

WILSON VIEIRA DE BRITTO

**O FENÔMENO DA COMPAIXÃO NA ÉTICA DE
ARTHUR SCHOPENHAUER**

**BELO HORIZONTE
FAJE - FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
2011**

WILSON VIEIRA DE BRITTO

**O FENÔMENO DA COMPAIXÃO NA ÉTICA DE
ARTHUR SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia na Linha de Pesquisa de Ética.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

**BELO HORIZONTE
FAJE - FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
2011**

**O FENÔMENO DA COMPAIXÃO NA ÉTICA DE
ARTHUR SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, para fins de obtenção de grau de mestre em Filosofia – Linha de pesquisa: Ética.

Prof. Paulo Roberto Margutti Pinto (Orientador)

Wilson Vieira de Britto (orientando)

Belo Horizonte
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2011

WILSON VIEIRA DE BRITTO

RECONHECIMENTO

Ao professor Paulo Roberto Margutti Pinto, pela paciência em me ensinar a utilizar os “talheres” da filosofia. Sem o seu conhecimento e pleno apoio este trabalho não seria possível.

Aos professores, funcionários e colegas de mestrado da Faje, por toda atenção, carinho e consideração que recebi.

A minha família, por minha ausência nos fins de semana, férias e feriados, durante a realização do mestrado.

Aos meus pais, que apesar de uma infância de grande pobreza, implantaram em minha alma um profundo respeito e compaixão pelas pessoas, plantas e animais.

Ao meu Mestre Ramana Maharshi, por ter me indicado o Caminho.

RESUMO

Este trabalho apresenta um estudo da origem do significado moral das ações humanas, no âmbito da filosofia de Arthur Schopenhauer. Inicialmente expõe o contexto histórico vivido por este filósofo. Em seguida, parte para fundamentação da moral em Arthur Schopenhauer, que assenta no enunciado *Tat Tvam Asi*, tendo como motivação moral o fenômeno da compaixão. O mistério da compaixão, parte final deste trabalho, é apresentado como a chave para o entendimento do significado moral da ação humana, segundo a concepção de Arthur Schopenhauer.

Palavras-chave: Ética – Moral – Compaixão – *Tat Tvam Asi*

ABSTRACT

This work presents a study on the source of the moral meaning of human actions in the framework of Arthur Schopenhauer's philosophy. Initially the historical context experienced by this philosopher is expounded. In what follows, the philosophical foundation of Schopenhauer's morals is considered. Such a foundation is based on the statement *Tat Tvam Asi* and has, as its moral motivation, the phenomenon of compassion. The mystery of compassion, subject of the final part of this work, is presented as the key for understanding the moral meaning of human action, in conformity with Schopenhauer's conception.

Keywords: Ethics, Morals, Compassion, *Tat Tvam Asi*

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO.....	06
2 – A FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER E SEU CONTEXTO	11
2.1 – Considerações preliminares	11
2.2 – Contexto Histórico: o Romantismo	11
2.3 – Críticas de Arthur Schopenhauer às concepções morais anteriores ...	16
2.4 – Observações finais	32
3 – FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL EM ARTHUR SCHOPENHAUER ...	33
3.1 – Considerações preliminares	33
3.2 – As fontes filosóficas do sistema de Schopenhauer	33
3.3 – Fundamentação da moral em <i>O Mundo</i>	41
3.4 – Fundamentação da moral perante a Sociedade Real Dinamarquesa ..	52
3.5 – Observações finais	61
4 – O FENÔMENO DA COMPAIXÃO	63
4.1 – Considerações preliminares	63
4.2 – O sentimento da compaixão em Arthur Schopenhauer	63
4.3 – O Oriente de Arthur Schopenhauer	70
4.4 – Críticas à abordagem schopenhaueriana	74
4.5 – Observações finais	86
5 – CONCLUSÃO	88
BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL.....	91
BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA	91

1 – INTRODUÇÃO

“O homem mais compassivo é o homem melhor, o mais inclinado para todas as virtudes sociais e para todas as formas de magnanimidade” – Lessing¹

Na filosofia, nos currículos das escolas, nas organizações empresariais, na sociedade e nos discursos dos políticos a ética tem estado constantemente presente.

