

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TARCÍSIO ALVES DOS SANTOS

A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTAÇÃO MORAL EM SCHOPENHAUER

NATAL-RN

2014

TARCÍSIO ALVES DOS SANTOS

A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTAÇÃO MORAL EM SCHOPENHAUER

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN - como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Profa. Dra. Cinara Maria Leite Naha.

NATAL-RN

2014

TARCÍSIO ALVES DOS SANTOS

A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTAÇÃO MORAL EM SCHOPENHAUER

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN - como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Aprovada em: ____/____/____

Banca examinadora

Profa. Dra.: _____

Profa. Dra. Cinara Maria Leite Nahra.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Orientadora

Prof. Dr.: _____

Prof. Dr. Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Profa. Dra.: _____

Profa. Dra. Maria de Lurdes Alves Borges
Universidade Federal de Santa Catarina

DEDICATÓRIA

À memória de meus avós, Tereza Barbosa, que sempre foi muito dedicada em ajudar-me quando precisei, e ao meu memorável avô, Augusto Alves, que sempre sonhou em ter um neto mestre. São poucos os mestres que conheço de verdade na vida real, e com certeza meu avô é um deles, mestre, pessoas que entendem bem o que seja o sentimento da Com-Paixão, sentir o sofrer com. Meu avô: meu verdadeiro mestre, sempre.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por tudo, inclusive, por me fazer todos os dias acreditar em mim mesmo e Nele.

A minha família, meus pais Francisca Alves e Manoel Basílio, aos meus irmãos Teobaldo Alves e Taciana Bezerra, que sempre estiveram comigo nos momentos mais difíceis pelos quais passei, mas que sempre me deram forças para seguir adiante em todos os projetos de minha vida, inclusive na realização desse mestrado.

Aos meus amigos, em especial a minha amiga Weynna Barbosa, pela atenção, conselhos e carinho ao ouvir-me nos momentos difíceis. A minha amiga Adriana Melo, pela força por me fazer seguir sempre adiante e nunca desistir. Aos amigos Antônio Marcos, Isaias Alfredo e ao casal André Bezerra e Tereza Farias, pelo companheirismo. Ao amigo Arlan Etiel, por sua gentileza e apoio, sendo sempre amável e dedicado em ajudar. A amiga virtual Natália Oliveira, por estar sempre presente quando precisei de sua ajuda.

Aos professores que me ajudaram em minha vida acadêmica, pois sem eles jamais estaria aqui. Aos professores Dax Moraes, Joel Klein e professora Maria Borges, por terem aceito o convite em participar das bancas examinadoras dessa dissertação.

À professora e orientadora Cinara Nahra, pelas orientações, correções, paciência, e por acreditar em mim. Dou graças por poder ter trabalhado com uma pessoa tão competente e de uma nobreza tão grande na alma.

Ao órgão de fomento à pesquisa CAPES, por ter patrocinado com bolsa esse projeto, como também a realização de um sonho.

A Fabíola Barreto, por ter sempre me incentivado em minha vida acadêmica e pessoal. Sem dúvidas, parte dessa pesquisa dedico a ela por me fazer compreender ainda mais o real significado desse sentimento chamado compaixão.

“A maioria pensa com a sensibilidade, e eu sinto com o pensamento. Para o homem vulgar, sentir é viver e pensar é saber viver. Para mim, pensar é viver e sentir não é mais que o alimento de pensar”.

Fernando Pessoa

RESUMO:

O escopo desse trabalho pretende investigar até que ponto o sentimento da compaixão é importante para as fundamentações morais. Desse modo, tomaremos como base de análise a fundamentação moral do filósofo Arthur Schopenhauer, em seu ensaio “Sobre o Fundamento da Moral”, que foi um defensor do sentimento da compaixão em sua fundamentação ética. A fim de aprofundarmos as discussões sobre a dicotomia do ser humano, que o divide entre razão e sensibilidade no campo moral, investigaremos, também, a crítica de Schopenhauer à moral kantiana, que é fundamentalmente racional. Entendemos que analisando tanto a sua fundamentação moral, quanto sua crítica à moral kantiana, conseguiremos entender o verdadeiro significado do sentimento da compaixão no campo moral. Sendo assim, acreditamos que se deve levar em consideração o valor desse sentimento nas fundamentações éticas. Como proposta, tentaremos uma aproximação no que diz respeito à razão e à sensibilidade no campo moral.

Palavras-chave: Compaixão. Ética. Schopenhauer. Kant.

ABSTRACT:

The scope of this study was to investigate to what extent the feeling of compassion is important for the moral reasons. Thus, we will build on the analysis of moral reasoning of the philosopher Arthur Schopenhauer, in his essay “On The Basis of Morality”, who was a supporter of the feeling of compassion in their ethical reasoning. In order to deepen the discussion on the dichotomy of the human being, that the split between reason and sensibility in the moral field, also investigate Schopenhauer's criticism of the Kantian moral, which is fundamentally rational. We believe that analyzing both its moral foundation, as his critique of Kantian morality, we can understand the true import of the feeling of compassion in the moral field. Thus, we believe that one must take into account the value of this feeling on ethical grounds. As proposed will try an approach with regard to reason and sensitivity in the moral field.

Keywords: Compassion. Ethics. Schopenhauer. Kant.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A CRÍTICA DE SCHOPENHAUER À MORAL KANTIANA	22
1.1. Sobre a fundação e a crítica à forma imperativa da moral kantiana.....	26
1.2. A crítica de Schopenhauer aos deveres em relação a nós próprios	33
1.3. A crítica de Schopenhauer ao fundamento e princípio da moral kantiana.....	37
2. A COMPAIXÃO COMO A VERDADEIRA MOTIVAÇÃO MORAL	55
2.1. A virtude da justiça	60
2.2. A virtude da caridade	65
3. A CONFIRMAÇÃO DA COMPAIXÃO	67
4. A TRIPLA MOTIVAÇÃO HUMANA NA DIFERENÇA ÉTICA DOS CARACTERES ...	75
4.1. A motivação egoística	79
4.2. A motivação maldosa.....	82
4.3. A motivação compassiva.....	84
5. A LIBERDADE	86
6. A TRIPLA FORMULAÇÃO DO CARÁTER HUMANO	92
6.1. O Caráter Inteligível.....	93
6.2. O Caráter Empírico	96
6.3. O Caráter Adquirido.....	98
7. O FUNDAMENTO METAFÍSICO DA COMPAIXÃO E A NEGAÇÃO DA VONTADE	100
CONCLUSÃO	110
BIBLIOGRAFIA	118

INTRODUÇÃO

Não é de hoje que a ética é um dos assuntos mais discutidos nos diversos segmentos da sociedade. Quer estejamos em uma igreja, em uma praça, em um bar ou em nossa própria casa, precisamos de princípios que possam nortear nossa conduta junto à sociedade¹. Nesse caso, a ética aparece como maneira de orientar e guiar as relações humanas. Porém, a ética não deve ser confundida com a lei ou doutrina do direito, por mais que qualquer lei tenha como base os princípios éticos. A lei serve como instrumento para fazer justiça, embora nem sempre aconteça, já que a própria lei está atrelada a hábitos e costumes de uma determinada civilização como uma forma de acordo. É bem verdade que tanto a ética quanto a moral são constituídas a partir de valores históricos e culturais de cada sociedade, por isso, fundamentar nossos juízos com valores morais ainda continua sendo uma busca da filosofia, porque em meio ao dinamismo que as sociedades mudam, modifica-se também os nossos juízos de valor – que precisam ser justificados – a fim de legitimar nosso agir no mundo.

Mas como saber necessariamente quais os critérios de nossa ação? Como saber ao certo como devemos agir se os juízos de valores morais são contingentes? Quais juízos de valores morais podem ser considerados como corretos ou incorretos e com isso conduzir nossa maneira de agir? Para tratar a diferença entre justiça e injustiça, o que é o bem ou o mal, ruim ou bom, sempre se faz necessário uma investigação acerca dos valores morais, com o intuito de discernir com clareza quais os fundamentos de tais juízos. Podem eles ser fundamentados em determinações racionais lógicas ou nos sentimentos? Ou podem ser uma junção dos dois? Ao que parece, ao longo da história, sempre houve uma primazia da razão sobre os sentimentos no que diz respeito às fundamentações morais e éticas. A razão aparece como uma regra de utilidade prática, ao passo que o sensível aparece como mero substrato para nossas ações. Cria-se então a dicotomia entre razão e sensibilidade, de modo que a razão é a grande detentora da verdade, enquanto a sensibilidade pouco é elucidada como maneira de se produzir uma verdade que possa guiar nossa conduta.

Realmente qualquer maneira de julgar as ações humanas não parece algo simples, nem fácil, mas complexo, pela dificuldade de entendimento de saber o que é o certo ou errado, o bem ou o mal, e com isso formularmos princípios morais adequados. Desde os filósofos gregos como Platão, Sócrates e Aristóteles que se tenta encontrar um princípio moral adequado para que o homem possa fazer bons julgamentos e viver melhor em sociedade.

¹ Considerando o caso de se tratar de uma ética prescritiva ou doutrina das virtudes.

Sócrates foi o grande messias da racionalidade, pois ao eleger a razão como soberana e essência do homem, ele dizia que todo erro moral vem da ignorância de não conhecer o bem. “Conhece-te a ti mesmo” era sua máxima. Somente a razão, de acordo com Sócrates, poderia guiar o homem em sua conduta moral e com isso à verdade. Na verdade, o conhecimento racional foi escolhido pelos gregos como forma de elo entre a verdade e felicidade.

A filosofia grega antiga fazia uma ligação da ética com a felicidade, principalmente a dos estoicos e cínicos, que acreditavam que por meio da virtude se conduziria uma conduta ética e moral. O filósofo grego, Aristóteles, estabeleceu a felicidade (*eudaimonia*) como princípio moral. Aristóteles (1985, p. 21) se referia ao homem como um animal social capaz de fazer a diferenciação entre um ato justo e um injusto, pois para ele “a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais”. A felicidade como atividade da alma, para ele, se dava por um fim alcançado pela virtude perfeita mediante as ações boas e justas, e que estaria na mediania (ARISTÓTELES, 1987, p. 73), ou seja, seria o meio-termo entre as carências e os excessos, exceto para ela mesma. Ser virtuoso se daria pela capacidade racional por meio da mediania, que é uma disposição de caráter nas escolhas entre as ações e paixões, por meio da razão. Hoje em dia podemos dizer que a virtude da qual Aristóteles falava é o que chamamos de valores. Mas é difícil imaginar hoje uma ética das virtudes ligada à felicidade como pretendia Aristóteles, pois talvez em seu tempo fosse inimaginável pensar um homem virtuoso e corruptível ao mesmo tempo.

Existe um verdadeiro abismo em nossos dias quando falamos de felicidade e virtude, pois as pessoas atualmente fazem o que for necessário para se alcançar benefícios particulares. Lembremos que para Aristóteles (1987, p. 59) a política é uma extensão da ética, uma vez que ela se ocupa da felicidade coletiva. O modelo capitalista que vivemos parece não abrir espaço para uma ética *eudaimônica*, pois as conquistas particulares e a felicidade de si predominam. A ética não apenas passou a ser objeto de manipulação da sociedade capitalista, na qual todos querem uma ética particular, como voa longe dos conceitos gregos. É o individualismo e o egoísmo que predominam nas sociedades capitalistas. Ou poderíamos dizer que sempre foi assim? Será que na ética atual existe espaço para sentimentos?

O capitalismo parece ter criado uma hegemonia sem tamanho. Os indivíduos vivem em estado de ideologia, alienados, encerrados em seus próprios bens, transformando as relações sociais numa espécie de vínculo de conveniência, sempre visando o que se pode ganhar ou perder com elas. Como no mundo capitalista podemos ser virtuosos sem que isso

signifique uma troca de favores? Será que existe realmente no modelo capitalista uma ação completamente altruísta? Parece que boas ações sem pagamento são quase impossíveis, pois a maioria das pessoas quer algo em troca pelo bem alheio. Assim, a ideia de felicidade ou de *Sumo bem*, como pretendia Aristóteles e outros filósofos gregos, cai por terra, pois parece não existir felicidade plural, não existir a capacidade de virtude, o que existe é apenas o eu, em outras palavras, o amor de si mesmo. Hoje em dia parece que nem mesmo uma ética religiosa funciona, e como disse Nietzsche (2001, p. 64), em sua obra *A gaia ciência*: “Deus está morto! Deus continua morto! Nós o matamos!” Se as religiões e a teologia sempre buscaram um princípio moral, um comportamento altruísta, entramos em um colapso quando matamos Deus pela ciência e razão, enterramos uma parte da moral juntamente com Ele, e o que não era permitido agora é todo agrado, o que não poderia ser feito para os olhos de Deus, agora já não tem mais olhos para ser visto, tudo é permitido. Como viver em um mundo que nem mesmo a punição divina não nos põe mais nada a temer? A ciência e a razão tomaram o lugar da fé. A nossa religião parece ter virado os tratados científicos e a essência do humano parece até hoje não ter sido encontrada.

Parece que não podemos confiar tão claramente nos antigos fundamentos morais, assim como na religião. A visão aristotélica de fundamentar a moralidade pela virtude em que seu fim último seria a felicidade parece não haver conciliação com o mundo contemporâneo, pois cada um pode buscar seus próprios interesses para chegar à felicidade, e até mesmo uma ação que parece genuína, nada mais é que puro egoísmo. A tentativa da felicidade a qualquer custo leva não somente a atos antiéticos, mas também a tratar o ser humano como meio para se chegar onde se deseja, tirando-lhe a dignidade. O filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804), talvez o maior expoente da racionalidade na modernidade, entendia a humanidade *como fim em si mesma*. Para ele as coisas podem ter um preço, mas somente o homem tem dignidade.

No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade. (KANT, 1984, p. 140)

Ao que parece, Kant entendia a dificuldade de se estabelecer um princípio moral que fosse baseado na felicidade em função da *virtude perfeita*, pois não somos apenas racionais, mas temos inclinações derivadas de nossa parte sensível. É justamente por causa dessas inclinações que às vezes somos submetidos a entrar em erro, sermos indignos, tratando o homem como meio e não como um fim. Mesmo que Kant não seja contrário à felicidade e por

vezes possa até achá-la necessária², ela não poderia fundamentar a moralidade, uma vez que se torna contingente.

Ora, se em Aristóteles a finalidade última de todas as coisas é a felicidade, e o agir moral é um cálculo racional para chegar à *virtude perfeita* por meio da mediania, podemos dizer que a ética aristotélica se fundamenta no agir humano, na busca da excelência moral (ARISTÓTELES, 1991, p. 71) por meio da razão e educação em conflito com as emoções. Desse modo, chegaríamos à felicidade. É a razão o âmago da felicidade e da moral.

Se desde os filósofos gregos a fundamentação moral culminava em um cálculo racional e com isso se chegaria à felicidade, Kant se opõe a essa visão. Para ele a felicidade aparece apenas de maneira secundária em sua fundamentação moral. A rejeição parte porque a felicidade é buscada no *amor de si mesmo*, que é a base própria do egoísmo humano³. A felicidade além de estar sujeita às inclinações, é algo de que nunca temos plena certeza, já que o seu estado muda de acordo com as circunstâncias da vida, é contingente. Para Kant, o agir moral não pode estar sujeito a nenhuma inclinação sensível, empírica, mas se dá por uma boa vontade, que é boa em si mesma. A moralidade e a felicidade podem até estar em harmonia, pois o homem moral pode ser merecedor da felicidade, porém elas não coincidem. Às vezes teríamos de ir contra a própria felicidade para agirmos moralmente, pois a felicidade estaria atrelada às inclinações humanas. Sobre isso Vicente Zatti diz:

Para Kant a busca da felicidade própria concerne à faculdade inferior de desejar, ela se relaciona às inclinações da sensibilidade e não à razão. O princípio do amor por si ou da felicidade jamais poderiam servir de fundamento para uma lei prática, tendo em vista sua validade que é apenas subjetiva. Cada um coloca o bem estar e a felicidade em uma coisa ou outra, de acordo com sua própria opinião a respeito do prazer ou da dor. Se formulássemos uma lei subjetivamente necessária como uma lei natural, seu princípio prático seria contingente e não garantiria a autonomia. (ZATTI, 2007, p. 28)

Kant não apenas tenta banir a *eudaimonia* da sua fundamentação moral, como também elimina as causas empíricas, deixando sua ética à base da razão pura. Somente a razão pura pode determinar uma *boa vontade* e por ela um dever incondicional de fundamentar a moral. Nesse sentido, a *boa vontade* age de acordo com o dever, um dever que damos a nós mesmos por respeito à Lei moral. Tal Lei moral para Kant se fundamenta no

² Idem p. 113. Kant afirma que assegurar a sua própria felicidade é um dever, pois a falta de felicidade pode proporcionar descontentamento com a vida, fato que pode levar o homem a fazer várias transgressões. Porém o conceito de felicidade é aqui encarado como empírico, ou seja, aquilo que faz o homem feliz hoje, amanhã pode não fazer-lhe, sendo assim a felicidade relativa e idiossincrática. Dessa forma, Kant entende a felicidade como um dever indireto, já que a falta de felicidade pode agir como obstáculo para a moralidade.

³ Egoísmo Natural.

Imperativo Categórico que guia nossa ação na razão pura prática do “tu deves”: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (KANT, 1984, p. 129). Assim, nenhuma ação pode ser considerada moral que não seja por respeito à lei moral ou Imperativo Categórico, pois muitas podem ser as inclinações para o agir bem, mas se o agir bem for somente baseado por conveniências e não pela Lei moral, não podemos dizer que a ação foi moralmente boa. Agir de acordo com a lei moral é o único meio de agirmos moralmente segundo Kant. Cinara Nahra enfatiza essa posição kantiana da seguinte maneira:

Realizar a boa vontade nada mais é do que agir moralmente. A razão pura prática fornece um princípio para a vontade, que é a lei moral, e esta mesma vontade, quando assume este princípio como determinante de sua ação, realiza o objeto da razão pura prática, ou seja, realiza o soberano bem que, em seu sentido primeiro, é a moralidade, o bem, ou seja, é o agir moral. (NAHRA, 2008, p. 86)

Porém, pelo fato de o Imperativo Categórico não ser conhecido por uma realidade empírica, mas sim a partir da razão pura, não nos permite dizer que houve necessariamente um único caso em que a ação aconteceu por dever à Lei moral, isto é, não podemos afirmar que a ação foi moral ou não. Justamente porque as máximas adotadas pelo agente permanecem incognoscíveis, ou seja, pela incognoscibilidade de nossas intenções não podemos determinar com certeza qual a intenção e a finalidade da ação do sujeito, se ela foi feita puramente por dever a Lei moral ou por outro móbil qualquer. O próprio Kant afirma isso, vejamos:

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. (KANT, 1984, p. 121)

E ele ainda conclui dizendo que a ação, mesmo considerada boa, pode ter sido realizada por motivos egoístas.

Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade. (KANT, 1984, p. 121)

Fica evidente que Kant tenta banir o egoísmo e que também a felicidade, para ele, é apenas um meio secundário. Porém, será que é verdade que essa lei, que para nós é um dever,

consegue somente pela razão pura tamanha façanha? A verdade é que Kant encontra uma maneira da felicidade não ser totalmente abolida de sua fundamentação moral, pois ela pode ainda entrar em concordância (KANT, 2011, p.119) com a Lei moral, na medida em que nossa presunção é abatida e o *amor de si* entra em concordância com a Lei moral gerando assim um sentimento *sui generis*, a saber, a humilhação que teríamos perante a lei moral, produzindo em nós o que Kant denomina de *amor de si racional*. O fato é que a moral kantiana fundamentada na razão pura não nos diz quando uma ação é efetivamente moral ou boa. A ética formal kantiana, baseada no dever e na racionalidade, talvez precise encontrar na sensibilidade exatamente a resposta para saber se uma ação pode ser considerada moral ou não.

Em um mundo em que as pessoas estão cada vez menos religiosas, em que as tradições são consideradas supérfluas, os sentimentos são omitidos em detrimento do pragmatismo, os valores obtidos socialmente são outros e as relações pessoais e interpessoais adquirem novas linguagens, significações e modelos morais, é possível ver, nesse contexto, uma época propícia para pensarmos, repensarmos e criarmos novos processos, pois parece necessário revermos os valores tradicionais a fim de que possamos recriar novos valores morais e éticos. Onde erramos? O que poderemos fazer? Será verdade que somente a razão pode fundamentar a moralidade? A ética pode ser fundamentada por algum sentimento? Pode ela ter sua fundamentação sobre uma perspectiva racional/sentimental?

É com base nessas perguntas que pretendemos fazer uma comparação entre a ética racional e a ética que tem como fundamento um sentimento. Acreditamos que a razão ocupou um grande privilégio no campo ético e que desprezamos o campo sentimental de fundamentar a moralidade. Achamos extremamente necessário saber qual é realmente o papel dos sentimentos no campo ético. Para examinar o cerne dessas questões, faremos uma análise da ética do Filósofo Arthur Schopenhauer (1788-1860), que acredita que o fundamento da ética não se dá de maneira racional, mas através do sentimento da compaixão. Mas antes de vermos a fundamentação moral de Schopenhauer, veremos que ele fará duras críticas à moral kantiana, pois, para ele, além das fundamentações éticas anteriores serem insuficientes para fundamentar a moralidade, Kant teria feito uma grande reforma no campo ético, reforma essa que faria necessária uma reformulação completa dos valores morais deixados por Kant.

Contudo, não faremos aqui um exame minucioso de todas as correntes éticas na exposição desse trabalho, seja ela antiga, moderna ou contemporânea, pois acreditamos que embora diferentes autores, tais como David Hume e Jean-Jacques Rousseau, dentre outros,

tenham dado importância aos sentimentos no campo ético, nenhum deles foi tão significativo nessa exposição como Schopenhauer. Nesse caso, em um primeiro momento analisaremos a crítica schopenhaueriana à fundamentação da moral kantiana para entendermos melhor a sua fundamentação moral. A crítica à moral kantiana acaba sendo uma crítica a todo sistema moral anterior ao dele, pois Schopenhauer, ao analisar a sua fundamentação moral, acaba mostrando os erros deixados pelas éticas anteriores, fossem elas de caráter normativo, tal como as éticas religiosas, ou de modelos éticos voltados à virtude, como bem pretendeu Aristóteles e outros filósofos gregos.

Veremos que Schopenhauer fará duras críticas às morais baseadas na teologia, inclusive à ética kantiana, pois o dever, para ele, é uma forma de egoísmo disfarçado, e onde existe egoísmo não há ética. Ele também criticará a ética das virtudes que pretendia ensinar o homem a agir bem, pois para ele não podemos ensinar alguém a ser virtuoso. Nesse caso, a ética schopenhaueriana é descritiva, não oferece uma doutrina do dever como pretende Kant, nem mesmo uma tentativa de melhorar as ações humanas, mas simplesmente descreve como se dá às ações humanas no campo ético. Tal escolha pela ética kantiana também se deve por ela ser totalmente racional e sem nenhum elemento empírico, fundamentada apenas na razão pura, fato que torna a crítica à racionalidade bem mais sólida, sendo, portanto, o fundamento dessa investigação, como bem disse o filósofo Arthur Schopenhauer:

Dedicarei somente à mais nova tentativa de fundar a ética, a kantiana, uma investigação crítica e por certo bem detalhada. Em parte, porque a grande reforma moral de Kant deu a esta ciência uma fundamentação que tinha reais vantagens diante das anteriores e, que em parte, porque ainda é a última mais significativa que aconteceu na ética. [...] Acrescenta-se a isso o fato de que o exame dessa ética dar-me-á a ocasião para pesquisar e expor a maior parte dos conceitos éticos fundamentais, para que possa mais tarde, a partir daí, pressupor o resultado. Mas, em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diretamente à de Kant. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 15)

Acreditamos que o estudo da fundamentação da moral schopenhaueriana e sua crítica à moral kantiana, que acaba abrangendo as morais anteriores às de Kant, não é apenas uma análise dos sistemas morais desses dois filósofos, mas uma maneira de encontrar respostas a questões que se encontram ainda hoje na sociedade em relação aos sistemas éticos. Dessa forma, nosso objetivo secundário terá como base três pontos específicos: primeiro, a crítica schopenhaueriana à moral kantiana baseada na razão pura; segundo, saber se a compaixão realmente pode ser o fundamento de toda a moralidade ou pelo menos considerá-la inevitavelmente necessária para a moralidade; e

terceiro, caso considerarmos a compaixão necessária para a moralidade, analisar se existe a possibilidade de conciliar razão e sensibilidade na estrutura das fundamentações éticas. Dessa forma, ao discutirmos o conceito schopenhaueriano de compaixão e sua crítica a moral kantiana, nosso objetivo principal é saber se é possível estabelecer um diálogo entre esses dois autores no que se refere à fundamentação moral. Para tanto, escolhemos focar mais decisivamente o estudo desse trabalho nos livros⁴ *Sobre o Fundamento da Moral* (1840) e *O Mundo como Vontade e Representação* (1819).

Porém, antes mesmo de adentrarmos na fundamentação moral do nosso autor e nas críticas que ele faz à moral kantiana, é de fundamental importância realizar algumas considerações de ordem histórica e existencial. Schopenhauer viveu em um momento de grandes mudanças ocorridas no século XVIII, entre guerras, revoluções, sofrimentos, em meio à supremacia da razão e a perda da religiosidade. Nascido na cidade portuária de Dantzig (hoje Gdansk, na Polônia), em 22 de fevereiro de 1788, Schopenhauer passou sua juventude em Hamburgo, Alemanha. Foi justamente na adolescência que o jovem Schopenhauer, ao fazer uma viagem com a família pela Europa, viu a miséria humana deixada pela guerra, impressionando-se com as cenas devastadoras que pôde presenciar no caminho. O cenário da miséria humana, os vestígios deixados pela Revolução Francesa, a prisão de Bagnó, em Toulon, na França, tudo isso lhe rendeu um diário de bordo com anotações que serviriam para sua base pessimista do mundo. Morreu em 1860 de parada cardíaca e, conforme um testamenteiro chamado Wilhelm Gwinner, teria dito antes de morrer: “Seria para mim uma bênção chegar ao Nada Absoluto, mas infelizmente, a morte não me abre essa perspectiva. Contudo, seja como for, gozo ao menos de uma ‘consciência intelectualmente limpa.’” (SAFRANSKI, 2011, p. 646). Se todos acreditavam que com a razão poderia encontrar a paz, a liberdade, e com isso a felicidade, a visão de nosso autor era outra.

Para ele o mundo é dor e sofrimento. A dor e sofrimento fazem parte da essência do mundo, sobre isso Schopenhauer diz:

Os esforços infundáveis para acabar com o sofrimento só conseguem a simples mudança de sua figura, que é originalmente carência, necessidade, preocupação com a conservação da vida. Se, o que é muito difícil obtém-se sucesso ao reprimir a dor nessa figura, logo ela ressurgem em cena, em milhares de outras formas (variando de acordo com a idade e as circunstâncias) como impulso sexual, amor apaixonado, ciúme, inveja, ódio, angústia, ambição, avareza, doença etc. Finalmente, caso não ache a entrada em nenhuma outra figura, assume a roupagem triste, cinza do fastio e do tédio, contra os quais todos os meios são tentados. Mesmo se em última instância se consegue afugentar a estes, dificilmente isso acontecerá sem que a dor assuma

⁴ Outras obras, tanto de Schopenhauer, quanto de Kant, fazem parte desse trabalho, tendo algumas mais de uma versão, considerando as traduções diferenciadas.

uma das figuras anteriores, e assim a dança recomeça do início, pois entre a dor e o tédio, daqui para acolá, é atirada a vida do homem. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 405-406)

O que nos resta é uma alternância entre a dor e o tédio, pois no momento em que a dor cessa, o tédio entre em cena como alternativa melindrosa, porém por pouco tempo, até que um novo desejo venha e com ele surja novas dores em um ciclo interminável. Para o filósofo alemão esse não é um mundo perfeito, mas sim, “o pior dos mundos possíveis”, um mundo de maldade, de crueldade e de dor, o qual seria preferível que jamais tivesse existido. Um mundo perfeito de alegria e felicidade é uma utopia, uma ilusão, um mundo que se apresenta na forma de um sonho pelas representações que fazemos dele. Vivemos em um Véu de Maia⁵ em nossa visão fenomenológica do mundo.

Se desde os tempos da ética grega antiga, passando pela moderna, e até mesmo entrando na contemporânea *praxista* voltada para as ações dos homens de modo político e pragmático se tenta conciliar ética e felicidade, seja de maneira individual ou coletiva, temos em Schopenhauer uma nova visão. Temos de entender que tipo de felicidade é essa que o homem busca além do *amor-de-si*, que é para nosso autor a causa do fracasso da ética. Para Schopenhauer, é a Vontade metafísica do mundo que nos seus variados graus de objetivação faz com que essa busca para a felicidade seja uma mera ilusão, além de que sua representação acaba por destruir o verdadeiro fundamento da ética, pois ela acaba se objetivando no egoísmo humano, que busca tudo para si e nada para os outros. O próprio Schopenhauer deixa isso claro em suas palavras:

Eis por que cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menor dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe opõe resistência. [...] Cada indivíduo, que desaparece por completo e diminui ao nada em face do mundo sem limites, faz, no entanto 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. Eis aí a mentalidade do EGOÍSMO, o qual é essencial a cada coisa da natureza. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 426-427)

Se o mundo é Representação e Vontade de acordo com Schopenhauer, temos então que entender os dois lados da moeda para decifrar o enigma do mundo e com isso o

⁵ A expressão “Véu de Maia” vem dos textos indianos dos hindus e tem como significado ocultar a realidade das coisas em sua essência. Schopenhauer faz uso do termo para designar a forma representativa do mundo submetida ao princípio de razão, donde ele esclarece: “Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49).

fundamento da moral, pois somente entendendo o mundo enquanto Vontade podemos entender a essência de todas as coisas, e é exatamente esse o ponto central de sua filosofia moral. Schopenhauer conserva o transcendentalismo kantiano de que o mundo é fenômeno e *coisa em si*. Aquilo que Kant denominou como fenômeno, Schopenhauer chama de Representação, e a *coisa em si* ele chama de Vontade. Porém, Schopenhauer, diferente de Kant, não nega que podemos conhecer o *Em si* do mundo, o qual ele denominou de Vontade⁶, e é exatamente isso que fará toda a diferença. É justamente conhecendo o mundo nos seus dois lados que podemos encontrar o verdadeiro sentido da ética. É através de sua ética imanente que Schopenhauer chega à conclusão do princípio moral do mundo, ou seja, à negação da Vontade, que culminará na compaixão.

É necessário investigarmos como a negação da Vontade é importante no sistema ético schopenhaueriano, pois é a negação da Vontade que fará com que o fenômeno da compaixão possa ser o único digno de valor ético. A compaixão é a base de toda virtude genuína, única fonte do altruísmo, a qual nos faz perceber que o eu e o outro são uma e mesma essência (2001, p. 219). É ela que aniquilará a principal fonte antimoral existente no mundo, o egoísmo, e que fará com que o amor possa ser a chama nos corações humanos.

Mas como dito acima, antes teremos de percorrer o caminho que nosso filósofo trilhou em sua longa jornada até fundamentar a compaixão como a verdadeira fonte da moralidade. Para isso veremos toda a sua crítica à filosofia moral de Kant. Observaremos que nosso autor fará duras críticas ao Imperativo Categórico kantiano e às formas derivadas do princípio máximo de sua ética, de que a moral deva ser uma lei, um dever, a qual só pode ser alcançada, *a priori*, pelo ser humano, somente pela razão pura, razão essa que se torna prática, algo totalmente sem critério e justificativa para nosso autor. Para ele isso é um absurdo, um erro dentro da moral em Kant, pois não há condições de buscar tais fundamentos morais, somente *a priori*, sem que seja necessário trazer elementos empíricos encontrados na experiência humana.

Sendo a compaixão a verdadeira fonte da moralidade, veremos que Schopenhauer fará duras críticas a Kant. Para ele além de Kant deixar seu sistema moral flutuando no ar, pois além de eliminar a experiência em sua fundamentação, ele ainda comete outro grande erro, que é o de deixar de mencionar o lado sensível do ser humano em sua fundamentação moral. Segundo Kant (2008, p. 33), a Lei Moral é o motivo para que possamos agir moralmente, sendo assim, todo ser racional deveria, para agir moralmente, seguir apenas o

⁶ A vontade não é cognoscível sob a forma objetiva como é o fenômeno.

critério do dever à Lei moral. Assim sendo, de acordo com Schopenhauer, a indiferença e a insensibilidade ganham força na fundamentação moral de Kant. Não existe amor, compaixão ou qualquer outro sentimento que faça com que o homem se sinta emocionado frente à dor e ao sofrimento de outrem. A indiferença, no dever kantiano, chega a um ponto em que se é mostrado um profundo desprezo pelos animais, pois o homem não teria obrigação alguma para com os seres de outra espécie, a não ser para consigo mesmo – o próprio humano, fazendo com que o único ser que tenha dignidade seja o homem, frente a toda a natureza. De acordo com Schopenhauer, tal atitude é encontrada na teologia bíblica, constatação que torna a moral kantiana uma filosofia teológica disfarçada.

É exatamente o lado da Representação que impede que vejamos o outro lado, o lado da *coisa-em-si* (Vontade), que torna todos os seres uma única e mesma coisa, mesma essência, e com isso se tenha parte da sensibilidade e sofrimento do outro. Veremos que, apesar de Schopenhauer propor solucionar o problema da ética de modo empírico, baseado nas experiências humanas, ele precisou ir além da experiência e propôs uma explicação metafísica para decifrar o enigma do mundo que acabaria em seu sistema ético. Porém, como a própria Vontade pertence ao mundo, não tratamos aqui de uma metafísica transcendente, mas de uma metafísica imanente, como afirma Maria Lúcia Cacciola (1994, p. 172): “essa metafísica teria que ser imanente e a Vontade jamais poderia ser considerada como causa transcendente do mundo”.

A moral em Schopenhauer não vem pelo conhecimento abstrato, pela razão, mas pelo conhecimento intuitivo que reconhece no outro a mesma essência que a sua. Esse é um aspecto importantíssimo na filosofia moral do filósofo em questão, pois não somente a humanidade se beneficia com sua fundamentação ética, mas também os animais e toda a natureza. O próprio Schopenhauer afirma que quem não tem compaixão pelos animais certamente não tem bondade de caráter:

A compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente com a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 179)

Dessa forma, é imprescindível também no nosso estudo vermos o lado da negação da Vontade em Schopenhauer, pois é somente com a negação da Vontade que o fenômeno da compaixão se torna a verdadeira fonte da moral. Somente a compaixão é capaz de banir o egoísmo e a maldade que são as principais motivações antimorais, segundo nosso autor. Veremos que para Schopenhauer, Kant não conseguiu se livrar da *eudaimonia* e do egoísmo humano pelo Imperativo Categórico, mas apenas usá-lo como disfarce em sua ética.

Acreditamos que ao analisarmos a crítica feita por Schopenhauer à moral kantiana, de uma ética baseada em uma lei, em um Imperativo no qual devemos seguir como único critério pelo qual poderíamos agir moralmente, e ainda, que essa Lei, esse Imperativo, não contenha nenhum elemento empírico para comprová-lo, como também que sua ética ainda permaneceria atrelada ao *eudaimonismo* e à teologia, com base puramente racional, nada mais seria que um engano, uma mera ilusão, pois a razão sempre esteve a serviço da Vontade. Com base nessas críticas e fazendo um exame da fundamentação moral de nosso autor, que diz que não cabe à razão fundamentar a moral, mas sim ao sentimento da compaixão, esperamos que essa análise possa servir de critério para que seja possível examinar essa dicotomia entre razão e sensibilidade e permitindo-nos analisar com mais capacidade qual é mesmo o real sentido dos sentimentos nos sistemas éticos. Assim, tendo em vista que tal análise possa trazer benefícios ao campo moral, entendemos que a moral schopenhaueriana pode complementar a fundamentação moral kantiana.

1. A CRÍTICA DE SCHOPENHAUER À MORAL KANTIANA

“Quando a paixão nos domina esquecemos o dever”.

