

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DANILO DA SILVA FIGUEIROA**

**A NATUREZA DA COMPAIXÃO EM SCHOPENHAUER:  
MISTÉRIO E COTIDIANO**

**Seropédica  
2018**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A NATUREZA DA COMPAIXÃO EM SCHOPENHAUER:  
MISTÉRIO E COTIDIANO**

**DANILO DA SILVA FIGUEIROA**

*Sob a Orientação do Professor*  
**Dr. Vilmar Debona**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia.

Seropédica  
2018

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F475n FIGUEIROA, DANILO DA SILVA, 1990-  
A natureza da compaixão em Schopenhauer: mistério  
e cotidiano / DANILO DA SILVA FIGUEIROA. - NOVA  
IGUAÇU, 2018.  
76 f.

Orientador: Vilmar Debona. Dissertação (Mestrado).  
-- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro,  
PPGFIL, 2018.

1. O Trabalho compreende um estudo sobre a  
natureza e o significado moral das ações humanas a  
partir do pensamento de Arthur Schopenhauer.. I.  
Debona, Vilmar, 1985-, orient. II Universidade  
Federal Rural do Rio de Janeiro. PPGFIL III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DANILO DA SILVA FIGUEIROA**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, área de Concentração Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

---

Prof. Dr. Vilmar Debona (Presidente / Orientador) – UFSM

---

Prof. Dr. Danilo Bilate (Examinador interno) – UFRRJ

---

Prof. Dr. Renato Nunes Bittencourt (Examinador externo) – UFRJ

*Pois a compaixão ilimitada por todos os seres vivos  
é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento  
moral e não precisa de nenhuma casuística.*

Arthur Schopenhauer

FIGUEIROA, Danilo da Silva. *A natureza da compaixão em Schopenhauer: mistério e cotidiano*. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

## RESUMO

Este trabalho empreende um estudo sobre a natureza e o significado moral das ações humanas a partir do pensamento de Arthur Schopenhauer. Trata-se de uma investigação da chamada ética da compaixão schopenhaueriana que tem por objetivo central destacar as diferenças e particularidades dos aspectos metafísicos e misteriosos do ato compassivo em relação à compaixão como algo empírico, cotidiano ou mesmo como ação planejada. Após breve exposição de elementos centrais da metafísica da vontade e da metafísica da ética do filósofo de Frankfurt, procuramos sustentar a seguinte hipótese: se Schopenhauer propôs uma análise da moral e do fenômeno ético originário (a compaixão) - principalmente em *O mundo como vontade e representação* - pelo prisma metafísico de uma ação que pode ser descrita como imediata e repentina, ele também apresentou o fenômeno de tal compaixão - notadamente em alguns parágrafos de *Sobre o fundamento da moral* - sob um viés empírico, que admite até mesmo a necessidade de ponderações racionais com as quais, somente após debates, por exemplo, decide-se pela execução ou não de uma ação compassiva. Mostramos que esses aspectos menos misteriosos da compaixão podem ser notados, sobretudo, no âmbito das virtudes da justiça e da caridade, graus da compaixão ou ações derivadas dela. Mas indicamos também que, devido à inclusão dos animais irracionais na fundamentação da moralidade, elementos textuais como o elogio e o apoio do pensador às Sociedades Protetoras dos Animais podem ilustrar a face mediata e ativa da compaixão. Pois se é por compaixão que alguém cria uma organização de caridade ou de proteção a pessoas ou a animais sofredores, decerto a compaixão como fenômeno misterioso e imediato, tomada estritamente em termos de “o grande mistério da ética”, não bastaria para mover e manter a ação até a sua concretização final. Seria necessário reconhecer também o papel ativo do intelecto como mediador de motivos e ações. Com este raciocínio, analisamos a compaixão schopenhaueriana em sua natureza ambivalente: por um lado, ela seria misteriosa e mística, por outro, empírica, “prática” e verificada no cotidiano.

**Palavras-chave:** Schopenhauer; Moral; Compaixão; Mistério; Cotidiano.

FIGUEIROA, Danilo da Silva. *The nature of compassion in Schopenhauer: mystery and everyday*. 2018. Dissertation (Master Science in Philosophy) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

### ABSTRACT

This work undertakes a study on the nature and moral significance of human actions by the Arthur Schopenhauer's thought. It is an investigation of the schopenhauerian compassion ethics whose main objective is to highlight the differences and particularities of the metaphysical and mysterious aspects of the compassionate act in relation to compassion as something empirical, everyday or even as a planned action. After a brief exposition of central elements of the metaphysics of the will and metaphysics of the ethics of the Frankfurt philosopher, we try to support the following hypothesis: if Schopenhauer proposed an analysis of the moral and the original ethical phenomenon (compassion) - especially in *The world as will and representation* - by the metaphysical prism of an action that can be described as immediate and sudden, he also presented the phenomenon of such compassion - notably in some paragraphs of *On the basis of morality* - under an empirical bias, which even admits the need for considerations with which, only after discussions, for example, it is decided whether or not to carry out a compassionate action. We have shown that these less mysterious aspects of compassion can be noted above all in the virtues of justice and charity, degrees of compassion, or actions derived from it. But we also point out that because of the inclusion of irrational animals in the foundation of morality, textual elements such as praise and support of the thinker to Animal Protective Societies can illustrate the mediate and active face of compassion. For if it is out of compassion that one creates a charitable or protective organization for suffering persons or animals, surely compassion as a mysterious and immediate phenomenon, taken strictly in terms of "the great mystery of ethics", would not be enough to move and maintain the action until its final realization. It would also be necessary to recognize the active role of the intellect as a mediator of motives and actions. With this reasoning, we analyze Schopenhauer's compassion in its ambivalent nature: on the one hand, it would be mysterious and mystical, on the other, empirical, "practical" and verified in everyday life.

**Keywords:** Schopenhauer; Moral; Compassion; Mystery; Everyday.

## SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| INTRODUÇÃO .....  | 6  |
| 1. A METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA: O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO E COMO VONTADE .....                                 | 12 |
| 1.1 Do mundo como representação.....  | 12 |
| 1.2 Do mundo como vontade.....  | 16 |
| 2. A METAFÍSICA DA ÉTICA: COMPAIXÃO COMO MISTÉRIO .....   | 26 |
| 2.1 Caráter empírico e caráter inteligível.....   | 26 |
| 2.2 As motivações humanas.....  | 29 |
| 2.3 As motivações antimorais: o egoísmo e a maldade .....   | 29 |
| 2.4 A explicação metafísica para o fundamento da moral.....   | 34 |
| 3. A COMPAIXÃO EMPÍRICA E COTIDIANA.....  | 41 |
| 3.1 A moral como fenômeno empírico e natural .....  | 41 |
| 3.2 A justiça livre como virtude cardeal derivada da compaixão .....  | 46 |
| 3.3 A caridade genuína como virtude cardeal derivada da compaixão.....  | 52 |
| 3.4 A compaixão para com os animais e o apoio de Schopenhauer às Sociedades Protetoras: a compaixão mediata ..... | 54 |
| 3.5 O papel do intelecto no direcionamento do agir humano .....   | 61 |
| CONCLUSÃO .....   | 67 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....   | 72 |



## INTRODUÇÃO

Arthur Schopenhauer compreende que o que temos de mais próximo e imediato em nossas vidas é o sofrimento. Esta nossa condição se deve à carência e aos desejos implícitos a seres volitivos, o que permite afirmar que o sofrimento é positivo em relação às satisfações e felicidades, que apenas negam ou amenizam momentaneamente este estado contínuo de volições. Elaborações fundamentais do chamado pessimismo metafísico do filósofo alemão, estes elementos da conhecida metafísica da vontade schopenhaueriana permitem assumirmos que quem deseja, tende necessariamente a sofrer; que quem vive, necessariamente deseja, dado que o conceito basilar desta filosofia, a vontade, é uma vontade de vida que tende a se afirmar sempre por meio de querer e desejos; e que, portanto, toda vida é necessariamente sofrimento. Se o sentido mais próximo e imediato de nossa vida é o sofrimento, nossa existência é o maior contrassenso do mundo, pois constitui um absurdo que a dor infinita, originária da necessidade essencial à vida, seja o propósito de tal existência.

De todo modo, Schopenhauer sustentará que se a nossa receptividade para a dor é infinita, para o prazer possui limites estreitos, e se toda infelicidade individual aparece como exceção, a infelicidade em geral constitui a regra, o que esta passagem de sua obra magna indica com clareza:

Os esforços infundáveis para acabar com o sofrimento só conseguem a simples mudança de sua figura, que é originariamente carência, necessidade, preocupação com a conservação da vida. Se, o que é muito difícil, obtém-se sucesso ao reprimir a dor nesta figura, logo ela ressurge em cena, em milhares de outras formas (variando de acordo com a idade e as circunstâncias), como o 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. Mesmo se em última instância se consegue afugentar a estes, dificilmente isso ocorrerá sem que a dor assuma uma das figuras anteriores, e assim a dança recomeça do início, pois entre *dor* e *tédio*, daqui para acolá, é atirada a vida do homem<sup>1</sup>.

Segundo o filósofo, a própria história da humanidade poderia ser compreendida como uma busca incessante para saciar as próprias vontades, assim como um combate contra a necessidade e o tédio. Todos os povos, em suas rebeliões e guerras, demonstram como a paz é fugaz, assim como é a própria vida do indivíduo que se mantém constantemente numa luta contra a necessidade e o tédio. No homem, o sofrimento torna-se mais visível, tendo em vista que ele é o único capaz de abstrair conceitos e refletir sobre acontecimentos relativos à sua vida e à dos demais. Os outros animais, por

---

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação* (doravante, MVR), § 62, p. 433.

meio de suas excitações e volições próprias, também sofrem, mesmo que a intensidade de seus sofrimentos seja menor. Diferentemente de animais menos complexos, como os insetos, aqueles com sistema nervoso completo, como os vertebrados, o sofrimento aparece em um grau mais elevado. E, nesse quadro, Schopenhauer observará que o homem é mais propenso à dor que os demais animais, pois, além das carências, necessidades e desejos, a sua consciência, proporcionando uma ampliação da percepção do mundo, amplia também as fontes de sofrimentos. O homem luta constantemente pela sua existência, mesmo sabendo que, ao final, o que lhe resta é a morte, e se “a vida mesma é um mar cheios de escolhos e arrecifes”<sup>2</sup>, cada indivíduo está apenas lutando constantemente por afirmar sua existência, tendo, entretanto, uma clareza de consciência de que ao final será vencido.

A compreensão da vida como sofrimento está diretamente associada à consideração da essência do mundo, que, segundo nosso autor, é vontade sem-fundamento (*grundlos*). Uma das teses daí decorrentes é aquela que considera o homem como um ser que procura de maneira egoísta ou maldosa assegurar a própria existência, despendendo esforços para satisfazer uma necessidade insaciável, e - o que nos interessa para a consideração moral da ação humana - não se importando com a quantidade e com o grau de sofrimento que, para tanto, pode infligir aos outros, isto é, em vontades alheias. Em meio à predominância do egoísmo, porém, algumas ações de alguns caracteres fogem indubitavelmente da regra, ou seja, existem pessoas que em suas ações não buscam, ao menos em determinado momento ou certa ocasião, o próprio bem-estar, ao contrário daqueles dominados pela motivação egoísta. Tais ações não buscariam aliviar o próprio sofrimento, mas, antes, o sofrimento de outrem, dado que este se tornaria o motivo imediato de seus agentes. Mas, então, seria possível considerar que esse tipo de atitude contrariaria a própria natureza humana, dado que esta seria, para nosso autor - e conforme indicado acima -, intrinsecamente volitiva, desejosa, carente e egoísta. E, no entanto, as referidas ações são denominadas por Schopenhauer de ações compassivas e não seriam menos que o “grande mistério da ética”<sup>3</sup>. Além disso, somente tais ações possuiriam valor moral e seriam o próprio fundamento de toda moralidade enquanto ações desinteressadas e altruístas.

O cenário apresentado por Schopenhauer em relação ao tema do sofrimento é uma via de acesso inevitável para a consideração do tema da *compaixão*. Até os mais duros de coração poderiam, por meio do sofrimento conhecido ou sentido, compadecer-se de outrem, seja este humano ou animal irracional. No geral, é a partir do contato com o sofrimento alheio que a compaixão entra em cena. Não é irrelevante notarmos, pois, que Schopenhauer estabeleceu em sua ética uma fusão

---

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 57, p. 403.

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral* (doravante, SFM), § 16, p. 136.

direta entre sofrimento e compaixão. Como agente compassivo, eu me identificaria em certa medida com o outro que sofre. E, a partir do momento em que essa identificação ocorre, a barreira natural - mas também ilusória, para Schopenhauer - que divide “eu” de “não-eu” começaria a se desfazer, mesmo que essa supressão seja apenas momentânea. A queda da barreira entre “eu” e “outro” ou “não-eu” seria um pressuposto para a ocorrência do fenômeno da compaixão: somente quando olho para outrem e percebo o seu sofrimento, mesmo que esse alguém seja um estranho ou uma pessoa indiferente, é possível que a sua dor e a sua necessidade tornem-se também minhas. Quando isso ocorre, já não vejo diferença entre mim e o outro. A compaixão, como um evento espontâneo que ultrapassa as vontades egoístas, estabeleceria uma união entre os seres que sofrem e o agente compassivo.

Mas qual seria a natureza dessa compaixão? Ela poderia ser expressa unicamente como algo que ocorre abruptamente quando alguém sai em socorro de outrem sem planejar? Ou haveriam elementos nela que sinalizariam para algo mediato e menos misterioso? A compaixão em termos schopenhauerianos, como veremos, consiste num fenômeno que se, por um lado, se dá diariamente e apresenta-se em variados lugares e em todas as épocas, sem exigir reflexão ou conceptualizações prévias, por outro lado, remete-se a algo misterioso ou mesmo místico. Ela só seria explicada, em última instância, pela via metafísica<sup>4</sup>, mesmo que possa ser fundamentada também pelo caminho da experiência, conforme o autor detalha no § 19 de *Sobre o fundamento da moral*. O filósofo esclarece que deve existir uma base para fundar a ética como algo “demonstrável”, sem que tenha de buscar um significado para além dos fenômenos. Mas, ao mesmo tempo, para uma compreensão do estatuto filosófico da compaixão schopenhaueriana, é preciso considerar noções como a sua recepção da concepção védica de rompimento do Véu de Maia, este que, se não ultrapassado, impossibilitaria acessar o mundo das essências, do *tat-twam-asi*, com o qual todos teríamos uma mesma natureza. O fenômeno da compaixão seria, em última instância, algo associado a pressupostos metafísicos e *misteriosos*, mas que também pode ser verificado no *cotidiano*, isto é, seria um mistério, mas não necessariamente algo extraordinário.

No presente trabalho, nosso objetivo é o de investigar a *ética da compaixão* a partir de elementos primordiais da fundamentação da moral schopenhaueriana com vistas a destacar justamente as diferenças e particularidades dos aspectos metafísicos e misteriosos do ato compassivo

---

<sup>4</sup> Como afirma o autor, “na ética, a necessidade de uma fundamentação metafísica é bem mais 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, A. SFM, § 21, p. 206).

em relação à compaixão como algo empírico, cotidiano ou mesmo como ação planejada. Pretendemos chamar a atenção para o fato de que, se Schopenhauer propôs uma análise da existência moral do homem e do fenômeno ético originário, principalmente em *O mundo como vontade e representação*, pelo prisma metafísico de uma ação imediata e repentina, ele também apresentou o fenômeno de tal compaixão, notadamente em alguns parágrafos da Dissertação *Sobre o fundamento da moral*, sob um viés empírico, que admite até mesmo ponderações racionais e debates para, só depois, decidir-se pela execução ou não de uma ação compassiva. Essa última característica faz-se presente, sobretudo, no âmbito das virtudes da *justiça* e da *caridade*, graus da compaixão e derivadas dela. Nesse sentido, nosso objetivo norteador é o de investigar a compaixão em sua natureza ambivalente, como ação que é, ao mesmo tempo, misteriosa e mística, mas também empírica e “prática”, debatendo tanto seus aspectos misteriosos quanto aqueles que, sendo empíricos, são cotidianos.

Para tanto, no primeiro capítulo do trabalho, discutimos alguns elementos da metafísica schopenhaueriana, ou seja, apresentamos, mesmo que de forma concisa, aspectos centrais da metafísica da vontade, analisando epistemologicamente os conceitos de representação e vontade de *O mundo como vontade e representação*. Com isso, partiremos de algumas ideias fundamentais de sua filosofia, referentes ao conhecimento, à distinção entre o mundo como representação e como coisa-em-si etc., para que, dessa forma, possamos analisar, posteriormente, a maneira como Schopenhauer concebeu seu fundamento da moral.

No segundo capítulo, procuramos destacar aspectos do que o pensador chamou de fenômeno ético originário e os aspectos metafísicos e misteriosos do mesmo, juntamente com outros conceitos da metafísica imanente da ética, como as noções de caráter e de motivos. Abordamos a compaixão como um fenômeno metafísico, misterioso, mas que pode brotar em cada um de nós. Utilizaremos, aqui, principalmente o livro IV da obra *O mundo como vontade e representação*, ao lado de elementos específicos de *Sobre o fundamento da moral*, buscando uma compreensão sob o prisma metafísico de sua ética. Desse modo, poderemos investigar também a compaixão schopenhaueriana como o próprio fundamento moral e em que sentido o nosso filósofo apresenta-a em termos de ação mística, denominando-a “o maior mistério da ética”.

No terceiro e último capítulo, discutiremos principalmente alguns parágrafos de *Sobre o fundamento da moral*<sup>5</sup>, pois neles, notadamente, o filósofo aborda o tema da compaixão como

---

<sup>5</sup> Esta obra foi escrita para concorrer a prêmio da Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências. A questão do concurso era: “a fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento”? Schopenhauer não

fenômeno empírico natural, considerando uma metafísica já dada ou abordada. A compaixão será debatida em paralelo às virtudes cardeais, a justiça e a caridade, das quais podem ser derivadas todas as outras. A justiça livre e a caridade genuína têm suas raízes no mesmo referido “maior mistério da ética”, mas, particularmente a caridade ostenta algumas características que seriam dependentes de reflexões, decisões e planejamentos. Isso nos leva a pensar que, apesar de a participação no sofrimento alheio ser totalmente imediata e um grande mistério, ainda seria possível ressaltar a importância de uma matriz mediata para algumas ações, que podem ser, mesmo assim, morais e legitimamente tomadas no sentido da compaixão, pois participariam de uma espécie de “reservatório” da experiência advinda da compaixão como motivação originária.

Com o intento do último capítulo, propomo-nos apresentar, com apoio em alguns comentadores, sobretudo aspectos menos misteriosos da compaixão, que estariam subentendidos nas entrelinhas da letra de Schopenhauer. Trabalharemos com a ideia de que a compaixão pode ser “armazenada” e utilizada mais de uma vez pelo indivíduo, não sendo preciso que seja despertada novamente em cada ocasião. Procuraremos, ainda, considerar como decorrência dessa hipótese principal o tema da compaixão que o homem pode ter em relação aos animais, juntamente com o ilustrativo elogio e apoio do filósofo às Sociedades Protetoras dos Animais, que começaram a surgir na época em que Schopenhauer vivia, no continente Europeu.

Em outros termos, investigaremos como os aspectos empíricos da compaixão, indicados sobretudo no terceiro capítulo, podem ser tomados no sentido de ação planejada, decidida e refletida. A ideia será tomar os pressupostos metafísicos discutidos no segundo capítulo, mas, principalmente, os pressupostos empíricos tratados no terceiro capítulo, como base para entendermos de que forma a moralidade em questão se daria imediatamente, se ela, concomitantemente, efetiva-se a partir de longos debates que podem, em muitos casos, resultar em decisões compassivas. Isto é: em que medida ações como essas poderiam ser tomadas como ações compassivas e participantes do mesmo fundamento da moral *imediato*, se, em última instância, são empreendimentos racional e metodicamente planejados, ou seja, *mediatos*? Pretendemos demonstrar, ao final da nossa pesquisa, como a compaixão em termos schopenhauerianos pode ser – ainda que soe algo contraditório – racionalizada ou, até mesmo, reflexionada, sem deixar de ser algo que irrompe de forma imediata. Isto é, sua natureza seria ambivalente. Não se trata de pretender substituir a ideia de compaixão imediata por algo que dependeria de princípios racionais no âmbito do fundamento moral, mas de

---

obteve êxito na tentativa de ganhar o prêmio, pois, segundo os avaliadores, sua obra “omitiu o que acima era requerido e acreditou que se lhe pedia para estabelecer um princípio de alguma ética” (SCHOPENHAUER, A. SFM, p. 225). Sobre mais detalhes do julgamento, pode-se verificar o prefácio da edição brasileira da obra (Martins Fontes, 2001).

procurar incluir nos debates sobre a natureza da compaixão como fenômeno ético elementos como o intelecto para a efetividade da ação ética.

## CAPÍTULO 1

### 1. A METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA: O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO E COMO VONTADE

Neste capítulo, buscamos analisar brevemente alguns aspectos da filosofia schopenhaueriana que tomam o mundo sob os prismas da vontade e da representação enquanto pressupostos iniciais para a posterior abordagem da nossa problemática de pesquisa. Inicialmente, consideraremos aquilo que se mostra como imagem para o sujeito, o que está, segundo o pensador, sob o domínio do tempo, do espaço e da causalidade, elementos que formam o princípio de razão suficiente. Logo após, abordaremos algumas ideias norteadoras da essência metafísica desse mesmo mundo, considerando aquilo que não cabe em nenhuma forma, o impulso cego, irracional e desprovido de finalidade que pode ser encontrado em toda vida, a própria noção de vontade. Isso porque não seria possível empreendermos qualquer análise de cunho hermenêutico da metafísica da ética schopenhaueriana sem, antes, considerarmos elementos gerais da metafísica imanente da vontade, esta que se remete ao em-si do mundo ou ao seu enigma.