Temas diversos solicitam um posicionamento moral: questões de família, trabalho, trabalho escravo, direitos de grupos marginalizados, direitos de estrangeiros, direitos de deficientes, abortos, casos de tortura, questões ecológicas, cuidado com os animais, fome no mundo, pobreza, direitos humanos, crenças religiosas, tecnologia genética...

Os filósofos gregos sempre vincularam a ética às idéias de *felicidade* e *Soberano Bem*. Nos dias atuais a felicidade encontra-se vinculada às conquistas, à eficácia técnica, ao consumismo. Ela depende a cada dia das forças externas que tudo controlam e dominam, ficando evidenciado que entre a concepção dos gregos e a atual existe uma grande ruptura, uma grande contradição. Houve não só um enfraquecimento da noção de *ética*, como também uma manipulação do seu conceito. Houve um enfraquecimento das conquistas do espírito com o avanço da técnica. Houve uma quebra na relação de intersubjetividade devido ao enorme crescimento do egoísmo. Hoje a lógica do mercado transforma o homem em objeto desse mercado.

Vive-se um momento de alienação social do indivíduo. Trata-se de um processo histórico que atinge seu auge no modo de produção capitalista, em um mercado globalizado, mostrando aí suas diversas faces e caracterizando, desse modo, uma ética de mercado, uma ética de *marketing* esperto, provocando assim uma alienação espiritual.

E a racionalidade que hoje conduz tudo isso, a que se impôs, é a racionalidade técnico-científica. Racionalidade que não dá um sentido às ações do homem. Sentido que deve ser essencialmente humano.

Ernst Tugendhat afirma que podemos ser partidários da concepção de Nietzsche, segundo a qual hoje a moral, em sentido comum, acabou depois que a fundamentação religiosa foi rejeitada e também depois que outras tentativas de fundamentação não-religiosa como a kantiana fracassaram. Como podemos e devemos nos posicionar em relação à ética,

¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 190.

depois que a fundamentação religiosa deixou de existir? – indaga Tugendhat. É possível julgar moralmente sem acreditar que o julgamento esteja justificado? – continua ele.² Haveria alguma alternativa? – indagaríamos nós. Acreditamos que há uma alternativa que pode ser explorada através do estudo da ética de Arthur Schopenhauer, a qual apresenta uma solução pautada na filosofia mística oriental.

E o próprio Tugendhat afirma em uma de suas palestras:

Há um equivalente ao que chamei a terceira postura da religiosidade fora da religião. É esta postura que nos leva à mística. Nas culturas orientais em particular na Índia, na China e no Japão, a mística parece ter sido mais importante que as religiões, e tinham sido as místicas e não as religiões que tinham conduzido às concepções integrantes da vida e da paz da alma.³

Hume esclarece que a ética ou ciência da natureza humana pode ser trabalhada de dois modos distintos. O primeiro deles trata do homem como nascido para a ação, sendo influenciado em suas iniciativas pelo gosto e pelos sentimentos. Sua ação é orientada para objetos e, dentre esses objetos, a virtude é considerada o mais valioso. O outro modo de trabalhar a ética, diz Hume, considera que o homem se guia à luz da razão e não da ação, e procura formar seu entendimento em vez de aperfeiçoar os costumes.⁴ Podemos dizer que Schopenhauer direciona sua ética para o primeiro modo, embora não enfatize a ação.

Nossa escolha para um trabalho voltado para a fundamentação da moral em Arthur Schopenhauer se prende, inicialmente, às suas críticas às concepções morais anteriores. Ou seja, todas elas, conforme Schopenhauer fracassaram. Ele pressupõe que tais tentativas de fundamentar a ética foram insuficientes. Não conseguiram produzir em cada homem aquilo que é o chamamento efetivamente presente para uma ação correta e boa. Nessas críticas, Kant não é poupado.

Em sua obra *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer ressalta que, acima de tudo, faz a exposição e crítica da moral kantiana como preparação para expor suas idéias, que, nos pontos essenciais, opõem-se às de Kant. Schopenhauer deixa claro que sua intenção, ao fundamentar sua ética, é partir da demonstração de que a “Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas, infundadas e inventadas para provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido.”⁵

² TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 14.