Blaise Pascal

Para chegarmos à fundamentação da moral proposta por nosso autor, anteriormente devemos seguir os caminhos que ele percorreu em sua busca para o verdadeiro fundamento da moral. Basicamente, antes de sua conceitualização moral, Schopenhauer criticou de forma mais dura o livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1991), no qual Kant estabelece seu sistema moral detalhado e sistematizado. Para tanto, usaremos como critério de análise principal o seu ensaio *Sobre o fundamento da moral* (2001), em que o autor responde à questão da moral, em um concurso promovido pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, em 1840. Tal questão aos olhos de Schopenhauer parecia confusa e, além do mais, apresentada de uma maneira muito complexa, pois exigia, segundo ele, um procedimento completamente analítico. Eis a questão juntamente com a introdução proposta pela Sociedade Real:

Tendo em vista que a ideia originária da moralidade ou de seu conceito principal da lei moral suprema surge como uma necessidade que lhe é própria, embora não seja de modo alguma 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 moral* devem ser buscados numa ideia de oralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento? (SCHOPENHAUER, 2001, p. 4).

Tal complexidade se daria pela forma como a questão foi proposta, gerando assim duas grandes dificuldades: a primeira diz respeito à resposta à questão, que deve ser de caráter objetivo, ou seja, sem remeter a hipóteses metafísicas ou míticas de caráter sintético; já a segunda surge quando se observa que a pesquisa teórica do fundamento da moral pode submeter-se à desvantagem de ser tomada no próprio minar do fundamento. Sobre essas duas premissas Schopenhauer nos esclarece que sua investigação terá que ser de caráter analítico,

como dito antes, o que exige um exercício árduo, como também não poderá ultrapassar os limites propostos da questão⁷, vejamos:

A partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira atingir-se-ia o fundamento da ética pelo caminho *sintético*; assim, este seria construído a partir de baixo, e, conseqüentemente, a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente. Em contrapartida, com a separação, posta nesta tarefa como necessária, entre a ética e a metafísica, nada mais resta senão o procedimento *analítico*, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência. Estes últimos podem, com efeito, reconduzir à última raiz na mente do ser humano, a qual tem de se afirmar como fato fundamental, como fenômeno originário, sem que este fato seja a seguir reconduzido a qualquer outra coisa. Com isso toda explicação permanece meramente *psicológica*. Pode-se, no máximo, indicar apenas de modo acessório sua ligação com alguma visão metafísica fundamental e geral. Do contrário, aquele fato fundamental, aquele fenômeno ético originário poderia ser de novo fundamentado, ao passo que, tratando-se antes de metafísica, seria possível, partindo dele e procedendo sinteticamente, derivar a ética. Isto significaria, porém, estabelecer um sistema completo de filosofia, o que levaria a ultrapassar demais os limites da questão proposta. Sou portanto obrigado a responder à questão dentro dos limites que ela mesma traçou ao se isolar. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 8-9)

De posse da questão e das dificuldades⁸ por ela abordada, Schopenhauer diz que sua missão será árdua, porém ficará distante da insuficiência das morais anteriores. A moral dos homens, no que se refere ao comportamento humano em sua grande maioria, não tem motivações morais verdadeiras, mas refere-se apenas ao egoísmo do agente. Será necessário, assim, uma investigação precisa acerca da moralidade, que busque ao mesmo tempo subtrair as arbitrariedades dos fundamentos éticos anteriores, como também banir de uma vez por todas o egoísmo dos sistemas morais.

Para começar, Schopenhauer critica as morais anteriores por estarem fundadas na teologia ou *felicidade* (quando tratamos de moral *eudaimônica* ou da felicidade, aqui, estamos nos referindo à crítica que nosso autor faz à ética estoica e dos cínicos), a qual houve pouca exceção entre os filósofos antigos para excluí-las. As morais fundadas na teologia pareciam estar de acordo com a vontade de Deus, porém, careciam de explicações racionais e eram fundamentadas em sofismas que levavam a contradições, pois deixavam lugar para a dúvida.

⁷ Veremos adiante que Schopenhauer não permanece tão fiel à proposta da Sociedade Real, pois no último capítulo da obra citada, revela o caráter metafísico de sua fundamentação moral. É notório que o filósofo dá preferência ao caráter metafísico, pois está de acordo com sua teoria da Negação da Vontade já exposta em *O mundo como Vontade e Representação*.

⁸ A dificuldade se deu porque a imposição do método analítico não agradou Schopenhauer, pois com a separação entre ética e metafísica exigida pela Sociedade Real Dinamarquesa, não haveria outra escolha a não ser o procedimento analítico, ou seja, partir das conseqüências à razão e não da razão às conseqüências, ou de outro modo, partiria dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência.

Eram também tidas como prêmio mediante recompensa para quem pudesse segui-las, caso contrário, estaria sobre a ameaça de castigo. Mas onde se funda essa moral apoiada na recompensa ou castigo? Essa era a grande questão de Schopenhauer, uma vez que, pela moral teológica de benefícios ou punições ela não se daria de modo espontâneo, mas sim fundada no próprio egoísmo.

A outra crítica refere-se às morais fundamentadas no próprio bem estar, ou seja, na felicidade. Schopenhauer não vê a possibilidade de uma fundamentação ética fundada no *Eudemonismo*⁹ como meio para atingir a felicidade, uma vez que a própria felicidade não passa de uma ilusão temporária¹⁰, já que nenhuma felicidade pode durar eternamente, mas tem em si um tempo indeterminado e com motivos diversos promovidos pelo pensamento abstrato. Além disso, ele refere-se à falha de querer tornar a felicidade idêntica à virtude, e conclui que:

[...] sempre que a vontade do ser humano apenas se dirige a seu próprio bem estar, cuja soma é pensada sob o conceito de felicidade, e a tendência para alcançá-la conduz a um caminho diverso daquele que a moral poderia indicar-lhe. Tentou-se, então, demonstrar a felicidade sendo idêntica à virtude, quer como uma consequência e um efeito dela. Em todos os tempos ambas as tentativas falharam, embora não se tenham para isto poupado sofismas. Tentou-se depois, a partir de princípios objetivos e abstratos, encontrados quer “a posteriori” quer “a priori”, deduzir a ação eticamente boa, mas estes princípios levaram a um ponto de apoio na natureza humana em virtude do qual eles teriam a força de dirigir sem esforço contra sua tendência egoísta. Corroborar tudo isso por meio da enumeração e da crítica dos fundamentos da moral até nossos dias parece-me supérfluo. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 13)

Essa busca pela felicidade para Schopenhauer é egoísta e visa o bem estar particular. Além disso, uma moral fundamentada em tal situação estaria sob a tutela de uma vantagem, mesmo que fosse o da felicidade própria¹¹, estando em desacordo com a verdadeira fonte moral que é livre de qualquer benefício. O egoísmo, por ser produto das motivações de nosso intelecto, acaba afirmando a Vontade metafísica do mundo, que é a fonte de toda dor, sofrimento e egoísmo. A busca pela felicidade é não querer ter dor e sofrimento, porém, é necessário perceber que “a privação e o sofrimento não se originam de imediata e necessariamente de não-ter, mas antes de querer ter e não ter.” (SCHOPENHAUER, 2005,

⁹ Doutrina filosófica que tem como base a busca pela felicidade. A felicidade seria o propósito do ser humano, a qual a razão é o principal mecanismo para encontrá-la.

¹⁰ Em *O Mundo* § 16 Schopenhauer detalha essa questão da finitude da felicidade em contraposição a dor e ao sofrimento, além de fazer duras críticas a moral eudemônica vindo dos estoicos, cínicos e epicuristas.

¹¹ Para Schopenhauer, o sofrimento é uma condição para a verdadeira ação moral. Sem o sofrimento seria impossível a compaixão, que é a fonte da moralidade.

p.143). Sendo assim, tal sofrimento promovido pela Vontade não cessa, uma vez que o querer vindo dela também não. Veremos adiante que a aceitação da dor e do sofrimento fará parte da ética schopenhaueriana.

Na visão de Schopenhauer é preciso excluir de vez o grande erro das teorias éticas anteriores, ou seja, de fundamentações éticas que tinham suporte na teologia e também na felicidade (tendo por si a máscara do egoísmo). O filósofo de Dantzig dá méritos a Kant por tentar banir a ética *Eudaimônica* e dogmática teológica em sua fundamentação moral. Esse é um ponto importante na filosofia schopenhaueriana, pois é justamente a partir de Kant ter feito a cisão entre a teologia especulativa e filosofia que a ética ganha um novo aspecto. Segundo Schopenhauer, não seria necessário voltar até as fundamentações éticas anteriores para fundamentar a sua, pois o passo que Kant deu já tinha sido decisivo para demonstrar todo o fracasso que elas representavam. Seria preciso apenas uma investigação crítica da ética kantiana para chegar a um ponto decisivo no que seria a sua fundamentação ética. Mas Schopenhauer não pretendia apenas elogiar seu mestre em sua crítica, antes apontar as falhas que Kant deixou e corrigi-las (que para ele ainda continha vestígios dogmáticos), para depois construir sua própria fundamentação ética. O próprio Schopenhauer afirma isso:

Acrescenta-se a isso o fato de que o exame dessa ética dar-me a ocasião para expor a maior parte dos conceitos éticos fundamentais, para que possa, mais tarde, a partir daí, pressupor o resultado. Mas, em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diretamente à de Kant. [...]

Acima de tudo é chegado o tempo de dar ouvidos à ética. Há mais de meio século ela repousa no confortável encosto que Kant ajeitou sob ela: no imperativo categórico da razão prática. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 15-16)

É evidente que o propósito de Schopenhauer é fazer uma reformulação ética a partir da fundamentação da moral kantiana, mas para isso é necessário tirar os erros, ou a imagem desfocada da moral que Kant deixou com seu Imperativo categórico.

1.1. Sobre a fundação e a crítica à forma imperativa da moral kantiana

Para o filósofo de Dantzig, a ética deontológica de Kant é dependente de ações praticadas unicamente por dever, tendo como critério uma norma geral de natureza puramente racional, que atua sobre as inclinações sensíveis do agente, fazendo com que ele aja apenas pela lei moral, ou Imperativo Categórico. É justamente nesse ponto que Schopenhauer observa um erro brutal.

Na verdade, para ele, um dos erros principais da ética kantiana, juntamente com seu Imperativo, é ter apenas tirado o eudemonismo de modo aparente, pois ainda restavam vínculos agregados entre a virtude e a felicidade no disfarce do Soberano Bem kantiano. A crítica schopenhaueriana recai principalmente sobre uma fundamentação moral, fundamentação essa em que existe uma lei que serve como regra de conduta, mas na qual não há nenhum elemento empírico para demonstrar. Se por um lado a fundamentação da moral kantiana repousa na razão pura, Schopenhauer pega o caminho inverso, ou seja, o caminho empírico para fundamentar a sua moral. Para ele a razão pura não pode fundamentar a moral sem o caminho empírico. Falaremos adiante do sistema schopenhaueriano da Vontade como efetivação principal de sua ética, a qual a razão tem apenas um caráter secundário.

É importante lembrar que na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant admite que o ser humano não é apenas razão, mas também sensibilidade. É exatamente por causa da sensibilidade (desejos e inclinações) que o ser humano age em conduta contrária à moralidade. Sendo assim, é necessário uma lei, um dever, que possa guiar o ser racional à verdadeira atividade ética. É importante lembrar, ainda, que o próprio Kant, em sua fundamentação moral, anseia por banir qualquer inclinação humana, mesmo que seja a felicidade própria como meio para atingir a moral, a não ser uma *boa vontade*, que é boa em si mesma, e que serviria como critério para o ser racional ter uma conduta moral, vejamos:

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade. Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento*, são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama *carácter*, não for boa. O mesmo acontece com os *dons da fortuna*. Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob // o nome de *felicidade*, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e juntamente todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral; isto sem mencionar o fato de que um espectador razoável e imparcial em face da prosperidade ininterrupta dum pessoa a quem não adorna nenhum traço

duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio facto de sermos dignos da felicidade. (KANT, 1984, p. 109)

Embora Kant rejeite qualquer forma de fundamentação moral baseada na felicidade como resultado último, e assim tentar banir qualquer interesse, tendo apenas o dever, a lei moral como conduta da ação sobre a tutela da Boa Vontade, Schopenhauer vê isso de modo apenas implícito e questiona como pode ser possível uma lei que exista na mente humana sem a necessidade de nenhum elemento empírico para colocá-la lá. Schopenhauer critica duramente Kant por fazer uma ética flutuando no ar, sem poder se agarrar a nada empírico, concreto, mas baseada em conceitos abstratos que tem por base apenas a razão entre a “perspicácia de dons combinatórios para uma aparência sólida”¹². Segundo Schopenhauer¹³, Kant, quando escreveu a *Crítica da Razão Prática* (1788), já estava abalado pela idade e, assim, deturpou tanto sua obra prima na segunda edição, *Crítica da Razão pura* (1787), quanto mostrou na verdade sua real intenção ao escrever sua fundamentação moral, ou seja, a teologia moral que ele sempre quis.

A ética schopenhaueriana é uma ética imanente, isto é, não parte de conceitos transcendentais, mas é antes apoiada no próprio mundo, e em última instância em nosso próprio corpo, na qual corpo e mente formam uma unidade, como também Vontade e Representação, o que sugere uma concepção monista da Vontade¹⁴. Assim, a moral de nosso autor se funda no próprio mundo. Essa é a crítica que ele faz a respeito de uma ética teológica pretendida em Kant – crítica bastante perspicaz e audaciosa – pois remete a entender que a moral teológica já presume, segundo Schopenhauer, um interesse de quem a faz baseada em uma recompensa, em última instância, uma tentativa de fugir do castigo divino. É com base no egoísmo humano que a moral teológica é aceita, não sendo um ato moral genuíno, mas parte do interesse pessoal que busca recompensas divinas em prol de sua conduta. Para ele, o dever em forma de lei é a apenas uma nova ortografia do Decálogo Mosaico. Para nosso autor, ainda, o mundo não tem outro tribunal que não seja o próprio mundo e, nessa condição,

¹² SCHOPENHAUER. op. cit. 2001. p. 20.

¹³ Idem. p. 21-22.

¹⁴ Embora adotemos essa concepção monista por entender que exista uma unidade pertencente ao corpo e mente no que se refere a ética schopenhaueriana, alguns comentadores, como no caso da Maria Lúcia Cacciola (1994, p. 25-26) nos esclarece que não podemos correr o risco de entender a vontade como absoluto. A Vontade deve ser compreendida como “um organismo no qual ‘todas as partes contêm o todo, do mesmo modo como são contidas por ele.’” Segue-se então um jogo de pontos de vista entre Vontade e Representação, na sua alternância, assim, o mundo ora Vontade, ora Representação.

é inaceitável para a filosofia ateia schopenhaueriana a esperança de uma moral da felicidade eterna vinda de um deus qualquer.

Segundo Maria Lúcia Cacciola (1994, p. 139-140) a responsabilidade da ordem moral do mundo era o teísmo, mas com o amadurecimento da humanidade ela havia perdido seu estatuto de fundamento da moral, tendo como persistência apenas pressupostos ocultos das filosofias morais. Ela nos esclarece que, para Schopenhauer, o panteísmo dá um passo a mais que o teísmo quando mostra que a “natureza traz em si a mesma a força através da qual ela surge” (CACCIOLA, 1994, p. 140). Porém, Schopenhauer também critica o panteísmo por transformar o mundo em uma teofania a qual não há explicação para o mal e o sofrimento do mundo. Ora, para nosso filósofo, a ordem moral do mundo se encontra na Vontade metafísica, que traz em si as dores e sofrimento do mundo. Não é a esperança, a recompensa ou a Representação racional que trata a ordem moral do mundo, mas uma ordem cega da Vontade, tendo o mundo como seu espelho.

A crítica schopenhaueriana continua de forma mais incisiva quando se trata da própria forma do Imperativo Categórico. Vejamos o Imperativo Categórico kantiano: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1984, p. 129). Segundo Schopenhauer, o primeiro passo em falso de Kant foi cometer uma petição de princípio¹⁵ decisiva, quando estabelece uma lei baseada em coisas que podem acontecer, mesmo que nunca aconteça.

Em contraposição tanto a filosofia natural como a filosofia moral podem cada uma ter sua parte empírica, porque aquela tem que determinar as leis da natureza como objetos da experiência, esta, porém, as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza, quer dizer, as primeiras como as leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer. (KANT,

¹⁵ Para Schopenhauer, Kant teria incluído no seu argumento uma premissa que já está apresentada na própria conclusão, isto é, de que o resultado do argumento foi de modo oculto introduzido, de maneira que a conclusão não segue das premissas, daí a petição de princípio, supor em sua fundamentação moral não o que acontece, mas de leis morais, prescrições, do que devem acontecer. É importante ressaltar a diferença que existe no pensamento desses dois pensadores. Schopenhauer, ao escolher o caminho empírico para a ética como único aceitável, nega que por meio de prescrições e deveres possamos transformar os homens em moralmente bons, pois não temos liberdade individual. Apesar de Kant também chegar à conclusão que a causalidade natural não permitiria liberdade ao sujeito moral, Kant admite outro tipo de liberdade: a liberdade transcendental ou causalidade por liberdade, essa tendo caráter inteligível e sendo condição necessária da liberdade moral. Também é importante apresentar, sobre a justificativa de Schopenhauer, que ao que parece, em Kant, o papel da filosofia seria esclarecer a razão comum e não ensinar. Não é o caso de Kant querer prescrever ou ensinar à humanidade a ser moral, mas esclarecer de que por termos liberdade podemos instaurar normas e fins éticos e assim prevenir o mal e a corrupção. Desse modo, o dever moral é a própria expressão da lei moral em nós, que por nossa capacidade autolegisladora da razão podemos universalizar máximas que sirvam como princípios morais. O próprio Kant (1984, p. 112) deixa isso claro quando diz: “no bom senso natural e que mais precisa ser esclarecido do que ensinado”.

1984, p.103) o resultado da argumentação é de modo oculto introduzido e, consequentemente, a conclusão não segue das premissas sem esse subterfúgio

A parte empírica para Kant não se destina à moral, pois a filosofia pura é metafísica, já que ele parte de pressupostos metafísicos, donde teremos uma metafísica da natureza e outra dos costumes. A parte empírica é de domínio da física, enquanto a ética estaria dividida em antropologia prática (a parte empírica que não poderia fundamentar a moral) e a parte racional que seria a moral propriamente dita. É exatamente essa lei moral baseada apenas na razão como um dever que Schopenhauer questiona, pois: “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 única possível?” (2001, p. 23). Para Schopenhauer, Kant não deixou claro as explicações e esclarecimentos em que hajam realmente leis morais puras, faltou a ele uma investigação mais precisa antes de fundamentá-la. O próprio conceito de lei é basicamente atribuído à lei civil sobre o arbítrio humano. Quando tal conceito é aplicado na natureza é quase sempre uma metáfora figurativa de nossas próprias leis e, ainda que reste uma pequena parte dessas leis da natureza *a priori* (como, por exemplo, espaço e tempo¹⁶), Kant não poderia tê-la isolado de modo sagaz como uma Metafísica da Natureza, pois, como o homem pertence à natureza, por certo, apenas uma lei lhe é inviolável e irrevogável, que é a lei da causalidade como motivação, e essa não tem em si uma necessidade na *vontade humana*¹⁷, mas antes se fundamenta o *princípio de razão suficiente*. As leis da causalidade são motivadas por causa e efeito, logo uma lei moral que não se estabelece nesses critérios é inadmissível, e as leis morais regulamentadas por instituições, estatal ou religiosa, não podem ser usadas no campo moral sem que sejam admitidas as provas existentes.

Admitir que existam leis morais puras e de necessidade absoluta é, segundo Schopenhauer, uma petição de princípio, pois não existe provas suficientes para admiti-las, coisa essa que Kant não conseguiu provar em toda sua obra. Segundo nosso autor, uma “ética dos conceitos de *lei, prescrição, dever*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 25), se encontra somente no Decálogo Mosaico, uma forma de disfarçar sua teologia filosófica ou, dito de outra maneira, uma moral filosófica teológica de prescrições de deveres. O dever da moral

¹⁶ Kant considerava espaço, tempo (formas de intuição sensível) e causalidade leis da natureza, não necessariamente como sendo propriedade da própria natureza, mas a capacidade cognitiva do homem. Elas seriam anteriores a natureza e, portanto, condições para o transcendental. Para Schopenhauer apenas a causalidade é uma lei da natureza.

¹⁷ Veremos adiante que, para Schopenhauer, a vontade humana não é livre, pois pertence antes à Vontade metafísica do mundo.

kantiana se funda exatamente como a do Decálogo mosaico de ameaça de castigo ou recompensa, a qual Kant entra com sua teologia pela moral filosófica sem ser percebido.

Também o conceito de *dever* foi colocado por Kant de modo indubitável e existente sem provas exatas. No entanto, ele está associado aos conceitos de *lei* e *mandamento*, que têm por base também a moral teológica de recompensa e castigo, sendo, portanto, uma contradição em si mesma pois, nesse caso, não seria plausível falar de *dever absoluto* e obrigação *incondicionada*. Nesse sentido

Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente *hipotético* e jamais, como ele afirmou, *categórico*. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 26- 27)

A contradição, assim, se encontra justamente porque seria impossível pensar em dever ou em uma voz de comando, de fora ou de dentro, que não fosse ela prometendo ou ameaçando. Porém, a obediência a tal voz que se encontrasse em nós se daria sempre em benefício próprio e jamais seria de valor moral genuíno. Nessa questão o próprio dever kantiano segue no caminho contrário do que ele mesmo propôs, que seria uma ética sem condições, pois o próprio traz um interesse, algo que sustenta o egoísmo, que não é totalmente desinteressado, mas que há interesse por trás, um benefício que visa um fim último que é o próprio bem estar e a felicidade própria, pois ninguém faria por dever algo sem que fosse por medo ou recompensa, e em ambos os casos buscamos o melhor para nós, procuramos nossa própria felicidade. Assim, Schopenhauer vê várias contradições na ética kantiana e interpreta que o Imperativo Categórico carrega consigo implicitamente o princípio de reciprocidade e, portanto, fundamenta-se no egoísmo.

Schopenhauer parece querer negar a condição que o próprio Kant tentou recusar em sua obra em relação à felicidade, pois embora o próprio Kant usasse da Boa Vontade como condição digna de chegar à felicidade, mesmo admitindo que não há garantias para sermos felizes, podemos pensar que Schopenhauer não visse em Kant a felicidade como um dever indireto¹⁸, como ele afirmava, mas como dever direto oculto, mesmo que sua crítica, em última instância, seja contra a reciprocidade implícita ao Imperativo. Kant, em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, diz que:

¹⁸ Todavia, é bom frisar que em Kant o interesse sensível colabora para o agir conforme o dever, porém não pode servir como móbil do agir moral.

[...] assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres*. (1984, p. 113)

Desse modo, para Schopenhauer o que se encontra por detrás dos deveres kantianos nada mais é que uma forma de eudemonismo disfarçado sob o amparo do Imperativo Categórico. Schopenhauer diz que esse conceito de *dever incondicionado* se mostra contraditório quando Kant escreve a *Crítica da Razão prática*, que a seus olhos acabou de destruir toda sua luz da *Crítica da Razão Pura* em sua primeira edição. O dever não seria obrigatório, como Kant menciona, mas antes é relativo por estar vinculado por ameaça de castigo ou recompensa. A máscara triunfal de Kant recai sobre o postulado do *Soberano Bem*, que nada mais é que a junção da virtude com a felicidade, e de maneira mais concreta ele estaria fazendo uma ética eudemônica disfarçada. Segundo nosso autor, se Kant conseguiu expulsar a eudemonia pela porta de entrada em sua fundamentação moral, ela entra pela porta dos fundos sorrateira e melindrosa pelo nome de *Soberano Bem*. Na visão schopenhaueriana é necessário banir qualquer sistema moral que tenha como base o eudemonismo, e segundo Schopenhauer, Kant apenas o ocultou de seu sistema moral, pois o dever incondicionado não seria um conceito ético fundamental, já que visa antes de tudo uma promessa de recompensa ou a ameaça de castigo, isto é, uma ação egoísta sem valor moral autêntico.

Para Arthur Schopenhauer, todo *deve* como todo *dever* está ligado a uma condição. Há apenas uma pequena diferença entre ambos, a saber, o *deve* pode repousar sobre a mera coerção, já o *dever* pressupõe um compromisso na aceitação do dever. O dever está relacionado a um direito, já que ninguém o aceita de bom grado, mas justamente por haver algo em troca. O dever só faz sentido se ele estiver ligado a uma ameaça de castigo ou por promover recompensa. No caso do escravo, por exemplo, não seria obviamente a aceitação do dever, já que o mesmo não tem direitos. O dever do escravo repousa antes em uma coerção. De acordo Cacciola (1994, p. 153) a autonomia também se torna incompatível nesse sistema moral de prescrição de dever, pois:

A obrigação e o dever têm como pressupostos a dependência do homem de uma outra Vontade que ordena e promete recompensas e ameaça com castigos. A moral do dever nada mais é do que a “moral de escravos”. Assim, o homem que se submete ao dever só aparentemente é autônomo, pois sua vontade é, afinal, escrava da Vontade de um outro, o Deus.

Desse modo, a forma imperativa do “tu deves” kantiano não tem nenhum valor moral genuíno, antes está atrelada a moral teológica do decálogo. Kant teria apenas tomado emprestado da moral teológica a forma imperativa para construir sua fundamentação moral sobre os postulados da Razão Prática. Schopenhauer ironicamente compara Kant a um mágico que, por vezes, tira o coelho da cartola onde ele mesmo o havia colocado:

Não tenciono fazer comparação irônica, mas na forma a questão apresenta analogia com o espanto que nos propicia um mágico, já que ele nos faz encontrar algo onde ele antes sabiamente o escondera. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 29-30)

Kant apenas inverteu o modo como as doutrinas éticas até então eram construídas e “virou a coisa de ponta-cabeças”, de modo que nem mesmo ele ao certo reconheceu como sendo uma moral teológica. A moral sem Deus kantiana repousa no Imperativo Categórico como um deus à parte, que surge na medida em que realmente reconhecemos a verdadeira intenção e condição do “tu deves” e “é teu dever”.

1.2. A crítica de Schopenhauer aos deveres em relação a nós próprios

O dever kantiano não fica apenas no que se refere a nós para com os outros, mas também a nós mesmos, o que acaba por suscitar várias críticas de Schopenhauer. A crítica em relação aos deveres sobre nós próprios sucede exatamente sem rodeios, tal qual como foi feita para com o dever do “tu deves” de forma geral. Dito de outro modo, eu tenho de ter uma ordem que dite o que devo fazer a minha pessoa. Mas ora, de onde viria essa ordem a não ser de mim mesmo? Por acaso existe uma voz oculta a me dizer isso? Aquilo que se ordena a si é realmente uma ordem?

Para Schopenhauer existem dois tipos de deveres em relação a nós próprios: deveres de direito ou deveres de amor (2001, p. 31). No que se refere aos *deveres de direito* em relação a nós, ele nos explica que é impossível, porque são autoevidentes. Não faríamos algo contra nós mesmos, pois aquilo que fazemos conosco é sempre aquilo que queremos, ou seja, ninguém cometeria uma injustiça consigo mesmo por vontade própria. Já sobre os *deveres de amor* em relação a nós mesmos, ele explica, que a moral chegou tarde demais. Segundo Schopenhauer, o amor próprio já é por demais evidente, o que impossibilita uma obrigação do próprio amor a si. Ele cita uma passagem do Novo Testamento como pressuposto: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*¹⁹ (Mateus 22, 39). O amor a si mesmo é sempre tomado como uma máxima. Desse modo, vejamos o que Schopenhauer diz em relação ao amor que temos em relação a nós mesmos:

O amor que cada um nutre por si mesmo é tomado previamente como máxima e a condição de qualquer outro e não é complementado, de nenhum modo, pelo “ama a ti mesmo como a teu próximo”, pelo que cada um sentiria que seria obrigado a muito pouco. Este também seria o único dever em que uma “opus superrogationis” [uma obra que ultrapassa a exigência] estaria em pauta. O próprio Kant diz nos *Princípios metafísicos para a doutrina da virtude*: “O que cada um inevitavelmente quer não pertence ao conceito de dever.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 31)

Schopenhauer afirma que o próprio Kant, no *Princípios metafísicos para a doutrina da virtude*, corrobora com esse pensamento ao escrever: “O que cada um inevitavelmente quer não pertence ao conceito de dever” (KANT apud SCHOPENHAUER, 2001, p. 31). O amor de si é em si mesmo maior, natural, desafetado, caso que não seria necessário um dever para conosco em relação ao amor de si mesmo. Na verdade, na visão de nosso autor, em nenhum dos dois casos citados é necessário um dever, pois a busca pela satisfação pessoal não

¹⁹ A Bíblia Anotada Expandida. RYRIE, Charles. São Paulo: Mundo Cristão, 2007. p. 942.

é algo induzido, mas voluntário. O homem é tragado pelo egoísmo como uma força natural e não necessita de deveres para consigo, pois não poderia ir contra sua própria natureza egoísta.

Schopenhauer nos fala ainda sobre a questão do suicídio em relação ao dever. Segundo ele, o que se apresenta em relação a nós como um dever é, antes, “um arrazoamento contra o suicídio” (2001, p. 32), que estaria preso a preconceitos e extraído de razões das mais superficiais.

Para ele, o homem por ter racionalidade e abstrações se diferencia do animal, já que este é limitado ao presente e ao sofrimento corporal. O homem, por sua vez, além do sofrimento corporal, possui também o sofrimento abstrato por via do intelecto, sofrimento espiritual, podendo sofrer pela antecipação de coisas futuras ou lembranças de coisas passadas, como também da própria vida em seu presente. É importante lembrar, ainda, que para Schopenhauer o mundo é dor e sofrimento advindos da Vontade como essência única e manifestada nos seus variados graus de objetivação, a qual tem o homem como a forma mais completa e acabada de todas. A própria natureza concedeu ao homem a possibilidade de compensação do sofrimento do mundo por meio do suicídio, pois não cabe a ele “a prerrogativa de viver não como um animal, enquanto *possa*, mas também enquanto *queira*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 32).

Mediante as várias situações de sofrimento que o homem passa na vida, não seria nenhum absurdo em um momento extremo que ele tentasse pôr fim ao seu sofrimento e aliviar-se de todas as suas dores, cometendo o suicídio. Schopenhauer parece concordar com o direito que o homem tem sobre o suicídio, ainda mais que por destino final encontraremos a morte. Apesar de o ato de suicidar-se apresentar-se como solução mediante as dores e sofrimentos da vida, ele seria apenas algo particular, individual, mas não condição para a negação da Vontade como coisa em si do mundo. A Vontade metafísica do mundo quer viver nos seus variados graus de objetivação, tal qual o próprio suicida quer a vida, apenas está insatisfeito com ela, e assim acredita que pela supressão do fenômeno individual possa negar a Vontade e acabar com todas as dores. Porém a morte já é uma trajetória da Vontade, pois de todas as dores e sofrimentos que temos no mundo, é certo e evidente que o pior de todos ainda está para chegar: a morte. Assim, tirar a própria vida com a morte do corpo é algo nulo que para nada serve, já que a morte é o último estágio da afirmação da Vontade e, dessa forma, tudo que o suicida faz é senão aceitá-la.

Schopenhauer vê que os motivos éticos que levam o homem a desistir da prerrogativa de tirar sua própria vida são demonstrados normalmente por argumentos usuais, superficiais e sofisticos²⁰. Vejamos:

O sofrimento se aproxima e, enquanto tal, abre-lhe a possibilidade de negação da Vontade, porém ele a rejeita ao destruir o fenômeno da Vontade, o corpo, de tal forma que a Vontade permanece inquebrável. – Eis por que todas as éticas, tanto filosóficas quanto religiosas, condenam o suicídio, embora elas mesmas nada possam fornecer senão argumentos sofisticos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 505)

Os argumentos apresentados por alguns filósofos, como também pelas religiões monoteístas semíticas, são tidos como superficiais para demonstrar o dever de não cometer o suicídio. Na visão de nosso filósofo, apenas David Hume apresentou uma profunda refutação em seu *Ensaio sobre o suicídio*²¹ (1776). O próprio Kant, segundo nosso autor, nem merece resposta para os argumentos utilizados para combater o suicídio, os quais ele chama de mesquinhas (2001, p. 32). Schopenhauer ainda diz, ironicamente, sobre os argumentos apresentados: “temos de rir quando pensamos que tais reflexões teriam de arrancar o punhal das mãos de Catão, de Cleópatra, de Cócio Nerva ou de Arria de Paetos” (2001, p. 32). Para Schopenhauer, o suicídio não aparece como um dever para com a vida, mas como algo sem sentido, inútil, que apenas se expressa no fenômeno, pois a eliminação de um indivíduo perante as dores da vida não mudaria em nada os rumos da espécie, seria, tão somente, mais uma demonstração do seu egoísmo, pois, toda ela ainda permaneceria a sofrer. Desse modo, Schopenhauer não vê uma eficácia nas leis religiosas, nem de um fundamento formal da moral, como pretendia Kant, que pudesse fazer suspender o suicídio para alguém determinado a dar cabo da própria vida.

A dor e o sofrimento continuariam a existir mesmo que cada fenômeno individual procurasse a morte como solução. A Vontade, ao objetivar-se, entra em uma luta consigo mesma, ora enquanto fenômeno, ora enquanto coisa em si. Porém, a morte do corpo enquanto fenômeno não representa nada para a Vontade metafísica do mundo, pois ela permanece intacta. Em último caso não haveria a necessidade de um dever moral para aquele que busca a morte com o suicídio, já que seria um tanto ridículo um dever que pudesse amedrontar alguém

²⁰ O que Schopenhauer questiona é a formalidade do fundamento moral sobre o suicídio.

²¹ Para saber mais consultar: SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a ética. Org. e Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012, p 168-169.

que busca a própria morte. O suicídio, na pior das hipóteses, seria apenas uma injustiça consigo mesmo.

Outro fato sobre a questão dos deveres para conosco é o que Schopenhauer chama de regras de prudência, que não seria necessariamente uma regra moral, mas apenas maneiras como poderíamos viver melhor. Ele cita três casos de proibições de luxúria contra a natureza: o onanismo, a pederastia e a bestialidade. Para ele, dos três casos citados de transgressão sexual, apenas a pederastia cabe à ética. No caso do onanismo, ele diz que se trata mais de uma questão de vício da infância a uma questão de ética e, desse modo, cabe à medicina e não a ética se importar com tais casos. No caso da bestialidade ela seria uma questão de degradação da natureza humana, uma transgressão contra espécie e em abstrato, porém, não contra os seres humanos individuais. Dessa forma, apenas a pederastia teria uma posição ética aceitável, já que seria uma injustiça a sedução de jovens sem experiência a fim de uma corrupção física e moral.

Schopenhauer nega qualquer possibilidade de aceitar deveres para conosco – que não seria muito bem um dever – já que aquilo que faço para mim mesmo é sempre uma aceitação própria e nunca um dever. Schopenhauer enxerga em Kant, em relação aos deveres, uma tentativa de eudemonismo, uma forma de fazer a vida mais feliz compensada pelo dever. Existe, portanto, uma implícita reciprocidade na forma do juízo moral no Imperativo kantiano, não que signifique interesse, mas reciprocidade oculta em seu fundamento moral.

1.3. A crítica de Schopenhauer ao fundamento e princípio da moral kantiana

Depois de Schopenhauer ter argumentado contra a forma imperativa da ética kantiana e dos deveres em relação a nós próprios, ele agora critica de forma mais nítida a fundamentação de sua ética. Tal crítica recai, principalmente, sobre o que Kant busca estabelecer com o seu *apriorismo* na filosofia moral. Schopenhauer critica duramente a ausência da experiência e de sentimentos em sua fundamentação moral, como também volta a mencionar que a verdadeira intenção de Kant era somente abrir espaço para sua filosofia teológica.

Relembremos que Schopenhauer acusou Kant de ter cometido uma “*petitio principii*” (petição de princípios)²² ao usar de argumentos falaciosos para construir sua teoria moral. Kant teria declarado a existência de leis morais puras, sem ao menos ter demonstrado claramente que elas existem, apenas pressupondo sua existência. A questão não é exatamente provar a existência da Lei moral kantiana, uma vez que ela é dada pela representação de um juízo como possibilidade para a moralidade, mas da intenção de Kant em usar de estratégias para eleger um fundamento moral apenas ideal. Dito de outro modo, quando o filósofo de Königsberg defende a ideia de uma concepção moral em leis que devem acontecer e não do que acontece, fazendo assim apenas uma análise subjetiva da ética, ele acaba usando de subterfúgios para construir seu argumento. Para Schopenhauer, a ética deve tratar do que acontece e evitar prescrições de como deveríamos agir. Sendo assim, Kant, segundo Schopenhauer, estaria manipulando conceitos com seu apriorismo moral. Aqui fica claro a diferença da abordagem entre os dois autores, uma vez que Schopenhauer defende uma abordagem empírica da ética, ao contrário de Kant, que é a favor de leis morais independente da experiência empírica. Mais uma vez a crítica de Schopenhauer ganha força para a moral teológica de Kant, pois ele poderia usar de sua fundamentação como postulando uma Lei com outro nome para sua moral teológica do dever, de como deveríamos agir.

