Em defesa de Schopenhauer, deve ser enfatizado que ele não pretendia transformar o seu fundamento da moral – a compaixão – numa forma imperativa, que fosse estendida a todos os seres humanos. Como vimos no capítulo dois, Schopenhauer rejeita a fundamentação de uma ética do dever e toda pretensão de uma moral prescritiva. Como lembra Staudt: “Em Schopenhauer, não temos uma moral de obrigações, de normas. Por isso lhe é alheia a fundamentação da moral na reciprocidade. A moral não está no que cada um representa ou faz, mas naquilo que ele é.” (STAUDT, 2004, p.167). Dessa forma, parece-nos que a crítica de Tugendhat, porquanto indique aspectos corretos, dirige-se mais às dificuldades de encontrar um compromisso com a universalização das ações morais que numa ética centrada na compaixão, que francamente admite a impossibilidade da universalização; o que move seu projeto não é a pretensão de extrair universalidade do seu fundamento moral. Como lembra-nos Staudt:

Schopenhauer não teve a pretensão de exigir o sentimento de compaixão de todos os seres humanos. Pelo contrário, considera o egoísmo a atitude natural da vontade manifestada no indivíduo. Nesse sentido, não é um procedimento de Schopenhauer tentar extrair uma obrigação moral universal do sentimento de compaixão. A moral não procede da filosofia, muito menos da sua própria doutrina. Não há prescrições, mas simples exposição e explicação do fenômeno ético da natureza humana. (STAUDT, 2004, p.169)

Deste modo, isso parece significar que o cerne da divergência ou das críticas de Tugendhat à ética de Schopenhauer, não reside tanto em dificuldades da doutrina, mas na divergência de propósitos. Enquanto Schopenhauer buscou com sua doutrina expor o modo como, dados certos pressupostos, a moralidade poderia adquirir alguma significação no mundo, Tugendhat espera muito mais de uma doutrina moral, isto é, ela deve trazer consigo o componente da universalização. As críticas de Tugendhat repetem, em parte, uma objeção que tem sido reiterada contra o sentimentalismo. Podemos encontrar uma versão dessa mesma formulação em Irwin.

Segundo Irwin (2009), Schopenhauer precisa, para que a fundamentação da moral na compaixão seja satisfatória ou proporcione uma base adequada para a ação moral correta, explicar a existência de graus distintos de avaliações ou ações realizadas tendo como base a compaixão.

Nós podemos sentir mais fortemente [compaixão] por pessoas que conhecemos melhor, ou pessoas cujo sofrimento invade-nos mais fortemente, ou pessoas cujo sofrimento achamos mais fácil imaginar; e nosso grau de compaixão pode ser afetado numa direção ou noutra, pelos tipos de problemas que já sofremos. Mas podemos ter dúvidas se esses graus podem determinar nosso grau de interesse moral sem alguma regulação posterior. O fato de que, por exemplo, nós consideramos mais fácil sentir compaixão por alguém com o mesmo background racial, social ou educacional que o nosso, não mostra que uma tal pessoa merece mais interesse moral. (IRWIN, 2010, p. 277).

Ou seja, o que Irwin sustenta aqui, assim como Tugendhat, é que a compaixão não pode ser admitida como fundamento da moralidade, pois ela atua de modo distinto entre pessoas distintas; algumas pessoas podem, eventualmente, não reagir do mesmo modo ou ter um grau de compaixão maior por conhecidos e pessoas próximas. Assim, as bases da moralidade ficariam solapadas, pois não seria legítimo afirmar que é moral tratar melhor pessoas próximas (sem que haja alguma razão especial justificando). Segundo Irwin, Schopenhauer tenta responder essa objeção ao insistir que, quando ele faz referência à compaixão, ele não está falando do grau de compaixão que pessoas particulares atualmente sentem. (IRWIN, 2010, p. 277). Ele sugere que podemos aumentar o *insight* do que as pessoas fazem alterando suas simpatias à luz de mais informação (através, por exemplo, de uma compaixão educada); podemos explicar para as pessoas as conseqüências distantes de suas ações com os outros e assim elas poderiam cuidar do sofrimento das pessoas mais do que faziam originalmente. Mas essa alternativa, segundo Irwin, também é problemática para a doutrina de Schopenhauer, pois, nesse caso, novas informações poderão ter efeitos diferentes em pessoas diferentes, de modo que se tentássemos estender a abrangência da compaixão (no sentido de que todos reajam de modo similar), diferentes pessoas poderiam estender a compaixão de formas diferentes.