³ TUGENDHAT, E. *Não somos de arame rígido*. Organização de Valério Rohden. Editora Ulbra, 2001, p. 103.

⁴ HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Escala, s/d, p. 17

⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 16

A moral, em Schopenhauer, não está no que cada um representa ou faz para o próximo, mas naquilo que ele é.

Outro fator que nos motivou pesquisar a fundamentação da ética em Schopenhauer se prende às suas fontes. Schopenhauer faz sempre que possível menção honrosa a três abordagens que mais o influenciaram na formação de sua própria filosofia: a platônica, a kantiana e aquela proveniente dos ensinamentos do Oriente. Voltando os olhos para sua obra capital, *O mundo como vontade e como representação*, é possível identificar o “pensamento único” de Schopenhauer, vinculado a uma tríplice especificação: kantiana, no livro I; platônica, no livro III; e védica, no livro IV, fazendo de Arthur Schopenhauer o primeiro filósofo indo-europeu da história.

Por sua característica mística, a ética de Arthur Schopenhauer se revela paradoxal, contrária ao senso comum. Os aspectos paradoxais dessa ética são motivos, em nosso entendimento, suficientes para justificar uma pesquisa mais pormenorizada acerca de seu real significado filosófico.

Com relação às obras pesquisadas, nossa atenção será direcionada primordialmente para *O mundo como vontade e como representação*, e para *Sobre o fundamento da moral*. Com a finalidade de complementar a pesquisa, direcionaremos nossa atenção também para as obras *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* e *Metafísica do Belo*. Consideramos estarem nessas obras de Arthur Schopenhauer os palcos principais para as questões da sua ética.

Pesquisas realizadas em obras de outros filósofos e pensadores como Kant, Platão, Plotino, Kierkegaard, Nietzsche, Ernst Tugendhat, Max Scheler, em livros sagrados como a *Bíblia*, o *Bhagavad-Gîtâ* e em mestres do Oriente favorecerão um entendimento maior da filosofia de Arthur Schopenhauer. Para a divisão em capítulos da presente dissertação, escolhemos a trajetória exposta abaixo.

No capítulo segundo, partiremos do *contexto histórico* – Romantismo – vivido por Schopenhauer. Considerar o contexto histórico significa buscar determinar em que sentido se pode falar de uma *filosofia romântica*. Devemos atentar para a complexidade do fenômeno romântico e suas principais características. Nesse período, a Europa começa a ser “invadida” por pensamentos provenientes do Oriente místico e Schopenhauer, dentre os filósofos da época, foi um dos mais influenciados por esses pensamentos.

Pretendemos, ainda no segundo capítulo, identificar *as críticas que Schopenhauer faz às concepções morais anteriores*. Assim ficará evidenciado o seu ponto de partida para a fundamentação da ética. Procuraremos dar maior atenção às críticas que Schopenhauer dirige

à fundamentação da moral em Kant por constituir uma das bases em que ele se apóia para o desenvolvimento de sua própria fundamentação.

Nosso próximo passo, no terceiro capítulo, estará voltado para analisar não apenas as fontes que sustentam a filosofia de Schopenhauer – a filosofia platônica, kantiana e os ensinamentos orientais – mas também a maneira pela qual nosso pensador fundamenta a sua moral. No que tange a essa última tarefa, optamos por direcionar nossas atenções para duas de suas obras: *O mundo como vontade e como representação* e *Sobre o fundamento da moral*. Nesta última obra, encontra-se a fundamentação que Schopenhauer apresentou em um concurso promovido pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, em 30 de janeiro de 1840. Em *O Mundo*, Schopenhauer expõe também a fundamentação da moral, mas de forma mais detalhada e ampla.

Nossa opção em trabalhar as duas fundamentações reside no desejo de enriquecer nossa pesquisa, como também na necessidade de ressaltar a coerência mantida por Schopenhauer, pois entre a publicação de *O Mundo* – 1818 – e o concurso da Sociedade Real duas décadas se passaram sem que houvesse alterações significativas em sua fundamentação da moral. Ressaltar essa coerência tem sua importância, uma vez que parece haver entendimento entre alguns intérpretes de Schopenhauer no sentido de que a fundamentação da moral nesse autor reside no sentimento de compaixão.