Apesar de na sua crítica Schopenhauer elogiar seu mestre pelo seu grande mérito a distinção entre fenômeno e *coisa em si*, como também pela distinção entre o *a priori* e o *a posteriori* no conhecimento humano, “a descoberta mais surpreendente e mais coroada de

²² O próprio Schopenhauer diz (2001, p. 23): “‘O próton pseudós’ [primeiro passo em falso de Kant] está no seu conceito da própria ética que encontramos exposto do modo mais claro: ‘Numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que *deve acontecer, mesmo que nunca aconteça*’. Isto já é uma ‘*petitio principii*’ [petição de princípio] decisiva”.

êxito de que pode gabar-se a metafísica” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 34), ele não poderia usar da sua surpreendente descoberta para sua fundamentação moral, pois tal descoberta não poderia ser usada para todos os fins como Kant tentou estabelecer. Assim, na sua acusação, ele compara Kant a um médico:

Vemos, às vezes, um médico que recorreu a um remédio com resultado surpreendente receitá-lo a seguir para quase todas as doenças. Compara-o a Kant. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 34)

Fica claro que, para Schopenhauer, o erro de Kant teria sido querer usar de sua grande descoberta como método para todas as causas, inclusive a moral. A questão para Schopenhauer se dá a partir do momento em que Kant – na sua fundamentação moral – aceita apenas a parte cognoscível *a priori* e recusa a parte empírica, achando-a inadmissível para ser tomada como fundamento de sua ética. Para nosso autor, a rejeição por Kant da parte empírica acabou implicando em deixar supostamente a lei moral admitida sem nenhuma justificativa, sem dedução e também sem provas. Tal lei moral, tendo seu repouso apenas na parte cognoscível *a priori*, sem contato com nenhuma experiência possível, tanto *interna*, quanto *externa*, tendo seu postulado apenas sobre conceitos da razão pura, sendo ela totalmente formal, a deixa, segundo Schopenhauer, totalmente vazia e sem conteúdo, portanto, não fundamentada. Schopenhauer esclarece:

Ele rejeita a experiência externa ainda mais decididamente que a interna, pois recusa toda fundamentação empírica da moral. Portanto ele não fundamenta – o que peço que se note bem – seu princípio moral em qualquer fato de consciência que seja demonstrável, algo como uma disposição interna. Menos ainda em qualquer relação objetiva das coisas no mundo exterior. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 35)

Schopenhauer critica duramente Kant e diz, de modo irônico, que os conceitos sem conteúdo algum da experiência que fundamentam a sua moral são apenas “puras cascas sem caroço²³”. Segundo nosso autor, tanto a consciência humana, quanto o mundo exterior são tirados de nossos pés, o que sobra são apenas conceitos bem abstratos que pairam no ar para legitimar sua fundamentação moral. Tais conceitos, ou melhor, a mera forma de ligação deles, é que se origina a *lei moral*, o que, segundo Kant, deve ser uma *necessidade absoluta* a por rédeas e frear nossos desejos e inclinações, de modo que controle o gigantesco egoísmo humano. Entenderemos adiante o porquê de nosso autor falar dessa *necessidade absoluta*,

²³ SCHOPENHAUER, op. cit., 2001. p. 35.

principalmente em relação à pretensão de Kant em banir o egoísmo, já que este não foi banido por ele.

Uma moral fundamentada apenas na razão pura é, para nosso autor, algo extremamente absurdo, pois como ela sozinha, sem nenhum conteúdo empírico, inclusive sem nenhum sentimento que venha de dentro do próprio homem, pode guiá-lo a agir eticamente? Como uma razão pura, que não vem da força do conhecimento, mas que se mantém por si mesma independente do próprio homem, é capaz de nos fazer agir por ela? Para Schopenhauer, tal razão pura seria apenas uma forma *hipostasiada*, sem nenhum direito e sem nenhum precedente para prová-la.

Não seria absurdo concordarmos que é irônico pensar que até os dias atuais a razão aparece como a mais feliz arma para combater o mal e construir a moral, porém, ela mesma tem sido a grande vilã de todos os tempos no que rege seus princípios a guiar o homem para vida. Seria ela, antes de tudo, um prefácio do mal? Por vezes, a razão se apresenta em sua real faceta na experiência, e que às vezes, por conta de nossas representações, passa despercebida em suas formas atroz e de barbárie, pelas quais ideologias ganham forças fenomênicas, bem como a estupidez, que age mascarada pela ignorância nos vários modelos que o mundo já viu e verá, pois se alastram sorratamente. Como exemplo, temos as diversas tentativas religiosas de conversão, entre elas as cruzadas; as tentativas ideológicas humanas que o horror do nazismo pôde mostrar, talvez como a pior estupidez humana; e, ainda, na forma da ideologia capitalista, que transforma seres humanos em objetos quaisquer. É irônico como colocamos a tão maravilhosa razão no sustentáculo apoteótico da moral enquanto por vezes ela demonstra justamente o contrário. Aquilo que sentimos em relação ao outro tem maior brilho, maior destreza de caráter e maior nitidez para a moralidade que a razão. É isso que Schopenhauer nos mostrará adiante. Entretanto, não podemos esquecer que a ética pertence aos seres racionais, e que ao longo dos anos a razão tem conseguido avanços no aprimoramento humano em relação à moralidade, no que resultou, por exemplo, a libertação dos escravos e leis que protegem as mulheres de abusos físicos e psicológicos.

Nosso filósofo menciona, ainda, o fato de que a razão pura kantiana não seria guia apenas para os seres humanos em sua fundamentação moral, mas para todos os seres racionais. Nesse sentido, Schopenhauer acusa Kant de agir sem autorização para estabelecer um gênero que é dado à espécie humana para outros seres inconcebíveis ou que não tenhamos conhecimento, pois de fato, nós não conhecemos outros seres racionais fora da humanidade. A isso ele declara:

Do mesmo modo que conhecemos a *inteligência* como sendo, *em geral*, apenas uma propriedade dos seres animais e, por isso mesmo, nunca estamos justificados a pensá-la como existente independente da natureza animal, assim também conhecemos a *razão* somente como propriedade da espécie humana e não estamos autorizado a pensá-la como existindo fora dela e formando um gênero “ser racional” que seja diferenciado de sua única espécie “ser humano” e, ainda menos, a estabelecer leis para *seres racionais em abstrato*. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 37)

A crítica schopenhaueriana soa de modo quase irônico quando nosso filósofo diz que Kant, ao falar de seres racionais além do homem, poderia estar pensando nos seus queridos “anjinhos²⁴”, pois, pensar em seres racionais, que não o próprio homem, seria o mesmo que pensar em *seres pensados* fora dos corpos, uma maneira de persuadir o leitor. Schopenhauer também denuncia que para Kant o ser íntimo e eterno do homem seria a *razão*, mas que o próprio Kant já tinha posto um fim na hipótese transcendente da *razão* como essência imortal na *Crítica da razão pura*, mas que na *Crítica da razão prática* o pensamento de uma *razão* como sendo o ser íntimo e eterno do homem surge de modo sorrateiro por detrás. Se por um lado Kant eleva a *razão* ao status de um eu individual e imortal, para Schopenhauer a *razão* e a faculdade de conhecimento são apenas meios secundários pertencentes ao fenômeno e não a coisa em si, a *Vontade*.

O que Schopenhauer pretende nos mostrar claramente é que Kant não poderia jamais usar da sua feliz distinção surpreendente para a sua fundamentação moral. Tal método deveria ficar apenas na filosofia teórica e não aplicá-la como regra geral na filosofia prática. Schopenhauer não cansa de criticar a falta da experiência na filosofia moral de Kant, coisa que para ele foi um erro imperdoável, pois deixou sua fundamentação moral vazia de conteúdo. Uma suposta lei moral baseada apenas em um *deve* absoluto, expressada apenas em meras formas (funções de nosso intelecto), formas essas legisladoras para todo ser racional e com isso excluindo toda a experiência, de modo que, a própria experiência tem que estar de acordo com elas, acaba suscitando, nos dizeres de Schopenhauer, segundo o próprio Kant, dúvidas se tal experiência foi uma única vez orientada por tal lei. Schopenhauer ainda se refere ao *apriorismo* de Kant do seguinte modo:

Acima de tudo, Kant não se deu conta que, segundo sua própria doutrina, justo o *apriorismo* do conhecimento independente da experiência limita-se, na filosofia teórica, ao mero *fenômeno*, isto é, à representação do mundo na nossa cabeça, e dele retira toda a validade no que se refere ao *ser em si das coisas*, isto é, àquilo que existe independentemente da nossa apreensão. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 39)

²⁴ Talvez Schopenhauer, ao falar de “anjinhos”, esteja ironizando o modo oculto da teologia filosófica de Kant.

Existe aqui uma evidência de que Schopenhauer vê o mundo de forma completamente distinta da de Kant, pois para o nosso filósofo a razão não ocupa um lugar central na sua filosofia moral, coisa que Kant deixa clara no seu *apriorismo* da suposta lei moral. Segundo nosso autor, a lei moral da filosofia prática de Kant, que surge em nossa cabeça *a priori*, é apenas uma forma do fenômeno, ou seja, um modo da tão sublime razão que Kant não cansa de exaltar, e que nada mais é que um instrumento da Vontade, a qual pertence ao homem não como forma legisladora da moral, mas como um artefato da própria Vontade já que a razão é sua serva.

Desse modo, segundo Schopenhauer, há uma contradição no que se refere à lei moral kantiana, pois para Kant a lei moral estaria ligada ao *ser* em si das coisas, de modo imediato. Porém, o próprio Kant esqueceu de mencionar que em sua própria teoria o *ser* em si é incognoscível²⁵, logo, ela não pertence à *coisa-em-si*, mas ao fenômeno. Essa insistência de Kant a racionalidade acabou fazendo-lhe demonstrar algo estranho, pois, se na *Crítica da Razão Prática* a moral surge em nós ligada ao *ser* em si das coisas, encontrando-o de modo imediato, já na *Crítica da Razão Pura*, de modo misterioso, a *coisa-em-si* dar-se a entender como uma moral em nós, como sendo a vontade (SCHOPENHAUER, 2001, p 39). Schopenhauer por vezes menciona que o próprio Kant já tenha pensando de maneira vaga a *coisa-em-si* como sendo a vontade. Vejamos o que diz Schopenhauer em relação ao prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*:

Ora, eu de fato assumo, que embora não possa demonstrar, que Kant, todas as vezes em que falava da *coisa-em-si*, na profundidade mais escura de seu espírito sempre já pensava instintivamente na vontade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 628)

Schopenhauer também menciona que a forma imperativa da lei moral kantiana, baseada em uma obrigação, em um dever, é advinda para ele da moral teológica, pois, apenas nessa condição ela tem força e significado. O valor do caráter humano não estaria em ajudar os outros, nem mesmo sentir sua dor, seria simplesmente uma obediência ao dever, de tal forma que sentimentos puros e verdadeiros como a compaixão, a solidariedade e o amor seriam sucumbidos. Tal moral, baseada apenas em um dever absoluto, é indiferente ao sofrimento alheio e encontra-se de modo enfadonho apenas no *dever*. Esse formalismo da lei moral, nos dizeres de Schopenhauer, causa contradição e revolta ao sentimento moral

²⁵ Para Kant é pela liberdade que podemos dar a possibilidade do agir moral, não da sua real efetividade.

genuíno, pois não existe amor (ele cita uma passagem bíblica do Novo Testamento: Coríntios 13.3²⁶) e nada além de um Imperativo poderia fazer com que o homem pudesse agir moralmente, teria o homem que negar sua própria verdade em detrimento do dever, o qual faz com que o homem não passe de uma máquina que desconsidera qualquer inclinação de benevolência a terceiros por causa do cumprimento deste dever. O próprio Kant deixa isso bem claro em suas palavras:

Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal ação, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso toma aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é consequentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem não por inclinação, mas por dever. (KANT, 1984, p. 113)

Sentimentos como a compaixão e o amor são completamente retirados da teoria moral de Kant. Segundo Schopenhauer, tal moral seria apenas uma moral de escravos, pois somente esta poderia fazer o homem a agir de tal forma. Ainda, seria somente o medo que seria responsável para que o homem agisse por essa conduta, caso não fosse, o homem poderia agir de modo contrário, pois somente um coração duro pelo temor faria com que o homem agisse sem nenhum sentimento a outrem. Teria o homem que agir com total indiferença com seu semelhante, tomando apenas o dever o princípio de sua ação. Ele ainda cita o próprio Kant para provar que o homem teria que negar sua própria vontade (que para Schopenhauer é impossível) para obedecer a lei moral, e mais, que sentimentos genuínos como amor e compaixão por vezes devem ser negados por tal lei:

Os sentimentos de compaixão²⁷ e a participação da ternura de coração são perturbadores, e mesmo para as pessoas de bom senso, porque eles instauram a confusão nas suas máximas refletidas e por isso causam a aspiração de, estando livres deles, só se estar submetido à razão legisladora. (KANT apud SCHOPENHAUER, 2001, p. 40)

²⁶ “E ainda que distribua todos os meus bens entre os pobres, e ainda que eu entregue o meu próprio corpo para ser queimado, se não tiver amor, nada disso me aproveitará.” (A Bíblia Anotada Expandida, 2007, p. 1121)

²⁷ Importante dizer no que se refere à moralidade, que a crítica de Kant (1984, p.114) pertence à compaixão lânguida, isto é, feita de modo sensível. Para ele até mesmo o amor não poderia ser *patológico*, ou seja, pertencente à própria vontade, mas amor *prático*, como ele acredita que seja as Escrituras Sagradas, feito por dever.

Sobre o conceito de dever da ética kantiana, que é o que fundamenta a sua moral e que se expressa como uma necessidade absoluta à lei moral, Schopenhauer diz que “o que é *necessário* acontece e é *inevitável*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 41). Ora, se aquilo que é necessário acontece como inevitável, o próprio Kant afirma, em sua ética, que as ações por dever quase sempre não acontecem como também não há qualquer exemplo seguro de que elas aconteceram e podem acontecer²⁸. Se o dever é uma necessidade absoluta para a lei moral, tal como diz Kant, ele jamais deveria deixar de acontecer, desse modo, Schopenhauer questiona como algo necessário para se cumprir a ética kantiana possa nadar tão vagamente em suas palavras. O que poderia fazer com que o homem pudesse querer, escolher e obedecer essa lei moral? Por qual motivo a necessidade de minha ação, de meu agir, deve dar lugar ao dever? Mais uma vez Schopenhauer dispara suas críticas à filosofia moral kantiana:

Já que é justo interpretar um autor sempre pelo mais favorável, digamos que o que ele quer dizer é que uma ação conforme ao dever é necessária e objetivamente, mas subjetivamente casual. No entanto não é tão fácil pensar tal coisa quanto dizê-la: onde está pois o objeto dessa necessidade objetiva, cujo resultado muitas vezes e talvez nunca se dê na realidade objetiva? Com toda a justeza de interpretação, não posso deixar de dizer que a expressão da definição ‘necessidade de uma ação’ não é outra coisa uma perífrase artificialmente escondida, bem torcida, da palavra *deve*. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 41-42)

Para nosso autor o motivo deve ser concreto e não abstrato, o respeito à lei moral é obtido através de uma troca de palavras, a saber, a palavra respeito ocupa o lugar da palavra obediência²⁹ (em alemão), porém, Kant não fez de modo descabido, preferiu fazer com sutileza, estimou e preferiu esta a outra palavra para dar lugar a sua verdadeira intenção, que é a de ocultar na sua forma imperativa o conceito de dever da moral teológica. Schopenhauer mais uma vez diz que o que se encontra por trás do Imperativo Categórico de Kant não é outra coisa que não seja a linguagem do Decálogo mosaico³⁰. A problemática dessa questão para

²⁸ Não podemos dizer aqui que existe uma contradição em Kant, pois, sua fundamentação moral acontece sobre a circunstância da possibilidade do agir moral pela autonomia do sujeito, não da sua realidade. Para Kant não há como saber se uma ação foi fundada no princípio da autonomia. O que Schopenhauer questiona é o formalismo da lei, pois, para ele, a moral é fundada na imanência da Vontade, e não em um querer transcendental.

²⁹ O que Schopenhauer questiona é o conteúdo da lei moral, isto é, a relação entre princípios subjetivos e objetivos em sua fundamentação moral. Qual seria o conteúdo dessa lei moral? Por qual motivo devo agir por esse formalismo? Qual é o objeto dessa necessidade objetiva que ao certo nem mesmo sabemos se existe na realidade? Schopenhauer nos orienta que a expressão kantiana “necessidade de uma ação” é uma perífrase artificial da palavra *deve*. Ele nos esclarece, com a sua interpretação do princípio objetivo ou motivação objetiva kantiana, que é o respeito, que a palavra respeito é empregada com a mesma definição da palavra obediência por Kant, já que no alemão ela ganha a mesma definição. Sendo assim, deveríamos agir não por respeito à lei moral, mas por obediência, que é o que realmente se encontra por trás do dever de sua fundamentação moral, tendo, portanto, a linguagem do Decálogo de recompensa e castigo escondida.

³⁰ Apesar de Schopenhauer afirmar que todo dever presume o interesse de quem o faz é baseado em uma recompensa ou medo de castigo, acreditamos que alguns deveres trazem mais benefícios para o bem da humanidade do que para o mal, como por exemplo, o dever de não matar.

Schopenhauer é que nesse formalismo da lei moral baseada em um dever por obediência nunca poderia fundamentar a ética, no máximo apenas mostrar princípios. Veremos adiante que nosso filósofo faz uma distinção entre o que é princípio e fundamentação. Fica claro, então, que, para Schopenhauer, a verdadeira intenção de Kant foi fazer de sua fundamentação moral uma verdadeira filosofia teológica, deixando de modo oculto palavras e fazendo de seus conceitos um emaranhado brilhante e perspicaz que pode confundir qualquer leitor.

Segundo Michael Tanner (2001, p. 9), Kant se utilizou da distinção de conhecimento fenomênico (ou seja, o mundo das aparências) e “numênico” (o mundo em si mesmo) para querer explicar muitos dos problemas e muitos desses são, para a filosofia, insolúveis. Porém, o que ele queria realmente era abrir caminho para a sua fé nos limites da razão.

Schopenhauer não apenas põe à prova o fundamento da ética kantiana, mas critica duramente o princípio de seu fundamento. É importante saber que Schopenhauer faz uma distinção entre o que é *princípio e fundamentação*. Para ele, Kant teria confundido o princípio moral com sua fundamentação. Desse modo, o que seria então para nosso autor o princípio moral? O princípio seria aquilo que nos leva a agir de maneira moral e ética. Podemos dizer que todas as vezes que vamos agir nos utilizamos de princípios, os quais serão nosso critério de ação, ou seja, aquilo que move a nossa conduta. Já que agimos por princípios, resta saber se o princípio que utilizo para minha ação é realmente louvável como critério de valor moral. É exatamente nesse ponto que Schopenhauer discorda e contradiz Kant. Para ele faltou Kant explicar melhor porque devemos obedecer a tal critério de escolha como princípio de moralidade, aqui refiro-me ao princípio de dever kantiano: “age somente segundo uma máxima que possas ao mesmo tempo *querer* que valha universalmente para todo ser racional.” (KANT apud SCHOPENHAUER, 2001, p. 68). Por qual fundamento devo agir baseado nesse *querer*? O que me leva a escolher esse princípio de moralidade? Qual o critério dessa lei? De onde vem a motivação para eu agir por dever à lei moral? Para Schopenhauer, Kant confundiu o princípio moral com sua fundamentação³¹, que seria os motivos ou o porquê do meu modo de agir por aquele princípio moral.

Não foi somente Kant, mas, para nosso autor, a maioria dos filósofos teria confundido o princípio com a fundamentação moral. Princípio e fundamentação são duas coisas distintas e que se complementam, mas nunca poderiam ser confundidos. A crítica de Schopenhauer é tão dura, que ele chega a dizer que Kant não teria nem mesmo conseguido o princípio moral com o seu Imperativo Categórico, pois não era de fato um princípio, mas

³¹ Quem sabe, por vezes, intencionalmente.

apenas uma regra heurística³², isto é, demonstrado uma indicação de que maneira se deve procurar³³. Schopenhauer diz ainda:

Não é dinheiro vivo, mas uma ordem de pagamento segura. Quem é que deve propriamente pagá-la? Para dizer a verdade francamente: um tesoureiro aqui bem inesperado, que outro não é senão o egoísmo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 68).

Segundo Schopenhauer, Kant teria escondido no seu Imperativo Categórico o egoísmo humano, algo que ele sempre tentou negar. O Imperativo Categórico contém implícito o critério da reciprocidade e, portanto, apela à motivação egoística. É do egoísmo que surge a verdadeira motivação para meu agir baseado nesse *posso querer* kantiano. Desse modo ele complementa:

Onde é que se deve procurar tal regulativo? É impossível que seja em outro lugar a não ser no meu próprio egoísmo, esta norma mais próxima, sempre pronta, originária e viva de todos os atos de vontade que têm, ao menos diante de todo princípio moral o “*ius primi occupantis*” [o direito do primeiro ocupante]. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 68)

Para ele o princípio moral em Kant repousa em uma preposição tácita de “que só posso querer aquilo com que me dou melhor.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 69). O que Schopenhauer pretende demonstrar é que, ao examinarmos uma máxima universal para a qual devemos seguir, devemos não somente considerar a parte sempre *ativa*, mas também a parte

³² SCHOPENHAUER, op. cit., 2001. p., 68.

³³ É importante esclarecer que Kant parte do pressuposto que primeiro devemos perguntar se nossa ação pode ser universalizada, ou seja, se nossas máximas podem se transformar em máximas universais sem que haja contradição. Depois, se posso querer que todos pratiquem tal ação sem que haja conflito e nem destruição da razão consigo mesma. Vejamos um exemplo: não roubar. Posso querer que essa máxima de não roubar se transforme em uma máxima universal? Dito de outro modo, posso querer que todos não saiam por aí roubando? Essa máxima serviria para todos os seres racionais, inclusive para mim mesmo. Acredito que todos nós iríamos aceitar, pois ninguém gostaria de ser roubado. Porém, se invertêssemos tal máxima: posso querer que todos saiam por aí roubando? Logicamente a resposta a essa máxima seria não, pois se a universalizarmos perceberemos que nossos próprios bens de certo não permaneceriam conosco, pois se todos roubam não existe nem a possibilidade de manter o próprio furto. Caso possa, se a resposta é sim, é sinal de que a máxima pode ser universalizada. Entretanto, a Lei moral ou Imperativo Categórico só tem seu valor unicamente por dever à lei moral e possui apenas conteúdo formal, nada mais. Dessa forma, a classificação de nossos atos é feita da seguinte forma: Por dever – moral; conforme ao dever – certo; e contrário ao dever – errado. Se alguém, por exemplo, não furtou algo porque estava sendo vigiado por câmeras de segurança, mas que sua real motivação era furtar, esse alguém agiu somente conforme ao dever, mas não como ato moral genuíno, pois segundo Kant, tal indivíduo não agiu baseado na lei moral em sua formulação, pois sua verdadeira motivação era o roubo. Logo, quando não houver algo que possa impedir sua verdadeira intenção é provável que ele haja contrário à lei moral. A lei moral é totalmente racional e não aceita que os motivos do agente venham da sensibilidade, mas puramente da razão prática. Entretanto, por causa da incognoscibilidade das nossas intenções, nunca poderemos saber ao certo se alguém agiu por dever ou conforme ao dever, ou seja, nunca saberemos se a pessoa agiu de maneira moral ou não. Desse modo, para Schopenhauer, Kant apenas mostra como devemos procurar, mas ele não falou realmente qual era o princípio moral, já que nem ele sabe ao certo se agimos ou não moralmente.

passiva. Desse modo, o que repousa na lei universal pretendida por Kant é antes de tudo o egoísmo humano que jamais poderia se tornar passivo a si mesmo, mas antes de tudo aquele que busca sempre seus próprios interesses de justiça e caridade, e não de modo desinteressado, assim tornando-a alvo da crítica como impedimento a uma lei universal. A lei moral em seu estatuto abstrato não teria como lidar com o egoísmo inerente da Vontade, assim sendo, diz ele: “é o egoísmo que se senta na cadeira do juiz e que faz pender a balança; e, depois de ter optado pelo ponto de vista eventualmente *passivo*, o faz valer pelo lado *ativo*”. (SCHOPENHAUER, 2001. p. 69).

É exatamente não operar pelo lado *passivo* que ele questiona, pois ao deixar de lado o lado *passivo* como manifestação da ação, como, por exemplo, no caso do sentimento da caridade, apenas o lado *ativo* sobra como regulador da ação. Além do mais, Schopenhauer afirma que há uma contradição na máxima kantiana escrita em suas próprias palavras, vejamos:

Uma vontade que se decidisse por ela estaria se contradizendo a si própria, pois, de fato poderiam dar-se casos nos quais *ela* necessitasse de amor e solidariedade dos outros e nos quais, por meio de uma lei da natureza surgida da sua própria vontade, tirasse de si mesma toda a *esperança de assistência que poderia almejar*. (KANT apud SCHOPENHAUER, 2001, p. 69)

Além disso, ele ainda cita uma passagem da *Crítica da Razão Prática* a qual se estabelece o princípio da moral kantiana de forma clara como sendo o egoísmo: “Se alguém considerar a miséria dos outros com total indiferença e se tu pertencesse a uma ordem das coisas, estarias assim em plena concordância com a tua vontade?” (KANT apud SCHOPENHAUER, 2001, p. 70).

É evidente que não quereríamos tal verdade para nós, que não concordaríamos com essa vontade. O que Schopenhauer tenta deixar evidente e sem sombras de dúvidas é que o princípio da moral kantiana é o egoísmo. É no “poder-querer” que se estabelece a lei moral kantiana em forma de ordens dadas. É nos *Princípios da metafísica das virtudes* § 30 (1797), que Kant deixa isso mais claro segundo Schopenhauer, quando o mesmo diz:

[...] pois cada qual quer ser ajudado. Mas, se manifesta em sua máxima que não quer ajudar aos outros, todos estarão autorizados a recusar-lhe assistência. Portanto a máxima no interesse próprio contradir-se-ia a si mesma. (KANT apud SCHOPENHAUER, 2001, p. 70)

Ora, de acordo com Schopenhauer ficou claro nessa passagem que o que temos aqui é apenas uma regra de conveniências, ou melhor, uma regra de reciprocidade. O Imperativo

Categórico tem sua base no egoísmo e na reciprocidade dissimulada. Para ele isso poderia até ser apropriado como fundamentação de um princípio de unificação do Estado, mas jamais para um princípio moral.

É exatamente na referência acima, na visão de Schopenhauer, que ele encontra uma contradição citada nas palavras do próprio Kant e que corrobora com o seu pensamento de que o Imperativo Categórico seja uma forma de usar de princípios para se atingir determinado fim possível, sendo contrário ao que o próprio Kant propôs como uma *boa vontade* boa em si mesma. Assim sendo, tal imperativo não seria categórico, mas sim hipotético. Dessa maneira, tal condição que a lei se estabelece no nosso agir, quando posta a nível universal, também é uma lei para nosso padecer, pois se naquela máxima a condição da vontade nunca pode estar em contradição consigo mesma, e se pudéssemos pensá-la admitindo uma máxima da injustiça e da falta de caridade e depois quiséssemos anulá-la mais tarde para tornar-se passiva, logicamente ela iria se contradizer. O que se encontra por trás disso é o seguinte: se pudéssemos agir somente pela parte *ativa* e suprimir a *passiva*, poderíamos então escolher uma máxima universal que fosse querer a injustiça e a falta de caridade como máximas reguladoras, pois alguém que não achasse necessário tal lei universal como forma de sua conduta agiria usando máximas invertidas, pois a seu ver não necessitaria de justiça e caridade³⁴. Desse modo, não poderíamos saber o que seria moralmente correto, a máxima entraria em contradição consigo mesma, tornando-a integralmente vazia de conteúdo.

Não faríamos a justiça por justiça, mas porque no final das contas quero ser beneficiado pela justiça feita a fim de que, se vier a precisar, não me seja negada. Existe aí um critério da abstração para acontecimento futuro³⁵. Digamos, por exemplo, que alguém ao ajudar aos outros pense de modo sorrateiro em sua própria consciência: se um dia precisar isso não me será negado! O que se encontra na base no Imperativo Categórico kantiano é a busca do interesse individual, é o egoísmo disfarçado que exige reciprocidade, assim, estando longe de uma conduta moral verdadeira. Para Schopenhauer contrapor o egoísmo e a maldade é o problema de toda a ética³⁶.

Poderíamos até dizer que existe uma aproximação da filosofia moral de Schopenhauer com a religião cristã, tanto pelo lado da negação da Vontade³⁷, como também por ser o amor cristão desinteressado (no Novo Testamento), o ato de fazer o bem ao próximo

³⁴ De fato, podemos dizer que esse é um dos motivos que Kant estabelece os deveres para consigo mesmo.

³⁵ Temos, aqui, um problema psicológico, não sendo o principal, pois se refere à ação meramente conforme ao dever.

³⁶ SCHOPENHAUER, 2001. p, 72.

³⁷ Falaremos da negação da Vontade adiante.

sem que seja necessária a reciprocidade. O próprio filósofo confirma essa aproximação de sua filosofia com a religião cristã em *Parerga e Paralipomena* § 163 quando diz: “Neste sentido poder-se-ia denominar minha doutrina a filosofia propriamente cristã; por mais paradoxal que isto possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas, mas permanecem em sua superfície.” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 135) A verdadeira fonte moral é desinteressada, não espera nada em troca, é o fazer o bem sem nenhuma finalidade por trás igualmente a compaixão que é a fonte da moralidade para Schopenhauer. Encontraremos tal semelhança de que fazer o bem não necessitando de reciprocidade no Novo Testamento, mais precisamente em Lucas (6: 33-35):

E se fizerdes o bem aos que vos fazem o bem, qual é a vossa recompensa? Até os pecadores fazem isso. E, se emprestais àqueles de quem esperais receber, qual a vossa recompensa? Também os pecadores emprestam aos pecadores, para receberem outro tanto. Amai, porém, a vossos inimigos, e fazei bem e emprestai, sem esperar nenhuma paga. (A Bíblia Anotada Expandida, 2007, p. 991)

Fica claro o que Schopenhauer denuncia: a natureza hipotética do Imperativo Categórico, o qual se baseia no puro egoísmo de modo oculto. Como pode haver algum fundamento moral em Kant se o seu princípio da moralidade é o egoísmo? Schopenhauer tenta deixar claro e evidente que o princípio ao qual se baseia o Imperativo Categórico é impróprio. O filósofo de Dantzig ainda diz que a fórmula do Imperativo é tão somente uma “perífrase” da regra de ouro: “quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris³⁸”, pois “quando a repetimos sem o ‘non’ e o ‘ne’³⁹, para que esta livre-se da mácula de conter só deveres de direito e não os de caridade” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 69), fica claro o que está por trás dela. Aqui Schopenhauer entende que a regra “que tu faças” tirando a forma negativa beneficia o lado *passivo*, ou seja, aquele que sofre a ação, mostrando clara e evidentemente que é justamente o egoísmo que se encontra por trás da fórmula do Imperativo Categórico.

Porém aqui é necessário fazer uma ressalva em relação à declaração de Schopenhauer. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant tenta deixar evidente que o Imperativo Categórico não é semelhante à regra de ouro, pois ele tenta banir a contingência dos fatos, justamente para não ser confundido com um imperativo hipotético. Na fórmula da natureza, segundo Kant, determinada por leis universais, podemos dizer que ela torna-se mais

³⁸ Há uma passagem no velho testamento que pode servir de referência à regra de ouro citada, no livro de Tobias (4:15): “Assim, o que não gostas, não o faças a ninguém”. Bíblia Sagrada – Tradução da CNBB. 11ª edição. Brasília: CNBB, 2011. Podemos encontrá-la na forma afirmativa no livro de Mateus (7:12).

³⁹ Ou seja, retirando a forma negativa.

elaborada em seus deveres e talvez mais forte que as demais por não precisar do “querer”, assim segue: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em uma lei universal da natureza” (KANT, 1984, p. 130). Podemos dizer que essa Fórmula Universal da Lei da Natureza não abrange somente o “tu possas querer”, mas também que todos possam, tirando assim seu caráter egoístico. Assim sendo, para Kant a regra de ouro não pode ser universalizada, pois carrega consigo fatos contingentes que dependendo da posição de como um indivíduo gostaria de ser tratado, como também não pode ser uma lei incondicional, já que a mesma requer condição. Vejamos o que o próprio Kant nos fala em uma nota de rodapé escrita na *Fundamentação*:

Não vá pensar-se que aqui o trivial: *quod tibi non vis fieri*, etc., possa servir de diretriz ou princípio. Pois este preceito, posto que com várias restrições, só pode derivar daquele; não pode ser uma lei universal, visto não conter o princípio dos deveres para consigo mesmo, nem o dos deveres de caridade para com os outros (porque muitos renunciariam de bom grado a que os outros lhes fizessem bem se isso os dispensasse de eles fazerem bem aos outros), nem mesmo finalmente o princípio dos deveres mútuos; porque o criminoso poderia por esta razão, argumentar contra os juízes que o punem, etc. (KANT, 1984, p. 136).

Entretanto, parece que Schopenhauer não levou, ou não quis levar⁴⁰, esse fato descrito por Kant como pertinente para amenizar ou até mesmo censurar sua crítica, antes afirma decisivamente que o que está por trás do Imperativo Categórico de Kant é o egoísmo. Também não nos cabe aqui realmente fazer um estudo minucioso se a regra de ouro é equivalente ou não ao Imperativo Categórico, mas exibir de que modo a crítica schopenhaueriana recai sobre a fundamentação moral de Kant. Mesmo assim, na conclusão desse trabalho, elucidaremos nossa posição a respeito dessa questão, como também daremos nosso parecer sobre algumas críticas adotadas por Schopenhauer à moral kantiana, além esclarecer nossa real posição a respeito do fenômeno da compaixão.

É importante lembrar que as ações humanas, de acordo com Schopenhauer, são realizadas pelo egoísmo, egoísmo esse em que cada um afirma sua vontade em detrimento dos demais. O egoísmo é a mola propulsora que rege as ações tanto nos homens como nos animais. É por meio da afirmação da Vontade que provém o egoísmo e por ele as dores, os sofrimentos, a injustiça, a maldade, perversidade e outros males, querendo no final das contas tudo para si e nada para os outros:

⁴⁰ Não é tão descabido pensar, também, que Schopenhauer não relevou essa descrição kantiana, pois, de fato, caso ela não fosse importante, ele não tentaria refutar, como fez com os deveres para consigo mesmo em Kant.

O motor principal e fundamental no homem, bem como nos animais, é o egoísmo, ou seja, o impulso à existência e ao bem-estar. [...] Na verdade, tanto nos animais quanto nos seres humanos, o *egoísmo* chega a ser idêntico, pois em ambos une-se perfeitamente ao seu âmago e à sua essência. Desse modo, todas as ações dos homens e dos animais surgem, em regra, do egoísmo, e a ele também se atribui sempre a tentativa de explicar uma determinada ação. Nas suas ações baseia-se também, em geral, o cálculo de todos os meios pelos quais procura-se dirigir os seres humanos a um objetivo. Por natureza, o *egoísmo* é ilimitado: o homem quer de todo modo conservar sua existência, quer ficar totalmente livre das dores que também incluem a falta e a privação, quer a maior quantidade possível de bem-estar e todo prazer de que for capaz, e chega até mesmo a tentar desenvolver em si mesmo, quando possível, novas capacidades de deleite. Tudo o que se opõe ao ímpeto do seu egoísmo provoca o seu mau humor, a sua ira e o seu ódio: ele tentará aniquilá-lo como a um inimigo. Quer possivelmente desfrutar de tudo e possuir tudo; mas, como isso é impossível, quer, pelo menos, dominar tudo: "Tudo para mim e nada para os outros" é o seu lema. O egoísmo é gigantesco: ele rege o mundo. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 51)

Schopenhauer ainda critica o fato de Kant ter repartido os deveres em duas classes como forma de querer confirmar seu princípio moral. Segundo ele, Kant dividiu os deveres do seguinte modo: deveres de direito (que seriam os deveres perfeitos⁴¹) e deveres de virtude⁴² (que seriam os deveres imperfeitos, ou seja, quando uma máxima pode ser universalizada, porém, não podemos querê-la de tal modo que se torne uma lei universal da natureza).