#### 1.1 Do mundo como representação

Toda realidade empírica, segundo Schopenhauer, aparece para o indivíduo ou sujeito do conhecimento somente como representação. Tudo o que se torna visível é uma imagem para o sujeito que conhece. Com esse pensamento, Schopenhauer abre sua obra *O mundo como vontade e representação* afirmando que “o mundo é minha representação”<sup>6</sup>. Tudo o que nos cerca existe como representação para o sujeito, a própria realidade só existe em relação ao sujeito. Dessa forma, afirma o filósofo:

Verdade alguma é [...] mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: 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. Naturalmente isso vale tanto para o presente quanto para o passado e o futuro, tanto para o próximo quanto para o distante, pois é aplicável até mesmo ao tempo, bem como ao espaço, unicamente aos quais tudo se diferencia. Tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar-condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este. O mundo é representação<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §1, p. 43.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §1, p. 44.

No entanto, o pensador teoriza também que o mundo como representação depende tanto do sujeito como do objeto. Ambas as partes não podem ser separadas. Tratam-se de duas metades indissociáveis da representação que só possuem sentido em uma relação mútua. Elas podem ser consideradas metaforicamente como duas faces de uma mesma moeda: um lado só poderia ser encontrado com o outro. Sujeito e objeto são termos correlatos e, por conseguinte, constituem a forma da representação. Em outras palavras, não existe uma primazia do sujeito em relação ao objeto nem uma primazia do segundo em relação ao primeiro:

Portanto, o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o OBJETO, cuja forma é o espaço e tempo e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa. Por conseguinte, um único ser que representa, com o objeto, completamente o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles. Contudo, caso aquele único ser desaparecesse, então o mundo como representação não mais existiria. Tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela<sup>8</sup>.

Para Schopenhauer, o sujeito que conhece é indispensável para o conhecimento; contudo, aquele sujeito não está inserido no espaço e no tempo, o que leva o filósofo a afirmar que ele não pode ser conhecido por ninguém. O sujeito seria o sustentáculo da existência como representação do próprio mundo, condição de possibilidade da existência de tudo o que aparece. Todos se encontram como esse sujeito, porém somente enquanto conhecem o mundo, não sendo objeto de conhecimento. O sujeito não possui pluralidade, ou seu contrário, unicidade; ele é justamente aquele que conhece onde quer que haja conhecimento. Em suma, o sujeito do conhecimento é, de certa forma, desconhecido. Contudo, não conhece o mundo livremente, ou seja, independente de conceitos, e o mundo é compreendido pelo homem através do tempo, do espaço e da casualidade.

Para indicarmos melhor a noção de representação em Schopenhauer, vejamos brevemente o que o autor entende por princípio de razão, conceito desenvolvido em sua tese de doutoramento intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*<sup>9</sup> (1813). Para o filósofo, tudo o que ocorre no mundo material deve ter uma causa ou um motivo, ou seja, devemos indagar a razão

---

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 2, p. 46, grifos do autor.

<sup>9</sup> Esta obra foi escrita ainda em sua fase de juventude, sendo considerada pelo próprio autor um estudo propedêutico daquilo que é desenvolvido no MVR.



pela qual algo efetivamente acontece. O princípio de razão<sup>10</sup> explica todos os fenômenos que nos aparecem, sendo que podemos enunciá-lo com a fórmula “nada é sem uma razão pela qual é”. O filósofo divide o princípio de razão suficiente em quatro modalidades e delimita-o em raízes que são: do devir, do conhecer, do ser e do agir. É importante salientar que se trata de um mesmo princípio que se apresenta de modo distinto na realidade fenomênica, dependendo do tipo de representação que se torna objeto do conhecer humano.

A primeira classe de leitura da realidade fenomênica é descrita como “princípio de razão suficiente do devir”. A esse princípio estão submetidas as representações da realidade de modo objetivo, em referência a toda experiência. Desse modo, o princípio de razão suficiente do devir é responsável por explicar que todos os objetos estão dispostos no tempo e no espaço, estando sujeitos a mudanças.

Schopenhauer denomina a segunda classe de representações de “princípio de razão suficiente do conhecer”. Essa classe é responsável pela abstração, uma vez que se dá por meio de conceitos na consciência, tornando possível a própria linguagem. Tal princípio é exclusividade dos seres humanos. Os juízos que emitimos sobre o mundo são derivados do princípio de razão suficiente do conhecer.

O terceiro aspecto do princípio de razão está relacionado às formas puras da aritmética e da geometria, denominado de “princípio de razão do ser”; entretanto, na aritmética, encontramos a noção de tempo e, na geometria, a noção de espaço. Nesse ponto, Schopenhauer definirá as essências do tempo e do espaço (forma de todo objeto), que podem ser respectivamente entendidas como sucessão e posição.

O quarto e último aspecto do princípio de razão relaciona-se com as ações humanas e seus motivos, ou seja, pergunta-se pelos motivos que levam os indivíduos a agirem de um determinado modo e não de outro em um mundo que lhe é próprio, o mundo da moralidade. Esse princípio recebe a denominação de “princípio de razão do agir”. Schopenhauer torna o sujeito objeto e o chama de o “sujeito do querer”, mesmo que o sujeito não possa representar a si mesmo na mesma chave da representação de outros objetos. Segundo o pensador, quando adentramos nosso *corpo*, encontramos-nos como pura volição, que irrompe em diversos níveis dos nossos desejos e sentimentos. A volição

---

<sup>10</sup> Em nota de sua tradução de MVR I, Jair Barboza tece o seguinte comentário a respeito de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*: as suas raízes são: 1) “princípio de razão de devir”: a ele estão submetidas as representações da realidade, isto é, da experiência possível; 2) “princípio de razão de conhecer”: a ele estarão submetidas as representações de representações, isto é, os conceitos; 3) “princípio de razão de ser” [...]: a ele estão submetidas a parte formal das representações, isto é, as intuições das formas do sentido externo e interno dadas *a priori*, o espaço e o tempo; 4) “princípio de razão de agir”: a ele está submetido o sujeito do querer, isto é, o seu agir conforme a lei de motivação (Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, p. 48).

de cada um está diretamente relacionada à sua ação, pois esta possui um fundamento suficiente (a própria vontade), motivos determinantes, condutores do sujeito do querer. Há, portanto, uma lei da motivação, e esta, em última instância, consiste no princípio de razão do agir. Assim, Schopenhauer toma a realidade a partir dos motivos das próprias percepções internas com relação aos atos volitivos, ou seja, a realidade será uma efetividade do sujeito. Dito de outro modo, o princípio de razão do agir busca determinar os motivos que produzem necessariamente um determinado tipo de ação.

Será por intermédio dessas quatro raízes do princípio de razão suficiente, pois, que se poderá entender a realidade fenomenal em termos schopenhauerianos. Trata-se de um princípio soberano dentro da esfera fenomênica, seja pela atividade perceptiva do sujeito, seja de um modo prático e científico, seja para a compreensão das ações humanas. A princípio, apenas duas coisas escapariam dessa jurisdição: o próprio sujeito que conhece, pelo fato de já ser pressuposto para explicar toda a realidade fenomênica, e também a coisa-em-si. Como afirma Barboza,

o que se tem nesse traçado da quádrupla raiz do princípio de razão é uma geografia da finitude, na qual cada domínio tem a sua legislação e uma não interfere na outra (...). De modo que, se o sujeito do conhecimento é único, e ainda assim há quatro figuras do princípio de razão, tais figuras devem ser interpretadas antes como *quatro* poderes cognitivos do sujeito, mediante os quais ele conhece a partir do indivíduo. Tais poderes dão conta da finitude, sem que o sujeito entre na finitude como objeto dela, vale dizer, o sujeito do conhecimento não se temporaliza, não se confunde com o mundo, em verdade, ele é o olho que vê o mundo; é, pois, o limite do mundo e do que pode ser dito e traçado sobre ele. Desta perspectiva os animais, por terem entendimento, portanto conhecerem intuitivamente, também indicam a presença neles do sujeito do conhecimento<sup>11</sup>.

Logo, segundo Schopenhauer, a ciência, por exemplo, discorre acerca da realidade fenomênica e usa as categorias de tempo, espaço e causalidade para explicar o mundo, por meio da representação, a utilidade do princípio em relação às ciências. O princípio de razão, na concepção do filósofo, pode ser considerado o fundamento de todas as ciências, tendo em vista que a ciência é um sistema de conhecimentos que apresenta conceitualmente um conjunto de verdades encadeadas da realidade fenomênica, ou seja, do aspecto material do mundo. Levando em consideração essa linha de pensamento, podemos dizer que as alterações sofridas pelo lado da realidade constituído de matéria, que são analisadas pela ciência a partir da relação de causa e efeito, mantêm uma relação de dependência com a atuação do princípio de razão. Toda a análise com relação aos átomos e os movimentos, por exemplo, está subordinada ao princípio de razão. Como afirma Barboza, “trata-se

---

<sup>11</sup> BARBOZA. *Modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer*, p. 38.

de *um* único princípio, porém *quadruplamente enraizado*, isto é, dando conta de quatro diferentes classes de objeto para o sujeito, classes estas que delimitam o mundo da experiência e da ciência”<sup>12</sup>.

Para Schopenhauer, a ciência conclui que existem certas forças naturais possíveis de serem identificadas nos mais diversos fenômenos e que tais forças se exteriorizam segundo determinadas leis. Todavia, a explicação última da origem dessa força exterior permanece um eterno mistério para a ciência. Essa força natural e desconhecida pela ciência serve como pressuposto explicativo para a ocorrência de um determinado fenômeno no mundo, sendo tal fenômeno a comprovação de que aquela força subjaz latente e pronta para se manifestar assim que se formem as condições propícias. Contudo, a explicação para a força mesma, ou seja, dizer de onde vem, e por que aquela força existe e atua como tal, está acima do poder das ciências naturais, algo que, embora apareça fisicamente, teria um fundamento de ordem não física, inalcançável pelo método científico.

Dessa maneira, toda ciência no seu sentido estrito tem como base e limite o modo de apreender o mundo, que é próprio ao entendimento. Este é, por sua vez, submetido ao princípio de razão, que elabora abstratamente aquilo que fora apreendido pela percepção. Logo, qualquer ciência, compreendida como conhecimento sistemático, está condicionada ao princípio de razão. Não é capaz de explicar o fim último do mundo; sua explicação não é plena e satisfatória, pois não toca a essência do próprio mundo, está presa à representação, conhece tão somente a relação entre um fenômeno e outro. Schopenhauer argumenta, nesse sentido, que a ciência não pode nos dizer nada a respeito de se o mundo é algo além de representação, já que a resposta para a questão não deverá ter por base o princípio de razão.

## 1.2 Do mundo como vontade

Como já adiantamos, existe algo para além do espaço, do tempo e da casualidade – e que pode ser conhecido. O próprio autor afirma que sua exposição acerca da realidade fenomênica, apresentada de forma particular no primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*, não abarca todos os aspectos do mundo. A explanação do mundo como representação é uma explicação unilateral, embora um ponto de vista correto e sem prejuízos para a sua verdade. Para buscarmos o sentido último da realidade, o enigma do mundo, precisaremos tomar outro caminho, como afirma Barboza: “é nesse exato momento que Schopenhauer, mesmo depois de Kant, discursa sobre a

---

<sup>12</sup> Idem, p. 36.

intuição filosófica de um em-si do mundo”<sup>13</sup>. Esse outro aspecto da realidade, mais profundo da realidade, é a vontade, essência una do mundo, sua coisa-em-si:

É necessário considerar separadamente o lado do mundo do qual partimos, o lado da cognoscibilidade, e, por conseguinte, considerar sem resistência todo tipo de objeto existente, até mesmo o próprio corpo (como logo a seguir explicitaremos melhor) apenas como representação, designando-os mera representação. Aquilo do que se faz aqui abstração [...] é sempre a vontade, única a constituir o outro lado do mundo. Pois assim como este é, de um lado, inteiramente REPRESENTAÇÃO, é, de outro, inteiramente VONTADE<sup>14</sup>.

Toda a natureza, do reino inorgânico ao orgânico, é apenas reflexo do referido em-si do mundo, que se apresenta à realidade fenomênica de inúmeras e incontáveis formas. Porém, enfatiza Schopenhauer, a pluralidade que encontramos no aspecto representacional do mundo não pode ser atribuída à própria vontade, em razão de ela ser alheia às leis causais, às quais seus fenômenos estão submetidos. Toda pluralidade só pode ser aplicada à representação. Contudo, antes de adentrarmos propriamente na metafísica schopenhaueriana e discutirmos algumas características dessa vontade, é necessário considerar como é possível alcançar a compreensão do em-si do mundo, sabendo que o próprio mundo chega até nós primeiramente como representação. O ponto de partida para o conhecimento metafísico aparenta um grande obstáculo para o entendimento humano. Essa problemática é assim ilustrada e explicada pelo autor no início do décimo oitavo parágrafo de *O mundo como vontade e representação*:

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece, para o que ainda possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo)<sup>15</sup>.

Todo o conhecimento do indivíduo é intermediado pelo seu corpo, sendo as afeções o ponto de partida da intuição do mundo. Dessa maneira, a resposta para o enigma, a saber, como é possível conhecer o em-si do mundo, é dada ao sujeito somente por meio do seu próprio corpo. O sujeito tem sua identidade ligada ao corpo, chave que abre a porta para o conhecimento da metafísica. Sem ele como fonte, o sujeito do conhecimento não seria capaz de ultrapassar os limites das formas do

<sup>13</sup> BARBOZA, *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*, p.107.

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §1, p. 45, grifos do autor.

<sup>15</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §18, p. 156.

intelecto. Não é o saber, portanto, que vai proporcionar o sentido último da representação, pois conceitos precisam de uma fundamentação última que não seja abstrata, mas empírica. A reflexão não passa de uma aparência refletida de algo mais originário, isto é, de um conhecimento intuitivo. Nesse sentido, o corpo é representação e vontade; é o elemento que permite que o indivíduo decifre o “enigma do mundo”. A primeira diz respeito ao corpo enquanto objeto que está entre objetos e que sofre as determinações temporais, espaciais e causais. A segunda refere-se ao corpo enquanto ímpeto que, na maioria das vezes, conduz as ações humanas: o querer, dado que “querer e corpo são unos ou, ademais de ser representação, o corpo é vontade<sup>16</sup>”. Em suma, todo saber, inclusive as ciências empíricas, refere-se apenas à representação, enquanto que esse saber intuitivo relacionado ao corpo possibilita o conhecimento da essência do mundo, nas palavras do próprio Schopenhauer:

Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem superior do seu ser, de seu agir, de seus movimentos. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante a sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE. Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dados de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que pareceu na intuição<sup>17</sup>.

Logo, Schopenhauer identifica o corpo com a própria vontade. A vontade é análoga ao corpo e só pode ser apreendida por intermédio dele. Essa última afirmação apresentada na citação acima vai tão longe que, diferentemente da denominação de *objeto imediato* dado ao corpo no primeiro livro de MVR, sob a nova perspectiva do segundo livro, é denominado *objetidade da vontade*<sup>18</sup>, isto é, o corpo que antes foi apresentado como *objeto imediato* do conhecimento, agora é apresentado

---

<sup>16</sup> BARBOZA, *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*, p. 31.

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR, §18, p. 156-157, grifos do autor.

<sup>18</sup> Como afirma o próprio Schopenhauer, “por conseguinte, o corpo, que no livro precedente e no meu ensaio sobre o princípio de razão chamei de OBJETO IMEDIATO, conforme o ponto de vista unilateral (da representação) ali intencionalmente adotado, aqui, de outro ponto de vista, é denominado OBJETIDADE DA VONTADE. Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, §18, p. 157, grifos do autor).

como *objetividade*<sup>19</sup>. Schopenhauer afirma que o corpo é o lugar da manifestação da vontade, espécie de “veículo” no qual as volições humanas manifestam-se em ações corpóreas imediatas e irrefletidas. O indivíduo sente os ímpetus (que estão para além de espaço, tempo e causalidade) pulsarem desmedidamente através dos órgãos corporais. Todo ato da vontade e toda ação do corpo não são estados distintos apreendidos pela causalidade, ao contrário: ambos são uma única e mesma coisa dada apenas de duas diferentes formas, uma imediatamente e outra na intuição do entendimento. O corpo, portanto, é vontade objetivada que se tornou representação, numa palavra, concreção da vontade. Essa identidade da vontade com o corpo pode ser somente evidenciada e não demonstrada, justamente por se tratar de um conhecimento imediato que escapa do âmbito do saber racional. Em outros termos, Schopenhauer afirma:

Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade, justamente por isso, não pode ser incluída nas quatro rubricas por mim arroladas no §29 do ensaio sobre o princípio de razão, que reparte todas as verdades em lógicas, empíricas, metafísicas e metalógicas; pois agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber: vontade<sup>20</sup>.

Com essa referência de conhecimento, o sujeito que intui filosoficamente o mundo poderá conhecer o núcleo volitivo dos demais corpos. A mencionada dupla referência será a chave que permitirá o conhecimento da essência de todo o fenômeno, ou melhor, que permitirá expandir o resultado a que se chegou sobre o corpo do sujeito do querer a todos os corpos, a conhecida dedução analógica schopenhaueriana, conforme lemos nesta passagem:

Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado sua existência como representação do sujeito, o que resta, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE<sup>21</sup>.

Logo, avançando um pouco mais em elementos da metafísica imanente da vontade, todos os corpos são como o nosso: vontade. O corpo, tomado como representação, é igual a todos os demais, mas, por outro lado, tomado conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que denominamos

<sup>19</sup> O termo utilizado por Schopenhauer no original alemão é *Objektivität*, um neologismo utilizado pelo autor.

<sup>20</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §18, p. 160.

<sup>21</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §19, p. 162-163.

em nós vontade. Desse modo, para nosso filósofo, o conceito de vontade, tomado como coisa-em-si do mundo, não é aleatoriamente escolhido e empregado, mas uma exigência, dado que qualquer outro conceito que fosse tomado para nomear o que aqui se entende por coisa-em-si, como, por exemplo, força, potência ou similares, conduziriam à compreensão do conceito para o terreno da causa e do efeito, e, assim, tais conceitos não expressariam o entendimento devido e necessário acerca da relação entre o corpo, fenômeno e essência (entendida como uma instância independente das relações fenomênicas). O conhecimento da coisa-em-si como vontade também não chega até nós mediante dedução abstrata. Se fosse assim, poderíamos nomeá-lo de qualquer maneira, e sua natureza mais íntima seria totalmente estranha para todo ser humano. Mas conhecemos a essência através do nosso corpo compreendido como vontade, como dito, e, então, o corpo revelaria e mesmo pertenceria à coisa-em-si, uma vez que conhecemos a essência do mundo partindo de dentro, não sendo ela mesma uma coisa exterior a nós. Schopenhauer explica assim a opção pela vontade como conceito para designar a essência do mundo:

O termo VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismo, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for. (...)O conceito de VONTADE, ao contrário, é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual esse se conhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com quem é conhecido<sup>22</sup>.

Ademais, onde existe vontade, existe sempre a vida e é desse modo que o mundo existe. Não há nada fora dela, tanto o mundo orgânico quanto no inorgânico e em todos os reinos da natureza. Essa vontade é compreendida como “totalmente livre e mesmo todo-poderosa”<sup>23</sup>, pois em si é destituída de conhecimento e estabelecida como ímpeto cego, irracional, sem fundamento (*grundlos*). A vontade é una e, desprovida de finalidade, configura toda a natureza, consistindo no aspecto metafísico que marca ontologicamente todos os seres existentes. Por ser uma força cega, desprovida de racionalidade e querer sempre se afirmar sem diretriz, crava os dentes na própria carne, entra em contradição consigo mesma e deseja tudo, quer tudo; portanto, busca alimentar-se de cada desejo realizado e, em seguida, volta-se para outro desejo de forma incessante, nunca se aquieta. Assim, todos os seres se encontram em perpétua condição de desejo e em constante dilema, pois, para cada

<sup>22</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §22, p. 170-171, grifos do autor.

<sup>23</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §53, p. 353.

desejo satisfeito, outros tantos permanecem não atendidos. Quando experimentam ou atualizam a satisfação, nascem indistintamente o tédio e a apatia, que logo em seguida tornam-se de novo força que deseja. Ou seja, a vontade volta imediatamente seu olhar para outros móveis e vê-se inteira de novo, desejando tudo. Em face dessa luta eterna, toda a existência é permeada por conflito e alternância de vitória, o que leva à conclusão inequívoca da discórdia essencial da vontade de vida consigo mesma. Afinal, a vontade se inscreve num eterno combate em busca de matéria, espaço e tempo. Segundo Schopenhauer, não há maneira mais clara de perceber essa discórdia essencial da vontade consigo mesma que aquela vislumbrada no mundo animal, em que uns devoram literalmente os outros. Nas palavras do próprio autor:

Tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais- o qual tem por alimento o mundo dos vegetais- em cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria, na qual uma Ideia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressa contínua de outro. 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<sup>24</sup>.

Para Schopenhauer, em sua fome devastadora, os seres vivos, que desejam por natureza e que não são outra coisa a não ser objetivações da vontade, angustiam-se por não conseguirem ter tudo, pois, ao buscar responder positivamente à convocação da vontade que os impele a se alimentar de tudo, veem-se aflitos, inquietos e insatisfeitos. Cegamente, cada ser busca alimentar-se a fim de permanecer vivo e perpetuar a sua espécie. Quando da efetivação de cada desejo satisfeito, após breve instante de tédio e apatia, os seres vivos voltam-se para outro desejo.

Além de ser essa força desgovernada, ainda segundo nosso autor, a vontade é também atemporal, pois não conhece o tempo ou o espaço justamente por não estar condicionada a eles e, desse modo, parece fixada na eternidade. Porém, enfatiza Schopenhauer, a pluralidade que encontramos no aspecto representacional do mundo não pode ser atribuída à própria Vontade em razão de ela ser alheia às leis causais, às quais os seus fenômenos estão submetidos. A Vontade também não está submetida ao princípio de razão. Somente o fenômeno é subjugado por tais formas, isto é, as formas do princípio de razão não se aplicam à Vontade; ela, como coisa-em-si, é inteiramente livre de tais formas universais da representação. As formas do *principium individuationis* são formas incapazes de captar a coisa-em-si, por isso esta se encontra fora do

---

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §27, p. 211.



domínio de tal princípio. Podemos confirmar essa linha do pensamento schopenhaueriano com o trecho abaixo:

De tudo que foi dito segue que a Vontade como coisa-em-si encontra-se fora do domínio do princípio de razão suficiente e suas quatro figuras, e, por conseguinte, é absolutamente sem fundamento, embora cada um de seus fenômenos esteja por inteiro submetido ao princípio de razão. Ela é, pois, livre de toda PLURALIDADE, apesar de seus fenômenos no espaço e no tempo serem inumeráveis. Ela é uma, todavia, não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é uma como um conceito, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade; ao contrário, a Vontade é uma como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuationis*, isto é, da possibilidade de pluralidade<sup>25</sup>.