No quarto capítulo, concluiremos nossa pesquisa através de um estudo do *fenômeno da compaixão* em Schopenhauer. Neste ponto julgamos oportuno conhecer melhor as influências orientais sobre o pensamento de Schopenhauer, bem como analisar idéias de filósofos como Ernst Tugendhat, Max Scheler, Friedrich Nietzsche, Leo Staudt sobre o sentimento da compaixão em nosso autor.

O objetivo primordial de nossa pesquisa é apresentar a fonte e a origem do significado moral das ações humanas no âmbito da filosofia de Arthur Schopenhauer, com ênfase no sentimento da compaixão.

Nosso propósito justifica-se não apenas pela escassez deste enfoque nas pesquisas sobre Schopenhauer, mas também porque nos interessa saber que papel a filosofia oriental ocupa em seu pensamento e, por consequência, que tipo de compreensão ele teve desta forma ancestral de pensar que tanto elogiou.

Não temos como propósito realizar nenhuma inovação teórica com nossa pesquisa. Pretendemos sim colaborar como outra forma de considerar o estudo da ética, demonstrar nossa consideração para com a obra de Arthur Schopenhauer e colaborar com o trabalho que

promove o encontro da filosofia ocidental com a oriental. Encontro que consideramos de grande valor.

2 – A FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER E SEU CONTEXTO

2.1 – Considerações preliminares

Para melhor entendimento da fundamentação da ética de Arthur Schopenhauer em nossa pesquisa, torna-se necessário primeiramente conhecer o momento histórico – Romantismo – vivido por ele como também discutir as críticas que ele faz às concepções morais anteriores. O momento histórico possibilita identificar às influências sofridas pela filosofia de Arthur Schopenhauer ao ser elaborada. Apresentaremos também as críticas desse filósofo às concepções morais anteriores. Isso localizará mais adequadamente em seu contexto e servirá como um ponto de partida para um melhor entendimento de suas idéias.

2.2 – Contexto Histórico: o Romantismo

O termo *romântico* surgiu na Inglaterra por volta dos meados do século XVII, a princípio tendo como significado *o que é excêntrico, o fantástico, o irreal*. No século seguinte, seu significado foi gradativamente direcionado para indicar cenas e situações agradáveis e o renascimento do instinto e das emoções.

O romantismo passou a fazer parte do movimento espiritual que envolveu não somente a poesia, as artes, a música, mas também a filosofia na Europa entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX.

Na Alemanha, o romantismo surge num contexto de resistência ao movimento *iluminista* francês. A crítica se dirige ao modo excessivamente racionalista e materialista de o *Iluminismo* conceber o homem e o mundo. Os pensadores iluministas tinham como ideal a aplicação dos princípios do conhecimento crítico a todos os campos do mundo humano. Supunham poder contribuir para o progresso da humanidade e para a superação dos resíduos da tirania e superstições que creditavam ao legado da *Idade Média*.

A maior parte dos iluministas associava ainda o ideal do conhecimento crítico à tarefa do melhoramento do estado e da sociedade.

O uso do termo *Iluminismo* na forma singular justifica-se dadas as tendências comuns a todos os iluministas, mormente a ênfase nas idéias do progresso e perfectibilidade humana, assim como na defesa do conhecimento *racional* como meio para a superação de preconceitos e ideologias tradicionais.

O termo *Iluminismo* refere-se a um conceito que sintetiza diversas tradições filosóficas, sociais, políticas, correntes intelectuais e atitudes religiosas.