Para Schopenhauer, Kant estabelece a separação dos deveres de modo forçado, os deveres de direito, por exemplo, não acontecem de modo natural tal qual como a compaixão (que é a verdadeira fonte da moral, segundo Schopenhauer), e ainda trazem no seu princípio o egoísmo. Já os deveres de virtude poderiam até serem pensados como uma lei universal da natureza, porém, seria impossível o seu *querer* para universalização. Schopenhauer pede para que o leitor reflita na máxima da injustiça como sendo realmente a que rege a lei da natureza e não a da justiça forçada por uma lei tal qual pretendida por Kant, e com isso seus deveres. De modo algum uma máxima universal de uma lei poderia mudar o modo de agir de alguém, pois o seu querer, a sua vontade, não pode ser mudada por uma lei abstrata. A lei serve apenas como maneira preventiva de educação e/ou punição.

É importante saber que para Schopenhauer o conceito de justiça acontece de forma negativa e positiva, já a injustiça sempre de modo positivo, pois é ela que se estabelece majestosa na natureza. Para uma justiça negativa e não natural temos aquela adotada pelo Estado, isto é, um meio para combater o egoísmo inerente dos seres humanos. Ao Estado cabe

⁴¹ Segundo Cinara Nagra é quando uma máxima pode ser adotada por todos, não se destruindo necessariamente e também não colocando a razão em conflito consigo mesma. NAHRA, Cinara. Uma introdução à filosofia moral de Kant. Natal-RN: EDUFRN, 2008, p. 32.

⁴² Antes, "deveres de amor".

lutar contra o estado de natureza (egoísta) dos homens a fim de puni-los e corrigi-los. Assim sendo, ele fixa uma luta constante para proteger os indivíduos um dos outros.

Schopenhauer parece corroborar com o pensamento de Thomas Hobbes (1588/1679), que dizia que vivemos em nosso “Estado de Natureza” em constante guerra de todos contra todos, e, nesse caso, a máxima o "Homem é o lobo do Homem" vigora. Dessa forma o Estado cria condições⁴³ por meio de leis para proteger os indivíduos e determina medidas para a justiça e injustiça. Porém não podemos confundir o Estado com justiça em sentido natural, podemos apenas concebê-la em sentido negativo, pois o Estado não serve como legislador ético. De acordo com Cacciola (CACCIOLA, 1994, p. 142), o Estado, no que se refere a seus membros, lida com um jogo de interesses, tal como um contrato social. Ele também é subordinado à Vontade tanto quanto os indivíduos, assim, tendo sua origem no egoísmo, esse saindo do particular para geral. Schopenhauer também faz uma distinção entre a moral e o direito. Nessa perspectiva da moral para o direito, que é um instrumento do Estado, conceitos de justiça e injustiça sofrem inversão, ou seja, do lado ativo (moral) para o passivo (Estado). Tal confusão entre direito e moral é alvo das críticas de Schopenhauer à *Doutrina do direito* (CACCIOLA, 1994, p. 142) de Kant que trata o Imperativo Categórico como um dever moral.

Partindo agora para as ações consideradas justas, podemos dizer que são aquelas que mesmo o indivíduo agindo de modo egoístico na sua forma negativa, não ultrapassa e fere a vontade alheia. Já no que se refere à injustiça de forma geral, Schopenhauer diz o seguinte:

No que se concerne ao EXERCÍCIO da injustiça em geral, ele ocorre pela VIOLÊNCIA ou pela ASTÚCIA, ao quais, em termos morais, são em essência a mesma coisa. Em primeiro lugar, em relação ao homicídio, é moralmente indistinto se me sirvo do punhal ou veneno. Algo análogo ocorre no caso de cada lesão corporal. Os demais casos de injustiça sempre são redutíveis ao fato de eu, praticando-a obrigar outro indivíduo a servir, em vez de à sua, à minha vontade. Se sigo a violência, alcanço isso mediante causalidade física; se sigo por a via da astúcia, entretanto, alcanço isso mediante motivação, isto é, por meio da causalidade que passa pelo conhecimento, logo apresento à vontade de outrem MOTIVOS APARENTES, em função dos quais segue a MINHA vontade, embora acredite seguir a SUA. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 432)

Assim, utilizar a força bruta para uma vontade que não seja a do agente, ou seja, forçar a outro indivíduo a minha vontade, como também mentir usando de subterfúgios do conhecimento para enganar, é injusto, pois ultrapassa e fere a vontade alheia. Podemos dizer que comete um ato injusto aquele que por meio da força acaba provocando danos à liberdade

⁴³ É importante ressaltar que, para Schopenhauer, mesmo que de forma utópica, o Estado conseguisse assegurar o bem-estar geral, a dor e o sofrimento continuariam a existir em inúmeros outros males que viriam a ocorrer com a vida. *O mundo...* § 62, p. 447

de outrem, seja por meio físico ou psicológico. Entretanto, se a vontade de um outro nega a minha vontade, tal qual pela força, sou autorizado por via de minha preservação e conservação a exercer coação sem que isso signifique injustiça. Do mesmo modo posso utilizar da mentira na mesma medida em que tenho a extensão do direito de coação. Vejamos como o próprio Schopenhauer declara essa questão:

Assim, nos casos em que tenho o direito à força tenho-o também à mentira, assim, por exemplo, contra assaltantes e violentos injustos de qualquer espécie que eu atraia para uma armadilha. Por isso uma promessa obtida por violência não obriga. (SCHOPENAUER, 2001, p. 154)

Nesse ponto Schopenhauer se diferencia totalmente de Kant, pois não é tão rigoroso em relação à mentira, e até admite que haja situações em que mentir é aceitável. Na grande maioria dos casos a mentira é inaceitável, mas nos casos de mentira como “legítima defesa”, ou seja, para proteger minha vida e minha propriedade ela é legítima. Podemos imaginar o seguinte caso, por exemplo, de alguém que está sendo perseguido por um ladrão e o mesmo lhe obriga a dizer sobre o paradeiro da vítima a fim de querer saber onde ela se encontra. Nesse caso, segundo Schopenhauer, não seria uma injustiça mentir, pois estando qualquer um sob coação, ameaça ou falsa promessa a mentira não seria injusta. Ele até vai mais longe ainda ao admitir que podemos mentir caso sejamos postos a perguntas indiscretas e indevidas para algo que seja inconveniente com a minha vida pessoal e com meus negócios, pois sobre suspeita a própria mentira é minha defesa contra os curiosos que sondam a minha vida e podem colocá-la em risco. Podemos dar o seguinte exemplo: supondo que eu fui ao banco pegar dinheiro e logo em seguida que sai do banco encontro um desconhecido que me faz as seguintes perguntas: você veio do banco? Ele ainda está aberto? Fecha que horas? Ora, para que eu não coloque meu dinheiro em risco, posso responder a primeira pergunta com uma mentira, assim estou me precavendo contra o roubo. A mentira seria uma arma da astúcia (SCHOPENAUER, 2001, p. 153) caso alguém me coloque em situação de risco a fim de prevenir-me. O próprio Schopenhauer admite que a mentira só deva ser usada como autodefesa (SCHOPENAUER, 2001, p. 157), pois de outra forma ela poderia ser usada de forma absurda e sem nenhum escrúpulo.

No que se refere à justiça positiva, diferente da justiça produzida por leis do Estado, ou seja, a justiça verdadeiramente moral, voluntária, é ela, para Schopenhauer, aquela no âmbito da compaixão e da caridade, a única que não se impõe a vontade do outro, mas de maneira natural é reconhecida por todos, manifestando para todos os seres uma mesma

vontade. A justiça positiva para nosso filósofo, diferentemente de Kant, já é uma virtude. Ainda sobre os deveres de justiça e virtude em relação a Kant, podemos usar a seguinte explicação de Schopenhauer:

A separação entre os assim chamados deveres de justiça e de virtude ou, mais exatamente, entre a justiça e a caridade, que em Kant surge de modo forçado, dá-se aqui por si mesmo e prova, com isso, a justeza do princípio; é a fronteira natural, evidente e nítida entre o negativo e o positivo, entre não ferir e ajudar. A nomenclatura usada até então, “deveres de justiça e de virtude”, sendo os últimos também chamados de deveres de amor e deveres imperfeitos, tem antes de tudo o defeito de subordinar o gênero à espécie, pois a justiça é também uma virtude. Assim está seu fundamento a excessiva extensão do conceito de *dever* que, adiante, reconduzirei aos verdadeiros limites. No lugar dos deveres acima, ponho por isso duas virtudes – a da justiça e a da caridade, que chamo de virtudes cardeais, porque delas provêm praticamente todas as restantes e teoricamente derivam delas. Ambas enraízam-se na compaixão natural. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 141)

Desse modo, se o que rege a natureza tanto no homem como no animal é a injustiça, e essa é por sua vez é posta por via de regras e leis pela justiça do Estado, de modo não natural, há uma força de coerção tentando suprimi-la a uma justiça forçada, logo, então ela volta e reaparece. Porém, a justiça autêntica e não forçada aparece como força tão grande que elimina o egoísmo pela forma da compaixão⁴⁴.

Schopenhauer também critica os deveres de direito para consigo mesmo em Kant no que diz respeito a dar cabo da própria vida, ou em outras palavras, o suicídio. De acordo com Schopenhauer, tal máxima é impossível só de pensar como sendo uma lei universal da Natureza⁴⁵. Para ele a força do Estado não pode interferir em nada em uma *lei natural real*, em outras palavras, se o homem luta de todas as formas e de maneira inata pela preservação e conservação de sua própria vida e de algum modo o sofrimento lhe tira qualquer pretensão futura, a vontade de viver, fazendo que o medo da morte já não lhe cause nenhum estranhamento, seria realmente muita pretensão e uma pressuposição ousada achar que ele não o faça mediante uma lei qualquer. Segundo nosso filósofo, Kant colocou superficialmente a questão de seus argumentos de deveres para consigo mesmo o caso de alguém cansado da

⁴⁴ Trataremos melhor a questão da compaixão que tem como arcabouço a negação da vontade adiante.

⁴⁵ Para Schopenhauer, a morte individual não tem valor significativo, pois para a natureza é a espécie que deve prevalecer. Para nosso autor é exatamente na afirmação da Vontade que ocorre o suicídio. A destruição do fenômeno não é a destruição da Vontade, pois mesmo que ele seja destruído, a Vontade permanecerá existindo. Logo, a afirmação do próprio querer escapando à dor é apenas a morte individual, mas a Vontade que existe em nós permanece, pois não existimos mais enquanto fenômenos, mas não deixamos de existir enquanto Vontade. Sendo assim, o suicídio não passa de uma mera ilusão por meio da destruição do fenômeno. Porém, é bom deixar claro que aqui não é o caso de uma ação realizada por ascese que nega os prazeres e não o sofrimento, pois nesse caso estaríamos tratando da negação da Vontade. No caso de inanição do asceta que o leva a uma morte espontânea por elevação do seu estado de ascese, que não há mais uma afirmação da Vontade, Schopenhauer não considera como sendo suicídio.

vida, coisa que acontece no dia-a-dia de forma costumeira, ou seja, querer para si o suicídio, apenas colocando-a na divisão dos deveres, coisa que para ele é impossível de ser pensada sem contradição. Schopenhauer não faz apologia ao suicídio, é até contrário a ele, porém, os motivos dados por Kant são insuficientes para demonstrar porque o indivíduo não deve dar cabo da própria vida. Na visão de nosso autor seria contraditória uma vontade que se afirmasse violentamente contra seu próprio fenômeno⁴⁶.

⁴⁶ Seria uma contradição ontológica, não meramente lógica.

2. A COMPAIXÃO COMO A VERDADEIRA MOTIVAÇÃO MORAL

“A compaixão pelo sofrimento dos outros não é debilidade. Atuar por compaixão quando aqueles que te rodeiam não o fazem, requer mais determinação e força de caráter do que seguir junto com os demais o caminho da crueldade.”

Norm Phelps

Após Schopenhauer criticar a filosofia moral kantiana e todo sistema moral anterior ao dele, cujos modelos de fundamentações éticas se davam pelo aparato religioso ou como meio de chegar à virtude, ele apresentará qual é o único fundamento genuíno da moral. Em Schopenhauer encontraremos o antagonismo entre o que é verdadeiramente moral e o egoísmo, isto é, onde houver egoísmo necessariamente será aniquilada qualquer possibilidade de ação moral.

A moral schopenhaueriana não é fundamentada na racionalidade ou abstração, mas puramente na intuição, pois a razão, para ele, é serva da Vontade. Enquanto reclusos a nossa capacidade racional, subjetiva, de conceitos abstratos, ficamos presos a representações, de modo que a razão cria um abismo gigantesco entre o meu eu e o outro, pois pela razão podemos fazer grandes bondades, mas também grandes maldades (SCHOPENAUER, 2005, p. 141). Jamais a razão poderia tornar alguém virtuoso e encontrar o verdadeiro caminho para moralidade. Por outro lado, apenas seres dotados de razão são capazes tanto da maldade quanto da compaixão. Veremos que sua fundamentação ética é construída na base de um amor desinteressado, não egoísta, negando nosso querer, nossa vontade.

De acordo com Schopenhauer, só existe uma única possibilidade para agirmos verdadeiramente pela moral e excluirmos totalmente o mostro pavoroso do egoísmo que habita em nós, a saber, por meio do sentimento da compaixão. A compaixão é o único modo de as pessoas agirem de maneira desinteressada, não visando suas ambições, mas fazendo com que o seu princípio seja o bem-estar alheio, bem como o sofrimento e a dor de outrem sejam como se fossem nossos. A existência do fenômeno da compaixão é conhecida por meio da experiência, nos fatos cotidianos do dia-a-dia, como veremos adiante, por mais que seu verdadeiro conhecimento seja revelado apenas pelo conhecimento metafísico, como mostraremos a seguir. Além disso, ele é inato em todo homem. Somente o sentimento da compaixão é capaz de gerar a verdadeira virtude, ações generosas, altruístas, de caridade e amor ao próximo.

Para determinar o critério e demonstrar o verdadeiro fundamento de toda ação que possa ser considerada plenamente genuína de valor moral, Schopenhauer (2001, p. 132-133), em *Sobre o fundamento da moral*, estabelece nove premissas que serviram como demonstração da verdadeira ação moral. São elas:

1. nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente, assim como uma pedra não pode mover-se sem um choque ou impulso suficiente;
2. ainda menos uma ação para a qual se apresenta, para o caráter do agente, um motivo suficiente pode não se efetuar se um contramotivo mais forte não tornar necessária sua cessação;
3. o que move principalmente a vontade é o bem-estar ou o mal-estar, tomados no sentido mais amplo da palavra, como também inversamente bem-estar e mal-estar significam “de acordo ou contra uma vontade”. Portanto todo motivo tem de se referir ao bem-estar e ao mal-estar;
4. conseqüentemente, toda ação refere-se a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último;
5. este ser é: ou o próprio agente, ou um outro ser, que, portanto, participa da ação passivamente, pois ela acontece para seu dano ou para seu proveito e alegria;
6. toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta;
7. tudo o que aqui foi dito das ações vale igualmente para as omissões de tais ações, para as quais existem motivos e contramotivos;
8. egoísmo e valor moral simplesmente excluem-se um ao outro. Se uma ação tiver um fim egoísta como motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral. Deva uma ação ter valor moral, então um fim egoísta não pode ser seu motivo imediato ou mediato, próximo ou longínquo;
9. de acordo com a eliminação total dos pretensos deveres para com nós mesmos, efetuada no parágrafo 5, a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas.

A partir das premissas estabelecidas por Schopenhauer fica evidente que o *bem-estar* e o *mal-estar* têm de estar em cada ação ou omissão como seu fim último. Sendo assim, a única maneira de haver verdadeiramente uma ação genuinamente moral é quando ela não é realizada para o *bem-estar* ou *mal-estar* do agente, pois seria uma ação egoísta e sem valor moral. Ações para o proveito pessoal, tais como a fama, respeito, orgulho ferido ou qualquer outra manifestação são desprovidas de valor moral. Do mesmo modo, se o agente que realiza a ação espera alguma recompensa pelos seus atos nesse mundo ou até mesmo em outro, a sua ação não tem valor moral. Da mesma forma, uma ação pode ser considerada egoísta quando praticada pela crença de um mandamento absoluto, mesmo que ele venha de um poder desconhecido, mas que se acredite ser superior. Por essa crença realiza-se uma ação devido ao interesse que se tem pelo *temor à desobediência*, que acabaria trazendo prejuízos. Para ele só existe um único caso no qual nossa ação tem valor moral genuíno: quando esse é vinculado ao *bem-estar* ou *mal-estar* alheio, ou seja, quando o motivo para minha ação ou a omissão está

ligado direta e exclusivamente ao *bem-estar* ou *mal-estar* de outra pessoa que participa passivamente. Sendo esclarecido que é somente negando totalmente o egoísmo que se atinge a verdadeira ação moral, por ela ser motivada pela relevância dada ao *bem-estar* ou ao *mal-estar* alheio, Schopenhauer questiona:

como é de algum modo possível que o bem-estar ou mal-estar *de um outro* mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio, tornando-se portanto diretamente o meu motivo, e isto até mesmo num tal grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar, do contrário, a única fonte dos meus motivos? Manifestamente, só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o *fim ultimo* de minha vontade como eu próprio o sou. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 135)

Dessa forma, é somente querendo o bem do próximo e negando o seu mal, exatamente como se fosse a minha pessoa, que a ação tem o verdadeiro sentido moral. Cabe ressaltar que tal afirmação implica em dizer que devemos sofrer o mal-estar e a dor de alguém como se necessariamente fossem nossos, e que, ainda, devemos querer o bem do próximo exatamente como desejamos a nós mesmos. É através da identificação e da quebra da indiferença pelo outro que se suprime o egoísmo humano, fazendo com que o fenômeno da compaixão se apresente. Schopenhauer esclarece que tal processo de modo algum pode ser considerado como um sonho, mas algo bem real que acontece diariamente.

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 o 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. Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda a ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136)

Schopenhauer admite que o processo em que a diferença entre o eu e o outro é quebrada, no caso, o fenômeno da compaixão, é o grande mistério da ética. Como falamos anteriormente, tal mistério só terá a sua luz sobre o solo da explicação metafísica, no qual nosso autor apresentou como suplemento a questão posta pela Sociedade Real Dinamarquesa, como veremos a seguir. É necessário antes investigar se realmente a compaixão existe e se é realmente fonte das ações de toda justiça livre e da caridade genuína, pois só assim o problema ético também se originará metafísico. Para tanto, Schopenhauer nos apresentará o que ele chama de virtudes cardiais, ou seja, as derivações da compaixão: *virtude da justiça* e *virtude da caridade*.

Porém, antes dele apresentar essas duas virtudes como processo da compaixão, nosso filósofo fará duas observações importantes sobre o tema. A primeira observação que ele menciona é que existem três motivações fundamentais no que diz respeito às ações humanas, e que por meio delas todos os outros motivos são realizados, são elas: a) o egoísmo, que quer o seu próprio bem e é ilimitado; b) a maldade, que quer o mal alheio podendo chegar à extrema crueldade; c) e por fim, a compaixão, que quer o bem estar-alheio e que é a verdadeira fonte da moralidade. Para ele todas as ações humanas são realizadas por alguma dessas motivações, porém não em um mesmo instante.

A outra observação diz respeito ao modo como se manifesta em mim o lado positivo, pelo qual posso sentir o sentimento da compaixão em relação ao outro, a saber, pela dor. A dor é a maneira que eu sinto por imediato a fragilidade, a carência, a necessidade e o sofrimento alheio. A dor é o lado positivo, enquanto a felicidade, prazer e contentamento é o lado negativo, pois não passa de mera supressão da dor, fato que não nos estimula a agir em favor do bem-estar alheio. Podemos até ter contentamento com a felicidade e o bem-estar de outrem, mas apenas de maneira secundária, porque de fato tais reações não nos estimulam imediatamente, como no caso da dor e sofrimento de alguém. Podemos até ficar felizes quando vemos um amigo ou um parente gozando da mais alta felicidade e bem-estar, mas certamente isso não nos estimula a sermos compassivos de modo imediato. Porém, quando vemos nossos familiares, amigos ou até mesmo nossos empregados em uma situação de pura dor e carência, isso cria em nós uma perturbação⁴⁷ pelo seu estado, pelo seu sofrimento e dor, desenvolvendo em nós uma participação imediata no que aflige o sofredor e o infeliz. Sobre isso Schopenhauer cita Rousseau: “Não é próprio do coração humano pôr-se no lugar de pessoas que são mais felizes que nós, mas somente daqueles que são mais dignos de pena.” (2001, p. 138). Schopenhauer diz que isso também acontece conosco, quando estamos tristes e esmorecidos, temos perturbação com nossa vida, mas se estamos felizes, ficamos preguiçosos, inativos e sossegados. Embora, ambos os casos citados por Schopenhauer possa ser digno de nossa reflexão, pois em uma sociedade individualista como a nossa parece que as pessoas não se importarem com o sofrimento alheio, como muitas vezes desprezam o seu próprio sofrimento.

Lembramos que em sua obra magna Schopenhauer diz que o homem tem em sua essência uma sede de querer, e esse querer acaba lhe trazendo sofrimento, para qual o homem

⁴⁷ Podemos questionar aqui se a compaixão movida pelo nosso incômodo, que acontece de forma meramente passiva, não estaria ela mesma em desacordo com a ausência total de egoísmo. Não poderá a compaixão também esconder o egoísmo nesse caso? Pois o amor ao próximo pode ser visto como uma forma de escondê-lo.

está destinado. Pela abstração tentamos encontrar a felicidade plena, mas logo a realidade aparece para nós dura e crua, mostrando a verdadeira face do mundo: a dor⁴⁸. Portanto, a vida do homem “oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.402). A dor e o sofrimento fazem parte da essência do mundo. Disso observa-se que cada querer segue um desejo por um outro querer, em um ciclo que nunca cessa. Para cada momento de alegria outras tantas dores se erguerão diante de nossa face. “Toda a existência é essencialmente dor”.

Embora não soframos o tempo todo, pois buscamos pela abstração nos libertarmos do sofrimento, segundo Schopenhauer, fica claro que a essência do mundo é dor e sofrimento, e que o nosso conhecimento fenomênico do mundo não pode nos libertar de sua essência íntima. Os esforços infundáveis para acabar com o sofrimento acabam trazendo apenas uma satisfação momentânea, efêmera, pois a cada desejo realizado para a supressão da dor outro desejo surge como forma do querer, gerando, assim, um ciclo interminável, no qual a dor e o tédio reinam. Desse modo, é apenas entendendo a dor como essência da Vontade que consigo também quebrar a barreira entre o eu e o outro.

Depois de expor as duas observações a respeito do tema, Schopenhauer nos apresenta as duas virtudes pelas quais a compaixão se manifesta. Elas se apresentam em graus diferentes. Uma impede meus motivos egoístas ou maldosos, portanto, impedindo-me de causar danos e sofrimentos aos outros, tendo apenas um sentido negativo; a outra, por sua vez, leva-me a ajudar o próximo, em vista disso, tem caráter positivo. Ambas as virtudes estão enraizadas na compaixão e é um fato inegável da consciência humana, prescindindo aos conceitos religiosos, mitos, educação e cultura.

⁴⁸ Temos aqui a influência do budismo na obra de Schopenhauer. A dor é a primeira verdade acerca da problemática humana mencionada por Buda. Heinrich Zimmer (1986, p. 328-329) nos esclarece essa primeira problemática humana na visão budista da seguinte maneira: “Buddha enunciou quatro diagnósticos ou axiomas a respeito da problemática humana. Estes axiomas são chamados *‘As Quadro Nobres Verdade’* e constituem o âmago de sua doutrina. A primeira, a) *Toda vida é dolorosa*, declara que nós, membros da raça humana, somos espiritualmente doentes, e o sintoma disso é o fato de que carregamos sobre nossos ombros o peso da dor; e, ainda por cima, a natureza dessa doença é endêmica.” Ou seja, a causa dessa doença para raça humana se encontra na falta, no querer humano, pois todas as vezes que sentimos falta temos dor, e como a falta nunca é cessada, é sempre insaciável, a dor nunca acaba. As outras verdades dizem respeito: a) origem do sofrimento, “*A causa do sofrimento é o desejo ignorante*”; b) como o sofrimento pode ser cessado, “*A dor pode ser eliminada*”; c) e a última das verdades, que leva ao desapego do eu, do egoísmo, para o louvável caminho ético, é *O Nobre Óctuplo Caminho*. Todos esses elementos do budismo acabam sendo encontrados na obra de Schopenhauer. Caso não fosse a eliminação dos dogmas e de um sistema metafísico mais elaborado, poderíamos dizer que a filosofia schopenhaueriana seria budista.

2.1. A virtude da justiça

A primeira das virtudes cardeais é a justiça, a qual tem o sentido negativo, pois segundo Schopenhauer (2001, p. 142), temos inclinação para a injustiça e violência, que são frutos determinados por nosso egoísmo. Em *O mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer descreve que por meio da Vontade cega, do egoísmo, o indivíduo acaba invadindo a vontade do outro, seja no seu corpo, seja na sua propriedade ou o persuadindo psicologicamente. Assim, ele parte do conceito de injustiça para demonstrar o que é a justiça, que segundo ele, serve para que nós não prejudiquemos aos outros, portanto, tem apenas um sentido negativo. Vejamos o que ele fala primeiramente sobre a injustiça:

Ora, na medida em que a Vontade expõe aquela AUTO-AFIRMAÇÃO do próprio corpo em inúmeros indivíduos, um ao lado do outro, essa afirmação, em virtude do egoísmo inerente a todos vai muito facilmente além de si mesma até a NEGAÇÃO da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo. De fato, a vontade de um invade os limites da afirmação da vontade alheia, seja quando o indivíduo fere, destrói o corpo de outrem, ou ainda quando compele as forças de outrem a servir à SUA vontade, em vez de servir à vontade que aparece no corpo alheio, logo, quando da vontade que aparece no corpo alheio, subtrai as forças desse corpo e assim aumenta a força a serviço de SUA vontade para além daquela do seu corpo, por conseguinte afirma a sua vontade para além do próprio corpo mediante a negação da vontade que apareceu no corpo alheio. Semelhante invasão dos limites da afirmação alheia da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e seu conceito foi designado pelo nome de INJUSTIÇA, devido ao fato de as duas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 429)

Sendo o egoísmo uma condição natural existente em nós, advinda da Vontade que nos torna escravos, é preciso antes abdicar do egoísmo e sublimar a Vontade para que a verdadeira justiça apareça⁴⁹. Entramos aqui na questão da negação da Vontade como veremos

⁴⁹ Passaremos da justiça negativa (não prejudicar ninguém), para a justiça positiva (fruto da verdadeira caridade). Como nosso trabalho não é voltado à Doutrina do direito em Schopenhauer, mas sim à sua fundamentação moral, não iremos detalhar de modo sistemático todo seu conteúdo sobre a justiça e injustiça, mas apenas aquele que forneça o necessário para o entendimento de sua fundamentação moral por nós abordada. Porém, para que o leitor não fique desorientado, podemos explicitar que a justiça, para nosso autor, é encontrada de três maneiras distintas: pela virtude da justiça; pela justiça vinda pelas sanções de penas, como por exemplo, o Estado; pela justiça eterna, esse fruto da verdadeira compaixão, quando reconhecemos que o eu e o outro temos a mesma essência. Porém, essa última tem caráter metafísico e não podemos encontrá-la na experiência, pois ela é fruto da Vontade. Segundo Alexis Philonenko (1989, p. 205): “la fatalidade es la verdadera justicia que se traduce en la tragedia.” [a fatalidade é a verdadeira justiça que se traduz em tragédia] Ou como o próprio Schopenhauer (2005, p. 450) fala: “o mundo mesmo é o tribunal do mundo”, ou seja, a justiça e a punição já nos é dada no próprio mundo. De fato, para nosso autor, por mais que sublimemos a Vontade, o mundo sempre será dor. A isso ele diz (2005, p. 449-450): “A responsabilidade pela experiência e pela índole deste mundo só esse mesmo pode assumir, ninguém mais; pois como outrem poderia ter assumido essa responsabilidade? – Caso se queira saber,

a seguir. Assim, a injustiça é a condição para que haja justiça, pois não falaríamos em justiça caso não houvesse a injustiça. Sendo, pois, a injustiça um conceito positivo, pois pertence ao mal que posso causar a alguém (pertence a nossa inclinação), e a justiça é negativa, pois virá depois. Podemos dizer que a injustiça enquanto positiva é sentida de maneira imediata por nós, logo, de maneira natural e através da experiência. Enquanto a justiça é negativa e acontece para negar o conceito de injustiça. Do mesmo modo, a virtude da justiça em seu sentido negativo, levará ao da caridade de modo positivo, trilhando assim um caminho contra volitivo até a compaixão. Lembramos que para ele o Estado como justiça tem apenas a função de proteger os indivíduos das ameaças alheias, aliás, pelo Estado também ser subordinado à Vontade, a função protetora do Estado se dá justamente por meio do egoísmo, pois é o medo contra sua vida e bens, juntamente com o desejar da própria satisfação, que rege a força do Estado, ou seja, um egoísmo que sai do particular para o coletivo.

Entretanto, de forma espontânea, e através da experiência, quando por um momento chega mediatamente de forma secundária, a consciência representativa, o sofrimento alheio, a violência e a injustiça que poderia causar a alguém, a virtude da justiça surge gritando: “pare!”. Ela inibe nossas potências antiorais e se coloca como defesa diante do outro, freando assim nosso egoísmo e maldade. Assim o primeiro grau da compaixão se dá pelo fato dela se opor o sofrimento que eu posso causar a alguém. Schopenhauer usa uma máxima em latim para expressar esse primeiro grau da compaixão que para ele é o princípio da justiça e virtude: *neminem laede*⁵⁰. Tal máxima é existente somente na compaixão, caso contrário estaria sobre o solo do egoísmo.

É do egoísmo humano que brota o primeiro grau da compaixão, pois somos inclinados para a injustiça, para o amor de si mesmo, e logo que através da experiência tenho a consciência do outro e do seu sofrer, a diferença entre nós desaparece e a conformidade se estabelece, freando meu egoísmo e maldade. Tal impedimento vindo da virtude da justiça se alastra também no que diz respeito a saciar minhas vontades e desejos às custas da felicidade da vida de uma pessoa de sexo feminino. Referindo-se a essas causas Schopenhauer menciona:

Consequentemente, agredirei tão pouco a propriedade quanto a pessoa do outro, tão pouco causarei sofrimento, seja espiritual, seja corporal, e portanto não me absterei apenas de toda ofensa física, mas também de, por via espiritual, causar-lhe dor,

em termos morais, o que valem os homens no todo e em geral, considere-se seu destino no todo e em geral: trata-se de carência, miséria, penúria, tormento e morte”.

⁵⁰ Schopenhauer (2001, p. 140) utiliza-se de uma máxima que ele apresenta em latim, “*neminem laede, imo omnes quantum potes, juva*”, e pode ser subdividida em duas partes necessariamente: “Não prejudique a ninguém” e “Ajude a todos o mais que puder”.

através da humilhação, inquietação, desgosto ou calúnia. A mesma compaixão impedir-me-á de procurar a satisfação de meus desejos às custas da felicidade da vida de uma pessoa do sexo feminino, ou seduzir de seduzir a mulher de um outro, ou de corromper jovens moral e fisicamente por meio da indução à pederastia. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 143)

Mas para tanto é preciso entender que a virtude da justiça, uma vez sentida em nós através da experiência, e na qual a compaixão é despertada, não se limita a apenas um único momento, mas permanece em nós como forma a padecer qualquer modo de injustiça a outrem. Nesse momento, Schopenhauer faz um tipo de elogio à razão, pois se o pensamento abstrato não é capaz de fundamentar a moralidade, pelo menos é capaz de freá-la. Desse modo, uma vez sentida a compaixão, a razão se torna indispensável para uma vida moral. É a reflexão racional que eleva o que sentimos com a máxima *meminem laede* e que de uma vez por todas põe impedimento a ofensas, sofrimento e dor que poderia causar a alguém. Ora, em Schopenhauer a compaixão aparece como um mistério, e de modo algum podemos ter certeza de como ela surgiu, porém, uma vez que ela surgiu no homem cabe à razão lembrar-se do acontecimento e assim garantir a ordem moral por meio de princípios e máximas. Assim, uma vez que a diferença entre o eu e o outro for destruída pela compaixão em um determinado momento, a razão também garante que tenhamos capacidade de mantê-la para seguirmos os princípios através do *autodomínio*, e, com isso, impedindo as motivações antimorais.

Schopenhauer ainda nos esclarece que os animais, por não terem conhecimento racional ou abstrato, não podem ter *autodomínio*, já que os mesmos não têm aptidão para preconceito ou princípios, não gozando então de *moralidade consciente* (pelo menos não comprovado até os dias atuais). A eles resta apenas a esfera do afeto e impressão. Entretanto, no “homem justo, a compaixão atua apenas indiretamente, através dos princípios, e não tanto como ‘ato’, mas como ‘potência’”, porém, sempre pronta a manifestar-se em ato.

Já no que diz respeito aos conceitos de *injusto* e *justo* em sua *doutrina do direito*, Schopenhauer diz que se referem, necessariamente, ao significado de “dano e ausência de dano”, como também impedir o dano. A isso ele diz que há um puro direito ético ou natural independente qualquer regulamento positivo e que qualquer homem pode identificá-lo, mesmo um homem inculto. Diz ele:

Portanto, os conceitos fundamentais de justo e injusto que todos compreendem “a priori” e imediatamente aplicam por ocasião da experiência nascem da ligação do

conceito empírico de dano com aquela regra⁵¹ que o entendimento puro fornece “a priori”. Ao empirista que negar isto, já que para ele só a experiência vale, podemos apenas mencionar os selvagens⁵² que sabem distinguir o injusto do justo de modo correto e também frequentemente de modo sutil e preciso. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 149)

Ainda sobre a doutrina do direito, Schopenhauer menciona o fato de que a moral tem parte ativa ao passo que a legislação é o modo passivo, agindo com as leis para coagir a injustiça. Nosso filósofo também faz uso de uma fórmula matemática para medir o tamanho da injustiça baseado nas experiências cotidianas. Tal fórmula é a seguinte:

[...] o tamanho da injustiça de minha ação é igual ao tamanho do mal que ela inflige a outrem, dividida pelo tamanho da vantagem que consegui com ela; e o tamanho da justiça de minha ação é igual ao tamanho da vantagem que me traria o dano de outrem dividido pelo tamanho do prejuízo que ele sofreria com ela. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 150)

A injustiça é medida proporcionalmente ao tamanho da reprovação pela qual ela é infligida. Podemos citar, como exemplo, alguém que está morrendo de fome e rouba um pão para comer. Certamente ele cometeu um ato injusto, porém, menor do que um rico que tira da boca do pobre o alimento por mesquinhez.

Ele ainda refere-se a um outro tipo de injustiça, a *injustiça dupla*. Essa acontece quando alguém que assumiu a obrigação com outra pessoa de protegê-la não a cumpre, no caso, essa já seria uma ação injusta, mas além disso, a tal pessoa causa dano a quem deveria proteger. Por exemplo, no caso de algum vigia que deveria guardar um local e acaba furtando o mesmo, ou o protetor de uma vida que acaba por assassinar quem deveria proteger.

Schopenhauer também critica e esclarece o verdadeiro conceito de *dever* em relação à injustiça. O dever está relacionado ao seu cumprimento, pois o dever é uma dívida cuja sua omissão causa dano ao outro e é necessariamente injustiça. Para ele, todo o dever dá um direito, é um contrato, pois ninguém faria uma obrigação sem nenhum motivo, em outras palavras, sem uma vantagem particular, logo, o dever se baseia em uma ação egoísta. A exceção da obrigação que não é assumida como contrato para ele se dá no caso dos pais para

⁵¹ Aqui Schopenhauer se refere ao princípio: *causa causae est causa effectus*, ou seja: “a causa de uma causa é também causa de seu efeito” que segundo ele significa dizer que a causa que tenho a fazer para que alguém não me cause dano é o outro e não eu. Schopenhauer adota uma lei de repercussão moral, pois caso alguém deseje ferir-me, não serei eu culpado pelo dano que venha lhe causar, mas por legítima defesa, a causa do dano que venha a lhe causar tem origem em quem tentou ferir-me. Portanto, contrapondo a qualquer prejuízo que venha da outra parte, sem fazer injustiça.