A tese de Irwin é, assim, que a compaixão sozinha não proporciona uma base satisfatória para a moralidade, pois ela precisa ser regulada por outras considerações que não se reduzem à compaixão. Além disso, ele aponta outro problema na proposta de Schopenhauer: a exclusão de toda forma de egoísmo no âmbito moral, isto é, as ações morais não podem trazer consigo a presença de qualquer elemento de interesse daquele que exerce a ação moral; se acontecer o contrário – houver presença de alguma motivação no agente moral – necessariamente, a ação está fora da “área moral”. Para demonstrar esse problema, Irwin utiliza o exemplo da promessa como forma de

demonstrar que aquele que exerce o ato de prometer tem em mente a vantagem mútua – o benefício de ambas as partes envolvidas. Assim, segundo o autor, Schopenhauer teria de renunciar às promessas, uma vez que questões pertinentes à moralidade não envolvem questões que exigem algum interesse parcial de diferentes pessoas com temas relacionados à justiça. Além disso, Irwin reconhece que a descrição que Schopenhauer faz das bases metafísicas da moralidade fornece um fundamento adequado para a regulação da compaixão, mas esses fundamentos metafísicos parecem por em risco a própria moralidade. A sua base metafísica⁵⁷ para a moralidade parece estar equivocada, pois, “o pressuposto para que uma ação tenha valor moral deve levar em consideração apenas o bem do outro e não daquele que também exerce a ação moral”. Essa formulação é, segundo Irwin, irrelevante já que a distinção entre os fenômenos é apenas uma ilusão, como Schopenhauer sustenta em sua metafísica. (IRWIN, 2009, p.280).

As críticas de Irwin colocam problemas difíceis para uma ética centrada na compaixão. No que segue, pretendemos mostrar que, ao menos numa formulação possível e que segue abertamente Schopenhauer, esse tipo de crítica poderia ser minimizado. Trata-se da alternativa desenvolvida por Lawrence Blum.

4.2 Comportamento moral e compaixão: Blum

Lawrence Blum toma a compaixão como uma “atitude, emoção ou virtude altruísta, no sentido que envolve o bem de outras pessoas” (BLUM, 1980, p. 507) e afirma que sua investigação da compaixão resulta do “interesse em desenvolver uma alternativa ao kantismo, em particular da minimização da função da emoção na moralidade e de sua exclusiva ênfase no dever e na racionalidade.” (BLUM, 1980, p. 507). Ele reclama a influência de Schopenhauer nesse projeto e da sua visão da compaixão como central para a moralidade.(BLUM,1980, p. 507). Embora não seja o nosso propósito estabelecer como um resultado definitivo, críticas como aquelas formuladas por Irwin e Tugendhat têm se mostrado restritas face às investigações mais recentes em torno do funcionamento de emoções morais, particularmente quando as

⁵⁷ Young (2005) também critica a metafísica schopenhaueriana, afirmando que o monismo radical desenvolvido por Schopenhauer não é convincente como tese metafísica, porém, usando as palavras de Murdoch afirma que com a filosofia moral desenvolvida por Schopenhauer encontramos um grande insight sobre a psicologia do altruísmo.