Este conceito envolve uma atitude geral do pensamento e da ação. Os iluministas admitiam que os seres humanos estão em condição de tornar melhor este mundo – mediante a introspecção, o livre exercício das capacidades humanas e o engajamento político-social. Immanuel Kant, um dos mais conhecidos expoentes do pensamento iluminista, em um texto de 1784, escrito precisamente como resposta à questão “Que é o *Iluminismo*?”, descreve de maneira lapidar a mencionada atitude:

O iluminismo representa a saída dos seres humanos de uma tutela que estes mesmos se impuseram a si. Tutelados são aqueles que se encontram incapazes de fazer uso da própria razão independentemente da direção de outrem. É-se culpado da própria tutela quando esta resulta não de uma deficiência de entendimento mas da falta de resolução e coragem para se fazer uso do entendimento independentemente da direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem para fazer uso de tua razão! – esse é o lema do iluminismo.⁶

Na década transcorrida entre 1770 e 1780, ocorreu um movimento com profundas mudanças culturais na Alemanha, que promoveram as primeiras modificações de grande porte que, na passagem do século, levariam à superação total do *Iluminismo*. Esse movimento se caracterizava por uma reação ao *racionalismo* que o Iluminismo do século XVIII postulava, bem como ao classicismo francês que, como forma de estética, tinha grande influência na Alemanha naquele tempo.

Sturm und Drang foi o movimento que assim ficou conhecido e que deu origem as essas modificações. *Sturm und Drang* significa literalmente *Tempestade e Ímpeto*, mas se refere a um conceito único que é expresso por duas palavras. Ele pode ser traduzido por: *tempestade de sentimentos, tempestade de ímpeto* ou *efervescência caótica de sentimentos*.

São as seguintes idéias que caracterizam o *Sturm und Drang*. Em primeiro lugar, a natureza é redescoberta, exaltada como força onipotente e criadora da vida. Schopenhauer é um dos filósofos que exalta a força da natureza. Em sua obra *O Mundo* – livro II,

⁶ KANT, I. *Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo?”*. Tradutor Artur Morão. Universidade da Beira Interior: Portugal, s/d, p. 1.

principalmente – pode-se constatar que ele utiliza a natureza como uma das fontes para concepção de sua filosofia. Em outra obra, *Sobre o fundamento da moral*, ele demonstra sua reverência ao sentimento que Rousseau tinha pela natureza. Em segundo lugar, a figura do gênio, no *Sturm und Drang*, é ligada à natureza e entendida como força criadora. Schopenhauer, em sua obra *Metafísica do Belo*, irá engrandecer a figura do gênio. E em *O Mundo*, enfatizará o papel do gênio e a genialidade como sendo a objetividade mais perfeita. Em terceiro lugar, ainda nesse período, à concepção deísta da Divindade como Intelecto ou Razão Suprema, própria do Iluminismo, inicia-se uma confrontação pelo *panteísmo*. Em quarto lugar, os sentimentos fortes e as paixões calorosas e impetuosas, os caracteres francos e abertos passam ser mais bem apreciados.⁷

Historiadores como Giovanni Reale e Dario Antiseri mencionam esse movimento como uma reação ao Iluminismo e como um prelúdio ao Romantismo. No movimento *Sturm und Drang* duas fases sucessivas e opostas foram identificadas: a juventude desordenada e a organização dos sentimentos segundo moldes clássicos. Do confronto entre a tempestuosidade do *Sturm* e o limite que é elemento inerente do Classicismo surgiu o movimento romântico. O Classicismo não era estranho ao Iluminismo do século XVIII. Mas era um Classicismo repetitivo, sem vida, constituindo apenas um modismo. Adotado, porém, como princípio disciplinador do Romantismo, o Classicismo teria grande importância e valor na formação do espírito da época e pouco a pouco se imporia como componente do próprio movimento.⁸

A concepção de *arte* como algo que leva não somente à natureza, mas a ultrapassa, atingindo a *Idéia* em sentido platônico, serviria de aspiração a muitos escritores e filósofos. Mas não através da repetição dos antigos, e sim da renovação de seu olhar. O retorno aos gregos seria essencial na filosofia. Schopenhauer elegeu Platão como uma de suas fontes na fundamentação de sua ética. Hegel em sua obra – como a *Fenomenologia do Espírito* – elaboraria grandioso sistema precisamente graças à redescoberta do antigo sentido clássico da *dialética* e à retomada do diálogo com os pressocráticos, como Heráclito, do qual utilizou boa parte dos fragmentos em sua *Lógica*.⁹

Necessário é determinar em que sentido pode-se falar de uma filosofia romântica. Deve-se atentar para a complexidade do fenômeno romântico e suas principais características. Torna-se necessário também especificar o modo peculiar de sentir e as características

⁷ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 35.