Segundo Schopenhauer, portanto, toda pluralidade, mudança e duração pertencem à representação. Em outras palavras, tudo aquilo que não sofre nenhum condicionamento pelas formas do princípio de razão é a Vontade. Assim, a Vontade não possui causa ou fundamento. Ela está fora do domínio do princípio de razão. A ela não cabe nenhuma explicação ou razão de ser. Podemos dizer que toda fundamentação exige o princípio de razão; este, todavia, já é fenômeno da vontade, tornando a própria vontade sem fundamento. Nesse sentido, a vontade é uma, atemporal e livre, o mais íntimo, o núcleo de tudo o que existe, do particular ao todo. Toda e qualquer diferença compete apenas ao seu fenômeno, não a ela como essência deles. Tendo em vista a unidade da vontade em relação a todo o fenômeno, Schopenhauer afirma:

Noutros termos, a coisa-em-si é completamente diferente da representação. Se a coisa-em-si, como acredito ter demonstrado de modo claro e suficiente, é a VONTADE, então esta, considerada nela mesma e apartada de todo fenômeno, permanece exterior ao tempo e ao espaço; por conseguinte não conhece pluralidade alguma, portanto é UNA. Mas, como disse, uma não no sentido de que um indivíduo, ou um conceito é uno, mas como algo alheio àquilo eu possibilita a pluralidade, o *principium individuationis*. Por consequência, a pluralidade das coisas no espaço e no tempo, que em conjunto são sua OBJETIDADE, não lhe concerne, e ela, apesar dessa pluralidade permanece indivisa. Não há uma parte pequena dela na pedra, uma maior no homem, pois a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição. Mais e menos concernem tão-somente ao fenômeno, isto é, à visibilidade, à objetivação. Um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta, sim, o aparecimento da Vontade na visibilidade, sua objetivação, possui tantas infinitas gradações como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §23, p. 171-172, grifos do autor.

<sup>26</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §25, p. 189, grifo do autor.

Frente à vastidão do mundo, segundo Schopenhauer, a vontade não pode ser dividida e espalhada pelo espaço infinito, pois tal extensão convém apenas ao fenômeno. Todavia, os fenômenos como visibilidade da vontade, ao se fragmentarem aos milhares no mundo como representação, o fazem mediante graus de objetivação. Dessa forma, os diferentes graus de objetivação da vontade são expressos em inumeráveis em espécies e indivíduos que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, mas existem fixamente, não submetidos à mudança alguma. Schopenhauer também vai estabelecer uma hierarquia nos graus de manifestação da vontade de maneira tal que as forças da natureza em seus reinos mineral, vegetal e animal seriam os graus inferiores da objetivação, ao passo que o homem seria o grau superior. Os animais agem por meio de excitações<sup>27</sup>, tendo em vista que as ações do corpo não acompanham o conhecimento; os homens, por sua vez, agem na maior parte das vezes por motivações pelo fato de as ações virem acrescidas de conhecimento abstrato. Essa diferença mostrar-se-ia no fato de o homem possuir consciência, entendimento e razão. O homem é considerado o grau mais bem elaborado do substrato do mundo, pelo fato de ser provido de racionalidade e de conseguir abstrair a realidade para além da imediatez das representações intuitivas. Logo, por meio do homem, a mais alta e bem elaborada expressão de objetivação da vontade, surge outro tipo de conhecimento munido de uma clareza de consciência que ocasiona a possibilidade da compreensão do passado, do presente e do futuro, bem como a possibilidade do cálculo na sucessão dos acontecimentos e da tomada de decisões, ou seja, a razão. Segundo nosso autor,

lá onde a Vontade atingiu o grau mais elevado de sua objetivação e não é mais suficiente o conhecimento do entendimento, do qual o animal é capaz e cujos dados são fornecidos pelos sentidos, dos quais surgem simples intuições ligadas ao presente, um ser complicado, multifacetado, plástico, altamente necessitado e indefeso como é o homem teve de ser iluminado por um duplo conhecimento para poder subsistir. Com isso, coube-lhe, por assim dizer, uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo, um reflexo deste, vale dizer, a razão com faculdade de conceitos abstratos<sup>28</sup>.

Mas notemos uma outra característica: a vontade sendo, em si mesma, ilimitada e livre, não detém alvos ou fins definitivos, consistindo numa eterna busca:

---

<sup>27</sup> “O pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói o seu ninho; nem a jovem aranha tem da presa para a qual tece uma teia; nem a formiga-leão da formiga para a qual cava um buraco pela primeira vez [...] Nas ações desses animais, bem como em outras, a Vontade é sem dúvidas ativa; porém se trata de uma atividade cega [...] Portanto, tudo aquilo que nele ocorre tem de ocorrer mediante Vontade, embora aqui a Vontade não seja conduzida por conhecimento, não seja determinada por motivos, mas atue cegamente segundo causas, neste caso chamadas EXCITAÇÕES” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 23, p.173-174, grifos do autor).

<sup>28</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, § 52, p. 341.

Apresentou-se diante de nossos olhos como a Vontade, em todos os graus de seu fenômeno, dos mais baixos ao mais elevado, carece por completo de um fim e alvo últimos; ela sempre se esforça, porque o esforço é sua única essência, ao qual nenhum fim alcançado põe um término, pelo que ela não é capaz de nenhuma satisfação absolutamente conclusiva, só obstáculos podendo detê-la, porém em si mesma indo ao infinito<sup>29</sup>.

No entanto, com a presença dos referidos obstáculos advém um outro fator: se a vontade não pode ser saciada nela mesma nem em seu fenômeno, essa sua insatisfação gera necessariamente sofrimento e tormentos de todo tipo. O sofrimento, segundo o autor, é condição característica da manifestação da vontade, o modo próprio da vida, uma constante em que os organismos se esforçam permanentemente. Em consequência disso, o filósofo de Frankfurt afirma acerca da vontade: “Nomeamos SOFRIMENTO a sua travessão por obstáculo, posto entre ela e o seu fim passageiro; ao contrário, nomeamos SATISFAÇÃO, bem-estar, felicidade, o alcançamento do fim”<sup>30</sup>. Assim, toda a vida se passa entre um impulso, um esforço sempre renovado, assim como em diversas tentativas de amenizar este ímpeto com soluções sempre provisórias e insuficientes, da qual não podemos nos libertar. Nenhuma satisfação é duradoura, mas, antes, um novo ponto de partida para outro esforço. Toda busca pela felicidade está associada ao sofrimento e, no homem, faz-se presente ainda mais a procura incessante pela realização de novos desejos, o que o torna um ser insaciável. Conforme assevera Janaway, “imaginar uma existência sem sofrimento é imaginar uma existência que não é de um indivíduo humano”<sup>31</sup>. Na realidade, as carências, os desejos e as necessidades estão diretamente atrelados ao fenômeno da vontade em suas afirmações diversas.

No mais, o homem também é o único entre os seres da natureza que possui uma individualidade bem constituída, por possuir características que o distinguem dos demais indivíduos da mesma espécie e que, por mais que lhe dê o benefício da consciência, com esta lhe acarreta maiores graus de sofrimentos, que aumentam conforme o alcance do conhecimento. Aqui adentramos um terreno que nos interessa particularmente em vista dos objetivos centrais do presente trabalho: as *ações* humanas, que podem ser entendidas como as ações da vontade particular expressas pelo corpo e que são produzidas por dois elementos principais: o caráter individual e os motivos que aparecem à consciência do sujeito cognoscente em uma dada circunstância. Quanto ao caráter, afirma Schopenhauer, cada fenômeno provido de racionalidade possui uma marca “cravada” pela própria vontade:

---

<sup>29</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §56, p. 398.

<sup>30</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §56, p. 399, grifos do autor.

<sup>31</sup> JANAWAY, *Schopenhauer*, p.128.

No grau mais alto de objetividade da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade completa, expressa exteriormente por fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda a corporização. Nenhum animal possui uma individualidade assim em alto grau [...] Na espécie humana, ao contrário, cada indivíduo tem de ser estudado e fundamentado por si mesmo [...] Portanto, cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, em certa medida até mesmo como uma Ideia própria<sup>32</sup>.

Podemos dizer que o caráter, embora não possa ser absolutamente conhecido, como abordaremos em seguida, consiste na vontade particular do indivíduo<sup>33</sup>. Dessa forma, no próximo capítulo, vamos apresentar a explanação de Schopenhauer, feita basicamente no Livro IV de *O mundo como vontade e representação*, em vista de considerarmos em especial as noções de caráter inteligível e empírico.

---

<sup>32</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, § 26, p.193.

<sup>33</sup> “Ora, assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem de determinada maneira em face de determinada impressão, e constituem o seu caráter, também o homem possui o seu CARÁTER, em virtude do qual os motivos produzem as suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se o seu caráter empírico; por seu turno, neste manifesta-se de novo o seu caráter inteligível, a vontade em si, da qual aquele é o fenômeno determinado” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, §55, p. 372-373).

## CAPÍTULO 2

### 2. A METAFÍSICA DA ÉTICA: COMPAIXÃO COMO MISTÉRIO

Neste capítulo, analisaremos alguns conceitos fundamentais da metafísica da ética schopenhaueriana, principalmente conforme expostos no Livro IV de *O mundo*, mas também em *Sobre o fundamento da moral*, em vista de indicarmos como Schopenhauer chega a estabelecer a compaixão como fundamento da moral ou autêntica motivação moral e em que medida a compaixão é entendida como um mistério, “o grande mistério da ética”. Serão importantes, aqui, noções como as de caráter inteligível e caráter empírico, assim como o uso feito pelo filósofo do preceito sânscrito *tat-twam-asi* (tu és isto). Do mesmo modo, as motivações antimorais egoísmo e maldade serão tomadas como importantes para se pensar sobre o que seria uma ação dotada de valor moral e o que seriam ações carentes de qualquer valor moral.

#### 2.1 Caráter empírico e caráter inteligível

Para Schopenhauer, o caráter inteligível “deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da vontade”<sup>34</sup>. Para explicar melhor a sua doutrina do caráter, o pensador afirma que cada pessoa possui um caráter inalterado e constante. É por intermédio dessa assertiva que se passa a discutir a maneira como a vontade de cada caráter é constituída: alguns caracteres seriam mais egoístas; outros, mais maldosos; e outros, mais compassivos. Todos os caracteres são, por um lado, inteligíveis e, por outro, empíricos. O primeiro refere-se a algo inato e único, pois, ao nascer, o homem já traz uma marca determinada pela própria vontade individuada, uma essência:

O conjunto de seus atos, de acordo com suas manifestações exteriores, determinadas pelos motivos, não poderia acontecer nunca de outro modo, senão de acordo com este caráter individual imutável: como alguém é, assim tem de agir. Por isso, para um indivíduo dado, em cada caso individual dado, é possível simplesmente só uma ação: *operari sequitur esse*. A liberdade não pertence ao caráter empírico, mas tão-somente ao inteligível. O “*operari*” de um homem dado é determinado, necessariamente, a partir do exterior pelos motivos e a partir do interior pelo seu caráter. Por isso, tudo o que ele faz acontece necessariamente. Mas no seu “*esse*”, aí está a liberdade<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR, §55, p. 375.

<sup>35</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §10, p. 96.

Schopenhauer transfere a liberdade para a vontade, e o indivíduo como fenômeno não é livre, visto que está preso às mesmas leis que sofre toda e qualquer manifestação fenomênica da vontade. Mas o caráter inteligível coincide com o ato originário da vontade – que é sem fundamento, inalterável, parcela da coisa-em-si manifesta – à qual não se tem acesso por completo e de uma só vez, mas apenas de acordo com o que o *operari* traduz em termos de ação no mundo empírico. Mas o *esse*, enquanto participa da vontade como coisa-em-si, seria livre de sucessão e não estaria ligado ao princípio de razão:

A coisa-em-si que está no seu fundamento, como estando fora do espaço, livre de toda sucessão e da multiplicidade dos atos, é *una* e imutável. Sua natureza *em-si* é o *caráter inteligível* que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles<sup>36</sup>.

O caráter inteligível deve ser considerado, então, um ato extratemporal cujo fenômeno é desenvolvido e espreado no tempo e no espaço. Não existiria causalidade referente ao caráter inteligível, pois ele coincide com a Ideia, ou, mais especificamente, com o ato da vontade em si. E, tendo em vista que o caráter inteligível é livre, pois não se submete ao princípio de razão, podemos inferir que nele também existe uma liberdade em sentido transcendental:

Que a Vontade enquanto tal seja LIVRE segue-se naturalmente da nossa visão, que a considera como a Coisa-em-si, o conteúdo de qualquer // fenômeno. Este, entretanto, conhecemo-lo como inteiramente submetido ao princípio de razão em suas quatro figuras. [...] Ora, assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem de determinada maneira em face de determinada impressão, e constituem o seu caráter, também o homem possui o seu CARÁTER, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se eu caráter empírico; por seu turno, neste manifesta-se de novo seu caráter inteligível, a vontade em si, da qual aquele é fenômeno determinado<sup>37</sup>.

Em contrapartida, o caráter empírico, embora seja um desdobramento do caráter inteligível, apresenta algumas peculiaridades que diferem do caráter inteligível. O autor apresenta três particularidades do caráter empírico, que são o fato de ser: temporal, plural e espacial, ou seja, de estar ligado ao princípio de razão suficiente. Portanto, o caráter empírico dá-se fundamentalmente no campo fenomênico. Mas Schopenhauer elucida que essa última forma da noção de caráter é absolutamente determinada pelo caráter inteligível:

O caráter empírico é absolutamente determinado pelo caráter inteligível, o qual é sem-fundamento, isto é, não está enquanto coisa em si, Vontade, submetido ao princípio de razão (forma do fenômeno). O caráter empírico tem de fornecer no

<sup>36</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §10, p. 94.

<sup>37</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR, §55, p. 371-373, grifo do autor.

decurso da vida a imagem-cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último<sup>38</sup>.

O argumento de Schopenhauer em relação ao caráter empírico segue o mesmo argumento do caráter inteligível, pois esta é a orientação constante em que se fundamenta aquele, segundo o filósofo. Noutras palavras, já que o caráter empírico é o desdobramento temporal de um ato extratemporal, portanto, imutável, a nossa conduta moral no decorrer da vida já seria, em termos gerais, determinada e não se modificaria em essência, embora possa ter uma diversidade de aparências, parcela dependente do influxo do intelecto na determinação da ação. Contudo, “o que o homem quer em geral sempre quererá em particular”<sup>39</sup>. Com essa conjectura, os acontecimentos ao longo de nossas vidas estariam ligados ao “destino” de cada um no sentido de que nossas ações dão-se de acordo com o nosso caráter inalterado, inteligível. E, frisemos, só por meio da experiência é que poderemos aprender a conhecer a nós mesmos, posto que “[...] nossos atos serão um espelho de nós mesmos”<sup>40</sup>.

Uma metáfora utilizada pelo filósofo para argumentar a tese da constância do caráter refere-se ao fato de se poder reconhecer que, após longos anos sem se verem, uma pessoa pode notar em seu reencontro com outra as mesmas atitudes, preferências e gostos. Em função da imutabilidade do caráter empírico – impulso natural ou simples desdobramento temporal do caráter inteligível – e da necessidade com que as ações resultam do confronto daquele com os motivos, o conteúdo ético de nossas ações é também determinado de maneira inalterável, ou seja, vão seria o esforço, segundo Schopenhauer, de trabalhar numa melhoria do próprio caráter ou de lutar contra o poder das más inclinações. Em função dessa imutabilidade do caráter empírico, as ações dos indivíduos, determinadas pelos motivos, segundo Schopenhauer, não poderiam acontecer nunca de outro modo. Como alguém é assim tem de agir. O agir segue-se do ser, *operari sequitur esse*. O homem que possui caráter compassivo, por exemplo, notará o erro, o ódio, a injustiça dos outros contra si sem ser excitado pelo ódio. Notará a felicidade alheia sem sentir inveja, e sua felicidade ou infelicidade pessoal não o abaterá. Mas isso pressupõe o caráter empírico como motivação, impulso natural e fundamento suficiente do nosso agir, que, por sua vez, não contaria com fundamento algum, dado que, como vimos, a vontade é *grundlos* (sem fundamento). É inexplicável o que cada indivíduo é em seu caráter individual. Isto é, por mais que as ações específicas de alguém sigam o fio do princípio de

---

<sup>38</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR, §28, p. 224.

<sup>39</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR, §55, p. 378.

<sup>40</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR, §55, p. 390.

razão suficiente, sob o domínio de sua quarta raiz, a lei da motivação, ainda assim a natureza abissal do caráter que está agindo será também sempre pressuposta.

É por isso que a doutrina dos caracteres é uma porta de acesso para a apreensão da ética schopenhaueriana, tendo em vista que tanto as ações interessadas quanto as desinteressadas dão-se sob a personalidade do indivíduo.

## 2.2 As motivações humanas

Segundo Schopenhauer, podemos classificar as motivações das ações humanas em antimorais e morais. Mesmo que a ação de um determinado agente não promova nenhum mal a outrem, ou seja, que o seu ato não “cause” nenhum dano ao outro indivíduo, para Schopenhauer, se a ação for interessada, ela será desprovida de “propriedades morais”, sendo, dessa maneira, imoral, cuja base é o *egoísmo*. O que está em jogo nesse primeiro tipo de motivação, a egoística, é o próprio bem-estar do indivíduo. Mas a incapacidade de enxergar o mundo para além das representações ilusórias impostas pelo princípio de razão suficiente faz com que os indivíduos promovam colisões de egoísmos e tenham a *maldade* como outra motivação. Nesse caso, o agente possuiria como fim último promover carência, sofrimento e dor a outro ser, ou seja, causar mal-estar alheio seria aquilo que impulsionaria o indivíduo a agir. Contudo, as ações morais como aquelas de justiça livre e de caridade genuína teriam por base aquela que o autor considera a única e autêntica motivação moral, a *compaixão*.

Há, em suma, apenas *três motivações fundamentais* das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis. Elas são: a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)<sup>41</sup>.

Será importante, então, apresentar a argumentação de fundo e as justificativas filosóficas do autor no que diz respeito a essas motivações humanas a fim de sabermos como se dá o processo de reconhecimento da ação moral, que pode ser notada, inclusive, em nosso cotidiano.

## 2.3 As motivações antimorais: o egoísmo e a maldade

Para o filósofo, a principal motivação que impulsiona os homens a agirem no mundo é o egoísmo. Assim como toda e qualquer objetivação da vontade provida de corpo, a ação egoística

---

<sup>41</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, § 16, p. 137.



deve ser vista inicialmente como um impulso natural que possui como finalidade a manutenção e sobrevivência do organismo, bem como o seu próprio bem-estar. Schopenhauer o chama de *Selbstsucht*, traduzido como amor-próprio. Porém essa disposição apresenta-se no homem com maior intensidade em razão de os mesmos agirem por interesse ou de forma interesseira, noção para a qual o pensador emprega o termo *Eigennutz*. Os animais, por exemplo, por mais que procurem agir para manter seu bem-estar, não agiriam de modo interesseiro.

No homem, assinala Schopenhauer, o egoísmo é ilimitado. Os indivíduos querem manter incondicionalmente sua existência e livrar-se de toda dor oriunda da carência e privação dos seus quereres, bem como desejam o maior bem-estar possível resultante sempre da satisfação momentânea de suas vontades. Essa linha de pensamento seria justificada porque intuitivamente o indivíduo sabe que o mundo é sua representação e que toda a existência do mundo empírico depende da sobrevivência do seu corpo. Daí o fato de Schopenhauer defender a tese de que naturalmente estamos dispostos a aniquilar o próprio universo para nos mantermos ou para satisfazermos apenas o nosso querer particular. No homem, o egoísmo apresenta-se em seu mais alto grau:

Faz [...] de si mesmo o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo, esta gota no meio do oceano. Eis aí a mentalidade do EGOÍSMO, o qual é essencial a cada coisa na natureza<sup>42</sup>.

Para nosso filósofo, essa disposição egoística possui relação direta com o instinto de sobrevivência de cada indivíduo, dado que a pessoa predominantemente egoísta “sente-se acuada por fenômenos estranhos e hostis e toda a sua esperança repousa sobre o seu bem-estar”<sup>43</sup>. O egoísta também se sente ameaçado por todos os outros indivíduos, deseja manter sua existência independente de toda ocasião. Assim, segundo o autor, a máxima do mais profundo egoísmo reza: “não ajude a ninguém, mas prejudique a todos, caso fores levado a isso”<sup>44</sup>. Em suas palavras,

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. Acresce ao dito o fato de que, no ser cognoscente, o indivíduo é sustentáculo do sujeito que conhece e este é sustentáculo do mundo. Acresce ao dito o fato de que, no ser cognoscente, o indivíduo é sustentáculo do sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos, existem apenas em sua representação: sempre está consciente deles apenas como sua representação, portanto de maneira meramente mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, pois, se sua consciência sucumbisse, o

---

<sup>42</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 61, p. 426-427.

<sup>43</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 66, p. 475.

<sup>44</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §14, p. 126.

mundo também sucumbiria necessariamente, isto é, a existência ou inexistência dos demais indivíduos ser-lhe-iam indiferentes e indiscerníveis<sup>45</sup>.

Cada indivíduo egoísta considera-se o centro do mundo. Assim, se tais homens fossem capazes de escolher entre preservar a si mesmos e preservar o mundo, a tendência seria sempre a primeira opção. É com esse tipo de “escolha” que os homens tornam-se capazes de refletir sobre suas ações e perseguir seu fim até mesmo de modo planejado, ao menos em certo sentido. Nosso autor considera, então, que o egoísmo é algo “colossal”, sendo que grande parte dos indivíduos é constituída por ele mais do que pela compaixão, pois, em primeiro plano, estaria em voga a própria sobrevivência. Mas o egoísta, como dissemos, está inclinado a querer tudo para si e nada para o outro.

O *egoísmo*, de acordo com a sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo. Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-lo como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo. Porém, como isto é impossível, quer pelo menos, dominar tudo<sup>46</sup>.