⁵² Injusto e justo para Schopenhauer são conceitos que remetem a sentimentos.

com os filhos, pois esses ainda não haviam nascido para tal acordo. É dever dos pais cuidar dos filhos até que eles tenham como manter-se.

Com a explicação da virtude da justiça em suas principais considerações, partiremos agora para explicar a virtude da caridade. Os filósofos da antiguidade não estabeleceram a caridade (*caritas, ágape*) como virtude, mas, segundo Schopenhauer, ela sempre existiu em todos os tempos. Tão grande virtude foi elevada ao máximo no cristianismo, que a estendeu até mesmo para os inimigos, fato do seu grande mérito, segundo nosso autor. Também podemos encontrá-la nos Vedas e Dharma-Sastra, no budismo Sakiamuni e outras doutrinas asiáticas que já pregavam o amor ilimitado.

2.2. A virtude da caridade

O segundo grau da compaixão tem o *caráter positivo*, pois ao contrário da virtude da justiça, que inibe minhas ações antimorais e impede-me de causar danos a outra pessoa, a virtude da caridade transforma o sofrimento alheio no meu próprio e me faz ajudar aos outros. Desse modo, Schopenhauer (2001, p. 159) diz que “a compaixão não apenas me impede de causar danos a outrem, mas também me impele a ajuda-lo”. É pela participação imediata que a caridade acontece, fazendo com que o indivíduo sinta o desejo de ajudar o outro em suas mais variadas necessidades, sejam elas físicas, espirituais, financeiras, até mesmo ao ponto de negar sua liberdade e vida. Aqui Schopenhauer nos revela a segunda máxima que guia o verdadeiro valor moral: *omnes, quantum potes, juva*, ou seja, “ajuda a todos quanto puderes.” Tal máxima, para ele, prescreve ao que a ética chama de deveres de justiça, de amor e incompletos.

É tão somente negando meu interesse pessoal e participando direta e relativamente no sofrer alheio que minha ação tem o verdadeiro valor moral. De acordo com as motivações referentes às ações humanas citadas acima, egoísmo, maldade e compaixão, posso também ser movido por três classes respectivamente: o bem próprio; o sofrimento alheio; e o bem alheio, somente a última será verdadeiramente moral e genuinamente boa. Assim, para que haja realmente caridade não posso receber nada em troca da minha ação, mas esta deve ser totalmente desinteressada, apenas visando à necessidade alheia. Porém, Schopenhauer interroga:

Como é possível porém que o sentimento que não é meu, que não me diz respeito, possa, no entanto, levar-me diretamente a agir, como se fosse para mim o meu próprio motivo? Como foi dito, só através do fato de que eu sinta esse sofrimento, embora me seja dado como algo externo, meramente por meio da intuição ou por notícia, que eu o sinta por simpatia, o sinta como o meu e, no entanto, não em mim, mas num outro. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 162)

Portanto, é somente sentindo o sofrimento e dor do outro que sou motivado a agir por caridade. Embora saiba que essa dor não é minha, ela é minha motivação para o *bem-estar* e *mal-estar* alheio como ação última a que se destina. Consequentemente, por meio das virtudes da justiça e caridade tenho uma identificação com o outro em uma medida tal, que a barreira entre o meu eu e o outro parece ter sido, por um espaço de tempo, suprimida. Dessa forma, o fenômeno da compaixão faz com que eu sinta sua dor, sua necessidade, angústia, ao ponto de

como se fossem minhas. Porém, tal processo, para nosso autor, é um mistério que nem mesmo a luz da razão consegue desvendar e que não pode ser descoberto pela experiência⁵³.

Depois de mostradas as virtudes cardeais, nosso autor parte para a confirmação do fundamento de sua moral que busca provar a verdadeira existência da compaixão. Feito isso, ele ainda apresentará a explicação metafísica da compaixão, pois, como dissemos, a experiência apenas mostra que ela existe, porém, não explica a existência da compaixão como fundamento metafísico. É somente a explicação metafísica que nos trará a possível justificativa da existência da compaixão na experiência.

⁵³ A supressão de espaço e causalidade nessa intuição impede que se trate de uma experiência propriamente dita.

3. A CONFIRMAÇÃO DA COMPAIXÃO

"A nossa compaixão humana liga-nos uns aos outros – não na pena e na condescendência, mas como seres humanos que aprenderam a forma de transformar o sofrimento partilhado em esperança para o futuro".

Nelson Mandela

A confirmação da compaixão como a verdadeira motivação moral é demonstrada a partir da experiência, não é através da abstração ou dogmas religiosos, mas é somente a partir da experiência que a existência da compaixão chega até nós. Para tanto, Schopenhauer segue para dar vários exemplos da vida cotidiana, na qual a compaixão – e nada mais – pode ser a verdadeira fonte da moralidade entre os homens. Este é um fato importantíssimo, uma vez que nosso autor faz duras críticas à filosofia kantiana⁵⁴ exatamente por deixar a experiência de lado. O fato aqui não é exatamente uma questão do conhecimento, porque também Kant entende que nosso conhecimento começa pelos sentidos e experiência, passando para o entendimento e razão, mas o fato é que nosso filósofo acredita que Kant abandonou a parte sensível em sua moral, como se fosse possível que somente a razão, sem nenhum elemento empírico pudesse fundamentar a moral. Além de Schopenhauer não concordar com o fato de que a experiência seja uma construção meramente intelectual, de acordo com Cacciola (1994, p. 44), ele também “acusa Kant de não ter ‘ousado saber’ algo mais sobre o ‘outro lado do mundo’, por ter conservado o pressuposto dogmático que define a Metafísica como um saber do supra-sensível.” Portanto, de acordo com Schopenhauer,

A tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo mesmo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento. (2005, p. 538)

Percebemos, assim, a revelação da solução para o enigma do mundo. Desse modo, a metafísica schopenhaueriana não se funda em um querer transcendental que prescinde da experiência, mas na imanência da Vontade⁵⁵.

⁵⁴ Lembramos que Kant supervaloriza a razão e despreza elementos empíricos em sua fundamentação moral. Em Kant também a *coisa-em-si* não pode ser conhecida, já para Schopenhauer ela é a Vontade. A verdade é que há uma divergência no ponto de entender o mundo entre esses dois filósofos. Segundo Cacciola (1994, p. 36-37): “O que está em jogo nessa diferença é a própria concepção do método de filosofar. Kant toma como ponto de partida o conhecimento mediato, Schopenhauer diz situar-se no polo oposto, o conhecimento intuitivo.”

⁵⁵ Veremos adiante que tal realidade se encontra na experiência interna do corpo.

Com isso Schopenhauer passa a dar vários exemplos da compaixão na experiência. O primeiro exemplo que ele menciona para fundamentar a existência da compaixão como verdadeira fonte da moralidade faz menção a um dano de direito, e tem, por exemplo, dois jovens apaixonados. Julgamos importante citar esse exemplo na íntegra, já que o próprio Schopenhauer pretende demonstrar com ele expressões do sentimento humano, e com isso a compaixão. Além disso, ele aproveita o exemplo para fazer algumas críticas à filosofia moral de alguns filósofos, incluindo Kant. Vejamos:

Tomem-se dois jovens, Caio e Tito, ambos apaixonados, cada um por uma moça diferente. No caminho de cada um, por circunstâncias externas, há um rival preferido. Ambos estão decididos a mandar os seus respectivos rivais para o outro mundo e ambos não correm o risco de serem descobertos ou mesmo de se tornarem suspeitos. Todavia cada um deles, por seu lado, ao se aproximar a realização do assassinato, dele desiste, depois de uma luta consigo mesmo. Eles têm de nos prestar contas, precisas e claras, das razões da desistência de suas resoluções. A explicação de Caio deve ficar por conta da escolha do leitor. Ele pode ter sido demovido talvez por razões religiosas, como a vontade de Deus, o castigo que o espera, o juízo futuro, etc. Ou ele diz: “Eu pensei que a máxima de meu procedimento neste caso não teria sido adequada a dar uma regra universalmente válida para todos os possíveis seres racionais, pois eu teria tratado meu rival só como meio e não, ao mesmo tempo, como fim”. Ou ele diz com Fichte: “Cada vida humana é meio para a realização da lei moral. Portanto, sem ser indiferente à realização da lei moral, não posso aniquilar alguém que é destinado a colaborar com ela”. (*Doutrina dos costumes*, p. 373). (Dizendo de passagem, ele poderia prevenir-se desse escrúpulo, esperando produzir logo, com a posse de sua amada, um novo instrumento da lei moral). Ou ele diz, de acordo com Wollstone: “Refleti que aquela ação seria expressão de uma proposição não verdadeira”. Ou diz, de acordo com Hutcheson: “O sentido moral cujas sensações são tão inexplicáveis quanto a dos outros sentidos destinou-me a abandoná-la”. Ou diz, de acordo com Adam Smith: “Eu previ que minha ação não despertaria nos observadores nenhuma simpatia por mim”. Ou, de acordo com Christian Wolff: “reconheci que por essa ação eu estaria trabalhando contra meu próprio aperfeiçoamento e que também não promoveria o de nenhum estranho”. Ou diz com Espinosa: “nada é mais útil para o homem que o próprio homem, logo eu não poderia querer matar um homem; *Ética*, 4, prop. 18, escólio”. Em suma, ele diria o que se quisesse. Mas Tito, cujas razões eu reservo para mim, diria: “Quando chegou a hora dos preparativos e, por um momento, não tive de me ocupar com a minha paixão e sim daquele rival, tornou-se-me claro, pela primeira vez, o que se passaria com ele. Fui então tomado pela compaixão e pela misericórdia, tive dó dele e não tive coragem⁵⁶: eu não poderia fazê-lo”. Agora pergunto ao leitor honesto e imparcial: qual deles é o melhor homem? Nas mãos de quem poria, de melhor grado, o seu destino? Quem foi impedido pelo motivo mais puro? Onde está, de acordo com isso, o fundamento da moral? (SCHOPENHAUER, 2001, p. 165-167)

Certamente para Schopenhauer só teria o verdadeiro valor moral aquele que não teve nenhum móbil que não fosse o de sentir a dor e o sofrimento de outro como se fosse o seu, no caso do exemplo, Tito. É negando a minha vontade e tendo compaixão pelo outro que reside o

⁵⁶ A compaixão pode ser vista analogicamente como um espelho, que olhando para o outro me vejo em sua imagem, desse modo, não faria mal a ninguém, pois percebo que eu e o outro somos iguais.

verdadeiro sentido do fundamento da moral. O segundo exemplo que ele menciona é o da crueldade, que segundo ele, é o oposto da compaixão. Não tomarei aqui o próprio exemplo do nosso autor, pois crimes cruéis acontecem de maneira corriqueira em nossa sociedade. Posso citar, por exemplo, o caso de um homem⁵⁷ que decapitou a própria esposa na frente dos filhos, sem nenhum remorso, embora a vítima clamasse aos gritos por socorro. Quando ficamos a imaginar tal cena, sentimos o horror que ela deve ter sido. Diante do horror dos crimes com instinto de crueldade, desumanidade, em que o ódio e a indiferença parecem ser uma mácula no caráter humano, Schopenhauer então questiona o que poderia me motivar a agir de maneira diferente, induzindo-me a agir de maneira generosa, pois diante de tanto terror certamente questionaríamos:

“Como é possível fazer algo desse tipo?” Qual seria o sentido dessa pergunta? Talvez seja: como é possível temer tão pouco os castigos da vida futura? Dificilmente. Ou: como é possível agir segundo uma máxima que não é de nenhum modo adequada a se tornar uma lei universal? Certamente não. Ou: como é possível negligenciar tanto o próprio aperfeiçoamento e também o alheio? Também não o seria. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 167)

A resposta para tal questionamento só poderia vir com outra pergunta: “como é possível ser tão desprovido de compaixão?” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 167) Seria, portanto, a falta de compaixão que faz com que o horror dos crimes cruéis exista em nossa sociedade? A maldade? Sendo assim, diz Schopenhauer (Idem, p. 167): “a compaixão é a própria motivação moral”. Nosso autor alerta que de modo algum pelas combinações conceituais abstratas, as quais tentam moralizar o homem, conseguiríamos a proeza de chegar à verdadeira moralidade. Para ele o Imperativo Categórico kantiano não passa de um pedantismo, ou de um autoengano, fundamentado sobre nada, no qual os motivos que guiarão minha ação poderiam ser quaisquer outros que o conceito de dever kantiano. De acordo com nosso filósofo, apenas se uma ação for motivada pela compaixão ela tem seu valor moral, pois diante de tanta crueldade dificilmente seríamos motivados pelo Imperativo kantiano, ou por regras de conduta, tão pouco a fé nos impulsionaria a agir para ajudar o sofrimento alheio.

Inclusive, sobre os princípios morais religiosos, Schopenhauer nos diz que não podem tornar o homem melhor, nem servir de regras prática à moralidade. Além disso, ele nos recorda que, apesar da grande diferença religiosa na terra, a moralidade ou imoralidade que se possa servir como diferencial entre elas não ocorre, pois praticamente é a mesma em

⁵⁷ Notícia registrada no Jornal Tribuna do Norte. Disponível em: http://tribunadonorte.com.br/print.php?not_id=153136. Acesso em: 05/06/14.

toda parte, isto é, que seja a religião A ou B isso não implica no grau de moralidade ou imoralidade que possamos ter como forma de conduta ética. Outro fato é que houve diversas matanças, violências contra pessoas, guerras sangrentas, desumanas e cruéis em prol da religião⁵⁸ que chegamos a colocar na balança o seu verdadeiro valor moral. Segundo Schopenhauer, sendo a religião postulada sobre a fé de cada um, e a fé sendo o alvo da fraqueza de cada um, é justamente nesse ponto que demanda a fraqueza religiosa.

Acima de tudo, porém, quando se compara a excelente religião moral que a religião cristã é, mais ou menos, toda a religião prega com prática de seus fiéis e quando se imagina o que aconteceria se o braço secular não segurasse os criminosos e mesmo o que teríamos de temer se apenas por *um* dia as leis fossem suprimidas, então teríamos de reconhecer que o efeito de todas as religiões sobre a moralidade é mínimo. Nisso certamente é culpada a fraqueza da fé. Teoricamente e enquanto se fica na consideração piedosa, a todos a fé parece firme. Mas a ação é dura pedra de toque de todas as nossas convicções. Quando chegamos a ela e a fé então deve ser confirmada por grandes renúncias e sacrifícios difíceis, aí se mostra a sua fraqueza. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 170)

Ele ainda acrescenta que se pensarmos na moralidade com receio da justiça ou por meio de dogmas religiosos para tentar impedir que realizemos ações antiéticas, nenhuma delas será suficiente para que haja a verdadeira moralidade. Além do mais, as boas ações, quando são realizadas pensando em proveito próprio, não têm caráter ético, como no caso das religiões, em que as boas ações são feitas por causa de recompensa e/ou castigo, portanto, não desinteressada. Tais ações são, para Schopenhauer, sem valor moral. A única ação que tem seu verdadeiro valor moral, que é inerente em cada ser humano, que é encontrada em todos os tempos, povos, lugares; independente de classe social, lei, que podemos vê-la no dia-a-dia como impedimento da injustiça e sem buscar nenhuma recompensa pelo seu mérito: é a compaixão.

Schopenhauer ainda menciona que quando temos compaixão não prejudicaremos o próximo, nem faremos mal, mas antes temos disposição para perdoar e ajudar a todos. Ele ainda reforça que a condição para a compaixão é a dor e a infelicidade. A verdadeira virtude está arraigada na natureza humana através da compaixão, de modo que, é completamente contraditório afirmar coisas do tipo: “este homem é virtuoso, mas não conhece nenhuma compaixão”. Ou: ‘ele é justo e maldoso, no entanto muito compassivo’. Torna-se então sensível a contradição” (2001, p. 171). É a compaixão que reduz nossa ira a nada, “pois o que a chuva é para o fogo, a compaixão é para ira” (Idem, p. 174).

⁵⁸ Schopenhauer cita, como exemplo, as Cruzadas cristãs, a escravidão dos negros, a inquisição etc.

Tal é a magnitude da compaixão que ela é ilimitada a todos os seres vivos, ou seja, ela não é restrita somente ao homem. Em Schopenhauer os animais também são merecedores da compaixão. Esse é outro aspecto que diferencia a moral schopenhaueriana da kantiana, pois em Kant nossas obrigações para com os animais são apenas deveres indiretos, ou seja, somente o homem é fim em si mesmo, os animais, por não terem racionalidade, são apenas meios para os seres racionais. Em Schopenhauer, diferente de Kant, a ética é ampliada para todos os seres.

Segundo Thomaz Brum (1998, p 47), Schopenhauer introduz um ponto importante em sua metafísica da Vontade ao colocar a unidade de todos os seres, ou “o mistério da unidade de todos os seres”, como diz Brum. Realmente esse é um ponto fundamental que torna a sua metafísica importantíssima em relação à questão da representação e da *coisa em si*, pois na unidade todos somos uma e única essência, ou seja, os homens, os animais e tudo o que há, pertencem a uma única essência. O que diferencia todos os seres da natureza é apenas a *coisa em si* objetivada de diversas formas, mas que no final tem a mesma natureza, fato que torna a ética schopenhaueriana monista⁵⁹. Quando tomamos a consciência de que somos uma unidade, sentimos a dor do outro (inclusive a dos animais) de modo que, entendemos que o eu e o outro somos uma mesma essência, assim, aniquilando o egoísmo. Destarte, o fenômeno da compaixão se ergue contra as forças antimorais. Veremos esse ponto mais detalhado à frente quando falarmos da negação da Vontade.

Ainda sobre os animais, o grupo de pesquisadores, Feijó, Braga e Pitrez⁶⁰, diz que apesar da posição kantiana ser a de que temos apenas deveres indiretos com os animais, Kant chama a atenção para que tenhamos compaixão por eles. Eles complementam dizendo que, embora Kant admita que os seres humanos estejam em uma ordem hierárquica superior à dos animais, também não se deve considerá-los meros objetos (coisas), de modo que, seria até impossível que o ser humano sentisse algum afeto em relação aos animais se eles fossem apenas coisas. Mas esse é apenas um pequeno aspecto em relação à hierarquia entre homem e animal, que no fundo não muda a posição kantiana de que nossos deveres para com os animais sejam apenas indiretos, em que somente o homem é fim em si mesmo, tornando todo o resto apenas como meio. E, além disso, Kant se refere à compaixão apenas de maneira passiva.

⁵⁹ Ver nota 14.

⁶⁰ Animais na pesquisa e no ensino: aspectos éticos e técnicos/ org. Anamaria Gonsalves dos Santos Feijó, Luisa Maria Gomes de Macedo Braga, Paulo Márcio Condessa Pitrez. Porto Alegre: EDIPURS, 2010, p. 34-35.

Segundo Schopenhauer, as barbáries e maus tratos contra os animais tem sua fonte no judaísmo, fator de negligência que até os dias atuais herdamos, pois acabou sendo transmitida para o cristianismo. Ele também critica filósofos como Descartes e Leibniz por tentarem construir em suas doutrinas filosóficas um abismo monstruoso entre os homens e os animais. Também, e mais uma vez, ele critica Kant, não só por fazer de sua doutrina do dever um fator de depreciação e assombro entre o homem e o animal, mas também por admitir que pelo fato de o animal não ter consciência exista apenas como meio para um fim, que no caso, é o homem. Tamanha foi a grandeza que Kant colocou a racionalidade que chegou ao ponto de elucidar, com sua doutrina teológica filosófica⁶¹, de forma errônea, que temos apenas deveres indiretos para com os animais. Ainda, de acordo com nosso autor, o desprezo com os animais nas fundamentações éticas não só foi um erro de alguns filósofos, mas também consiste em um dos maiores erros do cristianismo⁶², que não nos permite elogiar sua moral ao cume de perfeita. Tão grande é a cegueira da razão no campo moral que tenta aniquilar os outros seres por uma distinção tão pequena que chega até mesmo a ser vergonhosa, pois tenta abater qualquer sentimento de compaixão que tenhamos pelos outros seres da natureza, como se no íntimo não pertencêssemos à mesma essência. Sobre esse aspecto Schopenhauer fala:

Tem-se de estar cego em todos os sentidos ou cloroformizado pelo “foetur judaicos” para não reconhecer que o essencial e o principal é o mesmo no animal e no homem, e aquilo que os distingue não está no primário, no princípio, no arcaico, no ser íntimo, no âmago de ambos os fenômenos, que, como tal, tanto num como noutro, é a vontade do indivíduo, mas somente no secundário, no intelecto, no grau da força do conhecimento, que no homem, através da faculdade acrescentada de conhecimento abstrato, chamada de razão, é incomparavelmente mais alto, mas verificado apenas graças a um maior desenvolvimento cerebral, portanto graças a diferença somática de apenas uma parte, o cérebro, e especificamente em relação à sua quantidade. A um tal desprezador de animais judaizado e ocidentalizado tem-se de trazer à memória o fato de que, do mesmo modo como *ele* foi amamentado por *sua* mãe, também o animal o foi pela *dele*. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 177-178)

⁶¹ Refiro-me aqui à crítica que Schopenhauer faz ao dever em Kant, que nada mais seria do que uma verdadeira filosofia cristã. O dever e sua pretensão da razão acabaram desprezando os animais da sua fundamentação moral. Cacciola (1994, p. 128) diz que pela tradição filosófica ter sido hipóstase do “eu” cognoscente em uma alma que se queira a princípio ser pensante, e secundariamente, dotada de querer, a Vontade perdera para o intelecto. Temos então uma primazia do intelecto sobre a Vontade. Isso explica não somente o erro dos fundamentos que caíram alguns filósofos, mas também do cristianismo que separa o homem e o animal pelo intelecto e não na Vontade.

⁶² Para maior aprofundamento sobre a crítica que Schopenhauer faz à negligência aos animais no campo moral recomendo ler o §77 de *Parerga e Paralipomena*. Nele Schopenhauer faz duras críticas à religião cristã em relação aos animais, como também explica que a substância entre nós humanos e os animais é a mesma. As religiões tais como o Bramanismo e Budismo trazem consigo a ideia de uma natureza única, já que as mesmas são adeptas da metempsicose. Com isso o tratamento com os animais é totalmente diferente das religiões que tiveram influência do judaísmo. Certamente Schopenhauer sofreu grande influência dos dogmas místicos do Bramanismo e do Budismo em sua filosofia.

Desse modo, a compaixão que temos para com um ser humano é a mesma que devemos ter com um animal. Sentiremos remorso e descontentamento quando lembrarmos de que por algum momento nossa ira tenha nos enfraquecido a ponto de maltratar nosso cão, cavalo, gato ou qualquer animal que tenhamos cometido injustiça. Schopenhauer (2001, p. 179) afirma que a “compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente com a bondade de caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa”.

Schopenhauer dá exemplos de como a compaixão pelos animais acontece no dia-a-dia do homem. O primeiro exemplo citado (SCHOPENHAUER, 2001, p 179) é de um caçador inglês que nunca teria ido à Índia, mas quando foi matara a tiros um macaco. O mesmo, antes de morrer, lançou um olhar tão profundo para o caçador que esse nunca mais atirou em macacos. Outro exemplo (SCHOPENHAUER, 2001, p 179-180) é destinado ao caçador Wilhem Harris, que após ter matado seu primeiro elefante, que era uma fêmea, e no dia seguinte procurado o animal, todos os demais elefantes haviam fugido, exceto o filhote do animal morto na noite anterior que se encontrava ao lado da mãe. O filhote, ao ver o caçador, não teve medo e lançou-se ao seu encontro com a mais profunda demonstração de dor como se quisesse pedir-lhe socorro. Ele nos diz que o caçador ficou acometido de grande remorso por sua ação, tal como se tivesse cometido um assassinato.

Também em nossa sociedade existem muitos casos de compaixão para com os animais. Há relatos que o filósofo Friedrich Nietzsche (RONALD, 2000, p. 49) viu um condutor de carruagem bater⁶³ em seu cavalo em uma praça, em Turim. Nietzsche ficou tão comovido com a cena que repleto de piedade abraçou o pescoço do animal aos prantos. Um caso mais recente de compaixão pelos animais se encontra no relato de uma jovem chamada Paula Alexandra Costa⁶⁴, que ao ver um cão em condições precárias, com as patas quebradas, abandonado, teve compaixão pelo animal lhe dando um lar e cuidados médicos. Também o contrário parece ser claramente possível e visto, ou seja, que os animais tenham sentimentos de amor e compaixão pelos humanos. Uma história muito interessante aconteceu na cidade de Curitiba⁶⁵, Paraná. Um jovem que se envolveu em uma briga acabou sendo morto por tiros. Momentos após o acontecimento seu cão chegou ao local e deitou-se junto ao corpo da

⁶³ Esse relato também pode ser encontrado em: HAASE, Ullrich. Nietzsche. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2011, p. 22.

⁶⁴ Uma história de compaixão e amor pelos animais. Acesso em: 27/07/14. Disponível em: <http://jornalanimais.blogspot.com.br/2010/12/uma-historia-de-compaixao-e-amor-pelos>.

⁶⁵ História emocionante do cãozinho que acompanha seu dono até o último momento. Acesso em: 27/07/14. Disponível em: <http://jornalanimais.blogspot.com.br/2010/03/historia-emocionante-do-caozinho-que.html>.

vítima. O cão parecia ter um semblante triste⁶⁶, como se soubesse tudo o que ali passava, demonstrando uma enorme compaixão pelo seu dono. O cão em nenhum momento abandonou o corpo do seu dono, mesmo com o movimento dos transeuntes, peritos e policiais que chegaram até mesmo a jogar pedras para afastá-lo do local. Nada disso o amedrontou. O cão permaneceu fiel⁶⁷ ao lado do seu dono, ficando lá até o momento em que o corpo foi levado embora.

Somente o sentimento de compaixão pode fazer com que eu participe da dor do outro, mesmo que o outro seja um animal. O homem e o animal são unidos pela mesma essência, por isso nos é possível enquanto humanos de participarmos do sofrimento animal (e possivelmente o animal do nosso). O maltrato com os animais é certamente um erro de algumas religiões, como também de todos aqueles que se utilizam da razão para justificar a excelência humana em detrimento de toda a vida. Por isso mesmo que a compaixão não é fundamentada sobre o solo da racionalidade, mas pelo conhecimento intuitivo no qual o indivíduo reconhece no outro a mesma essência que a sua. É por essa identificação que surge o fenômeno da compaixão, o único com verdadeiro valor moral. Segue aqui também um dos objetos de nosso estudo, a saber, que não é a razão que proporciona o fundamento da moral, mas um sentimento, a compaixão.

É somente pela via empírica, e do modo imediato, que a compaixão chega a nós em todos os tempos e lugares como uma luz que ilumina a verdadeira fonte moral, capaz de destruir o egoísmo, e de fazer com que eu sinta a dor e o sofrimento de outrem. Os pensamentos abstratos e os dogmas religiosos não conseguem fundamentar a verdadeira moralidade. Por isso mesmo é que do homem mais simples (ignorante e rude) até o erudito a compaixão é a única fonte altruísta e por assim dizer, a verdadeira moralidade. Ela se encontra no coração do homem, na natureza que habita seu verdadeiro ser.

⁶⁶ Estudos realizados na Universidade de Emory, EUA, pelo professor de neuroeconomia, Dr. Gregory Berns, afirma que os cães têm sentimento como os humanos, de modo que não devem ser tratados como coisas. Foram feitas ressonâncias magnéticas em cães durante um período de mais de dois anos, que constatou que os cães (e provavelmente outros animais) têm a capacidade de experimentar emoções positivas, sentimentos positivos, tais como o amor e apego, e que tem sensibilidade comparável ao de uma criança. Para mais detalhes visitar: <http://sonoticiaboa.band.uol.com.br/noticia.php?i=3898>. Acesso em 30/06/14. De fato, não há como realmente mencionarmos que houve compaixão animal, apenas sentimentos que estão intimamente ligados à compaixão.

⁶⁷ Um bom exemplo da fidelidade do cão para com seu dono pode ser visto na história de Hachiko, o cão Japonês. O cão, que sempre tivera o costume de esperar seu dono retornar do trabalho na estação de Shibuya, Tokyo, e acompanhá-lo no retorno à casa, continuou a esperá-lo no mesmo local, mesmo após a morte de seu dono. Hachiko esperou seu dono até morrer, em 1935. Para saber mais detalhes visite: <http://portaldog.com.br/cachorro/curiosidades/a-verdadeira-historia-de-hachiko/>

4. A TRIPLA MOTIVAÇÃO HUMANA NA DIFERENÇA ÉTICA DOS CARACTERES

“Toda ação humana, quer se torne positiva ou negativa, precisa depender de motivação”.

Dalai Lama

Antes mesmo de entrar na explicação metafísica da compaixão, Schopenhauer questiona o caráter humano, pois se a compaixão é a motivação para a verdadeira moralidade, por que todas as pessoas não são movidas por ela? Podemos mudar o comportamento moral de um indivíduo? Podemos, pela compaixão, tornar um homem rude em compassivo? Podemos ensinar alguém a ser compassivo⁶⁸? Podemos transformar homens moralmente bons? Para nosso autor, a resposta destas perguntas é negativa, pois para ele o caráter é inato. Sendo inato, não há como modificar o caráter de um indivíduo, não há como ensinar a virtude, o que ele é e sempre foi, ele será. Para nosso filósofo a diferença dos caracteres é inata e indelével, ou seja, a índole, o caráter de cada humano permanece igual ao que ele sempre foi desde o seu nascimento, é inerente dentro da condição humana. A maldade ou a bondade é um jogo do destino, nisso Schopenhauer (2001, p. 191) cita Platão, no Mênon, ao dizer que a

⁶⁸ Talvez Schopenhauer tenha vivido o limite do seu tempo, e não ficou vivo para presenciar os novos avanços da ciência. Os avanços científicos são importantes para a questão moral, pois poderão no futuro, quem sabe, conciliar as duas essências humanas, razão e sensibilidade, no campo moral, assim, acabando com a dicotomia que sempre existiu no campo ético entre elas. Estudos realizados na Universidade de Wisconsin (EUA) tentam provar que a meditação, entre outras coisas, é capaz de interferir no nosso estado emocional, sensível, de tal modo que seria possível mudar os sinais cerebrais no córtex pré-frontal, entendendo que meditar na compaixão possa inverter as polaridades cerebrais do lado esquerdo para o direito, fazendo com que tenhamos mais compaixão e, além de tudo, nos sentirmos mais felizes. Os cientistas examinaram vários monges budistas que faziam meditação e em especial o monge Matthieu Ricard, que foi batizado de “o homem mais feliz do mundo”. Tal estudo não fará parte de nosso trabalho no momento, deixaremos esse exame para uma próxima oportunidade. Realmente, é possível pensar que a ciência possa dar uma grande contribuição no campo moral e, em especial, à ética schopenhaueriana da compaixão, pois, quem sabe, em um futuro próximo, possa se provar por meio do intelecto e da razão através da meditação que poderemos chegar à moralidade proposta por nosso autor. É bem verdade que algumas questões de cunho da biopolítica possam surgir, como por exemplo, saber se há na meditação alguma espécie de manipulação da natureza humana, ou ainda, outras questões que nos remeteria apenas ao utilitarismo, a uma sabedoria individual, mas não universal, portanto, não promoveria moralidade, ética, nem mesmo sabedoria, de modo que alguns ainda poderiam questionar se não seria bem mais uma questão de utilidade política. De todo modo, essa busca pela meditação teria que ser algo voluntário, e não imposto. Por outro lado, para nosso autor a razão, juntamente com o entendimento, são as partes que constituem o intelecto, mas esse está sempre a serviço da Vontade. Sendo assim, fugir desse grilhão da Vontade, para nosso autor, parece ser algo inatingível. Seria o caso de pensarmos na possibilidade de uma fuga (negação) da Vontade pela meditação ou em uma melhora na sabedoria de vida; ou ainda, quem sabe, por um conhecimento genial daquele que pratica a meditação e consegue a paz tal qual o Buda. Para saber mais ver em: <http://revistagalileu.globo.com/Revista/Galileu/0,,EDR84137-7943,00.html>. Acesso em: 07/08/2013.

virtude (*arete*) é distribuída por sorte divina e sem o entendimento daqueles que foram sorteados.

Dessa forma, os dados externos, os motivos que servem de estímulo para o meu agir, servem como ferramentas para aquilo que é inato e originário em cada ser, pois:

Cada qual só será estimulado predominantemente *pelos* motivos para os quais tem uma sensibilidade preponderante, do mesmo modo que *um* corpo só reage aos ácidos, outros só aos álcalis; e, da mesma forma que este, também aquele não muda. Os motivos caritativos, que são estímulos tão poderosos para os caracteres bons, não podem em nada em relação àquele que só é sensível aos motivos egoístas. Se se quiser, no entanto, levá-los a ações caritativas, isso só pode acontecer por meio da miragem de que o alívio do sofrimento alheio leva imediatamente, por certos caminhos, à *sua própria vantagem*. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 196-197)

Desse modo, por exemplo, uma ação egoísta não seria genuinamente de caridade, mas apenas um vínculo de conveniência com aquilo que poderia ganhar ou perder. A uma ação egoísta a vontade seria apenas desviada, mas não melhorada. O egoísta teria de mudar toda a sua sensibilidade para os motivos, seu querer, para agir de forma genuinamente caridosa, mas segundo Schopenhauer (2001, p. 197) isso seria a mesma coisa que “transformar chumbo em ouro”, pois, “seria preciso que, por assim dizer, se virasse pelo avesso o coração do corpo e que se metamorfoseasse seu âmago mais profundo”. Não há o que esperar do caráter egoístico a não ser a compreensão das verdadeiras relações de sua vida, aquilo que é a natureza de sua vontade. De fato, para nosso autor, aquilo que às vezes parece ser generoso e bondoso nada mais é que uma falsa caridade realizada por motivos falsos de fazer boas ações, sob a ilusão de conseguir vantagens nesse mundo ou em um outro, como também muitos delitos repousam sobre um conhecimento equivocado das relações da vida humana, em que as diversas tentativas de melhorar o coração humano são frustradas, mas apenas indicam de maneira superficial como esse deveria progredir em relação ao bem.

De acordo com Schopenhauer, por meio dos motivos podemos até forçar a *legalidade*, mas nunca a *moralidade*, pois não podemos mudar o querer, que é a parte íntegra da moralidade. Schopenhauer reafirma que pelos ensinamentos não conseguimos tornar as pessoas boas, pois a natureza age de acordo com a vontade:

O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos fins gerais; cada vontade os põe de acordo com sua própria natureza. Pode se mostrar ao egoísta que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores; aos malvados, que causar sofrimento ao outro pode trazer maiores sofrimentos para ele. Mas não se pode dissuadir ninguém do próprio egoísmo e da própria maldade, tanto

quanto dissuadir os gatos de sua inclinação para ratos. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198)

Dessa forma, mesmo que nós não possamos mudar nossa real inclinação para os fins gerais, Schopenhauer faz um elogio àqueles que aumentam a inteligência no passar dos anos, pois a bondade do caráter de uma certa maneira está relacionada a esse aumento, porque por meio dos ensinamentos sobre as relações da vida, fazendo com que a mente seja iluminada pelas experiências e demonstrações que a própria vida nos dá, nos faz em parte compreender que causamos sofrimento aos outros. Do mesmo modo, o ensinamento sobre as consequências nos ajudaria a entender questões como ditas de bom coração. Por exemplo, o perdão por um crime, assim, relacionado aquela máxima em latim que a compaixão traz como princípios de justiça e virtude: *neminem laede, imo omnes quantum potes, juva*. Haveria, portanto, uma certa melhora⁶⁹ em relação à cultura moral e à ética entre os indivíduos, porém somente até esse ponto, pois mesmo tendo convicção de seus erros e acertos, seus limites não conseguem ultrapassar a essência íntima de seus corações, já que “a cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível”, dito de outro modo, cada um permanece aquilo que é, como se sua sorte fosse dada por uma graça divina (SCHOPENHAUER, 2001, p. 199). Adiante falaremos sobre remorso e o caráter que vem da sabedoria de vida, ambos podem contribuir para uma conduta moral.