⁸ REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia, volume 3*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 15-17.

⁹ REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia, volume 3*, p. 17.

psicológicas próprias do homem romântico; estabelecer que conteúdos conceituais que o homem dito como romântico faz seus; prescrever a forma de arte em que tudo isso se expressa; designar o que constitui o estado de espírito, o comportamento psicológico, a marca espiritual do homem considerado romântico. Isso dará um melhor entendimento sobre o perfil, o caráter de Arthur Schopenhauer e as influências por ele recebidas do movimento romântico. Favorecerá para um melhor entendimento de sua obra.

Como se pode caracterizar o perfil do homem considerado “romântico”? A atitude romântica consiste na condição de conflito interior, na dilaceração do sentimento que nunca se sente satisfeito, que se encontra em contraste com a realidade e aspira a algo mais, que, no entanto, se lhe escapa continuamente. Entendido como fato psicológico, o sentimento romântico não é sentimento que se afirma acima da razão nem sentimento de imediatidade, intensidade ou violência particular. Também não é o assim designado *sentimental*, isto é, o sentimento melancólico-contemplativo. É muito mais um lado de sensibilidade quando ela se traduz em estado de excessiva ou até permanente impressionabilidade, irritabilidade e reatividade. Na sensibilidade romântica, predomina o amor pela irresolução e pelas ambivalências, a inquietude e irrequietude que se comprazem de si mesmas e se exaurem em si mesmas.

O termo que se tornou mais típico e quase técnico para indicar esses estados de espírito é *Sehnsucht* que pode se traduzir como *ansiedade*. É o desejo irrealizável porque é indefinível; é o desejar tudo e nada ao mesmo tempo. É desejo que nunca pode alcançar a sua meta, porque não a conhece e não quer ou não pode conhecê-la. É o mal do desejo: desejar o desejar. Desejo inextinguível que encontra em si mesmo sua plena realização. Arthur Schopenhauer, ao trabalhar o fenômeno da “vontade”, principalmente em sua obra magna *O Mundo*, explora de forma ampla o conceito de *desejo*.

Porém, ao estado de espírito e à categoria psicológica romântica deve ser acrescentada a categoria do conteúdo ideal e conceitual do romantismo.

Domenico Proença esclarece que grande é o número de características que se misturam no movimento romântico. Características essas que, centradas sempre na valorização do eu e da liberdade, vão-se entrelaçando. Alguns de seus aspectos mais significativos, conforme Proença – que em nosso entendimento podem ser observados na obra de Schopenhauer – seriam: Contraste entre os ideais divulgados e a limitação imposta pela realidade vivida. Evasão, escapismo romântico, manifestando-se tanto nos processos de idealização da realidade circundante como na fuga para mundos imaginários, acompanhados da desesperança, renúncia, morte. Sonho, idealismo na busca por verdades diferentes daquelas

conhecidas. Gosto pelo pitoresco, pelo exótico, valorizando temas não explorados, como o mundo oriental. Sentimentalismo, sendo o amor cultuado mais que qualquer outro sentimento.¹⁰

Todo romantismo tem sede, anseia pelo infinito. *Streben* é o termo utilizado para se falar dessa ânsia pelo infinito. É o tender que não possui um término, pois nossas experiências como seres humanos são finitas, ao passo que nosso horizonte situa-se sempre no infinito. A filosofia, nesse ponto, deve mostrar a ligação entre o finito e o infinito.

A natureza assume, como mencionado, importância fundamental. Ligado a esse sentido de natureza está o sentimento de pertencer ao Uno; o sentimento de pertencer ao Todo; o sentimento de ser um momento orgânico da totalidade: eis, como veremos mais adiante, outro ponto fundamental na fundamentação da moral em Schopenhauer. Esse sentimento de pertencer ao Todo será trabalhado por ele na idéia do *Tat Tvam Asi* – Isto és tu – de onde derivará o sentimento da compaixão em sua ética.

A religião é reavaliada e recolocada em um patamar superior àquele a que o *Iluminismo* a havia reduzido. A religião é entendida como a relação do homem com o infinito, o eterno, o Absoluto. Pode-se observar como um dado relevante que todos os expoentes de destaque do Romantismo passaram por fortes crises religiosas e momentos de intensa religiosidade.