Desse modo, a diferença entre “eu” e “outro” torna os outros indivíduos meras aparições ou fantasmas; “cada um traz em si o único mundo que conhece e de que se sabe como representação, e por isso esse mundo é o seu centro”<sup>47</sup>. A importância que o homem dá a si mesmo como sendo o senhor de toda a realidade mostra que ele não vislumbra o mundo como sendo um macrocosmo em que viveriam todos os seres da natureza, mas, no máximo, como um microcosmo.

Sobre isso, é particularmente interessante atentar para alguns casos apresentados por Schopenhauer de homens que agiram por egoísmo e foram capazes de cometer os mais variados crimes ou atrocidades, indivíduos que estariam sempre preparados para cometer assassinatos tão somente para desfrutar de prazeres, gozos, prestígios. Alguns casos possuiriam motivos egoístas sem aparentar para o público de um modo geral, como em ocasiões em que um indivíduo auxilia outro com a esperança de uma retribuição futura: “um avaro dá esmolas por puro egoísmo na esperança de um retorno cem vezes maior, e assim por diante”<sup>48</sup>. Tais descrições ajudam-nos a entender a natureza do egoísmo descrita pelo filósofo. Em suma,

---

<sup>45</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 61, p. 426

<sup>46</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §14, p. 121.

<sup>47</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §14, p. 122.

<sup>48</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §27, p. 217.

o *egoísmo* é a primeira e a mais importante potência, embora não seja a única, que a *motivação moral* tem de combater. Já se vê por aí que o motivo moral, para apresentar-se contra tal opositor, tem de ser algo real, ao invés de uma sutileza aguda ou de uma bolha de sabão apriorística. Entretanto é na guerra que primeiro se reconhece o inimigo<sup>49</sup>.

Prosseguindo com sua análise, Schopenhauer apresenta outra motivação antimoral que pode ser ainda mais cruel. A *maldade* supera o egoísmo por causar, em termos mais positivos, danos, injúrias e uma quantidade infinita de pequenos ou grandes males. O egoísmo possuiria uma raiz “mais animal”, enquanto que a maldade teria uma raiz “mais diabólica”<sup>50</sup>, assim como haveria sempre uma predominância de uma ou de outra dessas motivações na natureza humana.

Quando descreve a maldade, o autor segue o mesmo percurso que adotara para o caso do egoísmo, porém frisa uma face mais intensa de afirmação de si mediante a negação da vontade alheia, pois a ação má pode levar o homem à mais profunda crueldade, visando não apenas ao seu bem-estar, mas ao mal-estar dos outros. A máxima da maldade, conforme Schopenhauer, consistira em infligir o maior número de prejuízos a outros indivíduos, ou melhor, “prejudiques a todos quanto pudeses”<sup>51</sup>, sendo que o malévolo satisfaz-se com o sofrimento alheio:

numa tal pessoa exprime-se uma vontade de vida veemente ao extremo, que muito ultrapassa a afirmação do próprio corpo. Seu conhecimento inteiramente entregue ao princípio de razão e estrito ao *principium individuationis*, prende-se à diferença estabelecida por esse último entre a própria pessoa e todas as demais. [...] Até mesmo a alegria desinteressada no sofrimento alheio, nascida não somente no mero egoísmo, e que é propriamente a MALDADE, a qual cresce até a CRUELDADE. Para essa o sofrimento alheio não é mais meio para atingir os fins da própria vontade, mas fim em si mesmo<sup>52</sup>.

Segundo nosso autor, essas duas potências antimorais sozinhas (maldade e egoísmo) dão origem a todos os tipos de vícios<sup>53</sup>. Do egoísmo, por exemplo, deriva toda avidez, luxúria, orgulho, vaidade, glotonaria, injustiça, entre outros vícios. Da maldade, deriva a inveja, a traição, a alegria maligna, o rancor, o espírito de vingança etc. Apesar de possuírem a mesma origem, os vícios possuem gradações bem diversas. Os vícios derivados do egoísmo buscariam tão somente o próprio bem-estar, uma vez que o seu interesse independe da condição do outro, ou seja, não tenderiam a algo como a aniquilação de outrem, mas somente o seu uso em benefício próprio. Dessa maneira, o

<sup>49</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §14, p. 124.

<sup>50</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. SFM, §14, p. 127.

<sup>51</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §14, p. 126.

<sup>52</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §65, p. 426-463.

<sup>53</sup> Utilizo o termo “vício” como um contraponto ao termo “virtude”, pois segundo o próprio autor a malevolência se opõe à virtude cardeal da caridade; e o egoísmo opõe-se à virtude cardeal da justiça (SCHOPENHAUER, A. SFM, §14, p. 124).

vício da cobiça, por exemplo, tende sempre a se apresentar como algo de “querer tudo para si”, vendo os outros como meios para esse fim. O egoísmo pode levar o indivíduo a toda espécie de crimes ou delitos, porém ocasionaria prejuízos e sofrimentos, assim como todas as dores infligidas, os quais representariam apenas um movimento colateral, não sendo este o principal objetivo.

Já a maldade, facilmente encontrada em pequeno grau e que, com alguma frequência, alcança os maiores graus de crueldade, mostra-se ocasionalmente na impiedosa difamação, mas também nos ataques de fúria ou cólera. Em grande parte das vezes, esse vício surge do embate entre egoísmos, podendo ser estimulado pragmaticamente pela nefasta apresentação dos erros e imperfeições de todo tipo, os quais todos os indivíduos demonstram ocasionalmente. A malevolência pode crescer ao ponto de o indivíduo recusar-se a ter uma vida social e, assim, tornar-se uma pessoa misantrópica. Uma das fontes da malevolência é a inveja, pois esta é estimulada pelos bens e vantagem alheios. A inveja é ainda mais perversa quando se dirige aos atributos e capacidades pessoais do outro indivíduo. É muito raro que qualquer homem consiga ver-se livre desse vício, conforme lemos nos *Parerga e paralipomena*:

Chego até a temer que ninguém esteja inteiramente livre dela. Pois que o homem, na contemplação do prazer e da propriedade alheios, sinta amargamente a própria carência é natural e mesmo inevitável, mas isso apenas não deveria provocar seu ódio contra o mais afortunado; mas precisamente nisto consiste a inveja<sup>54</sup>.

A alegria maligna também se dirige diretamente às qualidades pessoais do indivíduo, contudo é ainda mais perversa que a inveja. Ela é o principal sinal de um coração deveras mau e a mais profunda demonstração da ausência de moralidade, um traço do caráter do indivíduo genuinamente mau, que colhe seu contentamento e regozijo da contemplação do sofrimento alheio. Schopenhauer afirmará que tanto a alegria maligna quanto a inveja só têm suas existências no coração do homem e na teoria, pois na prática ambas traduzem-se em termos de maldade e crueldade:

O pior traço da natureza humana permanece sendo [...] a alegria maligna, estritamente aparentada à crueldade, distingue-se dela propriamente apenas como a teoria da prática, aparece em geral lá onde a compaixão deveria encontrar seu lugar [...] a alegria maligna é diabólica e seu escárnio é o riso do inferno<sup>55</sup>.

Aliás, é válido notar aqui que Schopenhauer faz alguns elogios à prudência e à polidez, por um lado, e à cordialidade, por outro, pois elas acabam encobrindo toda essa maldade e egoísmo. A polidez e a prudência cobrem a generalidade da malevolência e sua progressão, pelo menos no

<sup>54</sup> SCHOPENHAUER, A. PP, §114, p. 57.

<sup>55</sup> SCHOPENHAUER, A. PP, §114, p. 56-57.

pensamento do indivíduo. São a “negação convencional e sistemática do egoísmo nos detalhes do relacionamento diário e, certamente, uma hipocrisia reconhecida”<sup>56</sup>, mas requisitada e glorificada por ocultar algo tão infame que ninguém deseja ver.

O egoísmo e a maldade como motivações antimorais, impulsos que se sobressaem em determinados caracteres cujas ações expressam-se sempre em busca do próprio bem-estar e do sofrimento alheio, promovendo até mesmo danos físicos e psíquicos a outrem, possuem, de certa forma, a mesma base epistêmica: o não desprendimento do princípio de razão ou do *principium individuationis*. Schopenhauer, dessa maneira, apresenta a funesta e terrível análise das potências antimorais presentes nos caracteres dos homens. Ambas as motivações fazem com que o sujeito da ação enxergue o mundo por essa ótica representacional da separação entre o sujeito da ação e o que está fora dele e fazem tais sujeitos moverem-se como se houvesse uma “larga cova” entre o “eu” e o “outro”.

Contudo, como afirma Schopenhauer, esse olhar ilusório que diariamente lançamos sobre o mundo pode ser rompido quando intuitivamente passamos a sentir o sofrimento do outro ser como se fosse nosso. Nesse instante, a individualidade do agente é suprimida momentaneamente pelo fato de o mesmo possuir como “fim último” da ação apenas o bem-estar alheio. Para o autor de *Sobre o fundamento da moral*, isso só ocorre quando o ser humano é tocado pelo fenômeno da *compaixão*, a única motivação genuinamente moral. Assim, é preciso frisar, por um lado, as razões metafísicas que fazem o autor estabelecer essa motivação como o próprio fundamento da moral e também tomá-la como algo misterioso; e, por outro lado, os aspectos empíricos que dizem respeito à *compaixão* como algo natural, que é vista de uma maneira comum no próprio homem e, além disso, dá-se no cotidiano.

#### 2.4 A explicação metafísica para o fundamento da moral

Segundo Schopenhauer, a ação genuinamente compassiva permite que o sujeito entre em uma unidade com a coisa-em-si a ponto de ele suspender absolutamente, mesmo que seja por um breve momento, sua individualidade. Implícita nessa questão está a tese de que o fenômeno da *compaixão* precisa ser apresentado sob a perspectiva metafísica, tendo em vista que o princípio de razão suficiente não consegue explicá-lo, como afirma o autor:

Como no final de toda pesquisa e de toda ciência real, também aqui o espírito está diante de um fenômeno originário que esclarece tudo o que é compreendido sob ele

---

<sup>56</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §21, p. 123.

e o que dele se segue, mas ele próprio permanece inexplicável e apresenta-se como um enigma. Portanto, aqui também coloca-se a exigência de uma *metafísica*, isto é, de um [...] esclarecimento do fenômeno originário como tal e, se tomando na sua totalidade, do mundo<sup>57</sup>.

É por uma via metafísica (da ética), que pressupõe muitos dos elementos conceituais da metafísica em geral da vontade, que suprimimos a barreira do não reconhecimento do outro. Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer pretende verificar em sua ética que o enigma do mundo, e, nesse caso, o núcleo da moralidade tem que provir do próprio mundo.

A compaixão é descrita pelo autor no âmbito de sua metafísica da ética, no Livro IV de *O mundo como vontade e representação*, assim como apresentada como *opus supererogationis*<sup>58</sup> em *Sobre o fundamento da moral*. A proposta de análise metafísica esclarece, por exemplo, a relação entre agente compassivo e agente sofredor. Essa identificação estende-se inclusive para com os animais não racionais, pois é importante ressaltar que a compreensão dos conceitos de separabilidade e multiplicidade, na visão do autor, dizem respeito apenas ao fenômeno, dado que é uma e mesma essência que se apresenta em todos os seres vivos.

A autêntica motivação moral não pode ser explicada ou difundida por meio de livros ou fórmulas. O seu fundamento, por ser intuitivo, só pode ser descrito e se dá à medida que o agente compassivo reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a dele, pois virtude nenhuma advém de um conhecimento comunicado por palavras, já que em nenhum tempo ou lugar viu-se um ser humano ser emancipado moralmente. Por isso, Schopenhauer cita-nos constantemente a máxima *velle non discitur* (não se pode aprender o querer)<sup>59</sup>. O sujeito da ação encontra-se num patamar de determinação e necessidade ditados pelo querer livre da vontade, a qual, por sua vez, não está submersa na pluralidade e na contingência. E é por essas sendas que Schopenhauer considera a compaixão como um “mistério”, posto que, embora seja um fenômeno real e cotidiano, o seu fenômeno destoa dos comportamentos predominantes e naturais de afirmação egoística e malévola. Para se investigar o mistério da compaixão, é necessário ascender a outro nível e ir além do que é individual e determinado, em vista do que se torna necessária também uma explicação ou esclarecimento metafísico:

Na ética, a necessidade de uma fundamentação metafísica é bem mais 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, um significação metafísica, quer dizer, ir além do mero fenômeno das coisas e assim, de toda

<sup>57</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §21, p. 205-206.

<sup>58</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §21, p. 210.

<sup>59</sup> Esta máxima pode ser encontrada, por exemplo, em SFM, § 20, p.190 e em MVR, §66, p. 468.

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 humana é indubitavelmente o ético<sup>60</sup>.

Dessa maneira, é necessário procurar a “última satisfação teórica naquilo que nenhuma experiência nem mesmo possível pode alcançar, felizes se ao menos um indício, um golpe de vista fugidio nos couber, com o qual possamos de algum modo nos tranquilizar”<sup>61</sup>. Nesse ponto, a argumentação fornecida pelo autor não é retirada do terreno firme da experiência. Schopenhauer afirma que esse nível só pode ser acessado pela via metafísica e, por conta disso, deve ser mais profundo do que comumente permite-se, posto que vai apontar para um mistério que não se pode confundir com um modo de análise religiosa.

Schopenhauer busca compreender o *misterioso fundamento* do sentimento da compaixão à medida que afirma que este não consiste num processo industrioso e imaginativo de confusão entre sofreres, mas, ao contrário, em uma elevação do nível de compreensão da relação entre essências, independentemente da diferença entre fenômenos. Sendo a vontade uma e mesma essência que se apresenta em todos os seres vivos, a diferença entre os seres dá-se através do princípio de razão, que condiciona o homem. Essa doutrina, segundo Schopenhauer, é anterior a Kant e remonta ao mais velho dos livros do mundo, o *Bhagavad Gita* dos sagrados Vedas. É com a recepção e o uso de noções deste que Schopenhauer defenderá a unidade metafísica de todos os seres.

De acordo com isso, a multiplicidade e a separabilidade pertencem somente ao mero *fenômeno*, e é uma e a mesma essência que se apresenta a todos os seres vivos. Assim, a apreensão que suprime a diferença entre o eu e o não-eu não é errônea, mas sim a que 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 da compaixão e mesmo como expressão real dele. Seria portanto a base metafísica e consistiria no fato de que *um* indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, *imediatamente no outro*<sup>62</sup>.

Assim, segundo Schopenhauer, temos dois tipos distintos de conhecimento. O primeiro serve e dá voz à motivação antimoral, que é quase sempre encontrada na maioria dos seres humanos. Ela é totalmente individualizada e limitada, sendo ligada e fincada na própria carne do ser humano. É o fundamento de todo egoísmo e maldade, que também é a expressão real de toda ação sem amor, injustiça ou crueldade. Esse primeiro tipo de conhecimento dirige-se ao egoísmo, a inveja, a alegria

<sup>60</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §21, p. 206.

<sup>61</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §21, p. 210.

<sup>62</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §21, p. 217-218, grifos nossos.

maligna, o ódio, a dureza e a vingança e os invoca. Numa palavra, vê em todos os outros um não-eu. Segundo nosso autor, esse tipo de conhecimento afirma que

a individuação é real, o *principium* de *individuationis* e a diferenciação dos indivíduos que nele repousa é a ordem da coisa-em-si. Cada indivíduo é no seu fundamento uma essência diferente de todas outras. Só no meu próprio si mesmo tenho meu verdadeiro ser; todas as outras coisas, em contrapartida, são o não-eu e alheias a mim<sup>63</sup>.

De outro lado, como um segundo tipo de conhecimento, temos a apreensão daqueles indivíduos que percebem que a verdadeira essência de todas as coisas não está limitada ao mero fenômeno e podem compreender o mundo para além do *principium individuationis*. Esse segundo conhecimento evoca a expressão real de toda virtude, dirige apelos à doçura, à caridade genuína, à clemência e remete-nos à consideração de que todos nós possuímos uma mesma essência, pois, para além de toda pluralidade imposta aos indivíduos pelo *principium individuationis*, há uma unidade entre os seres que pode ser evidenciada faticamente. Esse tipo de conhecimento é assim expresso por Schopenhauer:

A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha *representação*. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência<sup>64</sup>.

Apenas o que está compreendido no mundo fenomênico pode ser explicado pela razão ou pelo intelecto. Sob a fórmula védica do *tat-twam-asi* (“tu és isto”), Schopenhauer evocará a expressão máxima que resume seu pensamento quanto ao assunto, pois ela conseguiria apontar para a unidade essencial na multiplicidade fenomenal. A unidade vincula o “eu” ao “outro”, que em realidade é um “eu de novo”, ou um “eu mais uma vez”. E o indivíduo compassivo buscaria justamente suprimir as diferenças entre os dois referidos polos, noutros termos, o Véu de Maia, da ilusão, tornar-se-ia transparente para ele e o faria perceber o mundo à luz daquela essência única. Para Rüdiger Safranski, a compaixão pode ser entendida, nesse viés, como *Unio Mystica* e corresponde à

faculdade de desdobrar, em determinados instantes, a própria experiência individual da vontade para além dos limites do próprio corpo. A vontade ainda conserva toda a

<sup>63</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §21, p. 218.

<sup>64</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §21, p. 218-219.



sua força dentro do indivíduo, mas, por um certo tempo, não está atuando mais na frente de combate da autoafirmação; encontra-se em um lugar (*Einartigen*) de dispersão; não se concentra em seu próprio corpo, mas se irradia (*schwärmt*) para fora e não pode mais distinguir entre seu próprio corpo e o corpo alheio: *tat twam asi!*<sup>65</sup>.

Por isso a correlação feita por Schopenhauer a respeito da união mística entre todas as essências vivas. Dessa forma, temos a explicação última daquele processo misterioso que busca atenuar o sofrimento alheio. A compaixão, entendida por Schopenhauer como fundamento autêntico para a moralidade, revela-se misteriosa, porque se apresenta como uma espécie de experiência sublime de elevação e de conhecimento comparável à experiência do amor, ainda que ela possa ser compreendida por si própria, com o auxílio da metafísica:

A generosidade que perdoa o inimigo e retribui o mal com o bem é sublime e merece o mais alto louvor, porque reconhece sua própria auto essência também ali onde se nega decididamente. Toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até seu último fundamento, uma ação misteriosa, uma mística prática, contato eu surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira. Pois o fato de que alguém dê apenas uma esmola sem com isto visar, mesmo do modo mais longínquo, outra coisa que não seja amenizar a carência que pressiona o outro só é possível contato que ele saiba que é ele mesmo que lhe aparece agora naquela triste forma, portanto que ele reconheça sua própria essência em-si no fenômeno alheio. Por isso designei, no capítulo anterior a compaixão como *o maior mistério da ética*<sup>66</sup>.

Como foi discutido, boa parte dos homens possui uma motivação egoísta ou maldosa, mas alguns conseguem, por meio de um elevado tipo de conhecimento intuitivo, agir moralmente a partir de uma identificação com outro ser, tornando-se capazes até mesmo de colocarem a felicidade e o bem-estar do outro acima do seu. Aqui vale termos presente a ideia de que a vontade em Schopenhauer não possui uma finalidade específica ou única e que sua autodiscórdia essencial, cega e irracional, espelha-se pela luta de todos contra todos, definindo a própria condição humana de desejos, conflitos, dores, sofrimentos. Mas, lembremos, a vontade, em si, encontra-se fora do domínio da lei de motivação. Somente seu fenômeno em determinado ponto do tempo será determinado por tal lei. A vontade surge em toda parte na pluralidade dos indivíduos e semelhante pluralidade concerne não à vontade como coisa-em-si, mas, como mencionado, exclusivamente a seus fenômenos. Em decorrência disso, cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, tudo dominar,

---

<sup>65</sup> SAFRANSKI, *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 429.

<sup>66</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §21, p. 219, grifos nossos.

aniquilando aquilo que lhe opõe resistência. A vontade surge em toda parte na pluralidade dos indivíduos – semelhante pluralidade concerne não à vontade como coisa-em-si, mas, como mencionado, exclusivamente a seus fenômenos. Nessas circunstâncias, o egoísmo predomina.

O sentimento da compaixão surge como fenômeno espontâneo que rompe súbita e misteriosamente com esse egoísmo enraizado na vontade. E é isso que leva o filósofo a asseverar que a compaixão é a principal motivação que pode garantir que o homem aja moralmente:

Agora, se essa visão através do *principii individuationis*, ou seja, esse conhecimento imediato da identidade da Vontade em todos os seus fenômenos existe num elevado grau de distinção, de imediato mostra uma influência ainda mais ampla sobre a Vontade. Se aquele Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios [...] segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infindos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho [...] como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente<sup>67</sup>?

O preceito *tat-twam-asi* ilustraria a fonte da fundamentação da moral em Schopenhauer, dado que a melhor maneira de expressar uma conduta considerada ética seria aquela de acordo com que o indivíduo conseguisse enunciar tal fórmula para ele mesmo, com claro conhecimento e total convicção interior. Como o *tat-twam-asi* refere-se a todo ser vivo, todo aquele indivíduo que toma esse preceito para si mesmo encontra-se no caminho da virtude e da bem-aventurança. Schopenhauer afirma que da mesma fonte de onde surge toda bondade, amor, virtude, também nasce aquele fundamento único da moralidade: a compaixão.

Dessa maneira, o filósofo, um dos primeiros a abrigar na filosofia europeia o pensamento oriental, identifica seu fundamento moral com elementos do pensamento Vedanta, e, então, a ideia vinculada pelo *tat-twam-asi* tem referência direta com a caracterização da compaixão como uma *misteriosa* ação moral, sendo tal ato algo até mesmo extraordinário, embora não raro, e de difícil explicação. Logo, o próprio fundamento da moral de Schopenhauer repousa em última instância naquela verdade mística dos Vedas, como o filósofo afirma:

Embora outros estabeleçam princípios morais e os ofereçam como preceitos de virtude e leis a serem necessariamente observadas, eu, diferentemente, com já disse,

---

<sup>67</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p. 481.

não consigo fazê-lo, pois não posso pairar em frente à Vontade nenhum “dever” ou lei. Ligada à minha consideração, o que de certa maneira corresponde e é análogo a essa tarefa, é aquela verdade puramente teórica (e toda minha exposição pode ser vista como um simples desenvolvimento dela) de que a Vontade é o Em-si de cada fenômeno, porém ela mesma enquanto tal, é livre das formas dele, portanto também da pluralidade. Verdade que eu, em referência à conduta, não poderia melhor expressar senão pela fórmula dos Vedas antes mencionada: *tat-twam-asi!* (Isto és tu)<sup>68</sup>.