emoções são pensadas de forma mais ampla, num modelo que envolve cooperação de outras faculdades, especialmente a imaginação. Ou seja, embora não seja possível aqui oferecer uma qualificação detalhada dos mecanismos de operação de emoções e de outras faculdades e sua influência em juízos e ações morais, é importante destacar que estudos em psicologia moral envolvendo emoções têm oferecido, senão uma comprovação, ao menos um conjunto de evidências que parecem caminhar, de certo modo, na direção da proposta moral de Schopenhauer. Nesse caso, no entanto, a compaixão de Schopenhauer teria que ser tomada como um sentimento que possui uma estrutura especial em nosso sistema moral. Ele não seria considerado como fundante para todo o sistema moral, mas de modo menos pretensioso, ele atuaria satisfatoriamente naqueles casos em que o tipo de intervenção moral requerida envolva o reconhecimento do sofrimento ou das necessidades de outros. Nesses casos, a compaixão teria um papel significativo a desempenhar. Tal direcionamento tornou-se possível a partir da emergência de estudos científicos específicos sobre o desenvolvimento moral humano. Poder-se-ia dizer que a investigação científica do comportamento moral tem contribuído para a afirmação do papel das emoções e sentimentos no comportamento moral. O comportamento moral aparece como o resultado do reconhecimento que a moralidade envolve, mais do que raciocínios e processos reflexivos, um conjunto de emoções e relações de afeto.

Um dos autores que tem desenvolvido esse tipo de abordagem é justamente Lawrence Blum, ao ver na abordagem da compaixão de Schopenhauer uma alternativa para a rejeição do kantismo em ética. No que segue, apresentaremos os aspectos centrais de sua teoria da compaixão para ilustrar uma possível apropriação da ética schopenhauriana.

De acordo com Blum, o interesse em torno da compaixão tem sido despertado, sobretudo, em virtude dos efeitos práticos de respeito e da constituição de relações interpessoais entre crianças e adultos mais ricas do ponto de vista moral, principalmente por que o cultivo de uma atitude compassiva envolve a interrupção ou o bloqueio do aparecimento de reações comuns no convívio interpessoal cotidiano, como, por exemplo, estados de raiva, explosões emocionais envolvendo humilhação, violência física e outras formas de agressão e sofrimento humano, as quais tem se tornado muito comuns na vida contemporânea. A compaixão assim é compreendida como uma virtude essencialmente altruísta, no sentido que ela envolve o interesse exclusivo pelo bem-

estar de outras pessoas. Nesse sentido, o principal interesse desse autor é compreender a natureza dessa emoção.

A teoria da compaixão de Lawrence Blum envolve dois elementos centrais: 1) a restrição da compaixão ao sofrimento ou dor. Como ele diz, a compaixão parece restringir-se a seres capazes de sentir ou sofrer. Uma pessoa em más condições, sofrendo de algum mal, dificuldade ou perigo, é um objeto apropriado de compaixão. A condição negativa ou ruim para a compaixão deve ser relativamente central para a vida da pessoa e seu bem-estar, descritível como dor, sofrimento e adversidade. Embora seja a pessoa que esteja sofrendo, o foco da compaixão não é a pessoa, mas a sua condição de sofrimento; 2) a compaixão é parte de uma atitude complexa em relação ao seu objeto. Ela não é simplesmente um estado sensível, mas uma atitude em relação aos outros, bastante complexa, envolvendo caracteristicamente uma espécie de preocupação imaginativa com a condição de outra pessoa e um interesse ativo em seu bem, uma concepção dela como um ser humano próximo e respostas emocionais de um certo grau de intensidade. (BLUM, 1980, p. 509).

Esses dois aspectos iniciais já mostram a proximidade da abordagem de Blum em relação ao tipo de tratamento da compaixão oferecido por Schopenhauer. Especialmente quando ele afirma expressamente que,

[...] a compaixão sozinha é a base efetiva de toda a *justiça livre* e de toda *caridade genuína*. Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum. Assim que esta compaixão se faça sentir, o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre no mesmo grau que os meus. Portanto, agora, a diferença entre mim e o outro não é mais absoluta. (SCHOPENHAUER, 2001, p.136)