Outra característica importante do romantismo é o anseio de liberdade. Liberdade que para muitos dos românticos representa o fundamento da realidade e, por isso, é considerada em todas as suas manifestações. Em Schopenhauer pode-se visualizar nitidamente essa posição principalmente ao discutir e não aceitar os conceitos kantianos de *dever*, *lei*, *imperativo categórico*, como exemplos.

No Romantismo alguns sistemas filosóficos dão destaque à *intuição* – mais uma das facetas da filosofia de Arthur Schopenhauer –, à fantasia, em contraste com aqueles sistemas em que predomina unicamente a razão, isto é, o intelecto abstrativo.

Deve-se reforçar que os filósofos do período analisado – Romantismo –, além de terem contribuído de forma determinante para formar os conteúdos específicos que refletem as idéias de sua época, como *infinito*, *natureza*, *sentimento de união*, *crises de religiosidade*, *liberdade*, etc., foram influenciados pelos conceitos provenientes do Oriente. Nesse período, a Europa começou a ser “invadida” por pensamentos provenientes do Oriente místico e

¹⁰ PROENÇA, D. *Estilos de época na literatura*. 15 ed. São Paulo: Ática, 1995, p. 216 - 227.

Schopenhauer, dentre os filósofos, foi um dos que mais se deixou influenciar por esses pensamentos.

Na filosofia de Schopenhauer pode-se deparar com conteúdos conceituais românticos, como: conflito interior; declaração de sentimento que nunca se sente satisfeito; sensibilidade que se traduz em estado de excessiva ou até permanente impressionabilidade; irritabilidade e reatividade; sede de infinito; crise de religiosidade. Mas pode-se deparar também com idéias como *calma eterna* e *estado de repouso*, que em Schopenhauer são representados pelo conceito oriental do *Nada*, tendo sido a palavra que o expressa escolhida como último termo para encerrar seu livro *O mundo como vontade e como representação*.

Alguns escritos filosóficos de Schelling ou de Hegel não podem ser entendidos se não forem considerados no espírito do movimento romântico. O próprio Schopenhauer não pode ser entendido se também não for considerado no espírito do movimento romântico e, mais precisamente, *se não houver por parte de quem estuda sua ética um conhecimento da filosofia oriental*.

2.3 – Críticas de Arthur Schopenhauer às concepções morais anteriores

Conforme mencionado, apresentaremos agora as críticas de Schopenhauer às teorias morais de seus predecessores, como forma de localizar sua filosofia no contexto do Romantismo e como ponto de partida para um melhor entendimento de seu pensamento moral.

Segundo Schopenhauer, se for realizada uma análise através do tempo pode-se constatar que, na história do homem, desde a Grécia antiga até “nossos dias”, em todos os tempos, sempre se pregou a necessidade de uma boa moral. Mas, alega ele, a fundamentação da moral sempre andou de mal a pior. No geral, sempre foi visível o empenho de inúmeros filósofos em encontrar alguma verdade objetiva da qual se poderiam derivar as prescrições éticas. Essa verdade foi incansavelmente procurada na natureza das coisas ou nos homens. Vãs foram as tentativas. Sempre ficou evidenciado que a vontade do ser humano apenas se dirige para o seu próprio bem-estar. Bem-estar que nos homens pode ser representado pelo conceito de *felicidade*. *E, logicamente, em se tratando de felicidade ligada ao próprio bem-*

*estar, a tendência para alcançá-la conduz a um caminho oposto àquele que a moral poderia solicitar.*¹¹

Sobre o que é a felicidade do homem, Schopenhauer em *O Mundo*, esclarece que ela é apenas seu bem-estar. De acordo com ele, a essência do homem consiste em se esforçar, incessantemente direcionando sua vontade para a satisfação de seus desejos. A transição do desejo para a satisfação e desta para um novo desejo ocorre frequente e rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento. A ausência de um novo desejo é anseio vazio, tédio.¹²