Dada a predominância da motivação egoísta e do mau caráter de grande parte dos indivíduos, Schopenhauer vai considerar a ação dotada com valor moral também como um *grande acontecimento*, chamando-a de o “maior mistério da ética”<sup>69</sup>. A vontade do indivíduo é insaciável, ele é levado a afirmá-la naturalmente, mas a compaixão natural contradiz totalmente a motivação comum dos indivíduos.

Além disso, as ações que estão de acordo com o princípio *tat-twam-asi* podem ser consideradas como o início da mística:

de fato, pode-se considerar as ações que ocorrem de acordo com ela [com a moralidade], como por exemplo, a beneficência [ou caridade], como o começo da *mística*. Toda benfeitoria realizada como motivação pura revela que aquele que a efetua, em clara contradição com o mundo fenomênico, no qual o indivíduo estranho se dispõe inteiramente separado dele, se reconhece com o mesmo como idêntico. Por isso, toda beneficência totalmente desinteressada é uma *ação misteriosa, um mistério*: desta forma, para dar conta dela, deve-se aceitar recorrer a todo tipo de ficções<sup>70</sup>.

Logo, segundo Schopenhauer, tendo como pano de fundo elementos de seu pessimismo, a preocupação e participação não mediadas e desinteressadas no sofrimento do outro é algo misterioso e quase inacreditável. Quando o torturador percebe misteriosamente que possui a mesma e idêntica essência de sua vítima e decide por mudar sua ação, esse instante poderia ser considerado o “grande mistério da ética”, ou mesmo o “início da mística”.

---

<sup>68</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p. 476.

<sup>69</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §16, p. 136.

<sup>70</sup> SCHOPENHAUER, A. PP, § 115, p. 61, grifos nossos.

## CAPÍTULO 3

### 3. A COMPAIXÃO EMPÍRICA E COTIDIANA

Neste capítulo, a compaixão será discutida como um fenômeno empírico e natural que pode ser verificado no dia-a-dia do homem comum e, ainda, que possui facetas que podem ser de certa forma direcionadas pelo intelecto. Trataremos de analisar a compaixão de uma maneira mais analítica, ao modo como apresenta o próprio filósofo, notadamente em *Sobre o fundamento da moral*<sup>71</sup>, partindo de elementos empíricos para apontarmos alguns aspectos de atos compassivos que podem ser influenciados pela reflexão e que, por isso mesmo, revelariam uma compaixão que não é apenas ou necessariamente algo imediato ou misterioso, mas também algo mediato e até mesmo planejado. Ao final, analisaremos alguns casos ou exemplos empíricos que são relatados, apresentados ou elogiados pelo autor.

#### 3.1 A moral como fenômeno empírico e natural

Antes mesmo de apresentar e defender seu fundamento empírico moral, Schopenhauer tece severas críticas à moral de outros filósofos que foram seus antecessores. Tanto Kant quanto outros autores e filósofos incorreram no mesmo erro: teriam proposto um fundamento moral muito distante da realidade ou da efetividade, ou seja, seus sistemas filosóficos teriam sido construídos por pura especulação abstrata. Para Schopenhauer, essas fundamentações éticas não teriam sido suficientemente demonstradas, seriam

sutilezas artificiais, exigindo as mais finas distinções e repousando sobre conceitos os mais abstratos, complicadas combinações, regras heurísticas, proposições que balançam na ponta de uma agulha e máximas de perna de pau, de cuja altura não mais se pode ver a vida real e sua azáfama<sup>72</sup>.

Tais elucubrações, para nosso autor, não parecem ser suficientes para representar algo efetivo e de combate às injustiças diárias e que existiram e existem em toda a história da humanidade. A existência da humanidade estaria ameaçada se a moral dependesse tão somente da razão ou de construções abstratas. Arranjos ordenados e artificiais jamais poderiam ser considerados motivos ou meios fortes o suficiente para a promoção, por exemplo, da justiça e da caridade, pois a própria fundação ou motivação moral não necessariamente exigiria alta reflexão, muito menos as abstrações

---

<sup>71</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, § 21, p. 209.

<sup>72</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, § 12, p. 107.

que o filósofo nota em tentativas de fundamentação da moral como a de Kant<sup>73</sup>. Para Schopenhauer, como sabemos, a fundamentação da moralidade repousa, antes, na “apreensão intuitiva e impõe-se imediatamente a partir da realidade das coisas”<sup>74</sup>. A partir disso, no entanto, Schopenhauer propõe uma fundamentação empírica e “realista” para a moral, fundamentação essa que se sustenta a partir da vida real do homem.

Em *Sobre o fundamento da moral*, após aplanar o terreno e fazer toda uma preparação necessária mediante uma crítica detida à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant, o filósofo busca demonstrar e, mais que isso, provar a autenticidade do seu critério para se saber se uma ação é ou não dotada de valor moral. Qual seria, então, tal critério?

Conforme vimos no capítulo anterior, as descrições feitas pelo filósofo sobre as motivações fundamentais da ação dão conta de que o indivíduo egoísta pensa, antes de tudo, no seu interesse em detrimento do sofrimento alheio. Todos os outros indivíduos que se constituem ou agem a partir dessa motivação podem ser considerados artificios para o próprio bem-estar. A pessoa egoísta considera-se o indivíduo mais importante do mundo e o centro de todo o universo e seu bem-estar é o único fim a ser atingido, afirmando-se desenfreadamente e, para tanto, chegando a atingir a esfera de afirmação da vontade alheia.

Ora, se a razão última para a ação do indivíduo assim descrito é o seu próprio bem-estar ou mal-estar, e, como também consideramos anteriormente, o desinteresse estaria implícito na ação contrária à ação egoísta, Schopenhauer considerará, então, que não existe valor moral em ações de tipo egoísta. O critério para o reconhecimento de ações dotadas de valor moral será justamente o oposto: a *ausência* de motivação e de motivos egoísticos. Existem casos – não raros – de indivíduos que não agem a partir do próprio interesse, do egoísmo ou da maldade, mas com vistas ao bem-estar de outrem. Desse modo, somente quando o bem-estar e o mal-estar de outro determinam a ação de um indivíduo, quando o mesmo é impelido a ajudar e, com isso, acaba sofrendo-com (*mitleiden*) outrem, é que poderíamos afirmar que a ação possui valor moral em termos schopenhauerianos. Isso só é possível se o outro se tornar o fim da própria vontade do agente. Logo, a ação só pode ter valor moral se motivada pela dor ou sofrimento do outro. Passo a sentir em mim a dor que o outro também sente, seu bem-estar chega a ser tão importante quanto o meu. Segundo Schopenhauer, o único

---

<sup>73</sup> Para aprofundamento desse debate, ver o artigo *A crítica de Schopenhauer à concepção de um uso prático da razão pura*, de Glauber Cesar Klein.

<sup>74</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, § 12, p.108.

fenômeno que se enquadra em tais características, e que não é uma fundamentação apoiada em cortina de fumaça, é a compaixão (*Mitleid*).

A princípio, o que mais Schopenhauer destaca, como vimos, é a *imediatez* da participação do agente no sofrimento do outro homem. No entanto, como proporemos adiante, seria possível notar aspectos *mediatos* em tal participação. Por ora, consideremos que não são necessários reflexão, conhecimento abstrato ou qualquer elucubração intelectual para sentir compaixão de algum ser vivo que esteja sofrendo. Essa potência moral estaria contida na própria natureza humana que, ao ver o outro sofrendo, vai ao seu amparo. Mas a identificação com o outro que sofre só é possível se a barreira que o distancia de mim não for absoluta. Seria necessária a percepção de que não há um enorme distanciamento ou uma larga cova entre o outro e eu. Para que esse processo ocorra, é necessário que o intervalo entre eu e outrem seja menor do que aquele estabelecido pelo indivíduo egoísta. A tal ponto que o outro não se torne um não-eu, ou seja, que o outro possa ser visto como um “outro eu”. Este se identificaria com aquele que sofre. Como afirma o autor,

Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum. Assim que esta compaixão se faça sentir, o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre no mesmo grau que os meus. Portanto, agora, a diferença entre mim e o outro não é mais absoluta<sup>75</sup>.

O outro é aquele que sofre e não nós, mas sentimos a dor dele como se fosse a nossa. Esse sentimento nos aflige imensamente, de maneira a mover nossa ação para diminuir o sofrimento alheio. Sofremos com o outro e, dessa maneira, sabemos que a dor não está na nossa pele. É importante notar que, segundo Schopenhauer, seus pressupostos não advêm da religião, da cultura, do intelecto, da reflexão, de conceitos abstratos ou de conhecimentos ensinados, assim como a compaixão não é propriedade ou característica de um único povo, nem mesmo advêm da combinação de conceitos abstratos que têm por objetivo moralizar o indivíduo. Pelo contrário, pode ser vista, percebida e verificada em todas as nações através dos tempos. Isso porque ela se enraíza na natureza humana, não precisando de outras justificativas para aparecer. Em toda parte, o homem comum reconhece-a como um fato real e que pode ser visto todos os dias. Logo, a compaixão como fundamento moral não seria uma fórmula vazia ou um palavrorio simbólico, como assinala o próprio autor. Ela seria um fenômeno que pode influenciar ou alterar o comportamento do homem, por exemplo, quando tomada como base de virtudes, como a caridade genuína ou justiça, ou no trato com os animais.

---

<sup>75</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §15, p.136.

Schopenhauer, assim, debate a compaixão no campo empírico também. O autor discorre de maneira descritiva sobre o seu fundamento da moral, sem se colocar a necessidade de estabelecer algum pressuposto normativo ou norma de conduta. A sua tentativa é apenas a de mostrar como a compaixão aparece *cotidianamente* na ação dos indivíduos, ação que se daria como um acontecimento espontâneo que ultrapassa a individualidade e funde-se no reconhecimento do outro via sofrimento sentido, além de ultrapassar as barreiras do egoísmo e da maldade. Dessa perspectiva, a compaixão, segundo Schopenhauer, é um “fato”, algo efetivo e que pode ser analisado por intermédio do mundo exterior e da consciência humana. Como afirma o pensador,

A verdade agora expressa de que a compaixão é a única motivação não egoísta e a única genuinamente moral é, de um modo estranho e quase incompreensível, paradoxal. Quero por isso tentar mudar as convicções do leitor, demonstrando que ela é *confirmada pela experiência* e pelas expressões do sentimento geral humano<sup>76</sup>.

Um ponto relevante para frisarmos essa busca de Schopenhauer por indicar seu fundamento da moral a partir de confirmações da experiência é o da impossibilidade de ensinar alguém a ser compassivo, o que equivale a afirmar que a compaixão nada tem a ver com algo produzido pelo engenho humano, ou seja, algo superficial, que seria, então, infrutífero. Tratar-se-ia, antes, de algo natural:

Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquerir, em vez de prescrever regras. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma intelecção mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las. Pois aqui, quando se trata do valor ou ausência de valor da existência, da salvação ou da perdição, os mortos não decidem, e sim a essência mais íntima do homem: seu demônio que o conduz e que ele mesmo escolheu (como diz Platão) em vez de ser escolhido seu caráter inteligível como Kant se expressa. 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<sup>77</sup>.

Até o homem mais rudimentar, sem cultura intelectual, pode sentir compaixão de forma imediata. E, se o mero moralizar pudesse corrigir a natureza humana, toda a humanidade rumaria para uma sociedade justa, repleta de compaixão pelo próximo e de demonstrações autênticas e desinteressadas de caridade. Nosso autor justifica sua posição desta forma:

---

<sup>76</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §19, p. 165, grifos nossos.

<sup>77</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §53, p. 353-354.

Pois a virtude de fato provém do conhecimento, porém não do conhecimento abstrato, comunicável em palavras. Se fosse este o caso, poderia ser ensinada e, desse modo, ao expressarmos aqui a sua essência e o conhecimento que está em seu fundamento teríamos eticamente melhorado todo aquele que tivesse nos compreendido. Mas não é o caso. Antes, pode-se tão pouco formar um virtuoso por meio de discursos morais e sermões quanto o foi formar um único poeta com todas as estéticas desde Aristóteles. Pois o conceito é infrutífero para a verdadeira essência íntima da virtude, assim como o é para a arte<sup>78</sup>.

Sendo assim, não é possível formar um indivíduo virtuoso apenas com discursos morais. Como em outros pontos, Schopenhauer critica a fundamentação teológica e seus dogmas.

De fato, os dogmas abstratos não têm influência sobre a virtude, isto é, sobre a boa disposição: os falsos dogmas não perturbam a esta, e os verdadeiros muito dificilmente a promovem. Seria em realidade muito funesto se a principal coisa da vida humana, o seu valor ético, válido pela eternidade, dependesse de algo cuja obtenção está submetida tão ao acaso quanto aos dogmas, as crenças religiosas, os filosofemas. Os dogmas têm valor moral só à medida que o virtuoso, a partir de um outro conhecimento, que logo a seguir discutiremos, possui em si um esquema, uma fórmula segundo a qual informa à própria razão, na maioria das vezes apenas de maneira fingida, sobre seus atos não egoístas, cuja essência - isto é, ele mesmo - não CONCEBE. E tal informação se habituou a contentar-se<sup>79</sup>.

Em *Sobre o fundamento da moral*, o pensador é ainda mais enfático, assim como áspero:

Proponho [...] como finalidade para a ética a de esclarecer, explicar e reconduzir a sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral. Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir *autêntico valor moral* - que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva. Estas pois devem ser consideradas como um fenômeno dado que temos explicar corretamente, ou seja, reconduzir às suas verdadeiras razões, tendo para isso indicado, em cada caso, o impulso próprio que move o homem a ações deste tipo, especificamente diferentes de todas as outras. Esta motivação, junto com a receptividade para ela, será a razão última da moral. Este é o caminho modesto que indico para a ética. Se a alguém ele não parecer nobre, monumental e acadêmico o suficiente, por não ser uma construção “a priori”, por não conter uma legislação absoluta para todos os seres racionais, este alguém pode voltar para o imperativo categórico, para o “Schibboleth” da “dignidade humana”, para as quimeras e bolhas de sabão das escolas, para o palavrorio oco, para os princípios que desdenham a cada passo a experiência, dos quais nada se sabe fora dos auditórios e que jamais foram experimentados. Em contrapartida, o fundamento da moral que surge em meu caminho fica do lado da experiência que, a cada dia e cada hora, testemunha a favor dele<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.468.

<sup>79</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.468-469.

<sup>80</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM §13, p.119-120.



Mas, para que notemos mais especificamente a natureza *empírica* e mesmo *cotidiana* da compaixão, passemos para uma análise sobre a *derivação das virtudes cardeais* a partir do fundamento da autêntica moralidade. É necessário apresentar como as virtudes cardeais emanam tão somente da motivação moral originária, ou seja, que elas possuem sua fundamentação na própria compaixão natural. Tais virtudes são: a justiça livre e a caridade genuína. Pensamos ser de suma importância destacar os adjetivos que Schopenhauer usa ao enfatizá-las (livre e genuína), pois ambas poderiam ser falseadas por motivos variados, ou por argumentos como aquele que pode rebater a hipótese do desinteresse da ação moral pelo fato de não se poder perscrutar a consciência humana no momento de um ato compassivo, o que indicaria a possibilidade de tal ato dar-se por interesses ou qualquer condição heterônoma velada, tornando o ato totalmente imoral em relação à sua motivação originária.

Como dito, uma ação dotada de valor moral só poderia ter o bem-estar do outro como o motivo último do agente, e não possuiriam valor moral ações como aquelas de caridade que projetam uma recompensa distante ou o reconhecimento de outrem. Tais ações não seriam de caridade *genuína*, mas de caridade fingida ou mascarada, motivada, por exemplo, pela presença de espectadores. De modo semelhante, o indivíduo que pratica atos de justiça não estaria agindo moralmente caso estivesse sob coação de alguém ou de algo.

### **3.2 A justiça livre como virtude cardeal derivada da compaixão**

Schopenhauer infere que a compaixão possui dois graus diferentes de participação no sofrimento do outro. Num grau inicial, o sofrimento do outro se torna meu próprio motivo para eu não agir de maneira egoísta, isto é, nesse grau primário, o agente tenderia a não invadir a vontade alheia, seus motivos egoístas não seriam suficientes para causar sofrimento a outrem. Assim, temos a virtude cardeal da justiça livre, que busca evitar o sofrimento do outro, agindo de maneira negativa. Em outro grau, a participação da compaixão age de maneira positiva, buscando aliviar o sofrimento do outro, todavia esse mergulho mais profundo na compaixão será discutido no próximo subcapítulo.

Para nosso propósito, é particularmente interessante distinguir os sentidos em que o autor utiliza a palavra justiça em sua obra. É possível perceber que Schopenhauer utiliza a palavra justiça em três registros diferentes: como *justiça eterna*, como *justiça temporal* e, por último, como *virtude*

propriamente dita<sup>81</sup>. A primeira ocorrência da justiça é completamente diferente das demais, não depende do estado ou dos indivíduos que o compõe para existir, é administrada somente pelo próprio mundo, não faz acordos com o homem, não diferencia a riqueza ou classe social deste, não possui erros ou falhas. No segundo caso, a justiça temporal, tratar-se-ia de um tipo de ação que possui sua sede no Estado e afirma-se para evitar que uma ação injusta ocorra. O último uso da palavra justiça pode ser entendido como um certo grau no desvelar o Véu de Maia, um certo olhar através do princípio de individuação que faz com que o indivíduo abdique em parte de seu egoísmo, fazendo menor distinção entre si mesmo e outrem. Esse último significado de justiça é mais caro e pertinente à nossa discussão, mas nos propomos a uma explanação um pouco mais detida das outras duas acepções também, começando pelo que está mais distante de nós.

A justiça eterna, segundo Schopenhauer, não é dependente das instituições humanas e não é subjugada por elas, também não contém erro nem admite engano, não sendo, dessa forma, incerta, errônea ou oscilante. Pelo contrário, não possui falhas, é firme e certa. Ela não necessita da mediação do tempo, do espaço e da causalidade para contrabalancear um ato maldoso, não decorre segundo a experiência. A justiça eterna tem relação mais direta com a ideia de essência do mundo, como afirma o pensador neste trecho:

Em cada coisa a Vontade aparece exatamente como ela se determina a si mesma e em si, exteriormente ao tempo. O mundo é tão somente o espelho desse querer; e toda finitude, todo sofrimento, todo tormento no mundo contidos pertencem à expressão daquilo que a Vontade quer e são o que são em virtude da Vontade querer dessa forma. Em conformidade com isso, todo ser assume com extrema justiça a existência em geral, logo, a existência da sua espécie e a da própria individualidade, precisamente como é e nas circunstâncias dadas em um mundo tal como é, ou seja, regido pelo acaso e o erro, temporal, transitório, sempre sofrendo; mas, em tudo o que acontece ou pode acontecer a cada um, a justiça sempre lhe é feita, pois sua é a Vontade<sup>82</sup>.

A vontade, coisa-em-si do mundo, não cogita o sofrimento individual ou a aflição de cada um. A justiça eterna dar-se-ia, assim, independentemente da vida ou do percurso de vida do indivíduo. Está relacionada à ideia de que quem busca praticar um mal a outro, do ponto de vista metafísico, fere a si mesmo. A justiça eterna é comparada a uma balança fiel por Schopenhauer, pois, se colocarmos na balança o *malum culpae* (mal de culpa) e o *malo poenae* (mal de pena), ambos

---

<sup>81</sup> Essa diferenciação é indicada por Annette Godart-van der Kroon em seu artigo *Schopenhauer's Theory of Justice and its Implication to Natural Law* (in: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 2003, Band 84. Frankfurt am Main: Verlag Königshausen & Neuman Würzburg, 2003, p. 121-145).

<sup>82</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p. 449.

permaneceriam equilibrados, sem que um sobrepujasse o outro, dado que tanto o perseguido quanto o perseguidor possuem o mesmo ser ou a mesma essência.

A justiça eterna prevalece se os homens, tomados como um todo, não fossem tão indignos, então seu destino, também tomado como um todo, não seria tão triste. Nesse sentido podemos dizer: o mundo mesmo é o tribunal do mundo. Pudessem alguém colocar toda a penúria do mundo em UM prato da balança, e toda a culpa no outro, o fiel permaneceria no meio<sup>83</sup>.

Porém, como dito, tal conhecimento não é acessível a todos, grande parte dos indivíduos não conhecerá a compaixão como essência da virtude e, muito menos, a essência da vontade como coisa-em-si. Essa visão é exclusiva daqueles poucos que compreenderiam o mundo como vontade, só ficaria clara para aquele indivíduo que, como Schopenhauer afirma, compreende toda pluralidade do fenômeno como aparente, em vista do que seria necessário entender o mundo para além do *principio individuationis*. E isso equivale a dizer que o conhecimento nublado pelo princípio de razão impossibilitaria o homem de compreender a justiça eterna. Assim, afirma o autor:

A justiça eterna furta-se ao olhar turvado pelo conhecimento que segue o princípio de razão, o *principio individuationis*. Esse olhar perde completamente de vista aquela justiça (se ela não for resgatada de algum modo por ficções) vê o homem mal, após perfídias e crueldades de todo o tipo, viver em alegria e deixar o mundo sem ser incomodado. Vê o oprimido arrastar-se numa vida cheia de sofrimento, até o seu fim, sem que apareça um vingador ou retaliador. Mas só conceberá e apreenderá a justiça eterna quem se elevar por sobre o conhecimento que segue o fio condutor do princípio de razão, atado às coisas particulares; assim o fazendo conhece as Idéias, vê através do *principio individuationis* e percebe que as formas do fenômeno não concernem a coisa em si (...) A quem, portanto, atingiu essa última forma de conhecimento a esse tornar-se-á claro que, como a Vontade é o em si do fenômeno, o tormento infligido a outrem, o tormento experimentado por si mesmo, o mal, o padecimento concernem sempre e exclusivamente a uma única e mesma essência, embora os fenômenos no quais um e outro se expõem existam como indivíduos inteiramente diferentes e até mesmo separados por amplos intervalos de tempo e espaço. Verá que a diferença entre quem inflige o sofrimento e quem tem de suportá-lo é apenas fenômeno e não atinge a coisa-em-si, isto é, a Vontade, que vive em ambos<sup>84</sup>.