No entanto, apesar desse tipo de indentificação ser um componente necessário para a efetivação da compaixão enfatizado por Blum (assim como vimos em Schopenhauer), a concepção de Blum parece envolver um componente mais ativo do que aqueles traços intuitivos indicados por Schopenhauer. Enquanto Schopenhauer toma a compaixão como exigindo a identificação, ele não enfatizou o papel da imaginação na construção da identificação. Esse ponto, no entanto, é ressaltado por Blum, quando ele afirma que reconstruir imaginativamente a condição de alguém é diferente de vários tipos de ‘identificação’ com outra pessoa. Por exemplo, não envolve uma confusão de identidade em que a pessoa que sente compaixão não consegue distinguir seus sentimentos e a situação da outra pessoa. Ela envolve um tipo de

identificação por parte do sujeito com o objeto, pois ter tido uma experiência similar a sua, a qual a memória da experiência evoca. (BLUM, 1980). Ou seja, a reconstrução imaginativa envolvida na compaixão consiste em imaginar o que a outra pessoa, dado seu caráter, crê, e valoriza como perdido, não propriamente o que nós mesmos poderíamos sentir na situação dela. Porém, Blum ressalta que, apesar da representação imaginativa ser condição necessária para a compaixão, ela não é suficiente para a reconstrução do sofrimento envolvido, pois, assim como a crença, tal imaginação é compatível com a maldade e a mera curiosidade intelectual. Como ele afirma:

A relação entre a preocupação pelo bem de outra pessoa e esses sentimentos, pensamentos, esperanças e desejos é necessária ou conceitual; interesse compassivo não pode ser atribuído a alguém que carece deles (ou de muitos deles). Esse interesse não é meramente intelectual. Ao contrário, a maneira como nos interessamos pelos outros expressa o interesse por seu bem. (BLUM, 1980, p.511)

Desta maneira, a compaixão envolve, portanto, como já havia indicado Schopenhauer, cuidar do sofrimento alheio e desejar seu alívio. Ela envolve ver a outra pessoa e seu sofrimento de um certo modo, com um sentimento de humanidade que, no caso de Schopenhauer, é caracterizado a partir de nossa condição universal de sofrimento e miséria, ou seja, o sofrimento é a regra que atinge a todos nós indistintamente, ele é o ponto comum que une toda humanidade. Por fim, afirmamos que os elementos destacados por Blum podem ser relacionados com a doutrina da compaixão de Schopenhauer, uma vez que ele mesmo permitiu conceber a compaixão como uma atitude de identificação frente ao sofrimento dos outros (reconhecendo-o como nosso) e, ao mesmo tempo, promovendo em algum grau o apaziguamento desse estado. Em termos gerais, o pressuposto fundamental assumido tanto na abordagem de Blum, quanto de Schopenhauer, é que a compaixão atua como uma porta de entrada para comportamentos morais por predispor uma atitude receptiva ou altruísta e de preocupação em relação aos outros. Ainda que essa atitude não esgote o domínio da moralidade, ela parece claramente apontar para a relevância da compaixão para comportamentos morais específicos. Ela seria ajustada, como alguns críticos têm acentuado, para contextos em que as demandas morais são direcionadas para necessidades particulares, de pessoas próximas específicas. Nesse sentido, poderia ser dito, que a moral centrada na compaixão não pareça ajustada para uma ética preocupada com a justiça e padrões abstratos e universais de decisão moral, como ocorre

frequentemente nas demandas da justiça ou, mesmo, em éticas preocupadas com padrões imparciais e alheios a compromissos pessoais particulares. De fato, tem sido argumentado que a moralidade abstrata, imparcial, exige um movimento de despersonalização que não está presente nos contextos particulares ou nas relações com *outros particulares* acionados por esse tipo de sentimento. No entanto, se admitimos que existem, além de contextos morais em que estão em jogo princípios vinculados à justiça que parecem exigir mecanismos de decisão centrados em regras e princípios éticos gerais, contextos particulares orientados pelo clamor, expectativas e necessidades ditadas por outros, para esses contextos, a compaixão parece ser um mecanismo moral adequado, justamente por despertar um tipo de predisposição moral de atenção. Nesse sentido, a moralidade deixa de ser uma preocupação voltada para algo como a engenharia social e assume uma dimensão de resposta ou atenção a outros particulares. Conforme explica Lawrence Blum (referindo-se a Iris Murdoch), poderíamos dizer que nos movemos moralmente quando somos guiados por um tipo de “atenção amorosa” ao outro.