O que Schopenhauer quer deixar claro é que por meio dos ensinamentos ou de uma ética deontológica não podemos modificar o caráter. Ao longo da história tentamos melhorar o caráter humano através da educação, mas mesmo assim pessoas bastante educadas têm demonstrado caracteres maldosos e egoístas. Dessa forma, nosso filósofo parte para investigar o querer humano na nossa vida prática e com isso revela o porquê de nossas motivações em decorrência da classificação do caráter humano⁷⁰. O querer é que vai mover o agir humano a respeito do seu caráter moral. Por exemplo, alguém com ações egoístas age sempre por motivos egoísticos, não se movendo para nada mais do que aquilo que lhe traga interesse, logo, tudo aquilo que for referente à compaixão ou a maldade nada lhe será superior, pois “não sacrificará tampouco o seu interesse tanto para se vingar de um inimigo como para ajudar um amigo” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 195).

⁶⁹ A essa melhora no caráter através do conhecimento Schopenhauer denomina de caráter adquirido, como veremos a seguir, algo que aprendemos na vida prática, mas que não pode mudar o querer. Schopenhauer faz uso de uma frase da escolástica para elucidar seu pensamento do determinismo do caráter: *Operari sequitur esse* [o agir segue o ser].

⁷⁰ Logo adiante veremos como Schopenhauer classifica o caráter.

A investigação sobre a diferença ética dos caracteres acontece para demonstrar como aquelas três motivações humanas citadas acima acontecem, ou seja, o porquê do egoísmo, da maldade e da compaixão. É a partir do caráter de cada indivíduo que vamos entender as motivações do agir humano no mundo, sendo assim, veremos as coisas aqui de modo inverso, pois não serão os motivos que determinarão o caráter, mas o caráter que determinará os motivos, já que o caráter é inato e imutável. Porém, aqui partiremos para explicar as motivações e, logo depois, veremos como se define a conceitualização do caráter para o nosso autor.

4.1. A motivação egoística

Já falamos de como as virtudes da *justiça* e *caridade* atuam sobre as motivações humanas (o egoísmo, a maldade e a compaixão), agora veremos no que se refere a essas reações em decorrência do querer. Qual será a motivação principal e necessária onde se encontra o egoísmo nos seres humanos? Por qual motivo somos egoístas? Posso eu deixar de querer? O que há entre o querer e o egoísmo? Para nosso autor, a fonte do egoísmo é a luta da Vontade nos seus variados graus de objetivação para a manutenção da vida, ou de outro modo, o egoísmo surge de um conflito interno da própria Vontade consigo mesma, gerando assim uma luta constante nos seus variados graus de objetivação.

[...] Na natureza inteira, em todos os graus de objetivação da Vontade, existe necessariamente uma luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies, e, justamente aí, exprime-se um conflito interno da Vontade de Vida consigo mesma. Nos graus mais elevados de sua objetivação, como qualquer outra coisa, esse fenômeno se expõe em distinção mais acentuada e, por conseguinte, pode ser mais bem decifrado. Tendo em vista esse fim, queremos perquirir em sua fonte o EGOÍSMO, como ponto de partida de toda a luta. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 425)

É no querer-viver que se encontra a motivação do egoísmo no mundo. O egoísmo é uma manifestação da própria Vontade, sendo a motivação principal nos seus mais variados graus da objetivação, isto é, do homem ao animal, essa manifestação existe. A perpetuação da Vontade vem da conservação dela mesma em manter suas formas representativas⁷¹ no mundo, sendo então a conservação e a manutenção (procriar) que afirmam a Vontade, pois todo corpo quer viver. Para Schopenhauer, nossos desejos (digamos: o amor) sexuais são apenas uma manifestação de um desejo inconsciente de perpetuar a espécie. Com isso, ele inverteria toda uma tradição filosófica apontando a irracionalidade ao invés da racionalidade, pois o impulso sexual é quem conduziria a espécie humana (da mesma forma que os animais), o qual faria com que o amor não mais fosse tratado como forma que procede a razão, mas sim como mero impulso sexual. Para ele, essa inversão se aplica como a “constante existência do querer-viver no tempo”, algo próprio da natureza. Desse modo, se assegura que:

O egoísmo é uma qualidade tão profundamente enraizada em toda individualidade em geral que, para estimular a atividade de um ser individual, os fins egoísticos são

⁷¹ As formas representativas trazem uma analogia dos seres, mesmo que estes não sejam idênticos, pois somente a Vontade é idêntica a si mesma.

os únicos com os quais se pode contar com segurança. É verdade que a espécie tem sobre o indivíduo um direito prévio, mais imediato e maior que a efêmera individualidade; todavia, pode acontecer que, quando o indivíduo tem de ser ativo e até fazer sacrifícios para a conservação e aprimoramento da espécie, a importância da questão não se torne tão compreensível para seu intelecto adaptado apenas para fins individuais, para que possa atuar adequadamente. Por isso, em tais casos, a natureza só pode alcançar o seu fim se implantar no indivíduo uma certa ilusão, em virtude da qual aparece como um bem para ele mesmo, o que é de fato um bem só para a espécie, de modo que ele serve enquanto pensa servir a si mesmo. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 15-16)

A *Vontade de Vida* deve sempre prevalecer sobre a individual. A essência íntima do mundo anseia por vida e estar presente em todos os seres da natureza. “É justamente o que é poupada pela morte, ficando incólume” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 54). O egoísmo inerente à humanidade faz com que procuremos apenas nossos próprios interesses, nisso segue o motivo em que aqui falamos, que a *Vontade*, ou melhor, que a *Vontade de vida* vê na representação sua essência, ou seja, sua própria imagem refletida de alguma forma e com isso trava uma luta constante: “Eis por que cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe opõe resistência. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 426)”.

Tanto nos homens, como nos animais, o egoísmo é a motivação fundamental, já que é ímpeto para a sua existência, felicidade e bem-estar, nisso afirmando a *Vontade de vida*. Dessa forma, somos fenômenos da essência que entra em conflito consigo em sua pluralidade, isto é, no mundo enquanto Representação, gerando, assim, as causas antimorais. Essa busca na satisfação de si mesmo, de não conseguir ver no outro a sua essência íntima, de o indivíduo fazer de si mesmo o centro do universo, de procurar a todo custo sua própria vida esquecendo-se dos demais, procurando sua autoconservação, de modo que faz de tudo para proveito e bem-estar próprios, fazendo da motivação egoísta caráter para si mesmo, impedindo-lhe de exercer a verdadeira moralidade, dá ao egoísmo a imagem de fonte dos males. Esse egoísmo que busca sempre a satisfação da *Vontade*, a afirmação do próprio corpo, que vê no seu querer individual a causa de tudo, é a luta a ser vencida pela moralidade. A negação da *Vontade de Vida* é o que veremos adiante como forma de quebrar o egoísmo e encontrar a verdadeira fonte moral.

Como exemplo hipotético da motivação egoísta posso citar o caso de um jovem que querendo conquistar sua futura amada lhe entrega um buquê de flores como um gesto simbólico de seu amor. Uma cena certamente muito bonita, mas aquilo que todos podem olhar com carinho, ternura, paixão, nada mais é que o próprio egoísmo disfarçado, pois sua verdadeira motivação é o egoísmo, este oculto pelo gesto simbólico de ternura, escondendo

sua verdadeira motivação, que é a realização de sua própria vontade: a de esperar correspondência por sua ação e assim obter resultados futuros, o prazer e a satisfação da conquista. É bem possível que o buquê jamais fosse dado se ele soubesse antecipadamente que poderia ser rejeitado, mas antes ele espera ser correspondido, nisso encontra-se seu egoísmo, a conveniência de seus atos. Aqui podemos não só mostrar a satisfação própria do indivíduo, o seu bem-estar, mas também o querer-viver das formas representativas, a mera ilusão que a Vontade cria em nós com o alvo de perpetuar a espécie.

Por fim, temos que anunciar que as motivações egoístas são diferentes das motivações por maldade, de alguém com caráter perverso e maldoso como veremos a seguir. Schopenhauer nos esclarece que, sendo os motivos de um indivíduo de caráter maléfico ele não terá receio em prejudicar outrem, pois há caracteres que sentem prazer em causar sofrimento e danos aos outros, chegando muitas vezes a negar a si mesmo somente para prejudicar os demais. É importante frisar essa diferença, pois o egoísmo não é uma conduta malvada, e sim uma conduta que se faz com indiferença aos outros, algo que não seria nem bom, nem mau, apenas inerente em cada indivíduo, pertencente a sua natureza, diferentemente do malvado, que sente prazer em cometer a maldade.

4.2. A motivação maldosa

Porque agimos por maldade? Como a motivação para a maldade acontece? Segundo Schopenhauer, a maldade se diferencia do egoísmo porque além da afirmação da Vontade também nega a Vontade alheia, vejamos o que o próprio autor diz sobre isso:

O egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mas os prejuízos e as dores causados a outrem são para si um mero meio e não um fim, aí entrando de modo apenas accidental. Em contrapartida, para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los é o que dá prazer. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 126)

A maldade se encontra exatamente naquele que busca prejudicar o outro tanto quanto puder, pois esse é o seu desejo. O indivíduo de mau caráter também é aquele que se volta à injustiça, como mencionamos anteriormente, pois a injustiça se dá no ato de retirar a liberdade de outrem, seja por meio físico ou psicológico. Na extremidade máxima da injustiça Schopenhauer (2005, p. 430) cita o canibalismo, sendo este o grau mais elevado e, em segundo lugar, o homicídio. O maldoso sente prazer no sofrimento alheio, busca a infelicidade dos outros, tem em sua crueldade uma “alegria maligna”, não consegue perceber além do *princípio de individualização*, de modo que, “alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 124).

O maldoso se encontra preso ao *princípio de individualização*, não consegue perceber que sua vítima é igual a ele mesmo, não consegue enxergar a essência de todos os seres, nisso nada pode mudar a essência última de seu caráter, ele não sente remorso pelos delitos cometido, mas antes caminha a querer aniquilar a todos que se opuserem a seu caminho. Schopenhauer (2001, p. 126) alerta-nos que para aqueles que a nulidade moral foi percebida, humanos com alegria maligna, é preciso fugir deles, pois de alguém com tal caráter toda perversidade é o que podemos esperar. Do maldoso não podemos esperar que ele se torne o indivíduo moral. A esse somente o Estado com suas leis pode coagi-lo, mas nunca torná-lo moral.

Como já falamos anteriormente, o Estado está baseado em um jogo de interesses, interesses de seres egoístas que garantem o seu bem-estar, partindo do particular para o geral. Porém, o indivíduo maldoso acaba violando as próprias leis do Estado, pois para ele a maldade é superior ao seu próprio bem-estar. Assim, ele não consegue renunciar a sua própria

natureza, de modo que agredir alguém, matar e até planejar crimes com a máxima crueldade, sem que isso lhe traga culpa alguma, fazem parte de seu caráter. Podemos citar como exemplo os psicopatas e serial killers que aterrorizaram a sociedade sem ao menos demonstrar qualquer remorso ou compaixão pelas suas vítimas.

Assim sendo, a motivação maldosa tem como móbil de sua ação o sofrimento alheio, sendo completamente contrária à prática da compaixão, que é onde se encontra a verdadeira e genuína ação moral. Por conta disso, aquele que sente a motivação maldosa e que tem seu caráter posto nessa sua essência, não tem como realizar nenhuma ação moral, pois lhe é oposta a sua própria essência. Ele não compreende que fora dele mesmo a essência do mundo paira ao seu redor, não tem compaixão nem amor pelo próximo.

Sobre o egoísmo e maldade Schopenhauer esclarece que a *diferença* que criamos entre nós e os outros é o que equivale aos graus de moralidade ou imoralidade. Através do conhecimento de nós mesmos, daquilo que *somos* ao longo da vida, ou seja, egoístas, maldosos ou compassivos, equivale à diferenciação que fazemos entre nós e as outras pessoas, revelando nosso contentamento ou descontentamento, chegando até ao remorso.

Aqui podemos fazer uma diferenciação no que se refere ao arrependimento e ao remorso. O arrependimento seria uma falsa noção daquilo que se fez, uma desadequação do querer, pois teria agido de maneira diferente daquilo que minha vontade pretendia por algum tipo de falseamento – não da Vontade ter mudado –, mas do meu conhecimento ter se modificado, pois o que sempre quis, sempre vou querê-lo. Assim, quando meu intelecto faz a adequação do verdadeiro querer, o arrependimento aparece como sendo uma correção do ato para seu verdadeiro fim. Já o remorso ou “o peso na consciência”, seria a consciência de sua própria essência como Vontade, seria o sentimento procedente de nossa injustiça cometida, de nossos atos de maldade. Assim sendo, a consciência condicionada pela razão, julgando somente depois, tomando conhecimento somente após o ocorrido, nada se pode fazer por aqueles que o caráter se evidencia como uma falta de sensibilidade para com seus semelhantes, pois ele é imutável e inato.

4.3. A motivação compassiva

No que diz respeito à compaixão, ela pode ser tratada como a motivação que elimina as diferenças entre o eu e o outro, assim, percebe no outro a mesma essência que a minha. Somente uma pura bondade no coração poderia fazer o homem ter compaixão pelo seu próximo e por todos aqueles que têm vida. A sensibilidade pelo sofrimento alheio possibilita se compadecer pelos demais seres da natureza. Do mesmo modo que o maldoso chega a negar a si mesmo para a prática do mal, o bondoso, em condições contrárias, nega a si mesmo para ajudar a outrem, assim, levando mais em conta o sofrimento alheio que o seu mesmo. Desse modo, a sua bondade de caráter o impedirá que faça ofensas ao próximo como também o motivará a agir compassivamente para ajudar aqueles que necessitam.

Já nos referimos aqui às virtudes cardeais como derivações da compaixão, ou seja, às virtudes de *justiça* e de *caridade*, uma que impede e inibe nossas ações antimorais, isto é, bloqueando qualquer ato maldoso que possamos cometer aos outros, e a outra que faz com que sejamos caridosos com todos o quanto pudermos, como forma de manifestação direta da compaixão. A compaixão como motivação empírica surge da identificação com o outro, de modo intuitivo sentimos o seu sofrer, sua dor, exatamente como se fossem nossos. Ao suprimir a barreira do eu e do não-eu a compaixão se estabelece como a genuína ação moral, altruísmo verdadeiro. Nesse sentido a compaixão é completamente contrária à maldade e ao egoísmo, que são motivações antimorais.

Não há como falar em compaixão e não se lembrar de nomes importantes da história, tais como: Jesus, Siddharta Gautama (Buda), Mahatma Gandhi, Madre Teresa de Calcutá, dentre outros. No entanto é importante citar o exemplo de Madre Teresa de Calcutá (Agnes Gonxha Bojaxhiu, nome de batismo), que nem sempre foi de Calcutá. Calcutá chegou ao nome da irmã Teresa após seus grandes trabalhos devocionais de caridade e compaixão, que antes teve de suplicar aos seus superiores o desejo de dedicar-se aos pobres, doentes e oprimidos. É comovente uma das cartas que Madre Teresa escreve ao Arcebispo Fernando Périer suplicando o seu imenso desejo de ajudar as almas necessitadas. Vejamos:

Excelência,

Na última carta que me enviou por ocasião da minha festa, o senhor escreveu: “Ainda vai demorar um pouco antes de poder concluir todo este assunto”. Imploro-lhe, Excelência, em Nome de Jesus e pelo amor de Jesus, que me deixe ir. Não demore mais. Não me detenha. [...] Por favor, deixe-me ir.

O senhor ainda tem medo. Se a obra for toda humana, morrerá comigo; mas, se for toda Dele, viverá durante séculos. Enquanto isso, almas estão sendo perdidas. Deixe-me ir com a sua bênção - com a bênção da obediência com que desejo começar todas as coisas. Não tema por mim. Pouco importa o que me aconteça. Excelência, tudo que pedirmos ao Pai em nome de Jesus é concedido. Foi em nome de Jesus, o mesmo Nome, que eu lhe pedi - Por favor, deixe-me ir. Reze por mim.
Sua devota filha em J.C. [Jesus Cristo]
Maria Teresa (TERESA, 2008, p, 103)

Madre Teresa chegou a dizer que: “se eu alguma vez vier a ser Santa – serei com certeza uma Santa da ‘escuridão’. Estarei continuamente ausente do Céu – para acender a luz daqueles que a Terra se encontram na escuridão” (TERESA, 2008, p, 13). Foi como missionária e executando um trabalho voluntário que Madre Teresa cuidou dos enfermos, ajudou os refugiados, negando sua própria vontade em circunstâncias do sofrimento alheio – dedicando-se exclusivamente aos outros – que ela exerceu a verdadeira moralidade em atos sublimes de compaixão.

Enquanto estamos submetidos ao Véu de Maia, às ilusões representativas, não conseguimos enxergar a essência de todos os seres, mas para “àquele que pratica obras de amor, o Véu de Maia se torna transparente e a ilusão do *principii individuationis* o abandona” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 474). Portanto, é no mistério do fenômeno da compaixão que conseguimos enxergar o que se revela através do Véu e descobrir o enigma do mundo.

Até aqui vimos como nosso autor diferencia as motivações morais, e tendo elas sido esclarecidas, ainda resta uma pergunta antes de classificarmos o caráter de acordo com nosso autor: se o caráter é inato, que culpa pode nos cair sobre a moralidade? Tal resposta é encontrada entre a questão do caráter e a liberdade como veremos a seguir.

5. A LIBERDADE

"Liberdade, essa palavra que o sonho humano alimenta: que não há ninguém que explique, e ninguém que não entenda."

Cecília Meireles

Sobre o propósito de nossas ações sucederem-se das motivações, conseqüentemente, como sendo um ato necessário de nossa conduta, onde ficaria a liberdade se nosso caráter é inato? Nisso o próprio Schopenhauer (2001, p. 199) questiona: “onde ficam culpa e mérito?”. Como podemos ser culpados moralmente sobre a fatalidade do caráter? Schopenhauer busca uma resposta para essas questões remetendo à doutrina kantiana da coexistência da liberdade com a necessidade, pela qual nosso autor foi fortemente influenciado por Kant, assim, tornando a liberdade simultânea à necessidade. Porém, diferente de Kant que vai encontrar uma via racional para o caráter⁷², para Schopenhauer apenas a Vontade metafísica do mundo é livre, pois todo o resto está submetido a uma causa e motivo para acontecer. Ora, enquanto representação nós também pertencemos à causalidade, logo, estamos submetidos ao *princípio de razão*, sendo assim, toda causa faz parte apenas dos fenômenos, não da *coisa-em-si*, logo nosso caráter não pode ser mudado, pois ele pertence à Vontade, enquanto o *em-si* do mundo. Nisso segue que é no que *somos* que recai a culpa e o mérito. Sobre isso, Schopenhauer explica:

O “operari” é sempre necessário ao sobrevirem os motivos, por isso a *liberdade* que se anuncia apenas pela responsabilidade só pode estar no “esse”. As censuras da consciência dizem respeito, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que *fizemos*, mas, propriamente no fundo, àquilo que *somos*, como apenas sobre o que nossas ações dão um testemunho plenamente válido, pois elas se relacionam com o nosso caráter, como os sintomas à doença. Portanto é nesse “esse”, naquilo que *somos*, que têm que repousar a culpa e o mérito. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 200)

De acordo com Cacciola (1994, p. 168), o homem enquanto fenômeno também está submetido às leis da causalidade, sendo assim, tudo que acontece, de acordo com a visão schopenhaueriana, acontece tendo em vista causa e efeito, porém, a causa não produz efeito a partir do nada, mas a partir da natureza de cada ser pode se produzir mudança. Segundo ela, existem dois fatores para o efeito: a força, presente no ser e a causa que é responsável pela mudança (em um tempo e espaço). Nesse sentido, a causa é responsável pelos motivos, pois

⁷² Tornaremos a falar sobre essa questão à frente quando formos conceitualizar cada caráter.

são causas medidas pelo entendimento, e já os motivos não mais se aplicam às causas, pois pertencem ao querer. A própria Cacciola melhor nos apresenta essa formulação do querer referente ao caráter do seguinte modo:

Cada ação humana é, portanto, um produto necessário do caráter e dos motivos que se lhe apresentam. No entanto, isto não significa que a ação seja um termo médio, o resultado de uma espécie de compromisso entre o caráter e o motivo. A possibilidade da ação tem de repousar sobre ambos [...] A responsabilidade moral repousa, pois, sobre o caráter, sobre o “eu quero” que acompanha todas as nossas ações. (CACCIOLA, 1994, p. 168)

Não mudamos o que *somos* e nossa responsabilidade se encontra no “esse”, ou seja, no nosso caráter, naquilo que é o nosso ser e não outro, distinto, pois: “no seu ‘*esse*’, aí está a liberdade. Ele poderia *ter sido* outro: e naquilo que ele *é* estão culpa e mérito. Pois tudo o que ele faz segue-se daí como um mero corolário” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 96). Para nosso autor a liberdade moral é metafísica⁷³ e nossos atos individuais não são livres, por mais que o caráter individual de cada um deva ser considerado como ato livre. Cada indivíduo decorrente dos motivos, momentos e necessidades não faria outra coisa senão o que naquele momento o fez. Desse modo, “o mundo é tribunal do mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 450), “este mundo não é apenas uma arena, por cujas vitórias e derrotas os prêmios serão distribuídos em um mundo futuro; mas ele mesmo já constitui o juízo final, ao cada um ostentar recompensa e vergonha, de acordo com os seus méritos” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 113-114).

Tamanho é o peso que advém da compreensão de nossos feitos que por vezes a vergonha do que somos nos arrebatam. É com o passar do tempo que os motivos revelam nossa própria natureza, pois no decorrer dos anos eles se apresentam ao conhecimento revelando nosso verdadeiro ser. Muitas vezes mudamos de opinião em relação a algo ou alguém, como por exemplo, um indivíduo que julgava gostar enormemente de uma pessoa, mas certamente não conhecia os motivos verdadeiros desse seu gostar e, logo que estes são postos ao conhecimento, sua verdadeira vontade apareceu. Digamos que o que ele realmente almejava era tão somente o conforto que aquela pessoa poderia trazer a ele, mas logo não sendo mais necessário o seu verdadeiro querer apareceu. Ao certo não diria ele que mudou de opinião em relação à outra pessoa, mas que estava enganado sobre o que sentia ou o que a outra pessoa significava para ele. Ele poderia até pedir desculpas, sentir remorso⁷⁴ por ter cometido alguma

⁷³ Já que ela é determinada pela própria Vontade, sem que seja necessário um motivo para determiná-la.

⁷⁴ Como já mencionamos, Schopenhauer chama de *remorso* uma dor sobre o conhecimento que temos de nós mesmos, de termos cometido injustiça a alguém. “Em geral, toda inconseqüência, toda irreflexão, todo ato contra

injustiça e se sentir vergonhoso de si mesmo ao revelar seu verdadeiro ser, mas isso não mudaria seu caráter. É exatamente o que *somos* que repousa a culpa e o mérito. Em *Aforismos para uma sabedoria de vida*, Schopenhauer diz também que nossa felicidade recai sobre o que somos, pois:

Os deleites mais elevados, mais variados e mais duradouros são espirituais; por mais que na juventude possamos nos enganar a esse respeito, eles, todavia, dependem principalmente das faculdades inatas. Portanto, a partir disso fica claro o quanto nossa felicidade depende daquilo que *somos*, de nossa individualidade; enquanto, na maior parte das vezes, levamos em conta apenas a nossa sorte, apenas aquilo que temos ou representamos. (SCHOPENHAUER, 2002, p. 7)

No entanto aqui é necessário ainda oferecer uma explicação mais detalhada a respeito da liberdade em Schopenhauer para entendermos melhor como ele nos fala sobre a questão kantiana da coexistência da liberdade e necessidade. Para ele, tal descoberta foi um dos grandes méritos de Kant, que chega até a chamar de “a maior das realizações da profundidade humana.” Para melhor dizer, a necessidade da liberdade em Kant repousa no ser autônomo, que impõe a si mesmo a lei moral. Sendo assim, em Kant a própria vontade faz parte da causalidade no momento que temos condições de determiná-la como vontade livre, da legalização de nossos princípios, em outras palavras, pelo fato de a vontade ser livre, ou melhor, por termos liberdade ou livre arbítrio, nós podemos determinar a vontade humana e com isso dar-nos uma lei que serve como princípio moral a ser seguido.

Ora, é justamente isso que Schopenhauer rejeita – uma liberdade fenomênica, pois para ele não temos como determinar o nosso querer, nossa vontade. Não há como o sujeito ter uma autonomia no campo moral, pois seu caráter é imutável e já foi determinado pela Vontade metafísica do mundo. Se a razão é a mola propulsora e pressuposto para a moralidade em Kant, tornando-a pela liberdade em *razão prática*, que faz com que o homem possa dar a si mesmo uma lei que possa cumprir e assim determinar seu caráter, em Schopenhauer ela é vista apenas de maneira secundária no campo moral, já que a razão pura não pode determinar nenhum princípio moral, pois estamos submetidos à Vontade.

nossos preceitos, princípios, convicções de qualquer espécie e, também, toda indiscrição, engano e grosseria mortificam-nos depois em silêncio e deixam um espinho em nosso coração” (SCHOPENHAUER, 2001, 116). Temos a consciência de quando não agimos corretamente provenientes do nosso caráter. A compreensão do nosso caráter nos leva não a uma mudança da Vontade, mas a um conhecimento corrigido e a um *peso na consciência* dos atos injustos que fizemos, que não é arrependimento, mas uma dor sobre o conhecimento de si mesmo. Porém, tal consciência pode nos ajudar de uma certa forma a agirmos melhor a respeito de uma sabedoria de vida.

Aliás, a filosofia em Schopenhauer é meramente teórica, contemplativa e de uma ética descritiva, não sendo possível determinar uma ordem ou prescrever conceitos morais e com isso esperar que os seres humanos mudem em relação a seu caráter, pois o caráter, como algo dado a priori, sendo, portanto, inalterado, nenhuma lei seria capaz de transformá-lo. Além disso, para nosso autor, há uma distinção em Kant⁷⁵ no que se refere à moralidade e legalidade, logo, uma ação praticada por dever não tem valor moral, pois como já vimos anteriormente, na visão de Schopenhauer, diferentemente de Kant, uma ação praticada por dever, sempre é motivada por medo de castigo ou recompensa, então, uma lei feita para a moralidade pode até estar de acordo com a legalidade, mas não torna ninguém virtuoso, pois em última instância, o que move o seu agir é o egoísmo advindo da Vontade.

É importante salientar que Schopenhauer divide a liberdade em três conceitos distintos: a *liberdade física*, que é aquela que normalmente usamos no conceito popular em relação a algo que possa ser livre de qualquer obstáculo material que impeça nossa ação (essa apenas tendo sentido negativo); a *liberdade intelectual*, que é a capacidade do livre exercício do intelecto, não sendo impedida por emoções ou algo que possa tornar o homem irascível; e, por fim, a *liberdade moral* (ou livre arbítrio)⁷⁶.

Bem, se tratando dos três tipos de liberdade acima citados o que nos importa aqui é somente o último, isto é, a *liberdade moral*. Como vimos, o conceito das outras duas liberdades se funda na ausência de obstáculos materiais e objetivos exteriores ao sujeito, que com isso poderia impedir-lhe a capacidade de agir segundo sua vontade. Porém, para a liberdade moral, o que impossibilita o sujeito é algo subjetivo e não físico, mas que tenha motivos para impedir que siga em frente em sua vontade. Sendo assim, na questão moral, para Schopenhauer, o homem não é livre, pois a sua vontade não é livre para agir. Segundo Francisco Willian Mendes Damasceno⁷⁷, essa questão pode ser explicada da seguinte maneira:

A questão desloca-se do âmbito do “poder” para o do “querer”. O conceito popular empírico nos diz que “livre” significa “de acordo com a vontade”, então, permanecendo nessa perspectiva, perguntar se a vontade é livre é o mesmo que perguntar se “a vontade é conforme a vontade”, perguntar se a vontade é idêntica a se mesma (DAMASCENO, 2012, p. 140).

⁷⁵ Tal divergência se refere quanto ao fundamento, se intuitivo ou racional.

⁷⁶ Ensaio Sobre a liberdade da vontade.

⁷⁷ DAMASCENO, Francisco Willian Mendes. *Ética e Metafísica em Schopenhauer: A verdadeira liberdade e o sentido moral do mundo*, in: Nietzsche e Schopenhauer: gênese e significado da genealogia. Gustavo B. N. Costa; José Maria Aruda; Ruy de Carvalho (orgs). Fortaleza: EDUECE, 2012.

Certamente o homem age de acordo com sua vontade, porém a questão não é exatamente essa, mas saber se ele pode escolher sua vontade e com isso seu agir. O próprio Schopenhauer (1993, p. 52) questiona: “podes verdadeiramente, entre dois desejos opostos que surgem em ti, corresponder igualmente a um e a outro?”. Não podemos mudar nossa vontade em detrimento dos nossos desejos, pois o querer já é determinado pela vontade, logo não faz sentido dizer que é capaz de escolher a ter a própria vontade e com isso decidir de que maneira agir. De acordo com a metafísica da Vontade schopenhaueriana o nosso caráter individual pertencente à Vontade livre, que para ele é similar à Ideia platônica⁷⁸, portanto, exterior ao tempo e ao espaço, de modo que ela nos é dada a priori e é inalterável. Assim, cada querer humano por mais que pareça para nós revelado, é fruto de uma Vontade imutável.

No entanto, surge ainda uma questão: como eu posso então definir meu querer se minha vontade só se mostrará mediante os motivos que determinarão minha ação, minhas escolhas? Posso eu querer mudar meu querer? De certo, não. É a Vontade que determina em última instância as formas representativas no tempo e espaço. Sendo o critério das ações do homem apenas sua vontade, seu querer, não podemos tornar de acordo com Schopenhauer, esse querer humano como uma regressão ao infinito, ou seja, um querer anterior ao querer e assim por diante, pois certamente isso seria inalcançável. E ainda, se por acaso aceitássemos tal questionamento sobre o querer, seria a mesma coisa que tornar o primeiro querer pelo último, de modo que retornaríamos à pergunta: “Pode querer?”. Damasceno nos esclarece essa condição da deliberação da Vontade da seguinte maneira:

⁷⁸ Schopenhauer pega emprestado o conceito de *Ideia* em Platão para designar a objetivação mais perfeita da Vontade. A Ideia estaria antes da multiplicidade, fora do tempo e do espaço, manifestando aquilo que é, sendo então, além do mundo fenomênico. A Ideia, para nosso autor, são os graus de objetivação da Vontade, uma forma de ver a pluralidade fenomênica na unidade da *coisa em si*: Vontade. A ideia não pode ser vista como causada pela Vontade, mas como manifestação da Vontade una e indivisível em objetivação dela própria, tornando-se arquétipos da própria Vontade e com isso pluralizando-se nos diversos fenômenos e, dessa forma, a Vontade aparece na representação. Nas palavras de nosso autor: “Os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDÉIAS DE PLATÃO” (SCHOPENHAUER, 2005, 191).

A vontade, enquanto condição de possibilidade da deliberação, não pode, por isso, ser objeto de deliberação. Deste modo, a pergunta acerca da liberdade da vontade não oferece nenhum outro caminho a não ser o da sua negação, o de aceitar a impossibilidade do livre-arbítrio, conceito melhor definido pelo termo escolástico liberdade de indiferença, enquanto possibilidade de o indivíduo escolher indiferentemente sua vontade [...] (DAMASCENO, 2012, p. 144).

Dessa forma, os homens não têm livre-arbítrio, pois não podem escolher o seu próprio querer, sua vontade. Porém, Schopenhauer não recusa que temos a possibilidade de decisões a partir de representações abstratas já que somos racionais, não nega a possibilidade de deliberação humana que vem a partir dos motivos dados, e se encontra sobre o *princípio de razão suficiente* enquanto lei de motivação, já que em cada ação existe um motivo para acontecer, todo efeito tem uma causa. Entretanto, já que a Vontade é o requisito para a deliberação, ela mesma não pode ser deliberada. Para uma liberdade que não houvesse necessidade alguma, e com isso longe das formas do *princípio de razão* (formas da intuição: tempo e o espaço e a lei da causalidade), tal liberdade só poderia ser encontrada na *coisa em si*, ou seja, na Vontade. Isso explica a diferença da liberdade entre Kant e nosso autor, que não faz da liberdade um pressuposto para a moralidade, antes rejeita a liberdade ou livre-arbítrio, e com isso designa que o caráter é imutável. De toda forma, segundo Damasceno (2012, p. 147), em Schopenhauer, em ocasiões muito raras, a *liberdade moral* (liberdade transcendental) que pertence apenas à *coisa em si* também se manifesta no mundo fenomênico, que é no fenômeno ético da compaixão, que é quando o fenômeno entra em contradição com sua essência (*coisa em si*). Tais casos podem ser vistos nas práticas ascéticas e naqueles que procuram a santidade levando uma vida de doação, devoção, castidade e caridade.

6. A TRIPLA FORMULAÇÃO DO CARÁTER HUMANO

“O caráter de um homem faz o seu destino”.

Demócrito

Após vermos as motivações causadas pelo nosso querer e com isso revelar nosso caráter, aqui feito de forma invertida, por acreditarmos que pode facilitar a compressão do leitor, pois ele entenderá melhor como funcionam as motivações advindas do querer para o caráter. Veremos agora como Schopenhauer conceitua o próprio caráter. Ele o define de três maneiras distintas: a) caráter inteligível - é o que coincide com a Ideia platônica, é caráter metafísico como ato da vontade que é independente das formas fenomênicas de tempo, espaço e causalidade, ele é imutável e indivisível - é o que pertence à natureza de cada indivíduo; b) caráter empírico - é aquele que está sob as formas do *princípio de razão*, este submetido ao tempo, espaço e causalidade, pertence ao fenômeno e é o principal meio de caráter no mundo, o qual pela via representativa o homem pode entender seu caráter; c) e por último o caráter adquirido, que é aquele que aprendemos na vida prática pela experiência como sabedoria de vida através do conhecimento racional. Porém, todo caráter é antes de tudo determinado⁷⁹ pela Vontade, já que, se comparado aos outros dois caracteres, o inteligível é preponderante.

Para formular as divisões do caráter Schopenhauer pega emprestado⁸⁰ a noção kantiana de coexistência da liberdade com necessidade na Crítica da Razão Pura⁸¹, como já mencionamos anteriormente, porém não estipulando um fundamento racional para o caráter inteligível, mas a Vontade irracional. Depois de pegar as concepções de caráter inteligível e empírico em Kant, Schopenhauer adiciona mais um tipo de caráter, o caráter adquirido.

⁷⁹ É uma autodeterminação do querer livre, já que, liberdade e necessidade são conciliáveis na visão do nosso autor, pois o fenômeno enquanto objeto é necessidade e a Vontade é livre sempre. Desse modo, por mais que o caráter (empírico) de alguém não seja considerado totalmente livre, o seu caráter inteligível o é. Aquilo que somos é livre independente da necessidade, somos o que somos mediante o caráter inteligível.

⁸⁰ O empréstimo dar-se na nomenclatura, pois modifica-se seu conteúdo mediante a crítica a Kant.

⁸¹ Na Crítica da Razão Pura, nona seção, no capítulo intitulado “Possibilidade da causalidade mediante liberdade, em união com a lei universal da necessidade natural”, Kant admite que a causalidade por liberdade exista e estipula a diferença entre o caráter empírico e inteligível para o homem. Vejamos: “No entanto, cada uma das causas eficientes tem que possuir um *caráter*, isto é, uma lei de sua causalidade, sem a qual de modo algum ela seria uma causa. E neste caso teríamos, num sujeito do mundo dos sentidos primeiramente um *caráter empírico* mediante o qual as suas ações, enquanto fenômenos, se interconectariam completamente com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza e poderiam ser derivadas destes, enquanto eles são as suas condições, constituindo, pois, em conjunção com os mesmos, membros de uma única série da ordem natural. Em segundo lugar ter-se-ia que lhe conceder ainda um *caráter inteligível* mediante o qual aquele sujeito é a causa daquelas ações enquanto fenômenos, ele mesmo, no entanto, não se subordina a quaisquer condições da sensibilidade e não sendo, pois um fenômeno. Ao primeiro também se poderia chamar de caráter de uma tal coisa no fenômeno, e ao segundo de caráter da coisa em si mesma.” (KANT, 1996, p. 341-342).