A justiça temporal, equivalente à Doutrina do Direito, possui como sede o Estado e origina-se do egoísmo existente em todo ser humano. Para Schopenhauer, no Estado de natureza, todo homem busca de maneira egoísta assegurar sua própria existência, utilizando-se de todos os meios para sempre obter o melhor para si mesmo. Sempre perseguindo os próprios fins, os indivíduos tendem a entrar em conflito uns com os outros, pois buscam assegurar a própria sobrevivência e gozo

<sup>83</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.450.

<sup>84</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.452.

independente do sofrimento alheio. Têm-se, assim, disputas e querelas entre os indivíduos, colisão de interesses, em suma, afirmação da vontade de cada um; e os seres humanos egoístas são responsáveis por uma luta de todos contra todos na qual ninguém pode assegurar a própria sobrevivência. Esse egoísmo leva à negação da vontade alheia, invadindo a afirmação da vontade dos outros. Contra esse tipo de injustiça – que, no geral, é sempre positiva, sendo a justiça negativa à medida que apenas *nega* a injustiça – Schopenhauer propõe um tipo de Contrato Social regulado pelo Estado. O Estado surgiria a partir de um cálculo determinado pela razão, buscando defender os interesses dos indivíduos envolvidos, logo surgiria com a preocupação em defender a justiça, mas se preocupa, em última instância, em evitar que seus membros sofram injustiças.

O Estado, esta obra-prima do egoísmo racional óbvio, do egoísmo de todos somados, deu, para a proteção do direito de todos, uma força que ultrapassa infinitamente a potência de cada um e que o força a respeitar o direito de todos os outros. Por isso, o egoísmo ilimitado de quase todos, a maldade de muitos e a crueldade de alguns não podem sobressair; a coerção subjugou a todos<sup>85</sup>.

No Estado, segundo Schopenhauer, buscamos negar a injustiça entre seus membros. Essa justiça do Estado tende a ser coerciva e ameaçadora, com o que ela dista bastante daquela que se origina diretamente da compaixão, pois esta não é fruto de ameaça dos outros ou da força empregada pelo Estado. Como explica Ramos,

[...] direito e ética têm fontes distintas. Enquanto a noção de justiça do ponto de vista da Doutrina do Direito, tem sua justificação no egoísmo e na necessidade de conciliação pragmática entre os indivíduos, a noção de justiça do ponto de vista ético se fundamenta na compaixão, sentimento natural que por sua vez baseia-se na indiferenciação metafísica de todos os seres enquanto manifestação de uma mesma vontade. Nesse sentido, Schopenhauer sugere uma diferença entre a justiça voluntária, por um lado, enquanto manifestação de uma virtude moral e a mais elementar entre elas, e por outro, a justiça que o indivíduo é forçado a observar por conta do contrato de Estado e da lei positiva<sup>86</sup>.

Para Schopenhauer, todos os seres humanos são propensos à injustiça e à selvageria. Nosso ódio, maldade e necessidade aparecem de forma imediata na nossa consciência. A carência que possuímos é frequentemente vista antes que a dos outros. Contudo, o tormento que causamos com nosso egoísmo ou maldade só nos chega de forma mediata. Apenas utilizando a experiência e a representação que temos do outro podemos compreender nossos atos para com os outros. Assim, o

---

<sup>85</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §13, p.118.

<sup>86</sup> RAMOS, *A Teoria da Justiça de Schopenhauer*, p.181.

primeiro grau de efetividade da compaixão consistiria na negação livre desse mal que podemos causar a outrem. A *justiça livre* é o terceiro tipo de justiça e é consequência da compaixão. Essa virtude cardeal desencorajaria minhas ações imorais ou injustas. Minha natureza antimoral de me apropriar ou me utilizar daquilo que é do outro passaria a ser inibida, pois se oporia ao sofrimento que pode ser causado ao outro indivíduo em decorrência da minha ação. Ela interrompe minha ação que poderia causar mal ao outro, colocando-se acima dos meus próprios interesses mesquinhos, tornando-se um motivo suficiente para meu *não* agir. Nesse sentido, livra o outro da injúria que a ação ia causar. Assim, a justiça livre é expressa pela primeira sentença da máxima, como indica o autor:

Deste primeiro grau da compaixão surge a máxima *neminem laude*, isto é, o princípio da justiça, virtude que só aqui e *em mais nenhum outro lugar* tem sua origem *mais pura*, totalmente moral e *livre* de qualquer mistura, pois do contrário teria que repousar no egoísmo. Se meu ânimo for receptivo até aquele grau para a compaixão, então ele me deterá onde e quando eu possa empregar o sofrimento alheio para alcançar meus fins; tanto faz que este sofrimento venha instantaneamente ou um pouco mais tarde, direta ou indiretamente, mediado por um termo médio<sup>87</sup>.

Guiado pela justiça ou, em outros termos, pela vontade de não praticar a injustiça, tendemos a não cometer mal a ninguém, seja retirando o que é de sua propriedade ou usufruindo daquilo que é seu. Qualquer sofrimento ou injúria causado ao outro pode ser considerado um ato injusto. Para nosso autor, a justiça livre pode se efetivar de outra maneira. Essa virtude cardeal não é tão facilmente sentida por todos e, dessa forma, grande parte das pessoas não seria tomada pelo sentimento, mesmo que em menor grau, da compaixão. Mas, ao mesmo tempo, a justiça livre pode ser ativada e estimulada pelo conhecimento que temos dos atos imorais. Toda injustiça tende a causar algum tipo de sofrimento ao outro, e a percepção desse padecer no outro instiga a minha vontade de não praticar atos injustos. Nas representações que temos de nossas ações, podemos ver o dano que nossos atos injustos causam. Como afirma Schopenhauer,

A reflexão racional eleva a máxima “*neminem laude*” a uma firme resolução, *tomada de uma vez por todas*, de observar o direito de todos, de não permitir que se ofendam esses direitos, de manter-se livre da auto-acusação de ser causa do sofrimento alheio e, assim, de não lançar sobre os outros, por meio de violência ou da astúcia, a carga e o sofrimento da vida que as circunstâncias impõem a cada um, mas de suportar a parte que lhe é destinada para não redobrar a do outro<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §17, p. 143.

<sup>88</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §17, p. 143.

É importante ressaltar que, para Schopenhauer, o conhecimento abstrato não possui a função de substituir a compaixão como fundamento da moralidade. A fonte da moral possui sua sede na compaixão natural, e nenhuma outra reflexão pode alterá-la. Porém ainda é possível notar como o filósofo deixa implícito em algumas formulações que ponderações racionais podem auxiliar o indivíduo a levar uma vida moral, pois, caso não fosse assim, estaríamos totalmente entregues e abandonados a nossas próprias motivações antimorais, isto é, estaríamos relegados ao egoísmo e às ações maldosas, sempre preponderantes. Em *Sobre o fundamento da moral*, lemos, por exemplo, que princípios e conhecimento racional funcionam até mesmo como um

Depósito, o reservatório no qual está conservada a disposição nascida da fonte de toda moralidade, que não flui a todo o instante para que, ao surgir o caso em que se aplique, flua daí através de canais emissários. Isto se passa tanto no moral quanto no fisiológico, no qual, por exemplo, a vesícula é necessária como reservatório do produto do fígado e em muitos casos semelhantes<sup>89</sup>.

Sob uma mesma ótica, poderíamos considerar essa espécie de “reservatório moral” como um tipo de memória que nos recorda de que nossas ações imorais levam sofrimentos a outros seres. Com essa lembrança em mente, não seríamos tão facilmente tentados por novo motivo antimoral, não infligiríamos tão facilmente uma ação imoral baseados em nossa motivação original. Essa disposição conservada pode auxiliar o indivíduo a levar uma vida moral, como afirma Debona:

Eis, então, onde se emprega a função do intelecto e das experiências colhidas ao longo do “comércio com o mundo”: estas ferramentas não deixariam os caracteres em suas disposições naturais à mercê ou – como o próprio pensador afirma – “irrevogavelmente abandonados” às motivações, que podem ser as motivações antimorais<sup>90</sup>.

Dessa forma, a compaixão não está sendo diretamente utilizada em todas as ações justas, ela não é efetivamente exercida em todas as ações de justiça livre. Como afirma o autor, considerando as ações do homem justo, a compaixão não está propriamente relacionada em *actu* com todas as suas ações, mas atua, antes de tudo, de maneira indireta, como *potentia*. Contudo, essa máxima, fruto da reflexão racional, pode falhar, deixando-nos sem motivos para uma ação justa. Nesse ponto, a compaixão ainda pode socorrer a todos os indivíduos, pois ela é encontrada na própria natureza humana e sua eficiência jamais seria completamente perdida. A compaixão, ainda segundo Schopenhauer, é aquele sentimento original que intensifica os preceitos da moralidade. Por mais que nos desviemos, ela pode nos reconduzir para o caminho da justiça, como ele afirma:

---

<sup>89</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §17, p. 144.

<sup>90</sup> DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*, p. 205-206.

Por exemplo, quando alguém sente prazer em conservar uma coisa que foi achada. Então nada o conduzirá (se excluirmos todos os motivos religiosos ou de prudência) mais facilmente de volta ao caminho da justiça do que a representação da inquietação, da aflição e dos lamentos daquele que perdeu. Na percepção desta verdade acontece muitas vezes que ao apelo público para a devolução do dinheiro perdido acrescenta-se a garantia de que o perdedor é um homem pobre, um serviçal etc<sup>91</sup>.

Sendo assim, o próprio sentimento da compaixão natural não está presente, porém o indivíduo que encontrou os pertences do outro decide não ser injusto para com ele. Isso acontece somente pela representação que temos do sofrimento que nossa ação vai causar a outrem. Da mesma forma, esse ato ainda é considerado justo pelo autor. Mesmo que nosso motivo seja imoral, nossas ações não necessariamente precisam ser. Apesar de um indivíduo possuir motivação egoísta ou maldosa, suas ações não seriam sempre e necessariamente imorais. Ele pode perceber o quanto sua ação imoral é perniciososa para ele mesmo e para os demais indivíduos. Dessa forma, abriria mão de sua ação egoísta, visando a não causar sofrimento aos demais indivíduos.

### **3.3 A caridade genuína como virtude cardeal derivada da compaixão**

A segunda virtude cardeal derivada da compaixão é a caridade. Assim como a compaixão e a justiça livre, existiu em todos os lugares e épocas diferentes, não dependendo da religião ou fé dos indivíduos. Contudo, é importante apontar que, no mundo Ocidental, segundo Schopenhauer, ela foi estabelecida como virtude cardeal primeiramente pelos cristãos, sendo recomendada e aconselhada inclusive para com os inimigos. Já em outros continentes, como o asiático, essa virtude já era reconhecida há milhares de anos antes.

Esse sentimento é, segundo Schopenhauer, ainda mais forte que a virtude anterior e tende a não somente não causar mal, mas ajudar ativamente o outro. O agente estaria tão efetivamente envolvido com o sofrimento do outro que, além de não lhe causar sofrimento, é impelido a ajudá-lo. Assim, a partir do que foi discutido no subcapítulo anterior sobre a justiça livre, Schopenhauer afirma:

O segundo grau em que o processo da compaixão, apesar de ser secreto conforme sua origem, transforma o sofrimento alheio no próprio sofrimento e, como tal, no meu motivo separa-se nitidamente do primeiro através do caráter positivo das ações que dele surgem. Pois, então, a compaixão não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo. De acordo com isso, sou movido, em parte porque minha participação é vivida e profundamente sentida, em parte porque a necessidade alheia é grande e urgente, através daquele motivo puramente moral, a

---

<sup>91</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §17, p. 146.

fazer um grande ou pequeno sacrifício à carência ou à necessidade do outro que pode consistir num esforço em seu favor de minhas forças corporais ou espirituais, da minha propriedade ou saúde, da minha liberdade e, até mesmo, da minha vida<sup>92</sup>.

A caridade pode ser compreendida como um mergulho ainda mais profundo no mar de sofrimento e lágrimas que é a existência humana. Intrinsecamente, podemos ser ainda mais afetados pelo sofrimento do outro, e é possível perceber uma mesma raiz entre meu sofrimento e daquele outro indivíduo que está sofrendo. Dessa maneira, tendemos a agir para diminuir ou findar essa dor que o aflige, *i. e.*, a caridade, diferentemente da justiça livre, é *positiva* em sua natureza, pois busca amparar de alguma maneira quem está necessitado de algo que possuo e, nesse aspecto, sinto-me obrigado a ajudá-lo, pois possuo aquilo de que ele precisa. Nesse aspecto puramente moral, sou compelido a auxiliar o outro, mesmo que tal ação traga-me algum tipo de prejuízo ou dor; posso colocar minha vida em risco, por exemplo. Não me importo em qual condição ficarei ao amparar o outro, seu estado de aflição será tão ou mais importante que meu próprio bem-estar. Minha ação tem como motivo somente o bem-estar do outro, não fazendo diferença se minha vida estará em perigo por causa disso. Assim, em um primeiro nível, a justiça livre é um olhar para além do princípio de individuação, mas somente a caridade dar-se-ia em um sentido positivo ante o sofrimento do outro. A caridade também pode ser verificada nesses termos no capítulo 66 da obra *O mundo como vontade e representação*:

Vimos que a justiça voluntária tem sua origem mais íntima num certo grau de visão através do *principium individuationis*; enquanto o injusto, ao contrário, permanece completamente envolto nesse princípio. Um tal olhar-através-de se dá não apenas no grau exigido pela justiça, mas também em graus mais elevados, os quais impulsionam à benevolência, à beneficência positiva, à caridade: e isso que pode acontecer não importa o quão vigorosa e energética é em si mesma a vontade que aparece em um semelhante indivíduo<sup>93</sup>.

Para a caridade ser a florada, é necessária uma participação imediata, mas ela também pode se dar por meios ponderados, escolhidos, pensados e planejados. E aqui notaríamos uma das facetas da *não-immediatez da compaixão* em termos efetivos. A caridade diferencia-se da justiça pelo aspecto *ativo* da atitude humana, dado que, se o sofrimento do outro pode me tocar a tal ponto que o sinta como meu, podendo socorrê-lo de diversas formas e não necessariamente de modo imediato. Em outros termos, a caridade genuína pode não ser imediata como sua raiz, a compaixão. Ela pode ser efetivada após debates e longas reflexões. Seus frutos podem vir após discussões acaloradas sobre o sofrimento que causamos com nossas ações egoístas. Dessa maneira, podemos considerar a

<sup>92</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §18, p. 159-160.

<sup>93</sup> SCHOPENHAUER, MVR I, § 66, p. 472-473.



existência de uma parcela da ação ética que não é *imediata*. Consideremos, em vista de nossa hipótese da caridade como algo que denota um sentido *mediato* da compaixão, a seguinte passagem:

[A caridade] aparece em tamanho grande quando, *depois de uma longa reflexão e debates sérios*, a generosa nação inglesa despende vinte milhões de libras esterlinas para comprar a liberdade de escravos negros nas suas colônias, sob o aplauso jubiloso do mundo inteiro. Quem quiser recusar a esta bela ação em grande estilo a motivação da compaixão para atribuí-la ao cristianismo, reflita que em todo Novo Testamento não é dita nenhuma palavra contra a *escravidão*, por ser uma coisa tão generalizada antigamente que, ainda em 1860, na América do Norte, nos debates sobre a escravidão, alguém referiu-se ao fato de que Abraão e Jacó também mantinham escravos<sup>94</sup>.

Como não assimilar e compreender tal ação de compaixão e generosidade como um ato que flui da reflexão? Parece-nos claro que, apesar de possuir um começo ou início totalmente misterioso e avassalador, conforme procuramos indicar acima, a compaixão e as virtudes cardeais podem também ser ornadas e requintadas para um uso futuro posterior a seu surgimento repentino. A nossa própria reflexão é capaz de nos assegurar um uso devido da compaixão que havíamos sentido em outro momento. A raiz e o fundamento de todas as ações éticas continuariam sendo um grande mistério, a compaixão ainda seria um sentimento que a razão não pode explicar, mas com o auxílio desta poderíamos obter resultados de ordem prática para nossas ações cotidianas os quais não teriam como ser algo imediato.

#### **3.4 A compaixão para com os animais e o apoio de Schopenhauer às Sociedades Protetoras: a compaixão mediata**

Após discutir as duas virtudes cardeais derivadas da compaixão schopenhaueriana, buscamos argumentar nosso ponto em outro sentido ou direção, para o qual a compaixão também é de primordial importância e, além disso, legisla para uma de nossas questões principais. Referimo-nos à compaixão enquanto defesa dos animais irracionais, assim como ao apoio dado pelo próprio Schopenhauer às Sociedades Protetoras dos Animais, que começavam a surgir, principalmente na Inglaterra, em sua época.

Esse tipo de ação ou de busca também poderia ser hermeneuticamente pensado para ilustrar os aspectos menos misteriosos e não-imediatos da própria compaixão (o grande mistério da ética), dado que pode ser fruto de uma longa reflexão, de um pensamento construído e debatido. A compaixão não deixaria de ser o fundamento misterioso e originário da moral, mas poderia ser

---

<sup>94</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, § 18, p. 163-164, grifos nossos.

verificada constantemente no nosso dia a dia a ponto de podermos exercitá-la em momentos e direções variados.

Segundo Schopenhauer, não devemos admitir com Descartes uma total diferença entre o homem e o animal. Toda a filosofia cartesiana teria incorrido nesse erro ao conceber uma *anima rationalis* imortal para o homem. Ela não conferiu ao mundo animal o privilégio da imortalidade, a eternidade seria um privilégio exclusivo da espécie humana. Vários outros filósofos também teriam deixado um gigantesco abismo entre o homem e o animal, buscando apontar algo que os distinguisse já no fundamento. Independente do protesto silencioso da natureza, Leibniz e Wolf também teriam prosseguido com o erro de distinguir ambos já na essência. Contudo, para Schopenhauer, o próprio intelecto é algo secundário, derivado e acidental no homem, que não se remete ao essencial de sua natureza, esta que consistira no polo oposto (o polo do coração, expressão da irracionalidade de uma vontade cega)<sup>95</sup>. E já por isso a diferenciação entre homem e animal seria simplesmente artificial, não existiria em relação a algo mais essencial de ambos, mas tão somente na representação que se faz sobre o mundo real. Assim, nosso filósofo afirma:

Todas as ações e atitudes dos animais que expressam movimento da vontade, compreendemo-las imediatamente a partir do nosso próprio ser; por isso simpatizamos tanto com eles de variadas formas. Por outro lado, *o abismo entre nós e eles abre-se única e exclusivamente pelo intelecto*. Talvez haja uma distância bem menor entre um animal muito inteligente e um ser humano deveras limitado que entre uma cabeça obtusa e um gênio; por isso que aqui também a igualdade de ambos, em outros aspectos originada da semelhança de suas inclinações e de seus afetos e que ademais os assimila, por vezes entra em cena de modo surpreendente e provocado pelo espanto. – Essa consideração torna distinto que em todos os seres animais a VONTADE é o primário e o substancial, o INTELECTO, ao contrário, é o secundário, acrescido, sim, um mero instrumento para o serviço da primeira que, conforme as exigências desse serviço, apresenta mais ou menos completude e complexidade. Assim como, de acordo com os fins da vontade de uma espécie animal, essa espécie aparece dotada de casco, garra, mão, asa, chifre ou dente, assim, também essa espécie aparece dotada de um cérebro mais ou menos desenvolvido, cuja função é a inteligência requerida para a sua conservação<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> “A Vontade, como coisa-em-si, constitui a íntima, verdadeira e indestrutível essência do ser humano: porém, em si mesma sem consciência. Pois a consciência é condicionada pelo intelecto, e este é um mero acidente do nosso ser visto que se trata de uma função do cérebro que, junto com os nossos nervos e a medula espinhal a ele anexados, é um mero fruto, um produto, sim, em verdade um parasita do restante do organismo, na medida em que não intervém diretamente em sua maquinaria interna mas tão somente serve ao fim da autoconservação, regulando a relação do organismo com o mundo exterior. (...) Pode-se dizer: o intelecto é o fenômeno secundário, enquanto o organismo é o fenômeno primário da vontade, vale dizer, seu aparecimento imediato; - a vontade é metafísica, o intelecto, físico; - o intelecto é, como seus objetos, simples aparência; coisa em si é unicamente a vontade: - num sentido cada vez mais FIGURADO, portanto metafórico, pode-se dizer: a vontade é a substância do ser humano, o intelecto, o acidente: - a vontade é a matéria, o intelecto a forma: - a vontade é o calor, o intelecto, a luz” (SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap. 19, p. 244).

<sup>96</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap. 19, p. 247.

O homem e o animal possuem, então, a mesma essência. Aquilo que nos diferencia ou separa é um acidente, algo secundário, que, em suma, poderia não ter acontecido. Tanto o homem quanto o animal têm a vontade como a mesma e inseparável essência. Apesar de uma mesma essência ser uma verdade universal para Schopenhauer, poucos têm acesso ao conhecimento que a evidencia como tal, o que não leva a se reconhecer o animal nesses termos. Segundo nosso autor, por termos uma identidade metafísica com os animais e por eles serem animais que sofrem, nossas ações possuem significado moral quando se referem aos animais, e seria uma impiedade acreditar que não existe uma relação de direito entre eles e nós. Isso fica ainda mais claro neste trecho da obra *Sobre o fundamento da moral*:

A suposta ausência de direito dos animais, a ilusão de que nossas ações em relação a eles sejam sem significação moral ou, como se diz na linguagem, que não há qualquer direito em relação aos animais, é diretamente uma crueldade e uma barbárie revoltantes do Ocidente, cuja fonte está no judaísmo<sup>97</sup>.

É preciso dizer, então, que a compaixão, fundamentada metafísica e empiricamente, pode ser sentida em relação a todo animal que sente dor ou sofre, algo que não seria dependente de uma condição intelectual. A compaixão estende-se até mesmo aos animais e a toda a natureza; logo, o homem bondoso, para Schopenhauer, não causará tormento a animal algum, pois percebe nos animais o mesmo em-si que o constitui.

O homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a um fenômeno passageiro e ilusório; reconhece imediatamente, sem cálculos, que o em-si do seu fenômeno é também o em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo: sim, que ela se estende até mesmo aos animais e à toda natureza, logo, ele também não causará tormento a animal algum<sup>98</sup>.