A visão de Murdoch é que a moralidade tem tudo a ver com nossa responsividade interessada – o que ela chama de “atenção amorosa” – a outros indivíduos particulares, onde essa responsividade envolve um elemento de particularidade não redutível a qualquer forma de universalidade complexa. Nos escritos de Murdoch, relacionamentos pessoais são o principal palco em que o esforço moral toma lugar. Assim, a atenção amorosa a um amigo ou para o filho de alguém envolve uma compreensão do seu ou das suas necessidades e a preocupação de que elas sejam satisfeitas. A tarefa moral não é uma questão de encontrar razões universalizáveis ou princípios da ação, mas de levar a si mesmo a dar atenção à realidade de outras pessoas individuais. Tal atenção requer não permitir que as próprias necessidades, viéses, fantasias (consciente ou inconscientes) e desejos relacionados a outras pessoas impeçam de conseguir um modo de apreciar seu ou suas próprias necessidades particulares e situação. (BLUM, 1994, p. 12).

A atenção amorosa ou afetuosa significa que fazemos escolhas morais dentro do mundo que vemos, e o que (e como) o vemos, o que Murdoch chama de “visões de mundo”, é em si mesmo uma parte integral da qualidade de nossa consciência moral ou sensibilidade. Em vista disso, é sempre importante perguntarmos se estamos sendo bons ou justos no modo como vemos outros parceiros morais. Embora esse aspecto esteja em pleno desenvolvimento, a compaixão parece representar o tipo de sentimento capaz de cumprir com essas funções de admitir uma perspectiva compreensiva e de atenção. Nesse sentido, como sugere Murdoch (1992), a compaixão (e *não* o amor, que Schopenhauer vê como manchado pelo egoísmo), a identificação instintiva com os outros, sugere que somos capazes, como defendia Schopenhauer, de nos mover um

pouco contra o egoísmo ditado pelas nossas próprias razões e interesses. Schopenhauer muitas vezes retoma exemplos de cuidado desinteressado e bondade, não só entre os seres humanos, mas entre seres humanos e animais. Esta ênfase está conectada, em certa medida, com a influência que ele sofreu das filosofias orientais, em especial, da hinduísta, que admitem também que uma mesma essência humana que, por ser compartilhada, pode ter seus malefícios minimizados pela atitude de compaixão.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos esse trabalho explicando o problema da fundamentação da moral. Esse problema, conforme afirmamos, envolve uma dimensão vinculada à estrutura moral humana e outro aspecto vinculado à motivação moral. Schopenhauer responde que, do ponto de vista da natureza humana, a moralidade está vinculada à dimensão emotiva ou sensitiva de nossa natureza; não há um fundamento na racionalidade para o comportamento moral; do ponto de vista da motivação, igualmente, a motivação para a ação moral não é nenhum “enfado de dever”, mas um impulso natural e intuitivo chamado compaixão. A compaixão não é, no entanto, um puro sentimento; ela parece conter elementos atitudinais relevantes, como a identificação com o outro e o compadecimento pelo sofrimento do outro. Esses aspectos foram se tornando claros a partir da apresentação dos principais estágios que estruturam a noção de compaixão como fundamento da moralidade no pensamento de Schopenhauer. Nesse sentido, foram analisados os pressupostos metafísicos⁵⁸ como base necessária para a compreensão de sua proposta de fundamentação, assim como a sua crítica à ética kantiana. Procurou-se, ao expor esse caminho, chegar à compreensão dos elementos que, tomados em conjunto, conduziram Schopenhauer a estabelecer uma teoria da moral que tem por fundamento a compaixão. Essa teoria foi formulada partindo da tese metafísica que seres humanos são, enquanto representação, forças individuais egoístas, em permanente conflito entre si. Como, então, falar em moralidade? A resposta dessa pergunta por Schopenhauer envolve um movimento duplo: primeiro, a partir da tese metafísica assumida, ela qualifica uma posição ética empírico-descritiva, onde a tarefa da ética consiste em oferecer uma caracterização da ação moral compatível com aquelas condições empíricas de ação que expressam valor moral; e, em segundo lugar, ele mostra que essas ações não são de modo algum fundadas em preceitos racionais, mas sim dependem do grau de compaixão que temos, o qual se mostra através de nossas