6.1. O Caráter Inteligível

Para Schopenhauer o caráter inteligível coincidindo com a Ideia platônica, age de forma tal que determina os outros caracteres, visto que ele também age em todas as objetivações da Vontade, porém no homem em maior grau, pois vista a sua singularidade e individualidade o homem se diferencia do animal que é dado em sentido da espécie. Nosso caráter, nosso querer, aparece de maneira distinta das formas de objetivação animal dada a nossa subjetivação e abstração. O caráter inteligível, portanto, mesmo visto de forma diferente no homem (por expressar o ser íntimo de cada indivíduo, sua essência, e não da espécie), é um ato original da Vontade em todas as formas de objetivação como menciona nosso autor:

O caráter inteligível coincide, portanto, com a Ideia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da Vontade que nela se objetiva. Em verdade, não é apenas o caráter empírico de cada homem, mas também o caráter empírico de cada espécie animal, sim, de cada espécie vegetal e até de cada força originária da natureza inorgânica que deve ser visto como fenômeno de um caráter inteligível, isto é, de um indiviso e extratemporal da Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, 221-222).

Cada sujeito, dada a sua individualidade, singularidade fenomênica, participando da Ideia platônica, carrega sobre si o peso do seu próprio caráter, aquilo que lhe é natural, desse modo, expressa o determinismo da *coisa-em-si* perante o seu caráter empírico, sendo assim, não há liberdade⁸² para escolher seus atos morais, a única liberdade que há é a da própria *coisa-em-si*, a Vontade. Sendo o caráter inteligível, imutável e inviolável, nada a razão pode fazer para tornar alguém ético. Podemos a partir de ensinamentos apenas modificar as ações do indivíduo a partir de motivos externos advindos do *princípio de razão suficiente*, mas no final das contas seu caráter permanece o mesmo. Dessa forma, os dogmas religiosos, os ensinamentos de virtude e dever não adiantariam de nada se fossem utilizados na intenção de aperfeiçoar o ser humano em relação a seu caráter moral.

⁸² Como dissemos anteriormente, Schopenhauer não nega que podemos ter decisões a partir de representações abstratas e com isso uma liberdade física (empírica), porém, está no nível do *princípio de razão suficiente*, já que não posso mudar meu querer, apenas decidir a ação depois do querer já escolhido pela Vontade, porém, como a liberdade moral e o caráter inteligível é resultante da própria Vontade, nada o homem pode fazer para se tornar alguém virtuoso. A isso que acabamos de mencionar Schopenhauer diz: “A decisão propriamente dita é por ele esperada de modo tão passivo e com a mesma curiosidade tensa como se fosse a de uma vontade alheia. De seu ponto de vista, entretanto, as duas decisões têm de parecer igualmente possíveis: isso justamente é o engano da liberdade empírica da vontade. Na esfera do intelecto a decisão entra em cena de modo totalmente empírico, e como conclusão final do assunto; contudo, esta se produziu a partir da índole interior, do caráter inteligível, da vontade individual em seu confronto com os motivos dados e, por conseguinte, com perfeita necessidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 377).

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)

O sujeito do caráter inteligível é aquele em que sua própria natureza demonstra seu verdadeiro caráter, assim, podendo ter disposição para agir conforme as motivações, sejam elas egoístas, maldosas ou compassivas, como vimos. Porém, já que não temos a liberdade de escolher nosso caráter, aquela velha pergunta ainda fica sem resposta: será que realmente temos alguma culpa se nosso caráter é inato? Mesmo que Schopenhauer negue os dogmas religiosos do cristianismo é justamente lá que ele encontra tal resposta mas, claro, separando a alegoria do significado profundo. Desse modo, se é verdade que as religiões só sobrevivem por causa dos dogmas, dos mistérios que fazem parte de sua doutrina, não sendo, portanto, a razão⁸³ a mola propulsora, pois elas não conseguiriam sobreviver às mudanças de critério porque lhes faltaria a fé, o mito aparece como solução. Schopenhauer vê no Pecado Original cristão uma maneira de explicar que nossa culpa recai sobre o simples fato de nossa existência. A vontade de viver faz da vida sua própria miséria e dor. Como bem disse Rousseau (1955, p. 23): “o destino do homem é sofrer em qualquer época. O próprio cuidado de sua conservação está ligado à dor”. Bom mesmo para o homem seria não ter nascido⁸⁴. Somente aniquilando a si mesmo o homem conseguirá se libertar de sua culpa.

O Cristianismo é a doutrina que afirma que o homem é profundamente culpado pelo único fato de ter nascido, e ensina ao mesmo tempo que o coração deve aspirar à libertação que só se pode obter à custa de grandes sacrifícios, pela renúncia, pelo aniquilamento de si próprio, isto é, por uma transformação total da natureza humana. (SCHOPENHAUER, s.d. p. 48)

É no fenômeno da compaixão que o homem encontra tal aniquilamento de sua individualidade e egoísmo. Em cada alma se encontra a dor e o mal do próprio mundo, e é

⁸³ Porém aqui cabe uma ressalva que no cristianismo, embora somente a posteriori, a razão tem um papel também fundamental, pois ela se encontra como tentativa de provar e defender a fé, conforme se encontra na epístola de I Pedro 3:15.

⁸⁴ Não falamos aqui “o homem não ter nascido” como vindo da culpa por desrespeitar uma vontade divina tal como se encontra em Marcos 14:21, ou mesmo na hipótese do livre-arbítrio, já que esta pretensão foi descartada pelo nosso autor, pois caso fosse, sendo o caráter do homem de natureza inata a culpa caberia ao criador, caso aceitássemos o mito judaico cristão do pecado original conforme a leitura de Cacciola (1994, p. 168). Porém, aqui nos referimos à culpa como que a maneira com que a racionalidade não pode mudar a natureza do caráter humano, e apenas lhe mostra a dor do mundo e a negação da vida como forma de chegar a verdadeira moralidade.

desse modo que a culpa recai sobre nós. Embora não possamos mudar o caráter humano, as sanções e penas adotadas como normas pelo Estado não são negadas por Schopenhauer por culpa de atos injustos, pelo contrário, elas são necessárias para enfrentar aqueles espíritos maldosos que infligem o direito alheio praticando injustiças e causando prejuízos à sociedade e aos indivíduos, mesmo que esses não possam ter seu caráter alterado.

6.2. O Caráter Empírico

Sendo o caráter inteligível fora da submissão de tempo, espaço e causalidade, sendo indivisível e inalterável, não estando, portanto, sujeito à multiplicidade, pertencente à Vontade metafísica, temos por outro lado o caráter empírico, que é a manifestação do inteligível, sendo, assim, fenômeno deste. O caráter empírico, conforme a lei da motivação e submetido ao *princípio de razão*, exterioriza o caráter inteligível na maneira como agimos. Falando de outro modo, o caráter empírico é como nossa individualidade apresenta o caráter inteligível ao mundo, seu verdadeiro ser, mas de modo fenomênico, o modo como a consciência reage aos motivos e cria representações abstratas a partir do querer e com isso seu agir no mundo.

É pelo caráter empírico que temos a impressão de sermos morais, por aquilo que acreditamos ser bom e justo, mas para Schopenhauer a razão é apenas secundária à Vontade, e o caráter inteligível revela a essência de quem realmente somos. De acordo com nosso filósofo (2005, p. 376) o intelecto experiencia “as decisões da vontade apenas *a posteriori* e empiricamente”, tendo o caráter inteligível primazia sobre o empírico, fato que:

O homem é senhor de sua razão, portanto possui clareza de consciência, vale dizer, decide-se conforme motivos abstratos pensados – é a expressão às máximas inteligíveis de sua conduta, resultado do seu querer mais íntimo, é como uma letra na palavra que exprime seu caráter empírico, o qual é apenas manifestação temporal do seu caráter inteligível. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 388)

Ao intelecto não cabe mais do que “clarear a natureza dos motivos em todos seus aspectos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 377), nada ele pode fazer para mudar o querer, a Vontade e o caráter de um indivíduo. Talvez para alguns somente ao longo da vida, em detrimento dos motivos, é que seja possível definir qual o seu caráter, se vai agir por puro egoísmo, maldade ou compaixão. Mas, de fato, se de alguma forma isso ainda é oculto, com os motivos e ao longo da vida, este se revelará e mostrará quem realmente somos. Sobre o caráter inteligível e empírico é necessário mencionar ainda o fato que sendo o caráter inteligível coincidente com a Ideia, estando em um grau entre a *coisa-em-si* e o fenômeno, e o empírico sendo a exteriorização deste, cabe ressaltar que ao certo não conhecemos na íntegra o caráter inteligível, pois ele não se encontra dentro do *princípio de razão*, como também não conhecemos totalmente a *coisa-em-si*, a Vontade. Porém, é justamente o caráter empírico que nos fornece condições de sabermos algo a respeito de nosso caráter enquanto fenômeno, pois ele se revela em nossos atos.

Vale ressaltar que, entre Kant e Schopenhauer, por mais que o âmago de suas fundamentações sejam distintas, elas apresentam um ponto que pode ser considerado de convergência no que diz respeito à não possibilidade total da compreensão de nosso caráter, pois de um lado Kant afirma não conhecermos ao certo as intenções humanas por causa da nossa incognoscibilidade e, por outro lado, nosso filósofo afirma que não conhecemos completamente a Vontade, desse modo, não podemos também saber ao certo qual o nosso verdadeiro caráter.

6.3. O Caráter Adquirido

No entanto, mesmo que nosso caráter, em última instância, não possa ser completamente conhecido, e que o caráter inteligível tenha predominância sobre o empírico, Schopenhauer ainda menciona um outro tipo de caráter para os seres humanos: o adquirido. Este tipo de caráter é fruto da experiência e do autoconhecimento que adquirimos ao longo da vida, do qual podemos perfeitamente fazer uma aproximação com a frase “conhece-te a ti mesmo”, escrita no pórtico do templo de Apolo, em Delfos. O nosso aprendizado no mundo pode, de certa forma, clarear as ideias de como podemos viver uma vida mais sábia e assim evitar sofrimentos desnecessários. Nosso autor define o caráter adquirido da seguinte maneira:

Ao lado do caráter inteligível e do empírico, deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o caráter adquirido, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter. Talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico, enquanto fenômeno do inteligível, é inalterável, e, tanto quanto qualquer fenômeno natural, é em si conseqüente, com o que não seria necessário adquirir artificialmente, por experiência e reflexão, um caráter. Mas não é o caso. Embora sejamos as mesmas pessoas nem sempre nos compreendemos. Amiúde nos desconhecemos, até que, em certo grau, adquirimos o autoconhecimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 391).

Assim, o caráter adquirido nos auxilia a ter uma vida mais amena, pois o conhecimento racional nos dá a possibilidade de conhecer em partes nosso verdadeiro caráter, e de posse desse conhecimento podemos, por meio da sabedoria da vida, evitar escolhas que possam nos prejudicar e poupar dor e sofrimentos desnecessários. Essa talvez seja a forma de como nosso filósofo encontra uma saída para o determinismo do caráter, pela qual poderíamos, de certa maneira, evitar um mal maior a si mesmo e assim evitar o sofrer. Vilmar Debona esclarece que:

O fato de a Vontade trazer intrínseca a si a disposição metafísica para o sofrer não elimina a possibilidade de se evitar conscientemente as disposições mais agressivas ou os pontos mais fracos de cada indivíduo e, assim, ter como ponderar situações conforme o conhecimento de tais características. (2010, p. 69)

Ele ainda nos esclarece que tal processo de conhecimento de si poderia ser comparado à lapidação do ouro para ser transformado em alguma joia, sem que isso fizesse perder a característica de sua verdadeira natureza, sua essência íntima. O ouro, mesmo lapidado, continuaria sendo ouro. Seria então o caráter adquirido uma espécie de otimismo

dentro de uma filosofia tão pessimista de nosso autor? Entendemos que sim, mas um otimismo às avessas, pois se no âmbito da Vontade se encontra o querer e todo querer é dor, a forma de não querer sentir dor é justamente um querer, assim se evita um mal se chegando a outro, pois o querer nunca cessa⁸⁵.

No entanto, tendo o conhecimento de seu querer, o sábio tenta controlá-lo por intermédio da razão, e assim evitando demasiada dor e sofrimento, por mais que seu verdadeiro caráter não possa jamais ser mudado⁸⁶. Sendo assim, por mais que o caráter adquirido não possa tornar alguém virtuoso em sentido mais estrito do termo, levando-o à verdadeira moralidade pelo fenômeno da compaixão, pois sempre estamos presos a nossa verdadeira individualidade pelo caráter inteligível – e, de fato, de acordo com nosso autor, é o caráter inteligível que vai ditar se seremos compassivos ou não – ele pode ser importante para vivermos melhor em sociedade.

⁸⁵ Mesmo que a dor não seja completamente cessada, vale a pena um conhecimento maior de si mesmo, mesmo que isso também traga um pouco de sofrimento, tal qual como se encontra no livro de Eclesiastes (1:18), no qual o sábio percebe a ilusão do mundo, e sabe que, quanto mais conhecimento tiver de si e do mundo, a dor fará parte de sua existência.

⁸⁶ Também aqui vale citar a nota (68) que colocamos anteriormente sobre “A tripla motivação humana na diferença ética dos caracteres”, que os estudos realizados na Universidade de Wisconsin podem auxiliar futuramente observar como, por meio da razão e do intelecto, poderemos chegar a ter um aperfeiçoamento melhor de nossa sensibilidade referente à compaixão.

7. O FUNDAMENTO METAFÍSICO DA COMPAIXÃO E A NEGAÇÃO DA VONTADE

“Todas as almas nobres têm como ponto comum a compaixão”.

Friedrich Schiller

Vimos até o momento que a moral schopenhaueriana se fundamenta no fenômeno ético da compaixão, que é conhecida pela experiência, tal como mostramos, e também que não é uma mera ilusão, pois ela existe no cotidiano, fato que pode ser demonstrável empiricamente. Ela é responsável pelas ações de toda justiça desinteressada e caridade genuína, a verdadeira motivação para a bondade, sendo, portanto, a única que tem valor ético, o verdadeiro altruísmo que impede egoísmo humano. No entanto, surge uma questão: como o fenômeno ético da compaixão existe no mundo sendo a Vontade suprema a fonte do egoísmo? Para nosso autor essa pergunta só poderá ser respondida pela via metafísica, pois lá está a resposta para tal enigma que existe no mundo. Schopenhauer afirma que essa explicação metafísica é importante porque além de demonstrar um último esclarecimento do fenômeno da compaixão em sua totalidade no mundo, também explicaria o relacionamento da experiência com o em si das coisas.

Na ética, a necessidade de uma fundamentação metafísica é bem urgente, já que os sistemas filosóficos e religiosos concordam em relação ao fato de que a significação ética das ações teria de ter, ao mesmo tempo, uma significação metafísica, quer dizer, ir além do mero fenômeno das coisas e, assim, de toda possibilidade da experiência, estando portanto em íntima relação com toda a existência do mundo e com o destino do homem; pois o último cume a que em geral acede o significado da existência é indubitavelmente o ético (SCHOPENHAUER, 2001, p. 206).

Porém, para responder a questão acima é preciso antes entender como nosso autor concebe o mundo. O filósofo abre sua obra magna, *O mundo como Vontade e Representação*, com a seguinte frase: “O mundo é minha representação”. Tal frase, para o ele, apresenta uma verdade válida a todo ser que vive, mas que somente no homem essa verdade atinge a “consciência refletida e abstrata”. “O que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra representação.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.43).

Schopenhauer conserva o transcendentalismo kantiano de que o mundo é *fenômeno* e *coisa em si*, aquilo que Kant denominou como *fenômeno*, Schopenhauer chama de Representação, e a *coisa em si* ele chama de Vontade. O mundo, para nosso filósofo, assume

uma “dupla significação”, um mundo como Vontade e Representação, como se fosse as duas faces de uma mesma moeda. Segundo Schopenhauer (2005, p. 526) a distinção de *fenômeno* e *coisa em si* seria o grande mérito de Kant⁸⁷. Desse modo, temos um mundo visto a partir de um sujeito cognoscente que representa o próprio mundo e o mundo sendo a manifestação⁸⁸ da *coisa-em-si*, a Vontade. Porém, de acordo com Brum (1998, p. 34), Schopenhauer “radicaliza o idealismo transcendental kantiano, concebe o mundo fenomênico como um sonho do intelecto humano”, ou como no termo sânscrito *Maia*.

Mas para chegar nessa distinção é preciso rever como o autor alcança essa dupla significação do *fenômeno* como Representação e *coisa em si* como Vontade. É através do *princípio de razão suficiente* que o estado fenomênico do mundo aparece, isto é, entre causa e consequência. O mundo como representação necessita do intelecto humano e está intimamente ligado pelas formas representativas que unem e complementam o sujeito e o objeto. A representação é a maneira correlata de como sujeito e objeto se relacionam de maneira essencial e inseparável. As representações tornam a realidade do mundo enquanto o objeto aparece para o sujeito cognoscente, dessa maneira, pela possibilidade do *princípio de razão*, do qual as formas são aquelas que já mencionamos anteriormente: o tempo (responsável pela finitude - sucessão), o espaço (responsável pela multiplicidade - situação) e a causalidade (responsável pela necessidade – matéria⁸⁹). Por essas formas, o mundo fenomênico é conhecido. Schopenhauer inclui ainda a causalidade (conhecida por nós *a priori*, segundo nosso autor), que em Kant só aparece na famosa “tábua dos juízos”. Na verdade, a inclusão da causalidade é o ponto fundamental que separa suas filosofias. O nosso filósofo rejeita as outras onze categorias kantianas, pois acredita que Kant fez uma inversão hierárquica entre representações intuitivas e abstratas, o que daria vantagens ao pensamento e desvantagens à intuição, deixando-a em um nível inferior.

Com a causalidade vemos que objetos e sujeitos se relacionam. Os dados dos sentidos fazem com que nossa atividade cerebral seja ativada, levando assim a um entendimento, a uma intuição empírica que é intelectual. Somente depois disso é que

⁸⁷ Apesar de Schopenhauer elogiar a *Estética transcendental* de Kant, ele diz que a ideia de que a multiplicidade seja apenas aparente, ou seja, que as coisas pertencem à manifestação de uma essência que não é subordinada a determinações do espaço e tempo é bem anterior a Kant e de sua própria fundamentação, pois nos textos sagrados dos Vedas, na doutrina exotérica Upanishads, nos pitagóricos, nos neoplatonismos e até os místicos cristãos ela já existia. Logicamente que a *Estética transcendental* kantiana, os textos védicos e também os textos platônicos influenciaram nosso autor em seus escritos filosóficos.

⁸⁸ Tal manifestação é dada a partir do corpo como objetivação da Vontade como veremos a seguir.

⁸⁹ A essência da matéria é justamente ser causa e efeito. “Causa e efeito, portanto, são a essência inteira da matéria. Seu ser é seu fazer-efeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p.50).

chegamos a formular conceitos abstratos. Para Schopenhauer, a intuição é intelectual porque é conclusão do entendimento a partir da causa/efeito. Como exemplo, ele coloca o estrabismo. Conforme Debona (2010, p.11), mesmo uma pessoa tendo uma visão dupla e vendo os objetos de maneira simultânea pelo estrabismo, ela consegue ordená-los sem o auxílio de óculos a sua frente. Essa função de fixação dos objetos diante do sujeito cabe ao entendimento pela causa e efeito, não apenas ao mero sentir. Assim, formas de possibilidade do entendimento para nosso filósofo são encontradas na consciência do sujeito *a priori*, e são elas que dão a possibilidade do mundo fenomênico.

Não podemos deixar de mencionar que, para Schopenhauer, todos os animais têm conhecimento da lei de causalidade, embora em graus diferentes, portanto, eles como os seres humanos também têm entendimento. Os animais também compreendem a ligação entre causa e efeito, tendo entendimento sobre o mundo, entendimento esse necessário para sua própria sobrevivência. Schopenhauer diz (s.d. p. 64) que um pequeno cachorro não se jogaria de cima de uma mesa ao solo porque tem o entendimento da causalidade. Como exemplo da lei da causalidade no mundo animal Schopenhauer cita seu cão *Atma*⁹⁰:

Há pouco tempo coloquei nas janelas de meu quarto umas cortinas que, por meio de um cordão, pudessem correr para os lados; quando excetuei pela primeira vez essa manobra, em uma manhã, ao despertar, notei com surpresa que meu inteligente cão, maravilhado, olhava de um lado para o outro investigando a causa do fenômeno, ou seja, buscando a variação que ele *a priori* sabia que havia produzido este novo estado de coisas, a mesma coisa aconteceu na manhã seguinte. (SCHOPENHAUER, s.d. p. 64)

Portanto os animais também têm, *a priori*, o entendimento, conhecimento de causalidade, não cabendo esta capacidade apenas aos animais racionais, mas também aos irracionais, sendo, portanto, a causalidade uma das formas universais do entendimento. Não há uma distância tão grande do homem para o animal na filosofia schopenhaueriana, apenas que no homem isso acontece de forma diferenciada dos animais por possuir também entendimento, razão e consciência, fato que o torna o grau mais acabado da objetivação da vontade. Mas de onde vem tal capacidade? Como se dá esse processo de entendimento nos homens e animais? Como conhecemos o mundo a partir do princípio de razão?

⁹⁰ Schopenhauer nomeia seu cão de *Atma*, que é um termo bhamânico que significa “Alma do Mundo”. DURANT, Will. A filosofia de Schopenhauer ao seu alcance. Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica S. A. Editora, 1963. p. 10.

O processo de conhecimento, para Schopenhauer, parte do corpo. É pelo corpo que chegamos ao autoconhecimento da Vontade. É pelo corpo que somos afetados, que por ser matéria sofre efeitos, e por sofrer efeitos causa as sensações. É ele que é o objeto imediato do conhecimento, por ele passamos a intuir o mundo e ter entendimento, é ele que principia a causalidade e que será, portanto, a essência metafísica da Vontade. O homem não é apenas razão, ou, como diz nosso filósofo, uma “cabeça de anjo alado destituída de corpo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156). Tal ironia vinda de nosso autor ao dizer que a cabeça pertence ao corpo, portanto, o cérebro está na cabeça que é corpo, serve para demonstrar o que já mencionamos, que a razão tem um papel secundário em sua filosofia. A resposta para o Veu do mundo não se encontra fora do mundo, mas em nós mesmos, em nosso próprio corpo. Disso segue a imanência metafísica da Vontade.

Mas por que o corpo? De um lado o corpo é objeto imediato do entendimento, quando se depara com os outros objetos por meio das sensações e, por outro, mediato, quando o corpo passa a ser como outros objetos, por meio da intuição empírica. Dessa forma, além de ele ser revelado como Vontade, também passa a ser objeto para o meu conhecimento, enquanto Representação. Sendo assim, a resposta para a pergunta acima é que, primeiro, o corpo é matéria como as demais matérias que existem no universo; segundo, porque o corpo é afirmação e conservação direta da Vontade metafísica do mundo. Podemos dizer então que o corpo e a forma mais clara da objetivação da Vontade, ou, parafraseando nosso autor: o corpo é a concreta objetivação da Vontade cega (SCHOPENHAUER, 2005, p. 174). Como todas as coisas que têm corpo são materiais, Schopenhauer chega à conclusão por analogia⁹¹, tendo como base o corpo humano, que para uma Vontade cega e irracional, ela seja a essência íntima de toda a realidade, a força motriz que atua nos animais, nas plantas, no homem, nos

⁹¹ Schopenhauer se utiliza dos ensinamentos chineses do YIN e YANG para explicar essa analogia das coisas enquanto objetivação de uma mesma vontade, mesma essência. Podemos entender então a analogia que ele faz do corpo humano com as demais formas de objetivações da vontade ao ler em *O Mundo* § 27, p. 207 a seguinte afirmação: “Justamente porque todas as coisas do mundo são a objetividade de uma única e mesma Vontade, consequentemente idênticas segundo a sua essência íntima, não apenas tem de haver entre elas aquela analogia inegável, mas também em cada coisa menos perfeita já tem de se mostrar o vestígio, a alusão, o dispositivo das coisas mais perfeitas”. Também podemos ver a analogia de toda a realidade como essência da Vontade em Safranski (2011, p. 376): “Só poderemos chegar ao em ‘si’ do mundo quando partimos de nosso próprio ‘em si’, isto é, da vontade experimentada de dentro para fora: ‘somente através da comparação com o que sucede dentro de mim quando executo uma ação e do modo como esta se produz a partir de um motivo, posso entender também, em função de uma analogia, como também os corpos inanimados (*totden Körper*) se modificam a partir de causas iniciais e qual seja sua essência interior. [...] Posso entender isso porque eu mesmo, isto é, porque meu corpo animado, é a única coisa que conheço a dimensão interior, esse ‘segundo lado’ (*zweite Seite*) a quem denominei Vontade’. [...] Todos nós somos vontade feita em corpo, que além disso não conhece nada que não seja a si mesma e é por isso que se torna consciente de si mesma. Deste modo, o que nos distingue de uma pedra, por exemplo, é apenas a consciência, mas não o nosso ser-Vontade (*Wille-Sein*)”. Porém é bom deixar claro que só a Vontade é única e indivisível.

seres que têm vida e na realidade não viva⁹² também, ou seja, tudo o que existe e somos é Vontade.

Mas para que possamos entender como chegar ao fundamento da moral schopenhaueriana é necessário entender como também esse próprio corpo, que é material, é a causa de discórdia com o próprio mundo. Esse mundo em que estamos imersos é, em última instância, apenas manifestação de uma Vontade cega, irracional, que governa tudo e não é governada por nada. É origem sem ser razão, sem significado, que faz com que nos encontremos ora em dor, sofrimento, ora em tédio e monotonia. Nas palavras de Schopenhauer (2005, p. 178), essa vontade pode ser compreendida como “aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, nos mais tênues de seus fenômenos, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável”. Estamos presos a uma Vontade de querer sem fim.

Essa vontade obscura revelada pelo corpo torna também o corpo apenas um objeto de manipulação de seu querer, para o qual o mundo se torna dor e sofrimento, porque a Vontade cósmica quer viver nos seus mais diferentes graus de hierarquia e em todas suas formas de objetivações, desde o inorgânico ao orgânico. Sendo a vontade de viver a causa de todo corpo, a própria Vontade entra em discórdia consigo mesma, no momento em que trava uma briga eterna, pois cada grau de objetivação da Vontade entra em combate com outros por matéria, espaço e tempo, em uma luta atroz (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211), luta essa que começa com o nascimento e só termina com a morte. Realmente, como diz nosso autor, esse parece ser o “o pior dos mundos possíveis”.

Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso (SCHOPENHAUER, 2005, p.211).

Nessa luta sem trégua, Schopenhauer vê apenas uma possibilidade de um mundo moral, um mundo em que a própria Vontade negue a si mesma. A negação da Vontade é o único caminho para se chegar à compaixão. Tal negação não vem da via racional, fenomênica, muito menos por puros conceitos que trazem a “Ideia do Bem” como dado *a priori* em nós, e que são em nós inseridos por uma praxe habitual extraída da experiência cotidiana e que alguns acreditam como sendo absoluto. Ora, tendo em vista que a vontade impera sobre todas as formas representativas, de nada adiantaria usar do conhecimento abstrato para negá-la. O

⁹² Como exemplo da força que faz efeito na natureza segundo leis universais e de forma não viva para um corpo destituído de órgãos, nosso filósofo cita o imã que sempre se volta para o polo norte.

próprio caráter humano é servo da Vontade como vimos. O que existe é um inatismo no caráter. O que cada um é, é aquilo que ele sempre será. Não são as condições sociais e a educação que tornam alguém bom ou mau, no máximo a educação e a jurisdição fazem uma luta constante para combater o egoísmo humano que é sem limites. Por meio de uma punição e recompensa tentamos em vão tornar os homens melhores. O filósofo alemão vê em Aristóteles algo que fundamenta esse caráter inatista:

Todo o mundo admite, com efeito, que cada tipo de caráter pertence a seu possuidor, de qualquer modo, por natureza: pois somos justos, temperantes ou fortes e assim por diante desde o momento de nosso nascimento. (ARISTÓTELES apud SCHOPENHAUER, 2001, p. 91).

O mundo permanece entregue ao “Véu de Maia” enquanto representação, de modo que a racionalidade representativa não serve para fundamentar a moralidade, pois se tem de ir além das aparências do mundo, e pelo conhecimento abstrato racional tanto podemos ter grande bondade, quanto grande maldade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 141) mediante sua “natureza feminina” e receptiva, de modo que não cabe a ela tornar alguém virtuoso.

Para Schopenhauer, não podemos tornar alguém virtuoso por meio do intelecto, a filosofia é apenas um conhecimento teórico da razão e não capaz de tornar alguém bom ou mau. Os conceitos de bom e mau dizem respeito às formas representativas enquanto exteriorização da Vontade, pois é ela que impera quanto aos nossos sentimentos, desejos e ações.

Portanto, tudo o que é favorável à Vontade em alguma de suas exteriorizações e satisfaz seus fins é pensado como BOM, por mais diferente que essas coisas possam ser noutros aspectos. Eis por que dizemos boa comida, bom caminho, bom tempo, boas armas, bom augúrio etc., em síntese, chamamos de bom tudo o que é exatamente como queremos que seja. Assim, algo pode ser bom para uma pessoa, embora possa ser exatamente contrário para outra. O conceito de bom divide-se em duas espécies, a saber, a da satisfação imediata e momentânea da vontade em cada caso, e da satisfação apenas mediata da vontade em relação ao futuro. Noutros termos, o agradável e o útil. O conceito oposto, desde que não se trate de seres não cognoscentes, é expresso pela palavra RUIM, mais rara e abstratamente pela palavra NOCIVO, que portanto indica algo não favorável ao esforço da vontade em cada caso. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 459-460)

O conceito de bom e mau é sempre relativo e diz respeito a exteriorizações da Vontade. E, em último caso, o que predomina é o agir egoístico, do querer, de uma razão serva da Vontade. A razão e os conceitos não fazem de ninguém caridoso e reto, pois segundo Schopenhauer, pelo agir refletido, prudente, planejado e metódico, o que temos às vezes é

justamente o contrário, ou seja, o fato de sermos injustos e perversos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 61). A Vontade é a causa do sofrimento do mundo, de nossos conflitos, dores, de uma luta diária de todos contra todos, de um desejo que não cessa, a vida inteira é dor e sofrimento. “O homem é Lobo do Homem” e o egoísmo humano impera impiedoso.

Novamente Schopenhauer parece corroborar com o pensamento Hobbes, no que ele chama de “Estado de Natureza”, pois em tal estado as sensações são o que determina ao sujeito prazer e dor e, logo, o bom será aquilo que lhe causa prazer, e mau o que lhe faz sofrer, variando as sensações entre as pessoas. Assim o homem, entendendo por prazer aquilo que lhe faz bem, vive preso nas amarras do hedonismo e egoísmo, desse modo, relativizando a moral. É exatamente a forma representativa da moral que coloca o homem na guerra com seu semelhante, de conceitos postos pela sociedade, mas não do íntimo do homem, como bem disse Hobbes (1974, p.81) as sensações e paixões são relativas para o “homem que vive em sociedade, e não em solidão”. O que alguém na mais absoluta solidão revela é seu verdadeiro caráter. “O que alguém é e tem em si mesmo consiste em sua própria personalidade e em seu próprio valor.” (DEBONA, 2010, p. 65).

Claro que Schopenhauer não segue os modelos metodológicos e os mesmos critérios de Hobbes em relação à moralidade, que não citaremos aqui, porém fica claro para ambos os autores que as conceitualizações advindas da racionalidade são apenas maneiras de classificar algo que vem das sensações e, com isso, relativizar o gosto por moral. Não há como a razão tornar alguém moralmente bom. Schopenhauer vê no próprio caráter humano apriorístico uma posição em relação à moralidade no mundo, pois é no desvelamento da própria Vontade que se encontra o enigma do mundo e com isso a solução moral. O que nosso filósofo pretende é negar a possibilidade de uma fundamentação moral baseada em conceitos, como fizeram outros filósofos, incluindo Kant. Porém, para os conceitos de bom e mau relacionado ao caráter humano Schopenhauer (2001, p. 211) explica que:

Um homem que, em virtude de seu caráter, não gosta de ser contrário aos desejos de outrem, mas de preferência lhe presta ajuda e assistência quando pode, será chamado em consideração a isto, de um homem bom. [...] a participação direta no bem-estar de outrem, cuja a fonte reconhecemos estar na compaixão, é aquilo de onde provêm nele as virtudes da justiça e da caridade. Retrocedemos porém ao essencial de um caráter e acharemos então que é inegável *que ele faça menos diferença entre si e os outros que as demais pessoas.*

Ao homem, cuja essência do seu caráter é a maldade, existe uma diferença enorme, pois para ele o sofrimento alheio é prazer, ele não faz nada para ajudar alguém, mas sempre

procura antes de tudo sua própria vantagem. Nele o egoísmo é tamanho, tanto que fará o que for preciso para prejudicar alguém, “para esses dois há portanto entre o *eu*, que se limita a sua própria pessoa, e o *não-eu*, que encerra o mundo restante, um abismo imenso, uma diferente potente.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 212).

Mas como vimos anteriormente, o egoísmo é o que reina no mundo. Para que exista a verdadeira compaixão é necessário que as ações feitas por compaixão não sejam motivadas por interesses egoístas, mas que sejam feitas para o bem-estar alheio. É na identificação com o outro que a compaixão se estabelece. Porém, como nós podemos fugir do egoísmo humano? Como a vontade pode negar seu próprio querer? Como a Vontade, sendo o em si do mundo, pode negar a si mesma? A resposta que nosso filósofo dá a essas questões é bem interessante, pois ao certo não conhecemos o *em-si* do mundo, não conhecemos a nós mesmos, e é exatamente essa a resposta para o enigma do mundo.

Em contrapartida, seria de se notar, em primeiro lugar que o conhecimento que temos do nosso próprio eu é, de nenhum modo, um conhecimento que se esgote e que seja claro até seu último fundamento. Por meio da intuição que o cérebro efetua a partir dos dados do sentido, e portanto mediamente, conhecemos o próprio corpo como um objeto no espaço e, por meio do sentido interno, conhecemos a série sucessiva de nossos desejos e atos de vontade, que surgem por ocasião dos motivos externos, e finalmente conhecemos os múltiplos movimentos fortes ou fracos da própria vontade, aos quais todos sentimentos internos deixam-se reconduzir. Isto é tudo, pois o conhecer não é ele próprio de novo conhecido. Em contrapartida, o substrato próprio de todo este fenômeno, nossa essência *em-si* interior, o que quer e o que conhece, não é acessível a nós. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 212-213)

Somos nós um enigma, um mistério, pois na verdade não sabemos totalmente o que realmente somos. Schopenhauer acaba de algum modo afirmando Kant, isto é, que o *em-si* do mundo não pode ser conhecido, pelo menos totalmente. Mas o que o não conhecimento total do que somos tem a ver com a compaixão? Já que não conhecemos o que realmente somos e temos o conhecimento que a compaixão realmente existe no mundo, pois existem fatos que comprovam nossa identificação com o outro, é possível realmente que nossa essência “seja em todos a mesma e idêntica” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 213).

Cacciola (1994, p.24) nos remete a essa resposta dizendo que “a Vontade não é nenhum absoluto, mas é a *coisa em si* em relação à representação”, ou seja, paralelo ao mundo enquanto Vontade, o mundo representativo contém dois aspectos: a representação submetida ao *princípio de razão* e ao da *Ideia*. Ainda conforme Cacciola: “A Ideia, sendo a primeira objetivação da Vontade, é anterior a qualquer multiplicidade que resulta do *principium*

individuationis.” Desse modo, é possível negar o querer, é possível chegar à visão verdadeira da ética, sendo essa comum a todos os seres pela negação da Vontade – a mesma vontade que afirma a si mesma enquanto Vontade de vida é a mesma que se nega ao querer findar-se – pois a particularidade dos fenômenos não são mais motivos do seu querer, já que, ao ver a outra face, a essência do mundo, que espelha a Vontade e que vem da apreensão das Ideias, suprime a si mesma (SCHOPENHAUER, 2005, p. 369-370), visto que ela toma a consciência de si enquanto força geradora do mal para si mesma. Somente nesse estado de supressão é possível ter a liberdade moral.