O possível aparecimento da compaixão para com os animais está ligado à capacidade de sentir e sofrer do objeto da ação em questão (homem ou animal). A vida de todos os animais é, em maior ou menor grau, sofrimento<sup>99</sup>. Assim, compadecer-se pelo sofrimento do animal é algo da

---

<sup>97</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §19, p. 175.

<sup>98</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p. 474.

<sup>99</sup> É importante notar que, apesar de Schopenhauer aproximar o homem dos outros animais, o sofrimento do homem é infinitamente maior do que o animal, motivo pelo qual ele precisa sacrificar animais para se aliviar. Schopenhauer dedica uma nota para esclarecer o uso da força animal no trabalho, afirmando, assim, sua posição: “O direito do homem à vida e à força dos animais baseia-se no fato de que, como o aumento na clareza de consciência, cresce em igual medida o sofrimento, e a dor, que o animal sofre através da morte e do trabalho, não é tão grande quanto aquela que o homem sofreria com a privação de carne ou de força animal. O homem, pois, na afirmação de sua existência, pode ir até a negação da existência do animal e a Vontade de vida no todo suporta aí menos sofrimento que no caso inverso. Isso ao mesmo tempo determina o grau de uso que se pode fazer das forças animais, sem cometer injustiças, o que, entretanto, é constantemente desrespeitado, particularmente em relação aos animais de carga e aos cães de caça; contra o que, portanto, a sociedade protetora dos animais em especial orienta sua atividade. Aquele direito do homem, na minha

natureza humana. A condição para que um homem sofra junto com outro ser vivo é a identificação com outro ser vivente, em decorrência dessa supressão da diferença entre o eu e o não eu, mesmo que isso aconteça somente por um instante. Através da compaixão, o sofrimento alheio pode tornar-se também meu. Assim, com a identificação da essência do animal como vontade e sua capacidade de sofrer, Schopenhauer afirma a possibilidade de os animais serem abrigados pela compaixão. A condição de sofrimento do próprio animal pode ser um motivo para o surgimento da compaixão no indivíduo. Tanto a condição do animal quanto a do homem podem gerar compaixão em nós e, assim, mudar algumas ações do sujeito, a exemplo de um toureiro que tem como profissão matar ou torturar animais e que pode desistir dos seus maus tratos ao ver o animal sangrando e sofrendo. Temos, assim, a célebre relação estabelecida pelo autor entre o caráter do homem e seu trato com os animais:

A compaixão com os animais liga-se tão estritamente com a bondade de caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa. Também esta compaixão mostra-se como tendo surgido da mesma fonte, junto com aquela virtude que se exerce em relação aos seres humanos<sup>100</sup>.

Schopenhauer relata adiante alguns casos tocantes que demonstrariam a possível relação da compaixão e do remorso que se sente quando causamos sofrimento aos animais. O alerta da nossa própria consciência quando fazemos mal a um animal também fica claro. A culpa pode afetar-nos tanto ao atacar um homem quanto um animal. Nesse ponto, Schopenhauer apresenta-nos um tocante exemplo:

Lembro-me de ter lido que um inglês que numa caçada na Índia matara a tiros um macaco não pode esquecer o olhar que o animal lançou-lhe ao morrer e, desde então, nunca mais atirou em macacos. Assim também Wilhelm Harris, um verdadeiro “Nembrod”, que viajou de 1836 a 1837, penetrando o coração da África só para gozar o prazer de uma caça. Em sua viagem, publicada em Bombaim em 1838, conta ele que depois de haver matado seu primeiro elefante, que era fêmea, e procurado o animal morto na manhã seguinte, todos os outros elefantes tinham fugido do lugar, só o filhote do animal morto tinha passado a noite ao lado da mãe morta: esquecendo todo o medo, este veio de encontro ao caçador com a mais clara e viva demonstração de sua dor inconsolável, e enlaçou-o com sua pequena tromba para pedir socorro. Nisto, diz Harris, ele foi tomado de verdadeiro remorso por sua ação e sentiu-se como se tivesse cometido um assassinato<sup>101</sup>.

Logo, a compaixão abarca todo o ser vivo que sofre, sendo que o peso de consciência ou remorso pode advir tanto por se fazer mal a um homem quanto a um animal. Na esteira do tipo de

---

opinião, não se estende à vivisseccção, sobretudo em animais superiores. Já o inseto, por outro lado, não sofre tanto através da sua morte quanto o homem sofre com a sua picada. – Isto os hindus não o perceberam” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 66, p. 474-475, nota).

<sup>100</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §19, p. 179.

<sup>101</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §19, p. 179-180.

relato acima, por meios privados e para remediar atos que podem ser devastadores para os animais, algumas Associações do século XIX já buscavam atenuar o sofrimento que o homem causava aos outros seres não humanos. Schopenhauer declarou em tom muito elogioso que a nação inglesa de sua época seria sensível a essa causa, algo manifestado principalmente pela legislação, buscando superar um grande falha legada notadamente por culturas religiosas Ocidentais. Como Jair Barboza afirma,

Dessa perspectiva o filósofo, ao colocar a ética na base do direito, fala explicitamente de “direito dos animais”, *Rechte der Tiere*, ou seja, os animais como detentores imediatos de direitos naturais ao bem-estar e ao respeito, tanto quanto o homem. Daí, sintomaticamente, a sua viva atenção para as sociedades protetoras de animais que surgiam na época (séc. XIX), em função do que os ingleses são elogiados por as terem fundado. Com alegria secreta o filósofo relata a notícia lida num jornal inglês, de dezembro de 1839, pela qual reporta-se que a sociedade dos amigos dos animais acionou a polícia para deter um grupo que planejava uma briga de cães. Quando integrantes do grupo chegaram ao local foram surpreendidos e presos. Ao final tiveram de desembolsar uma boa soma em dinheiro para se verem livres, caso contrário seriam condenados a quatorze dias de trabalho forçado. Outro caso é retirado do *Times*, de 6 de abril de 1855, pelo qual relata-se que uma moça torturou a faca o seu cavalo, e por isso teve de pagar uma quantia considerável, sob a pressão do jornal, que estampou em letras garrafais o seu nome e sobrenome<sup>102</sup>.

Com esforço próprio, a *Society for the prevention of cruelty to animals* já trabalhava para defender os animais da crueldade dos homens. Essa ação seria tão digna de honras quanto uma ajuda oferecida ao homem. Na ausência da compaixão e da religião para defender os animais, Schopenhauer cita a legislação como forma de defesa. A própria lei toma os animais sob sua proteção em oposição à forma completamente abusiva como algumas pessoas tratam-nos. Podemos ver no fim da nota seis da obra *Sobre o fundamento da moral* uma grande preocupação de Schopenhauer com as Sociedades Protetoras que se formavam em sua época:

Diga-se, portanto, para louvor dos ingleses que, entre eles primeiro a lei tomou os animais sob proteção bem seriamente contra o tratamento cruel, e o homem perverso tem de sofrer uma pena se comete um delito contra os animais, mesmo que estes lhe pertençam. E, como se isto ainda não bastasse, existe em Londres uma sociedade que se reuniu espontaneamente para proteção dos animais, “*Society for the prevention of cruelty to animals*”, que, por meios privados, com gastos significativos, muito faz, para trabalhar contra a tortura dos animais. Seus emissários estão secretamente atentos para depois aparecerem como denunciadores das torturas destes seres que não falam, mas sentem, e, em toda parte, tem de se temer sua presença. Junto às pontes íngremes, em Londres, a sociedade mantém uma parelha de cavalos que, de graça, é posta à frente de todo carro pesadamente carregado. Isto não é bonito? Não arranca nosso aplauso tanto quanto uma boa ação em relação aos seres, humanos<sup>103</sup>?

<sup>102</sup> BARBOZA, A *‘Mitleidsethik’ e os animais, ou: Schopenhauer como precursor da ética animal*, p.138.

<sup>103</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §19, p. 182.

Assim, Schopenhauer prossegue mencionando outras Sociedades Protetoras que buscavam atingir os mesmos fins que a *Society for the prevention of cruelty to animals*. O filósofo elogia tais instituições e todos os trabalhos por elas despendidos ao denunciar a tortura e o mau trato que os animais sofrem, o que equivale a defender, assim, seus direitos, tópico de debates recorrentes da atualidade no âmbito das chamadas Éticas aplicadas. Em outras palavras, Schopenhauer vê com bons olhos o surgimento e a mobilização de Instituições, em sua época, que buscavam defender os direitos dos animais. Além disso, o surgimento de uma legislação que acolhesse os animais seria, para ele, um despertar para o reconhecimento da mesma essência entre homem e animal. Como ele afirma,

Também a “Philantropic Society”, em Londres, propôs, de sua parte, o prêmio de 30 libras para a melhor exposição de razões morais contra a tortura de animais, razões essas que, todavia, deveriam ser retiradas principalmente do cristianismo, o que certamente dificultou a tarefa. O prêmio foi atribuído em 1839 ao senhor McNamara. Na Filadélfia existe para fins semelhantes uma “Animal Friend Society”<sup>104</sup>.

Como nosso autor apresenta, as Associações de proteção aos animais influenciam as pessoas a não causarem sofrimento a seres que não podem se defender da frieza e ardilosidade humana. Schopenhauer ilustra com notícias de jornais da sua época a atuação de algumas dessas Sociedades protetoras dos animais na Inglaterra. Essas notícias ridicularizavam as pessoas que maltratam animais. Nosso autor utiliza exemplos da intervenção de Associações para demonstrar a seriedade do trabalho desempenhado por elas:

Quão seriamente é levado o assunto mostra um exemplo bem recente que eu traduzo do Birmingham Journal, de dezembro de 1839: “Prisão de uma sociedade de 84 aficionados da briga de cães. Tendo sido descoberto que ontem, sobre a esplanada na rua Fuchs, em Birmingham, teria lugar uma briga de cães, a Sociedade dos Amigos dos Animais tomou medidas preventivas para assegurar-se da ajuda da polícia. Um destacamento desta marchou para o local da luta e, logo que ela começou, prendeu toda a sociedade presente. Estes participantes foram ligados um ao outro, em pares, com algemas, e depois todos unidos no meio por uma corda comprida: assim foram levados à delegacia, onde estavam o prefeito e o magistrado. Os dois chefes foram condenados cada um a uma multa de uma libra esterlina mais custas oito ‘shillings’ e meio, e no caso de não pagamento, catorze dias de trabalhos forçados na Casa-de-Correção. O resto das pessoas foi solto”. Os janotas que cuidam de não faltar a tão nobres prazeres devem ter parecido bem envergonhados na procissão. Mas um exemplo bem mais forte de um tempo mais recente encontramos no *Times* de 6 de abril de 1855, p.6, propriamente estatuído por este jornal. Ele reporta um caso tornado judicial de uma filha de um barão escocês muito rico que castigou seu cavalo muito cruelmente com golpes de vara e faca, pelo que foi condenada à multa de 5 libras esterlinas. Isto, porém era nada para ela, e ela teria saído sem castigo se o *Times* não tivesse intervindo com o corretivo certo e sensível, pois ele, depois de imprimir duas vezes o nome e o sobrenome da moda, prossegue “

---

<sup>104</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §19, p. 182.

não podemos deixar de dizer que a pena de prisão por alguns meses mais algumas chicotadas, aplicadas secretamente, mas por mulheres de mão forte em Hampshire, teriam sido uma pena bem mais adequada para a senhorita N.N. Uma miserável dessas incorreu na perda de todas as prerrogativas e deferências concedidas a seu sexo: não podemos mais considerá-la como uma mulher”. Dedico essas notícias de jornal, em especial, às associações, fundadas agora na Alemanha, contra a tortura dos animais, para que elas vejam como têm de atacar se devem chegar a ser alguma coisa. No entanto, tributo meu pleno conhecimento ao meritório zelo do conselho de Munique, Sr Perner, que se dedicou totalmente a este ramo da beneficência e estendeu seu entusiasmo a toda Alemanha<sup>105</sup>.

Em relação aos direitos dos animais, Schopenhauer pode ser citado como um dos primeiros a afirmar a possibilidade de tais direitos. Mas o que talvez seja de fato inusitado é que isso é sustentado por uma metafísica imanente que identifica a mesma essência em todos os animais, racionais ou não. Logo, a injustiça praticada contra os animais não racionais tem a mesma explicação para o homem. Tal pioneirismo também é destacado por Barboza:

A ética da compaixão de Schopenhauer, que inclui os animais, é sem dúvida ímpar e inovadora na história dos grandes sistemas metafísicos do Ocidente. O reconhecimento e elogio dessa visão são imperativos. Além do mais nota-se em suas obras uma paulatina radicalização das conclusões na direção do estabelecimento de uma coerência interna de seu pensamento ético com o *Mundo como vontade e como representação*, de 1818, na qual os animais são concebidos mais sob a lupa da teoria do conhecimento, no sentido de possuírem entendimento tanto quanto o homem. Com isso, já em *Sobre o fundamento da moral*, de 1840, a compaixão é estendida aos animais e, na obra tardia *Parerga e paralipomena*, de 1851, encontrasse uma refinada arqueologia do preconceito judaico-cristão contra os mesmos que marca não só a visão fria da ciência experimental, mas também a posição teórica dos sistemas morais europeus. Desse modo, podemos afirmar, Schopenhauer de fato é um precursor da ética animal. E, em vista dessa linha de radicalização, talvez não fosse descabido imaginar que, se tivesse testemunhado a produção industrial de carne, na maior parte das vezes com o transporte bárbaro de animais para depois serem trancafiados em verdadeiros campos de concentração à espera do abate, concluísse o que a sua metafísica da Vontade e a sua *Mitleidsethik* exigiam, ou seja, que o “corpo animal” como “ser vivo” e dotado de vontade, portanto passível de sofrimento a ser negado, é o sujeito da ética; não o ser-racional, e neste sentido é o fator relevante no exame do direito à dignidade da existência<sup>106</sup>.

Podemos verificar, assim, alguns pontos da ética schopenhaueriana que não se restringem tão somente a um ato misterioso ou repentino. Pelo contrário: tais atos aqui destacados são fruto de longos debates e, por ventura ou por exemplo, podem dar origem às Instituições e Associações que buscam defender os animais da maldade humana. Tais atos são provenientes da reflexão e têm sua origem na compaixão natural. Essas sociedades protetoras são elogiadas e apoiadas por Schopenhauer, e sua atuação nos países pode ser interpretada hermeneuticamente como uma

<sup>105</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §19, p. 181-182.

<sup>106</sup> BARBOZA, A *'Mitleidsethik' e os animais, ou: Schopenhauer como precursor da ética animal*, p.139-140.

indicação de que a caridade<sup>107</sup> pode ser estendida para uma variedade de horizontes de ações e decisões humanas. A caridade humana não é restrita somente ao homem. Com o auxílio da reflexão, ela pode ser estendida aos outros animais.

Assim, esse tipo de iniciativa das Sociedades protetoras dos animais, que pode ser considerada uma extensão da virtude da caridade, denota uma face menos misteriosa e mais reflexiva da própria compaixão. Tais associações possuem sua raiz na reflexão e na mediatez do intelecto, mesmo que seu fundamento último continue sendo a compaixão. Esse reservatório ao qual recorreremos tende tão somente a nos ajudar a tomar certas decisões em frente aos vários motivos que se apresentam.

### 3.5 O papel do intelecto no direcionamento do agir humano

Por fim, atentemos para um fator que pode contribuir para a indicação dos referidos aspectos menos misteriosos ou imediatos da compaixão. Como sabemos, Schopenhauer proclama o primado da vontade sobre o intelecto<sup>108</sup>, ou seja, a vontade é primária, anterior, dominante e incansável, e o intelecto, secundário, posterior, controlável e exaurível. Todavia, a função do intelecto não é nula, principalmente no âmbito da ética, dado que pode “clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos”<sup>109</sup>. Ao contrário da vontade individual, que permanece incorrigível, ele pode ser modificado, aclarado e instruído. Conforme formula Staudt,

O coração do homem permanece incorrigível, o que se pode fazer é aclarar a cabeça, instruir a inteligência para mudar a escolha dos meios, mas não o próprio querer, pois fins gerais cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária<sup>110</sup>.

Mas o modo como se formula essa tese pode ser decisivo para se valorizar ou não o papel do intelecto na esfera dos motivos da ação. Poderíamos dizer a mesma coisa de forma diversa, conforme elabora Debona: “a vontade individual é inalterável, mas a cabeça ou intelecto pode ser instruída e, dessa forma, o caráter pode ser exposto a motivos aos quais não estaria naturalmente propenso”<sup>111</sup>. Ou, de outro modo:

---

<sup>107</sup> Essas Instituições, vale observar, podem originar ONGs e outros dispositivos sociais que buscam diminuir o sofrimento de seres específicos, animais ou mesmo homens.

<sup>108</sup> Cf, principalmente, SCHOPENHAUER, A. MVR II, Cap. 19.

<sup>109</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55, p. 377.

<sup>110</sup> STAUDT, L. *O significado moral das ações como negação da vontade, para Schopenhauer*, p. 285.

<sup>111</sup> DEBONA, V. *A grande e a pequena ética de Schopenhauer*, p. 38.



Penso ser possível propor uma “reconstrução” da formulação schopenhaueriana destacada acima. Ao invés de se considerar somente o pressuposto segundo o qual “a cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível”, poder-se-ia inverter a ordem da formulação, sem que o teor da mesma fosse comprometido: “o coração permanece incorrigível, *porém* a cabeça ainda pode ser aclarada”. Ou seja, é possível pressupor aquela que é uma das teses centrais desse pensamento – a de que o caráter e o coração são imutáveis–, mas, ao mesmo tempo, frisar, como decorrência dela, a possibilidade de uma outra, isto é, a de que a incidência do aprendizado e do conhecimento sobre o intelecto não seria nula, ou antes, não se reduziria a uma quimera<sup>112</sup>.

Percebamos, então, que tanto Staudt quanto Debona consideram a mesma tese schopenhaueriana, mas tomam os seus dois componentes com ênfases diferentes. Mesmo ante o poder da vontade, o intelecto exerce um papel que pode ser, ao menos de certa forma, determinante para o encaminhamento da ação. Certo é que o intelecto não possui a função de alterar o caráter do homem, dado que todo conhecimento abstrato fornece apenas motivos que podem mudar a direção da vontade, mas não ela mesma. Mudam-se apenas as vias para alcançar o mesmo fim. Porém, em certos casos, isso pode ser significativo, dado que com esse encaminhamento da inalterável motivação (a egoística, por exemplo) o resultado da ação pode ser completamente outro em relação àquele que se daria na ausência do direcionamento pelo intelecto.

O indivíduo de caráter egoísta, por exemplo, agiria sempre e necessariamente em vista de prejudicar outrem, ou haveria algum espaço de manobra para o direcionamento de seu impulso natural? Sem nos determos aqui nas linhas interpretativas gerais que possibilitam compreender a mudança da ação do indivíduo na filosofia de Schopenhauer, poderíamos indagar sobre a possibilidade de o indivíduo praticar ações moralmente – ou ao menos legalmente – boas, mesmo que seu caráter não esteja propenso para tal. Isso porque, mesmo que seu modo de agir ainda esteja estritamente preso ao princípio de individuação, é possível reconhecermos elementos textuais em Schopenhauer a favor da ideia de um “aprimoramento” das ações éticas (mesmo que não exatamente das ações morais, no autêntico sentido de uma ação compassiva). Trata-se, no geral, da possibilidade de oferecer outros motivos para o indivíduo, dado que ainda é possível aclarar o seu intelecto e corrigir o seu conhecimento. É esse sentido que podemos notar na seguinte passagem do capítulo 20 de *Sobre o fundamento da moral*:

Tudo o que se pode fazer é aclarar a cabeça, instruir a inteligência, trazendo o ser humano para uma compreensão mais correta daquilo que se apresenta objetivamente e das verdadeiras relações da vida. Por meio disso, porém, nada mais se alcança do que pôr à luz, de modo mais consequente, claro e decidido, a natureza da vontade que

---

<sup>112</sup> Idem, p. 49.

exprime verdadeiramente. Pois, como muitas boas ações repousam sobre motivos falsos, sobre a miragem bem intencionada de uma vantagem a ser conseguida neste ou no outro mundo, também muitos delitos repousam meramente sobre o conhecimento falso das relações da vida humana<sup>113</sup>.

Tratam-se de elementos que permitem a defesa de uma “ética da melhoria” (do intelecto e dos motivos) por meio de uma valorização do aparato empírico da ação e de um esclarecimento do intelecto, pontos esses apresentados pelo próprio Schopenhauer e discutidos por comentadores como Debona. Não buscaríamos alterar a motivação principal do indivíduo ou melhorar sua vontade, mas ainda seria possível insistir num direcionamento específico, de acordo com a gama dos motivos apresentados. Como afirma Debona, “o agente, com seu egoísmo, não teria mudado, mas o motivo do agir, mediante a alteração promovida pelo conhecimento e pela mudança das circunstâncias, teria produzido uma ação totalmente diferente”<sup>114</sup>. Seria possível oferecer ao caráter egoísta, por exemplo, a miragem de que sua ação caridosa trazer-lhe-á um bem maior do que aquele que possui no momento. Nas palavras de Schopenhauer,

Os motivos caritativos, que são estímulos tão poderosos para os caracteres bons, não podem 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* (como também a maioria das doutrinas dos costumes são propriamente tentativas variadas nesse sentido)<sup>115</sup>.

Para tanto, seria necessário recorrer também a uma educação intelectual, mediante a faculdade de abstração, pois esta possibilitaria que a consciência fixasse aquilo que a intuição sinalizou, em termos de ações. A máxima, aqui, viria em auxílio de uma intuição moral fundamental – no sentido daquele “reservatório moral” a que nos referimos acima – à medida que a reflexão racional servisse para elevar a máxima da ação moral a uma resolução firme. Nas palavras do autor,

Pois, embora princípios e conhecimento abstrato não sejam de modo nenhum a fonte originária ou o primeiro fundamento da moralidade, são indispensáveis para se levar uma vida moral, como sendo o depósito, o reservatório no qual está conservado a disposição nascida da fonte de toda moralidade, que não flui a todo instante para que, ao surgir o caso em que se aplique, flua daí através de canais emissários [...] <sup>116</sup>.

---

<sup>113</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §20, p.197-198.