⁵⁸ “É do ponto de vista da representação que existem, pois, indivíduos separados, e, aí, o egoísmo se faz presente como o motivo antimoral por excelência. Em contrapartida, do ponto de vista da Vontade, é a mesma essência que se manifesta, tornando possível o surgimento da compaixão, que é o fundamento das demais virtudes, a justiça e a caridade, e de toda ação que tenha um valor moral.”(CACCIOLA, 1994, p. 260).

reações ou atitudes frente ao sofrimento dos outros. Esses dois pontos levam à abordagem da ética para um domínio onde ela não poderá ser concebida como uma teoria centrada em princípios racionais do dever impostos pela razão e, a partir desse espaço de manobra, a proposta de Schopenhauer se revela tanto inovadora, quanto inesperada: ela vê na compaixão a chave para harmonizar as demandas empíricas de uma ética realista com as exigências de sua metafísica da vontade. O problema da fundamentação da moral tem, assim, um motivo moral genuíno (não egoísta) associado com um impulso sensível de padecimento ou compadecimento frente ao sofrimento.

Nesse sentido, a ética de Schopenhauer se contrapõe a todas as doutrinas morais que buscam um modelo de análise da ação moral focado em processos de decisão e escolha. Embora não seja dito dessa forma, ele parece sugerir que tais éticas já trazem consigo mesmas um tipo de “desumanização”, por negarem o fato humano fundamental de nossa contínua necessidade e dependência. Como afirmou Virginia Held, as moralidades construídas em torno da imagem de indivíduos racionais, autônomos e independentes largamente ignoram a dependência humana e a moralidade pela qual ela clama. (Held, 2006 p. 21). A ética da compaixão de Schopenhauer parece satisfazer o apelo moral saliente presente nas necessidades e dificuldades impostas pela nossa presença em meio aos outros. Ao mesmo tempo, ela parece se distanciar das moralidades voltadas para a solução de problemas práticos, pois Schopenhauer claramente reconhece os limites⁵⁹ de sua proposta e os próprios limites da expressão plena de ações com valor moral genuíno.

Pretendemos ter mostrado no desenvolvimento desse trabalho os elementos a favor da proposta de Schopenhauer em defesa de uma fundamentação moral baseada na compaixão, que envolve um estado ou atitude, que depende por um lado, da sua crítica à ética fundada na razão, e, por outro, do processo indutivo e de reconhecimento do sofrimento alheio, tendo por base a sua metafísica. Por fim, pretendemos ter deixado claro que a moralidade não pode, conforme Schopenhauer, ser fundada na razão, no sentido de haver princípios morais incondicionados e universais guiando nossas ações.

⁵⁹ “Na minha opinião, contudo, toda a filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação e sempre inquirir, em vez de prescrever regras [...] A virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumento. Por conseguinte, seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353-354).

Tais princípios não seriam capazes de motivar, segundo Schopenhauer e, ao mesmo tempo, envolveriam algum tipo de egoísmo implícito; portanto, não seriam motivos genuínos.

REFERÊNCIAS

BARBOZA, J. *Schopenhauer a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

BEAUCHAMP, T. e CHILDRESS, J. (1998). *Princípios de ética biomédica*. São Paulo: Loyola.

BLUM, L. Compassion. In: RORTY, Amelie Oksenberg. *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980.

BLUM, L. *Moral Perception and Particularity*. New York: Cambridge University Press, 1994.

BOSSERT, A. *Introdução a Schopenhauer*. Rio de Janeiro: contraponto, 2011;
CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*; São Paulo: EDUSP, 1994.

CARDOSO, R. *A Idéia de Justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008.

CARTWRIGHT, D. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. In: Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, nº. 55; Oxford: Scarecrow Press, 2005.

DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão*. São Paulo: Annablume, 2010.

DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: entre a radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. USP, 2013.

ESTEVES, J. *Éticas Deontológicas: a Ética Kantiana*. In: BRUM TORRES, J.C. *Manual de Ética*. Petrópolis: Vozes, 2014.

HELD, V. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2006.

HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

HOFFMANN, M. *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

IRWIN, T. *The Development of Ethics: a historical and critical study*. Vol III: From Kant to Rawls. Oxford: Oxford University Press, 2009.