Somente através da negação da Vontade e com isso também das formas representativas submetidas ao princípio de individualização é que conseguimos banir o egoísmo humano e chegarmos à verdadeira fonte da moralidade. É através da negação da Vontade que podemos chegar ao *em si* do mundo, à essência de todas as coisas. Essa negação completa da Vontade se dá por meio da compaixão, pois é ela e por ela que entendemos que nossa individualidade é um engano e que somos uma e mesma essência, ou como nos textos sânscritos, a expressão: “isto és tu”. A multiplicidade e separabilidade que se apresenta no mundo pertencem apenas ao fenômeno, mas no que tange ao essencial, todos pertencemos à mesma essência. A isso Schopenhauer (2001, p. 217) diz:

Assim, a apreensão que suprime a diferença entre o eu e o não-eu não é a errônea, mas sim a que lhe é oposta. Encontramos esta última indicada pelos hindus pelo nome de “Maja”, quer dizer ilusão, engano, fantasma. Aquele primeiro aspecto é o que encontramos como sendo aquilo que está no fundamento do fenômeno da compaixão e mesmo como expressão real dele. Seria portanto a base metafísica da ética e consistiria no fato de que um indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro.

A compaixão é o fundamento de toda a moralidade, a única motivação que renuncia o amor de si mesmo, o egoísmo, tendo como base a caridade, castidade, e até mesmo um verdadeiro esforço para a santidade. Em suma, quando por meio da identificação percebemos que eu e o outro temos a mesma essência, quando não há mais diferença entre o eu e o outro, quando sinto as dores do outro como se fossem as minhas, chego à essência íntima de todas as coisas, consigo perceber que entre nós não existe diferença, as barreiras do princípio de individualização foram quebradas⁹³. Essa verdadeira nobreza moral é isenta de

⁹³ Não podemos dizer certamente que há aqui um altruísmo.

intelectualidade e chega por vezes a envergonhar os sábios e eruditos quando percebem que o comportamento dessa nobreza ficou distante de vossos corações.

É somente na compaixão que se pode encontrar a virtude genuína, que pode nos inspirar ao verdadeiro altruísmo, a verdadeira caridade e o verdadeiro amor. É nela que reconhecemos a dor do outro⁹⁴ como se fosse a nossa e que reduz a zero a inveja, o ódio, a crueldade, que não visa o bem-estar particular, que é reta e mansa de coração. Somente ela é a fonte da verdadeira moralidade e ética. Como exemplo disso, Schopenhauer cita os santos e os ascetas que negaram sua própria Vontade, e que por vezes deram sua vida por amor aos outros, como por exemplo, Jesus Cristo.

Finalmente, podemos dizer que a negação da Vontade não vem da via racional com o que podemos querer e com isso mudar a vontade, nem tampouco essa identificação com o outro pode ser vista de modo meramente psicológico, mas é a própria Vontade que suprime a si mesma que a torna o maior mistério da ética. É somente de maneira imediata e intuitiva que quando nos deparamos com alguém e vemos nele a mesma essência que a nossa, podemos então reduzir o egoísmo a nada, e dessa forma, podemos dizer que todos os atos de bondade, em que os outros não são um não-eu, mas “eu mais uma vez”, em que a generosidade do perdão é possível, pois se paga o mal com o bem, pertencem ao fenômeno ético da compaixão que expressam a verdadeira virtude de justiça e caridade. A compaixão é um sentimento que em tal medida nos aproxima do que realmente a humanidade vem se esquecendo, da nossa própria humanidade⁹⁵.

⁹⁴ Schopenhauer, em um escrito bem específico (2001, p. 184), menciona Rousseau como sendo um profundo conhecedor do coração humano, o maior moralista da época moderna. Nosso filósofo alerta-nos sobre a piedade como manifestação nobre no coração humano e que brilhantemente ele conseguiu perceber. Rousseau diz que a piedade é responsável por anular o amor de si mesmo e com isso nos faz ir ao encontro daqueles que estão a sofrer. Tal sentimento exposto por esse grande filósofo tem uma aproximação grandiosa com a compaixão, pois a piedade nos aproxima a sentir a dor do outro, e que segundo Rousseau tem com máxima: “faze o teu bem com o menor mal possível a outrem” (ROUSSEAU, s.d., p. 79-80).

⁹⁵ Embora a visão de mundo para Schopenhauer seja pessimista, fazemos aqui uma leitura otimista em relação à compaixão. Entretanto, é bom deixar claro que nosso filósofo nos revela que a compaixão nos mostra a verdade de sermos nada. A fuga da dor do mundo nos leva ao nada, pois pela negação da Vontade, suprimindo espaço e tempo, e com isso todos os fenômenos juntamente com o querer, “reconhecemos que o sofrimento incurável e tormento sem fim são essenciais ao fenômeno da Vontade, ao mundo e, de outro, vemos, pela Vontade suprimida, o mundo desaparecer e pairar diante de nós apenas o nada” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 519), mas não em um nada absoluto, que nem mesmo pode ser pensável para nosso autor, mas um nada “pensado em relação a algo outro”. Ao nos livrarmos do querer viver somos submetidos ao silêncio mais profundo do ser, pois não há mais mundo, nem linguagem, tudo o que restou é o nada, entramos enfim no “Reino da Graça” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 510-511), da liberdade e da paz.

CONCLUSÃO

Apresentaremos agora as considerações de conclusão dessa pesquisa. Os objetivos secundários desse trabalho deram-se por esclarecer e averiguar a crítica schopenhaueriana à fundamentação moral proposta por Kant, como também a investigação e análise do fenômeno da compaixão como fundamento da moral na obra de nosso autor. Depois de analisar tanto a crítica a Kant quanto a fundamentação moral proposta por nosso autor, o objetivo principal é saber se é possível um diálogo entre esses dois pensadores no campo moral.

Apresentamos como principais críticas de Schopenhauer o fato de que o Imperativo categórico kantiano ter apenas tirado o eudemonismo de modo aparente, mas que esse ainda se encontrava em sua fundamentação de modo oculto. Vimos também que Schopenhauer acusa Kant de cometer uma petição de princípio ao estabelecer uma lei baseada em coisas que podem acontecer, mesmo que nunca aconteça, e ainda, que o Imperativo se assemelha ao Decálogo mosaico, pois é onde encontramos uma ética com conceitos de lei e dever. Para ele, o dever kantiano não seria obrigatório, mas relativo, pois é o egoísmo que o regula, assim, a formulação do Imperativo no que se refere ao lado ativo e passivo. Ele poderia muito bem supor a parte passiva da injustiça, uma vez que, em determinadas condições, a parte ativa poderia se tornar passiva. Na verdade, para nosso autor, o Imperativo, o dever, está baseado no princípio de reciprocidade. Segundo Schopenhauer, o Imperativo categórico se apoia no egoísmo e é apenas uma perífrase da regra de ouro, quanto a isso ele denuncia sua natureza hipotética.

Uma das principais críticas de Schopenhauer é a de que Kant tenha rejeitado a parte empírica em sua fundamentação, algo que acabou implicando em deixar supostamente a lei moral admitida sem nenhuma justificativa, sem dedução e também sem provas. Nosso autor acha absurda uma moral fundamentada sem nenhum conteúdo empírico, de modo que não tenha nenhum sentimento, apenas baseada na razão pura. Para Schopenhauer, Kant não poderia usar de sua descoberta surpreendente, a distinção entre o *a priori* e o *a posteriori*, como remédio que servisse para todas as causas, inclusive em sua fundamentação moral.

Vimos que após as críticas feitas por nosso filósofo a Kant, ele dirá que as únicas ações consideradas como dotadas de valor moral genuíno acontece pelo fenômeno ético da compaixão, que é a verdadeira fonte da moralidade e única forma de excluirmos o egoísmo. O sentimento da compaixão é considerado por Schopenhauer como algo naturalmente bom e é conhecido por meio da experiência. Tal fenômeno ocorre quando a diferença entre o eu e o outro é anulada, na medida em que o “não-eu tornar-se numa certa medida o *eu*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136) e dessa

forma, o indivíduo, ao se identificar com aquele que sofre, sente a dor do outro como sendo a sua mesma. Schopenhauer dá vários exemplos da vida cotidiana que faz com que ele acredite que a compaixão, e nada mais, é a verdadeira fonte da moralidade entre os homens. Uma consideração importante da ética schopenhaueriana em relação às outras éticas é o fato de sua fundamentação moral não se restringir somente aos humanos, mas também aos animais, que participam da ética da compaixão.

Feita essa pequena síntese do que vimos, podemos chegar ao resultado de nossa conclusão. Entretanto, antes mesmo de chegar ao desfecho final desse trabalho, gostaríamos de fazer algumas considerações que julgamos fundamentais sobre a pertinência das críticas feitas por Schopenhauer à moral kantiana. Para começar, Schopenhauer critica a forma imperativa da moral kantiana, de que esta estaria fundamentada no egoísmo e com isso abriria espaço para um eudemonismo de modo disfarçado. Para nosso autor, o Imperativo Categórico carrega consigo o dever em forma de lei, e que segundo ele, uma “ética dos conceitos de *lei, prescrição, dever*” tem por fim uma moral teológica, na qual sua origem se encontra no Decálogo mosaico (SCHOPENHAUER, 2001, p. 25). Desse modo, o dever kantiano seria uma moral teológica, e que, segundo Schopenhauer, presume o interesse de quem a faz baseado em uma recompensa ou medo de castigo.

Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente hipotético e jamais, como ele afirmou, categórico. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 26-27)

É exatamente nesse ponto que incide a crítica do nosso autor, pois, para ele, o Imperativo kantiano não é Categórico, mas hipotético, desse modo escondendo no princípio de seu fundamento o egoísmo. Assim sendo, se o motivo para o meu agir é egoísta, ou seja, o fundamento, logo, o meu agir também o será. Nesse caso, o que faço é pensando em minha própria felicidade, no *amor de mim mesmo* e não do outro, agindo de modo egoístico. Lembremos que, para Schopenhauer, existe um antagonismo no que se refere ao egoísmo e a moral. Somente a compaixão, segundo ele, abandona o egoísmo e é a fonte verdadeira da moralidade. Mas será realmente isso uma verdade? Será que Schopenhauer estava totalmente certo ao afirmar que o Imperativo Categórico é egoísta?

O que nosso autor pretende é usar da própria formulação do Imperativo como argumento contrário a ele próprio. Schopenhauer chega a essa conclusão após analisar que algumas máximas aplicadas pelo Imperativo Categórico seriam reprovadas pelo que seu próprio princípio impõe.

Por exemplo, no caso da mentira, ele pôde perceber que a máxima poderia ser egoísta. Kant, na *Metafísica dos Costumes* (2003, p. 271), no capítulo intitulado *O dever de um ser humano*

consigo mesmo meramente como um ser moral, diz que: “a maior violação do dever de um ser humano consigo mesmo, considerado meramente como ser moral (a humanidade em própria pessoa) é o contrário da veracidade, a mentira.” Também na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant cita o exemplo da falsa promessa:

Pois a universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que viesse à ideia com a intenção de o não cumprir, tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como vão enganos. (1984, p. 131).

Para Schopenhauer a questão da mentira ou falsa promessa apenas comprova sua tese, pois pela exigência que tal máxima possa ser universalizada já estaria comprovando o egoísmo de modo oculto, pois não consideraria o *eu* apenas na parte *ativa*, mas também na parte *passiva*, de modo que, não mentir, não prometer em falso, se daria não somente por fazer um ato totalmente justo, mas porque também queremos ser da mesma forma tratados, ou seja, exige reciprocidade.

Schopenhauer também cita (2001, p. 69-70) o exemplo da falta de caridade em Kant, e diz que também essa se funda em princípios egoístas. As pessoas não seriam caridosas por uma *boa vontade*, mas porque não desejariam ser tratada pelos outros com indiferença. Além disso, o móbil de nossas ações estaria vinculado ao medo de consequências futuras, sendo contrário ao dever kantiano, pois não é desinteressado. Desse modo, Schopenhauer entende que a fórmula do Imperativo Categórico é tão somente uma “perífrase” da regra de ouro⁹⁶, e o que está por trás dela é o egoísmo. O que Schopenhauer quer deixar claro é que o Imperativo Categórico implica reciprocidade. Assim o Imperativo Categórico poderia usar de máximas como uma forma de chegar ao egoísmo e eudemonismo.

A princípio, parece que Schopenhauer tem razão ao afirmar que o fundamento do Imperativo Categórico esconde o egoísmo mas, ao observar mais detalhadamente a obra de Kant, não nos parece que seja verdadeira tal afirmação. Se pudéssemos pensar na máxima que colocamos no exemplo, a de não mentir⁹⁷, o próprio Kant afirma (1984, p.128): “É preciso não perder de vista que não se pode demonstrar por nenhum exemplo, isto é, empiricamente, se há por toda a parte um tal imperativo; mas há a recear que todos os que parecem categóricos possam, afinal ser disfarçadamente hipotéticos”. E, afirma ainda que, “neste caso, porém o pretense imperativo moral,

⁹⁶ “Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também a eles” (Mateus 7:12).

⁹⁷ Kant em seu ensaio “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade” é completamente radical ao direito de mentir, pois a exceção poderia trazer grandes males para a humanidade, pois qualquer justificativa de um filantropo para a mentira poderia colocar em risco os sistemas morais. Para Kant temos o dever à veracidade.

que como tal parece categórico e incondicional, não passaria de fato de uma prescrição pragmática que chama a nossa atenção para as vantagens e apenas nos ensina a toma-las em consideração”. Fica claro que Kant está atento que poderia ocorrer casos em que tal máxima não poderia pertencer ao Imperativo Categórico, mas imperativos hipotéticos. Mesmo Kant antevendo as críticas que poderiam surgir e considerando a hipótese de estar agindo apenas em conformidade com dever e não por dever, Schopenhauer parece ignorar as observações feitas por Kant ou pelo menos ele tenha achado insuficientes para subtrair o egoísmo de sua fundamentação.

Com base nas observações acima, podemos dizer, em defesa de Kant, que o requisito para uma ação ser moral não está apenas na universalização da máxima necessariamente, mas na motivação moral para que possa ser universalizada. Tal preposição faz jus à fórmula da humanidade do Imperativo Categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1984, p. 135). Desse modo, em Kant, caso o motivo seja egoísta mediante nossas inclinações⁹⁸, motivo esse que se utiliza de pessoas como meio para atingir fins possíveis, cria-se uma impossibilidade na universalização da máxima. De acordo com Aguinaldo Galvão (2012, p. 90): “A aprovação da máxima no teste da universalização seja mediante ‘poder pensar’ seja o ‘poder querer’, satisfaz apenas uma condição necessária. Precisamos pensar na motivação moral e, nesse caso, é insuficiente o teste da universalidade da máxima”.

Sobre a questão da “perífrase” da regra de ouro, embora ao que parece, Schopenhauer tenta desconsiderar o argumento proposto por Kant, acreditamos que o argumento que o próprio Kant utilizou e que se encontra no tópico 1.3 da presente dissertação pode ser aceitável, pois segundo Kant, o Imperativo Categórico não é igual a regra de ouro justamente por se tratar de um imperativo hipotético, portanto, condicional, o qual “não pode ser uma lei universal, visto não conter o princípio dos deveres para consigo mesmo, nem o dos deveres de caridade para com os outros” (KANT, 1984, p. 136). Acreditamos que o Imperativo Categórico não seja igual à regra de ouro, nem muito menos ao Decálogo Mosaico (pois não diz qual ação se deve tomar), e com isso busque interesse pessoal, egoísmo, nem esteja estabelecido “no solipsismo do amor de si”, usando as palavras do próprio Kant (2011, p. 117), mas na universalização de máximas que sirvam como princípios morais a serem seguidos, tendo o ser humano como *fim em si mesmo*.

Embora aceitemos a posição kantiana de que o Imperativo não esteja fundamento no egoísmo, tratando a humanidade não como meio, mas como *fim em si mesma*, não podemos dizer o

⁹⁸ Sendo exatamente isso o que Kant pretende evitar, isto é, quando agimos mediante inclinações e desejos provenientes da experiência, nossas máximas não são capazes de fundamentar a moral, pois elas podem no máximo ser conforme o dever, mas não por dever necessariamente.

mesmo do formalismo kantiano sobre a carência de sentimentos. Esse posicionamento é notado pelo próprio Schopenhauer⁹⁹ (2001, p. 40) quando diz: “O valor do caráter só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza boas ações não nascidas, na verdade, da solidariedade humana, mas apenas por causa do enfadonho dever”. Certamente a falta de elementos empíricos (sensíveis) em sua fundamentação moral acaba por deixá-la enfraquecida, pois seria preferível em alguns casos não aceitá-la como dever absoluto.

Mais uma vez utilizando o exemplo da mentira imaginemos o seguinte exemplo hipoteticamente: caso fôssemos perseguidos por um serial killer e conseguíssemos fugir, mas já ferido e com poucas forças entrássemos em uma casa e pedíssemos ao proprietário socorro por nossa vida¹⁰⁰, pedindo abrigo e proteção, nos escondendo em algum cômodo desta, o que o proprietário deveria fazer, caso o serial killer perguntasse sobre nosso paradeiro? Mentir ou não? O que deveria ser feito caso seguíssemos o Imperativo kantiano? Certamente morreríamos, pois o dever à lei moral não hesitaria em nos entregar nas mãos do assassino¹⁰¹. Dificilmente alguém em tal situação ficaria frio ao ponto de não expressar nenhum sentimento por alguém que está à beira da morte clamando por ajuda. Há certamente carência de sentimentos no Imperativo categórico kantiano. Schopenhauer enxerga muito bem esse ponto. Para ele não haveria compaixão, amor, nem piedade pelo que viesse acontecer conosco, apenas uma regra, um dever, uma lei, dita como única maneira para agir moralmente e que devesse ser respeitada.

Inclusive, no que concerne à natureza humana, Schopenhauer e Kant têm visões bem diferentes. Para Schopenhauer, o egoísmo na natureza é tão forte que em raríssimas exceções conseguimos fugir dele, como no fenômeno da compaixão. Embora Kant concorde que somos egoístas, ele parece mais otimista que Schopenhauer sobre o caráter humano. No caso do serial killer, por exemplo, nosso filósofo concede o caráter inato do maldoso como essência, já Kant pode até pensar em um mal¹⁰² radical sendo inato, estando presente em todo o homem de modo universal,

⁹⁹ Embora, como já mencionamos, para Schopenhauer, o Imperativo Categórico está fundamentado no egoísmo.

¹⁰⁰ Aqui temos um ponto importante, pois é justamente onde o útil e a moral se separam. Certamente aqui se encontra uma posição difícil de ser analisada, pois poderíamos pensar no egoísmo do possível agente protetor em não colocar em risco sua vida por alguém desconhecido ou a insegurança em confiar a vida à própria vítima. De todo modo, a ação só será moral para Kant se o proprietário não seguir suas vontades, mas agir puramente por dever a lei moral.

¹⁰¹ É importante lembrar que Schopenhauer aceita a mentira em determinadas situações, como por exemplo, proteger a própria vida. Além disso, alguém que agisse sem compaixão ao ver alguém que pudesse morrer simplesmente por não mentir em virtude do dever seria completamente injustificável para ele. Para nosso autor uma moral assim teria que ser uma moral de escravos, comandada, pois somente assim alguém agiria indiferente ao sofrimento alheio.

¹⁰² Kant distingue três graus de pendores para o mal. Primeiro, a fraqueza no coração humano quando se trata de conformar-se às máximas adotadas ou à *fragilidade* da natureza humana; segundo, a inclinação para misturar móveis morais com outros imorais, que é a impureza; terceiro, a inclinação para adotar máximas más, que é a malignidade.

mas somente pelo uso de nossa liberdade¹⁰³, não por determinação. É justamente pelo o arbítrio que a propensão do mal se manifesta no homem, por liberdade o homem pode escolher móveis exteriores à moralidade e não à lei moral. Para tanto, o estado de maldade radical no homem, segundo Kant, se dá na fragilidade da natureza humana:

Em decorrência disso, a malignidade da natureza humana não deve, na verdade, ser chamada maldade, se esta palavra for tomada em sentido rigoroso, isto é, como intenção (princípio subjetivo das máximas) de admitir o mal enquanto mal como motivo em sua máxima (por isso seria uma intenção diabólica), mas, antes, perversão do coração, o qual, segundo a consequência, é designado então igualmente de má vontade. Esta não é incompatível com uma vontade em geral boa; provém da fragilidade na natureza humana, muito fraca para observar os princípios por ela adotados, fragilidade unida à impureza e que consiste a não separar, segundo uma regra moral os motivos (mesmo de atos realizados com boa intenção) uns dos outros, e finalmente, como consequência, a considerar somente, tudo bem precisado, se elas são conforme à lei moral e não se elas derivam dela, isto é, a não considerar essa lei como motivo único. (KANT, 2008, p. 48)

Desse modo, segundo Kant, não é na ação contrária à lei (o vício) que reside a perversão no homem, mas na maneira de pensar que consiste em interpretar a ausência dessa ação como uma conformidade da intenção à lei do dever. Mesmo admitindo que no homem exista uma natureza má, para ele não necessariamente a intenção do homem seja má, mas que foi tomada por pendor natural para o mal. Para ele o homem não é bom nem mau por natureza, pois não é um ser moral por natureza, mas quando esse permite admitir boas ou más máximas, ou de outro modo, o homem será bom quando as máximas do arbítrio forem por dever à lei moral e mau quando escolher móveis exteriores à lei. Para Kant, o homem, por ser racional e ter disposição para o bem¹⁰⁴ de forma inerente, possui consciência da lei moral enquanto incondicionada, e que mesmo o pior dos homens (KANT, 2008, p. 46) não pode renunciar a lei moral, pois “ela se impõe, melhor, a ele de uma maneira irresistível, em virtude da disposição moral”, e que, se “nenhum outro motivo agir em sentido contrário a acolheria enquanto também em sua máxima suprema, como razão suficiente de determinação do seu arbítrio, ou seja, que seria bom moralmente”.

Mas por que essa questão do exame da natureza humana é importante para nós? Talvez Kant não tenha atentado muito bem para a natureza do homem, enxergando-a muito mais para a disposição para o bem, enquanto apenas tendo inclinação para o mal, mas esse podendo ser

¹⁰³ O que é inato é a liberdade, pois o mal é gerado pelo consentimento do homem por uma deliberação livre.

¹⁰⁴ Kant diz que temos três disposições naturais para o bem na natureza humana: primeira, a disposição do homem enquanto ser vivo, à *animalidade*; segunda, a disposição à humanidade, enquanto ser vivo e também racional, e terceiro, disposição à personalidade, enquanto ser racional e também apto a responsabilidade. Essa última sendo aptidão de sentir o respeito à lei moral, enquanto *motivo suficiente em si do arbítrio*. O simples respeito à lei moral em nós é o que Kant designa como sentimento moral.

suavizado pelo sentimento moral em respeito à lei. No exemplo do serial killer certamente Schopenhauer o trataria como alguém que tem “alegria maligna” e não simplesmente com “perversão no coração”, pois certamente na sociedade existem casos de pessoas que sentem prazer em causar males ao próximo, até mesmo com requintes de crueldade. Kant simplesmente exige do homem a crueldade, pois mesmo o pior dos homens, para ele, se renderia à lei moral de maneira irresistível por sua natureza ter maior disposição para o bem. Acreditamos que Schopenhauer consegue perceber melhor a natureza humana na compreensão dos caracteres, tanto do bondoso, quanto do maldoso.

Não estamos aqui concordando com o caráter inatista schopenhaueriano, pois de fato a imutabilidade do caráter tornaria a ética insondável, visto que nele já é dado seu próprio julgamento moral, e nesse caso conceituaríamos a ética tal qual Schopenhauer, ou seja, descritiva, sem condições de uma melhora no caráter e de indicar um aprimoramento nos fundamentos morais e, nesse caso, não compartilhamos o mesmo pensamento.

Desse modo, justificamos que por talvez Kant acreditar na possibilidade do homem se tornar bom, entendeu que apenas a lei moral bastaria para o homem agir moralmente, retirando todo o lado sensível de sua fundamentação. Acreditamos que Schopenhauer tenha percebido melhor a natureza humana do que Kant e percebido que a compaixão, por ser um sentimento que nos permite nos colocar no lugar do outro, retira de nós o egoísmo. Desse modo, mesmo que tenhamos considerado que o Imperativo Categórico não está fundamentado no egoísta, vista em tratar o homem com *fim em si mesmo*¹⁰⁵, é digno de perceber que a falta de conteúdo empírico, inclusive sentimentos, acabou enfraquecendo a sua fundamentação moral.

Acreditamos então que a ética schopenhaueriana possa complementar a fundamentação moral kantiana, tomando em consideração que alguns elementos empíricos são indispensáveis para o comportamento moral, tal como o sentimento da compaixão. Certamente a falta de sentimentos, como a compaixão, em sua fundamentação, acabou por deixá-la carente nesse requisito. Dessa forma, como a natureza humana é dotada de razão e sensibilidade, a disposição para sermos éticos deveria levar em conta ambas as naturezas de forma harmônica e não qualificando qual seria a melhor para o nosso comportamento, já que não há como desmembrar o humano e fazê-lo seguir apenas para um dos lados como algo contrário a sua natureza. Seria bem mais coerente pensar um sistema ético que abranja ambas as naturezas humanas.

¹⁰⁵ Entendemos que tratar o homem como *fim em si mesmo* não quer dizer que ele haja por sentimentos, muito menos que se coloque no lugar do outro como no fenômeno da compaixão.

Finalmente, nos referimos à compaixão¹⁰⁶ como única fonte para a moralidade, segundo Schopenhauer. Embora a compaixão seja digna de estima e o homem que a tenha na alma seja merecedor de louvor, pois tem nobreza em seu caráter, não temos como realmente afirmar que ela sozinha seja a fonte de toda a moralidade, já que até mesmo nosso autor¹⁰⁷ a descreve como sendo ela o grande o “grande mistério da ética”. Mesmo diante dos os argumentos apresentados pelo nosso autor, nos exemplos cotidianos, em que a compaixão acontece efetivamente, não podemos ter certeza se realmente o que impulsionou a conduta dos indivíduos foi realmente, como nosso autor coloca, isenta de egoísmo¹⁰⁸. Não há como ter certeza se as motivações foram feitas realmente desinteressadas ou não, visto que, assim como Kant, aqui também não temos como desvendar a incognoscibilidade das intenções. Também poderia haver casos em que a compaixão fosse exatamente o contrário do que afirmamos ser ético e moral¹⁰⁹. Desse modo, achamos incoerente tratar como misterioso algo que vai fundamentar a moralidade para a humanidade, ou até para todos os seres vivos. Assim sendo, acreditamos que ela seja necessária dentro das fundamentações morais, como outros sentimentos nobres, como o amor, mas não desprezando que a razão¹¹⁰ também tenha seu grande mérito.

¹⁰⁶ Podemos aqui questionar: por que a compaixão e não outro sentimento? O amor é um sentimento mais completo, pois já contém em si a compaixão. Refiro-me aqui ao amor (ágape) como Jesus Cristo pregava, aquele que não é apenas o amor por si mesmo, mas também pelo o próximo, sendo altruísta, capaz de sentir compaixão, de compreender e não simplesmente julgar, de doar-se por amor, e até mesmo ir além disso, pois é capaz de perdoar. “Per-doar” significa exatamente: “mais do que doar”, a capacidade de doar-se sem exigir nada em troca. Assim, se no mundo todos fôssemos capazes de amar uns aos outros em troca de nada, quem sabe, não seria o amor a chave para os sistemas éticos, claro, sem deixar a razão de lado. Contudo, é bem verdade que um amor assim parece ser algo raríssimo. A propósito, é evidente que não enxergamos o amor tal como Schopenhauer, mas não trataremos dessa discussão aqui.

¹⁰⁷ Tanto é que Schopenhauer tenta fundamentar a compaixão pela via metafísica.

¹⁰⁸ Sobre esse ponto gostaríamos de citar Nietzsche, que acredita que na compaixão existam inclinações egoístas de forma inconsciente. Para ele aquilo que faço para o outro não é totalmente desinteressado, mas contém o egoísmo, assim ele descreve no § 133 de *Aurora*: “A verdade é que na compaixão — refiro-me ao que, enganadoramente, costuma-se designar por compaixão — já não pensamos conscientemente em nós, mas sim de m o do fortemente inconsciente, como quando, ao escorregar um pé, de modo inconsciente realizamos os movimentos opostos mais adequados, e nisso empregamos visivelmente todo o nosso bom senso” (NIETZSCHE, 2004, p. 77). Não entraremos em detalhes para analisar se Nietzsche tem razão ao afirmar que a compaixão é egoística, fazendo assim uma comparação entre o seu pensamento e o de Schopenhauer, mas apenas para levantar a hipótese que a compaixão possa ser pensada também como egoística.

¹⁰⁹ A professora Dra. Maria L. A. Borges (UFSC), a qual fez parte da banca dessa dissertação, cita exemplos bastante louváveis para demonstrar como a compaixão, em alguns casos, poderia ser no mínimo considerada como antimoral. Imaginemos um estudante que tirou uma nota baixa, e que não passaria no exame de avaliação no final do curso. Este, aos prantos, foi falar com o professor que, movido por compaixão, acabou alterando a nota do aluno. Podemos dizer que essa não foi uma atitude moral e nem justa com o restante da turma que se esforçou para adquirir o resultado (embora possa haver vários motivos para a nota do aluno ter sido baixa, por exemplo, doenças). Outro caso hipotético seria do pai para com seu filho pequeno, ao não dar a vacina contra o Sarampo, por exemplo, pois seu filho hesitaria em tomá-la por causa da dor da picada da agulha. Ou mesmo um juiz poderia sentenciar de maneira equivocada por sentir compaixão pelo réu. Esses são, sem dúvidas, alguns casos que temos que levar em conta ao considerar a compaixão sozinha a fonte para a moralidade.

¹¹⁰ Lembramos que o fenômeno da compaixão, embora seja um sentimento, é somente possível para seres racionais.

BIBLIOGRAFIA

Livros do Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de envelhecer**. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

_____. **A arte de insultar**. Trad. Eduardo Brandão e Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **A arte de lidar com as mulheres**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **A Sabedoria da Vida**. Trad. Romulo Argetière (As grandes Obras) São Paulo: Cultura Moderna, [s. d].

_____. **Aforismos para a sabedoria de vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **As Dores do Mundo**. Coleção Universidade. Rio de Janeiro: Edições de Ouro. [s. d].

_____. **Crítica da Filosofia Kantiana**, In: _____. Os Pensadores. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **La Cuadruple Raiz del Principio de Razon Suficiente**. Trad. Eduardo O. Y. Maury. Madri: Libera Los Libros, [s. d].

_____. **Los dos Problemas Fundamentales de la Ética**. Trad. para espanhol por Pilar L.S. Maria. Primeira edição. Madri: Siglo XXI, 1993.

_____. **Metafísica do Amor/Metafísica da Morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O mundo como vontade e representação**. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. Os Grandes Clássicos da Literatura –Vol. III: **O Livre Arbítrio**. São Paulo: Brasileira LTDA, 1982.

_____. **Parerga e Paralipomena**, traduzione italiana di Mazzino Montinari, 2 vols., Milano, Adelphi, 2007.

_____. **Parerga e Paralipomena**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção os Pensadores).

_____. **Sobre a ética**. Org. e Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. **Sobre a filosofia universitária**. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Livros do Kant

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Ciro Mioranza. 2ª edição. São Paulo: Escala, 2008.

_____. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Valério Rohden. São Paulo, SP: Nova Cultural - Coleção Os Pensadores, 1996.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. In: Os pensadores. 2ª.edição. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

Comentadores

BARBOSA, Jair. **Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria Lucia de Melo e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

DAMASCENO, Francisco Willian Mendes. **Ética e Metafísica em Schopenhauer: A verdadeira liberdade e o sentido moral do mundo**, in: **Nietzsche e Schopenhauer: gênese e significado da genealogia**. Gustavo B. N. Costa; José Maria Aruda; Ruy de Carvalho (orgs). Fortaleza: EDUECE, 2012.

DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer e as formas de razão: o teórico, o prático e o ético místico**. São Paulo: Annablume, 2010.

DEKENS, Oliver. **Compreender Kant**. São Paulo: Loyola, 2008.

DURANT, Will. **A filosofia de Schopenhauer ao seu alcance**. Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica S. A. Editora, 1963.

FERNANDEZ, Paulo Cezar. **A liberdade segundo Kant**. Paris: Jônia, 2009.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

- MAGALHÃES, Rui. **E. Kant: Textos Pré-Críticos**. Porto: Editora Rés, 1983.
- NAHRA, Cinara. **Uma introdução à filosofia moral de Kant**. Natal-RN: EDUFRN, 2008.
- PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. Trad. Raimundo Vier. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.
- PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer. Uma filosofia de La tragedia**. Barcelona: Anthropos, 1989.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo: Uma questão alemã**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- _____. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SILVA, João Carlos S. Pires da. **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.
- TANNER, Michael. **Schopenhauer: Metafísica e arte**. São Paulo: UNESP, 2001.
- VECHIOTTI, Icilio. **Schopenhauer**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições70, 1986.
- YALOM, Irvin. **A cura de Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- ZATTI, Vicente. **Autonomia e educação em Immanuel Kant e Paulo Freire**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

Outras referências examinadas

- ABRÃO, Bernadete Siqueira (Org.) **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os Pensadores).
- ANDRADE, Joana El-Jaick. **As origens da social-democracia alemã e seu processo de unificação**. Plural, Revista do programa de pós-graduação em sociologia da USP, São Paulo, n° 14, 2007, pp. 77-102.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**: Poética / Aristóteles. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução: Eudoro de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).
- _____. **Ética a Nicômaco**. Trad. Eudorado de Souza. In Os Pensadores, Volume II. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985.
- BARBEIRO, Heródoto. **História Geral**. São Paulo: Harper e Row do Brasil, 1984.

Bíblia Sagrada – Tradução da CNBB. 11ª edição. Brasília: CNBB, 2011.

Bíblia. Português. **A Bíblia Anotada Expandida**. RYRIE, Charles. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia I – Dos Pré-Socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **Discurso do Método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DEYVE, Redyson. **Metafísica do sofrimento do mundo: o pensamento filosófico pessimista**. João Pessoa: Idéia, 2009.

FEIJO, Anamaria Gonsalves dos Santos; BRAGA, Luisa Maria Gomes de Macedo; PITREZ, Paulo Márcio Condessa. **Animais na pesquisa e no ensino: aspectos éticos e técnicos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2010.

HAASE, Ullrich. **Nietzsche**. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2011.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

HOBBSAWM, Eric J. **Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2003.

_____. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Trad. Maria Célia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. Trad. José O. A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Investigação sobre o entendimento humano**. In Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **História natural da religião**. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2005.

KHARISHNANDA, Yogi. **O Evangelho de Buda**. Trad. Cinira R. Figueiredo. São Paulo: Pensamento, 1957.

MANOEL, Araujo de Oliveira (organizador). **Kant**. Cadernos da UnB. Brasília: EDB, 1981.

MARKUS, Figueira da Silva. **Epicuro: Sabedoria e Jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia** (Volumes I, II e III). São Paulo: Paulinas, 1981.

MOUSNIER, Roland. **O século XVIII: a sociedade do século XVIII perante a revolução**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

NERÉ, Jacques. **História Contemporânea**. São Paulo: Difel, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich . **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. **Além do bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculos dos Ídolos, ou, Como se filosofa com martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

_____. **Obras Incompletas**. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1996. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filhos.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Trad. de Rubens Torres Filho. In Os Pensadores, volume Nietzsche. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

PAVÃO, Aguinaldo. **Imperativo categórico e egoísmo: observações sobre a crítica de Schopenhauer a Kant**. Revista de Filosofia: Aurora. Curitiba, v. 24, n. 34. p. 81-94, 2012. Jan./Jun., 2012.

RONALD, Hayman. **Nietzsche e suas vozes**. São Paulo: Unesp, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques . **Discurso sobre a origem da Desigualdade (1754)**. Tradução Maria Lacerda de Moura. Edição Ridendo Castigat Mores. Edição eletrônica. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org>.

_____. **Emílio; ou Da educação**. 3ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1955.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Filosofia**. São Paulo: Cortez, 1992. p. 191-200 (Coleção magistério - 2o. grau; Serie formação geral).

SMITH, Huston. **As religiões do mundo: nossas grandes tradições de sabedoria**. São Paulo: Cultrix, 1991.

TERESA, Madre. **Venha e seja a minha luz: a história e os escritos mais impressionantes da “Santa de Calcutá”**. Tradução: Maria José Figueiredo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008.

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1986.