<sup>114</sup> DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e a sabedoria de vida*, p. 218.

<sup>115</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §20, p.197.

<sup>116</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §17, p.144.

Como percebemos, é preciso, então, ressaltar o aparato empírico<sup>117</sup> apresentado pelo autor. Podemos apresentar ao indivíduo motivos que ele até então não tomava por trato ou não conhecia. Consideraríamos as muitas possibilidades – não circunscritas – dessas espécies de influências (do conhecimento, do tempo transcorrido ou de qualquer experiência), em vista do que é preciso observar que as circunstâncias não se restringem às circunstâncias reais, mas podem ser também “totalmente imaginárias”. O ser (caráter e motivação) do indivíduo não mudaria, mas o seu intelecto e as circunstâncias em que a ação ocorre poderiam ser alteradas, e tais substituições poderiam ser determinantes para que o indivíduo tomasse outra atitude que não aquela que naturalmente tomaria. Isto é, a ação poderia ser mais bem orientada, e se poderia agir dentro da esfera daquela que Debona denomina a “pequena ética” de Schopenhauer, que se referiria a um “agir *mediato*, direcionado e até mesmo refletido”<sup>118</sup> e que destacaria a recomendação proposta pelo intelecto humano, sem a pretensão de alterar o caráter do indivíduo:

a pequena ética poderia ser identificada principalmente na medida em que, centrada na ideia de “melhoria” do intelecto e no papel deste mesmo intelecto como “sugestionador” de motivos às ações, reconhecesse o lado ativo e “sugestionável” da própria compaixão<sup>119</sup>.

Tratar-se-iam de elementos que se sustentam e se fixam na ideia de sugestão pelo intelecto, em máximas e também em princípios que podem alterar a ação do indivíduo. Ou seja, as ações daí derivadas seriam estimuladas pelo intelecto por motivos artificiais, pois de outro modo essa ação ética só poderia ocorrer de forma abrupta ou ocasional. Seria possível pressupor, desse modo, que ainda poderíamos aclarar o caráter do indivíduo para que ele pudesse agir de maneira “ética”, posto que, em certos casos, ele só agiria de maneira “antiética” (no sentido da ética da compaixão e das virtudes dela derivadas) por desconhecer o próprio caráter.

Assim, por exemplo, posso ter agido mais egoistamente do que era adequado ao meu caráter, visto que fui guiado por representações exageradas da necessidade na qual eu mesmo me encontrava, ou pela astúcia, falsidade, maldade dos outros ou posso ter sido precipitado: numa palavra, agi sem ponderação, determinado não por motivos distintamente conhecidos *in abstracto*, mas por simples motivos intuitivos, pela impressão do presente e o afeto que este provocou, o qual foi tão violento que me privou do uso propriamente dito da razão[...]. Posso ser ludibriado pela confiança excessiva nos outros, ou pelo desconhecimento do valor relativo dos bens

---

<sup>117</sup> “[...] proponho o que pode ser chamado de “valorização do aparato empírico” das considerações schopenhauerianas da ação humana (frente ao aparato metafísico) [...]” (DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. p. 16).

<sup>118</sup> DEBONA, V. *A grande e a pequena ética de Schopenhauer*, p. 49.

<sup>119</sup> Idem, p. 47.

da vida, ou por algum dogma abstrato cuja crença doravante perdi, e assim ser levado a agir menos egoisticamente do que é adequado ao meu caráter<sup>120</sup>.

Nesse sentido, segundo Schopenhauer, é interessante o conhecimento acerca do próprio caráter, pois este, apesar de inalterado, é suscetível a variados tipos de influência. Pode-se, assim, saber qual motivo é mais útil ou adequado ao caráter. Além disso, o conhecimento dos motivos é de vital importância para a ação do indivíduo, pois conhecer o motivo traz uma eficácia muito maior para a influência que ele terá sobre o caráter do indivíduo, não sendo suficiente que ele seja apenas apresentado ao sofrimento e à miséria humana. Nas palavras do filósofo,

Para a eficácia dos motivos é preciso não apenas a sua presença, mas também o seu conhecimento, pois, de acordo com sua expressão muito boa dos escolásticos, por nós já citada, *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*. Nesse sentido, por exemplo, para que a proporção existente num dado homem entre egoísmo e compaixão possa entrar em cena, não é suficiente que possua riqueza e veja a miséria alheia: também tem de saber o que é permitido fazer com a riqueza, tanto para si quanto para os outros; ademais não apenas tem de ter sido apresentado ao sofrimento alheio, mas também tem de ter experimentado o que é sofrimento, bem como o prazer<sup>121</sup>.

Esta espécie de “processo educacional” ou de refinamento do intelecto pode ocorrer, por exemplo, com um indivíduo<sup>122</sup> que esteja encarcerado por razões de transgressões civis. Seus crimes e ações egoístas ou maldosas que transgrediam a lei e o levariam ao cárcere poderiam, quiçá, ser evitadas se ele tivesse sido instruído de que poderia obter seus ganhos com um ofício honesto, mesmo que ainda de fundo egoísta. Nesse sentido, nosso autor apresenta o exemplo do sistema penitenciário norte-americano, que, segundo ele, buscaria o meio do aclaramento da cabeça para quebrar o ciclo vicioso pelo qual um criminoso é preso:

É sobre isso que se funda o sistema penitenciário americano: não tem a intenção de melhorar o *coração* do criminoso, mas apenas de endireitar-lhe a *cabeça*, para que ele chegue a compreensão de que trabalho e honestidade são um caminho mais seguro e mesmo mais fácil para o próprio bem do que a patifaria<sup>123</sup>.

Não é possível afirmar que o criminoso não agirá novamente para, à margem da lei, obter seus ganhos, mas com a educação dos motivos e o aclaramento do intelecto ele poderá deliberar melhor sobre os meios que pretende utilizar para seu interesse. Esses elementos, como se percebe,

<sup>120</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §55, p. 383-384.

<sup>121</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §55, p. 382.

<sup>122</sup> A idade não nos parece ser um empecilho para uma educação voltada para seu aprimoramento, pois este depende, antes de tudo, da instrução do intelecto e este pode ocorrer em variados momentos da vida.

<sup>123</sup> SCHOPENHAUER, A. SFM, §20, p.198.

possuem relevância principalmente para o âmbito da legalidade<sup>124</sup>. Mas é impossível isolar totalmente a legalidade da esfera ética, pois ambas trabalham com conceitos e pressupostos em comum.

---

<sup>124</sup> Como afirma Debona, “a pequena ética aqui indicada interessaria, sobretudo, ao âmbito da *legalidade* e não ao da *moralidade* propriamente dita. Quando se trata da conduta legal do indivíduo, assegurada, em última instância e nos termos do exemplo acima citado do pensador, pelo alcance da correção carcerária, a pequena ética poderia ser identificada, por exemplo, na medida em que o Estado se dirige à prevenção da *injustiça* e, para tanto, o critério da espera pela espontaneidade e imediatez de *ações compassivas* não lhe seria suficiente” (DEBONA, V. *A grande e a pequena ética de Schopenhauer*, p. 49).

## CONCLUSÃO

O propósito deste trabalho foi analisar a natureza da ação moral no pensamento schopenhaueriano, indicando facetas da noção de compaixão que a apresentam como ação misteriosa e repentina, mas também como algo empírico, cotidiano e planejado. Estas caracterizações situam-se, de modo geral, entre os dois âmbitos da fundamentação da ética da compaixão em Schopenhauer, quais sejam, o metafísico e o empírico. Justamente por isso, buscamos indicar, antes, pontos cruciais da metafísica da vontade em que está inserida a referida ética, passando também por conceitos da esfera da teoria da representação. Para este último caso, o princípio de razão, em suas quatro raízes, é apresentado por Schopenhauer no decorrer da sua tese de doutoramento como base para as ciências. É que em vista da nossa problemática de pesquisa e de nosso objetivo central, trabalhados basicamente nos capítulos 2 e 3, foi necessário indicar, no capítulo 1, pressupostos básicos ou elementares deste pensamento, como aquele que justifica porque o mundo como representação é ligado ao princípio de razão, enquanto que o mundo como vontade é apartado ou independente dele, assim como aquele que define a vontade como princípio universal, una, indestrutível, livre, essência e coisa-em-si de todo o mundo, e que se manifesta em fenômenos variegados desse mesmo mundo enquanto impulso inconsciente, cego; e, por isso, causador de dores e sofrimentos infindáveis em seres eternamente desejosos.

No segundo capítulo, direcionamos nossa atenção a elementos centrais da metafísica da ética da filosofia schopenhaueriana. Inicialmente discutimos o caráter inteligível e o caráter empírico, tomados como dois lados de um mesmo ato imutável e extra temporal da vontade, manifestação da vontade macrocósmica como vontade microcósmica. Logo após, apresentamos as motivações antimorais (egoísmo e maldade), estreitamente ligadas à própria noção de caráter como impulso natural ou tendência impulsiva, conforme exposto pelo autor em *O mundo como vontade e representação* (especialmente no Livro IV) e em *Sobre o fundamento da moral*. Foi fundamental uma análise sobre as três motivações principais do agir humano: o egoísmo, a maldade e a compaixão. De acordo com esta classificação, uma determinada ação seria antimoral ou moral a depender de qual das três motivações impulsivas determinará tal ação, em contato com um motivo específico. Assim, uma ação é antimoral, por exemplo, quando, de um lado, é determinada pelo egoísmo, ou *motivação* egoísta, e, por outro, pelo *motivo* da preservação ou satisfação própria, ou por toda sorte de busca pelo bem-estar próprio. No caso da motivação da maldade, esta é antimoral por determinar uma ação que tem como motivo específico causar ou querer algum mal para outrem. De

outro modo, uma ação é moral quando a motivação do agente que a realiza é a compaixão e o bem-estar alheio, não o do próprio agente, é o que move a ação, o seu motivo em um momento ou caso específico. Sob esse horizonte, é válido frisar, conforme procuramos indicar no decorrer do texto, que cada caráter inteligível, exposto como caráter empírico pelas ações, é detentor de uma natureza já dada, inata, que será egoísta, maldosa ou compassiva, o que equivale a afirmar que o predomínio de atos egoístas, maldosos ou compassivos de um determinado sujeito indicará em termos empíricos a natureza metafísica de seu caráter, já que *operari sequitur esse*.

Discorremos, em seguida, acerca do próprio conceito de compaixão, apresentado então sob a ótica metafísica imanente e atrelado diretamente ao sofrimento de outrem, já que é por intermédio do sofrimento, pressuposto intrínseco à condição desejosa e insaciável de todos os seres, que Schopenhauer encontra matéria para fundamentar sua ética da compaixão. É quando reconhecemos a dor e o sofrimento de outrem, e estes são suficientes para moverem nossa ação, rompemos com a barreira da individualidade, definida por Schopenhauer de forma metafórica como o Véu de Maia, ou véu da ilusão. Quando isso acontece, suprimimos a barreira existente entre o “eu” e “não-eu”, e reconhecemos o outro como extensão de si mesmo, acontecimento ilustrado pelo filósofo mediante o recurso a outra expressão oriental da doutrina védica, o *tat-tvam-asi* (tu és isto). Como sabemos, mesmo que esse enunciado indique uma universalização, que pode alcançar a todos, ele não se remete a algo normativo, não busca exprimir como todos os homens deveriam agir, uma vez que a compaixão jamais poderia ser ensinada.

O ponto fundamental de nosso trabalho, no entanto, considerado no capítulo 2, mas desenvolvido de forma significativa no capítulo 3, refere-se à consideração da compaixão como um fenômeno originário na moral de Schopenhauer, considerado o maior mistério da ética, mas que também é um sentimento natural, que não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo real, que não é raro, posto que é um fenômeno diário que tem como pano de fundo o impedimento ou supressão de um sofrimento. A compaixão não pode ser identificada facilmente nos atos dos indivíduos, pois a exterioridade do fenômeno, por si só, não é capaz de garantir a autenticidade de uma ação moral. Uma ação pode aparentemente ser considerada boa e esconder uma intenção perversa, assim como o contrário. Essa condição de impossibilidade em se verificar o que há de mais fundamental numa determinada ação reflete a dificuldade em se sondar os corações dos homens, pois para o pensador é lá que se encontram as verdadeiras intenções de cada ação realizada. O que não significa que ações verdadeiramente estruturadas sobre pilares de virtude e genuíno valor moral não possam existir. Ao contrário, o pensador defende que ações moralmente autênticas se efetivam cotidianamente em

tempos e lugares diversos, podendo acontecer independente da força do hábito e de dogmas abstratos. É aí que reside o fator misterioso e inexplicável da natureza da compaixão, pois esta irrompe de forma repentina da predominância do egoísmo e da maldade. Via de regra o ser humano e todo ser vivo tende a afirmar a parcela da vontade que lhe constitui, pois vontade, para Schopenhauer, é necessariamente vontade de vida. Romper esta ordem de afirmação constante, que implica, em muitos casos, negação da vontade alheia, representa por si só um fenômeno misterioso.

No entanto, essa compaixão não apenas se dá de modo imediato e sem casuística, como também pode perdurar enquanto ação prolongada e, com isso, não mais imediata. A compaixão schopenhaueriana, como foi discutida, não repousa sobre especulações ou exercícios intelectuais, uma vez que não implica obediência a conceitos, mas, ao mesmo tempo, só ela é a fonte de todas as virtudes - da caridade genuína e a da justiça livre, virtudes cardeais. A justiça livre é considerada pelo autor como a primeira e fundamental virtude cardeal. Sob a máxima é *neminem laude*, as ações justas consistiriam na equiparação entre si próprio e todos os outros seres. Isso significa manter-se nos limites da própria esfera de afirmação da vontade, sem a transgredir, sem irromper a esfera de afirmação da vontade alheia. O homem justo encontra no outro a si mesmo e desiste de praticar injustiça, que é positiva em relação à justiça. Ora, conforme procuramos mostrar, certos aspectos da virtude cardeal da justiça podem ser refletidos para dar origem a uma ação ética. Segundo o filósofo, a reflexão racional pode elevar a máxima da justiça a uma resolução que não permite ofender os direitos dos demais, por exemplo. Em meio à marca registrada da compaixão schopenhaueriana como um fenômeno imediato, neste ponto de seu desdobramento na forma de virtude, princípios e conhecimentos abstratos poderiam funcionar como um “reservatório” (*Behältnis, réservoir*) – termo usado pelo próprio filósofo em *Sobre o fundamento da moral* - que conserva a disposição nascida da fonte de toda moralidade, isto é, daquela compaixão enquanto motivação originária.

Dessa maneira, a compaixão como algo repentino pode não estar presente em todas as ações de justiça livre, mas poderia auxiliar significativamente alguém a levar uma vida moral. A caridade genuína também possui sua fonte na compaixão natural. Contudo, diferente da anterior, seu papel é atuar direta e positivamente na diminuição do sofrimento alheio, o que permite identificarmos nela aquela mesma característica de ação planejada de forma ainda mais acentuada que o caso da justiça. Isso porque a caridade genuína pode ser efetivada também após discussões e longos debates, conforme nos mostram os exemplos dados pelo próprio Schopenhauer, como o caso da nação inglesa ter *deliberado* sobre a libertação de seus escravos. De modo geral, essas duas virtudes cardeais podem efetivar a compaixão mediante auxílio do intelecto, mesmo sendo este secundário e não



determinante no âmbito do fundamento da moral em Schopenhauer. Se o referido “reservatório”, por exemplo, não existisse, o homem poderia, talvez, agir injustamente com uma frequência ainda maior. Esses graus de efetivação da compaixão (caridade e justiça) podem, pois, tornar presente a ação compassiva de forma menos misteriosa (ou até mesmo menos mística) e nos favorecer uma compaixão cotidiana, verificável sob elementos menos inauditos e mais palpáveis durante o percurso da vida moral.

Além disso, buscamos indicar também como atos de caridade e de justiça, sempre com fundo compassivo, também podem ser dirigidos e empreendidos para benefício dos animais não racionais. Para tanto, as Associações de proteção aos animais, que buscam resguardar esses seres da maldade e do egoísmo humanos, poderiam ser assumidas como exemplo que Schopenhauer nos oferece indiretamente (mediante seus elogios textuais, assim como apoio pessoal) para a argumentação da natureza menos misteriosa e mediata da compaixão. Tais Instituições só poderiam ser fundadas ou construídas a partir de reflexões e debates sobre seus objetivos e fins. Certamente uma ação imediata de compaixão poderia ser suficiente para motivar a compaixão pelos animais, mas não necessariamente para o longo processo de decisão, planejamento e implantação de projetos de caridade como as referidas Associações. Para isto seria necessário que a compaixão se fizesse presente de modo refletido, planejado, e que, portanto, persistisse para além de um repentino acontecimento que se dá ante a visão da dor alheia num único momento específico.

Foi a partir da consideração destes elementos explícitos ou implícitos do texto do pensador que buscamos demonstrar que a ética da compaixão de Schopenhauer não se limita ao espectro de uma ação mística e misteriosa. A compaixão também pode ser efetivada de maneira gradativa e paulatina, ou seja, ela pode ser trabalhada e “revisitada” pela reflexão. Além disso, os aspectos empíricos das elaborações sobre o fundamento da moral de Schopenhauer não representam uma discussão separada em relação à metafísica da ética e à metafísica da vontade. Pelo contrário, o aparato empírico de sua filosofia constitui esta em outro patamar. Ou seja, não temos duas filosofias diferentes ou dois aspectos discrepantes de uma visão de mundo: um aspecto metafísico e teórico e outro empírico e prático. Podemos ver, antes de tudo, duas faces suplementares de uma mesma filosofia moral. Os motivos artificiais, via intelecto, poderiam agir sobre o caráter imutável do indivíduo para lhe fornecer outro modo de agir que não é necessariamente aquele ao qual ele naturalmente se inclina por seu impulso natural. Parcela dos motivos da ação poderia se dever ao conhecimento que o sujeito possui de uma dada situação; e instruindo-se a cabeça, o indivíduo não

seria abandonado ou confinado às suas motivações impulsivas e inatas, mesmo que esteja sempre sob a primazia destas.

É nesse horizonte, pois, que seria possível indicar como a ética e o fundamento da moral em Schopenhauer podem ser tomados, por um lado, sob o recorte de sua natureza misteriosa ou mesmo mística, destacando-se as características de imediatez no tocante ao encontro de um motivo com um caráter. Mas que, por outro lado, elementos como o do aprendizado e do conhecimento do intelecto demonstram que os indivíduos não estariam necessariamente relegados e totalmente desprovidos de ferramentas ante a atuação dos motivos em relação a seus caracteres. A compaixão continuaria não podendo ser ensinada, mas “armando-se” o intelecto para que os motivos possam ser, de certa forma, disputados em vista da ação, os graus da compaixão pouco misteriosos – como as virtudes da justiça e da caridade – poderiam ser também direcionados, ao menos parcialmente. São esses fatores conceituais da letra schopenhaueriana que permitem perceber a compaixão como algo que se espalha no cotidiano, que pode ser desdobrada em variados níveis e graus, e que, com isso, não possuiria somente uma natureza misteriosa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BITTENCOURT, Renato Nunes. Justiça, caridade e compaixão na Metafísica da Ética de Schopenhauer. *Revista Voluntas*, Rio de Janeiro, Vol. 1, Nº 1, 1ºsem. 2010, pp. 49-70.

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

\_\_\_\_\_. Modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer. *Trans/Form/Ação*, Marília v. 29, n. 2, pp. 33-42, 2006.

\_\_\_\_\_. A *Mitleidsethik* e os animais, ou: Schopenhauer como precursor da ética animal. *Revista Lampejo*, Fortaleza, v. 1, nº 2, pp. 130-141, 2012.

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

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.

CARTWRIGHT, David E. Compassion and solidarity with sufferers: the metaphysics of Mitleid. In: JANAWAY, Christopher and NEIL, Alex (Ed.). *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*. Uk: Wiley-Blackwell, 2009.

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/T.8.2013.tde-27022014-101736. Acesso em: 2017-06-30.

\_\_\_\_\_. Um caráter abissal: a metafísica schopenhaueriana da vontade como caracterologia. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro, 1º semestre de 2013, Vol. 4, Nº 1, pp. 33-65.

\_\_\_\_\_. A grande e a pequena ética de Schopenhauer. *Ethic@ - An International Journal for Moral Philosophy*, Florianópolis, v. 14, n. 1, pp. 36-56, ago. 2015.

\_\_\_\_\_. Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático. *Revista Kriterion* (UFMG. Impresso), Belo Horizonte, v. 57, n. 135, pp. 781-802, 2016.

\_\_\_\_\_. A teoria da ação humana de Schopenhauer como grande e pequena ética. In: Francesco Giordano; Mario Carparelli; Simona Apollonio. (Org.). *Per mari inesplorati. Studi in onore del Prof. Domenico M. Fazio*. Lecce: Pensa MultiMedia, 2017, pp. 187-213.

GODART-VAN DER KROON, Annette. Schopenhauer's Theory of Justice and its Implication to Natural Law. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. Band 84. Frankfurt am Main: Verlag Königshausen & Neuman Würzburg, 2003, pp. 121-145.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1980.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Tradução com introdução e notas de Valério Rohden, baseada na edição original de 1788. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KLEIN, Glauber Cesar. A crítica de Schopenhauer à concepção de um uso prático da razão pura. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Rio de Janeiro, 1º semestre de 2011, Vol. 2, Nº 1, pp. 48-62.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaio sobre Alteridade*. 2. Ed., Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford Univ., 1983.

MANNION, Gerard. *Schopenhauer, Religion and Morality. The Humble Path to Ethics*. UK: Ashgate Publishing Limited, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral, uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

RAMOS, Flamarion. A Teoria da Justiça de Schopenhauer. *Revista Ethic@*. Florianópolis, v. 11, n. 2, pp. 173-185, julho de 2012.

REDYSON, Deyve (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

ROSSET, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. Tradução de Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pre-textos, 2005.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. 2ª ed. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Contestação ao livre-arbítrio*. Tradução Lurdes Martins. Porto: Rés-Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. *Metafísica do belo*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas Jair Barboza, revisão da tradução Karina Jannini. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Sobre a ética*. Tradução brasileira e seleção de texto de *Parerga e Paralipomena* (Tomo II) Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

STAUDT, Leo Afonso. O significado moral das ações como negação da vontade, para Arthur Schopenhauer. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 19, n. 25, 2007, pp. 273-303.