JANAWAY, C. *Schopenhauer*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São paulo: Edições Loyola, 2003.

JANAWAY, C. *Self and World in Schopenhauer's philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2010.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

MAGGE, B. *The philosophy of Schopenhauer*, Oxford, 1983.

MANNION, G. *Schopenhauer, Religion and Morality: The Humble Path to Ethics*, 2003.

MARTINEZ, H. L. *A recusa de Schopenhauer ao "livre arbítrio" da moral kantiana*. In: Revista de Filosofia. V.18, n. 21. P. 45-68, Curitiba, 2005.

MURDOCH, I. *Metaphysics as a guide to morals*. London: Allen Lane/The Penguin Press, 1992. p. 57-80.

MURDOCH, I. *Schopenhauer*. In: *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Allen Lane/Penguin Books, 1992.

MURDOCH, I. *The sovereignty of good*. London: Routledge, 2001.

PICLIN, M. *Schopenhauer*. Trad. Ana Maria Menendez. Madrid: 1975.

PORTA, M. A. G. *A filosofia a partir de seus problemas: didática e metodologia do estudo filosófico*. São Paulo: Loyola, 2002.

RACHELS, J. *Os elementos da Filosofia Moral*. São Paulo: Manole, 2006.

ROGER, Alain. *Vocabulário de Schopenhauer*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martis Fontes, 2013.

SAFRANSKI, R. *Os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. Willian Lagos. São Paulo: Geração editorial, 2011.

SALVIANO, J. *Desconfortável Consolo: a Ética Niilista de Arthur Schopenhauer*; in: *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, vol. 6, 1/2005, pp. 83-109.

SCHNÄDELBACH, Hebert. *Filosofia em Alemanha: 1831-1933*. Trad. Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da Moral*. Tradução Maria Lúcia Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Metafísica de las Costumbres*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. In: *Coleção Clássicos de la Cultura*; Madri: Editorial Trotta SA, 2001.

_____. *Manuscript Remains in Four Volumes*. Editado por Arthur Hübscher, traduzido por E..F.J. Payne. Oxford : Berg, 1988-1990.

_____. Arthur. *Parerga y Paralipómena*. Madri: Valdemar letras clásicas, 2009.

_____. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2013.

_____. *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. Os pensadores. Tradução Wolfgang Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira e Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. SP: Martins Fontes, 2002.

_____. On the Freedom of the Will. Trad. K. Kolenda. Oxford, 1985.

_____. *Fragmentos Sobre a História da Filosofia; Precedido de Esboço de uma História da Doutrina do Ideal e do Real*; tradução Karina Jannini, prefácio Jair Lopes Barboza. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *Los dos Problemas Fundamentales de la Ética*. Tradução, introdução e notas Pilar López de Santa María. Madri: Siglo XXI de España Editores, 2007.

_____. *El Mundo como Voluntad y Representación, 2º Tomo* (complementos); introdução, tradução e notas de Pilar López de Santa Maria. In: Coleção Clássicos de la Cultura; Madri: Editorial Trotta SA, 2005.

SLOTE, Michael. *Ethics of Care and Empathy*. London: Routledge, 2007.

SLOTE, Michael. *Moral Sentimentalism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SPIERLING, Arthur Schopenhauer. Trad. José Antonio Molina Gómez. Espanha: Herder, 2010.

STAUDT, Leo Afonso. *A descrição do fenômeno moral em Schopenhauer e Tugendhat*. In. Ethic@. Florianópolis. Disponível em: <
<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.periodicos.ufsc.br%2Findex.php%2Fethic%2Farticle%2Fdownload%2F14777%2F13496&ei=k0OdUbiwOsPB0AHznID4CQ&usg=AFQjCNE7QTRUr2AMUTNwGmFWegH3BCZehA>>. Acesso em 24 de novembro de 2010.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes. 1997.

_____. *Não somos de Arame Rígido*. Canoas: Editora da Ulbra, 2002.

WEISSMANN, K. *Vida e Obra de Schopenhauer*; Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

YOUNG, Julian. *Schopenhauer*. New York: Routledge, 2005.