Schopenhauer, utilizando como imagem a música, diz que nela também a felicidade e o bem-estar ocorrem através da transição rápida do desejo para a satisfação e desta para um novo desejo. As melodias rápidas, sem grandes desvios, são alegres. Já aquelas lentas, permeadas por dissonâncias dolorosas, retornando ao tom fundamental apenas muitos compassos além, são tristes e análogas à satisfação demorada, penosa.¹³

Conforme ele entende, todo e qualquer desejo nasce de uma necessidade, de uma carência, de um estado de sofrimento. Em decorrência disso toda satisfação é apenas um sofrimento removido, de maneira alguma uma felicidade positiva acrescida. Diz ele:

Nomeamos sofrimento a sua travessão [da vontade] por um obstáculo, posto entre ela e o seu fim passageiro; ao contrário, nomeamos satisfação, bem-estar, felicidade, o alcançamento do fim. .. Vemo-los assim envoltos em constante sofrimento, sem felicidade duradoura. Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto, não há nenhuma medida e fim do sofrimento.¹⁴

Desse modo, toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama *felicidade*, é própria e essencialmente falando apenas negativa, jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós originalmente, por si mesmo, mas sempre tem de ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, isto é, a carência, é a condição de todo prazer.

Entretanto Schopenhauer entende que o puro conhecer, destituído de vontade e que em verdade é a única felicidade pura, não precedida de sofrimento nem de carência, de

¹¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 12-13.

¹² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 52.

¹³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 52.

¹⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 56.

necessidade, não será necessariamente seguido de arrependimento, sofrimento, vazio, saciedade, vazio.¹⁵

Libertos do querer, na posse do puro conhecimento destituído de vontade, entramos em outro mundo onde tudo o que excita a nossa vontade e, assim, tão veementemente nos abala, deixa de existir. A tempestade das paixões, o ímpeto dos desejos e todos os tormentos do querer são de imediato acalmados. A libertação proporcionada pelo conhecimento, eleva-nos completamente sobre tudo isso; liberta-nos do mundo dos fenômenos, do sono e dos sonhos. Felicidade e infelicidade desaparecem. O ser humano não é mais indivíduo, mas “PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO destituído de Vontade e sofrimento”.¹⁶

Nesse patamar, registra Schopenhauer, *um novo ser ético se forma*. Este se origina do fato de a vontade não ser excitada por objetos que, normalmente, são propícios para excitá-la. Ao contrário, também aí o conhecimento prepondera. O caráter assim formado, conseqüentemente, considerará os homens de maneira puramente objetiva, não segundo as relações que poderiam ter com a sua vontade. Não de acordo com o retorno, a reciprocidade, a utilidade. O caráter do homem ético, 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. A sua felicidade ou infelicidade pessoal não o abaterá.¹⁷

Ainda segundo Schopenhauer, a ética também foi tratada por aquela filosofia realista conforme as leis do fenômeno, que ela tomava por absolutas, válidas inclusive para a *coisa-em-si*. Com isso a ética era fundada ou sobre a doutrina da felicidade ou sobre a vontade do criador do mundo. Por fim também sobre o conceito de *perfeição*:

[...] o qual [conceito de perfeição], em e por si, é totalmente vazio e destituído de conteúdo, pois designa uma mera relação que adquire significação só a partir das coisas às quais é aplicada, pois “ser perfeito”, nada mais quer dizer senão “corresponder a algum conceito pressuposto e dado”, conceito portanto que tem de ser estabelecido anteriormente e sem o qual a perfeição é uma incógnita indefinida, conseqüentemente, se enunciada sozinha, nada diz.¹⁸

Em um ponto de *O Mundo*, Schopenhauer afirma que os sistemas éticos, tanto os filosóficos quanto os apoiados em doutrinas religiosas tentaram sempre fazer a ligação entre felicidade e virtude. “Os primeiros pelo princípio de contradição ou também pelo de razão: a felicidade, portanto como sendo idêntica ou conseqüência da virtude, e isso sempre de

¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 58.

¹⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 34.

¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 39.

¹⁸ SCHOPENHAUER, A. Apêndice. Crítica da filosofia kantiana. In: *O Mundo como Vontade e como Representação*, p. 534.

maneira sofisticada; os últimos mediante a afirmação de outros mundos diferentes daquele conhecido pela experiência”. Entretanto, Schopenhauer em sua ética considerará a essência íntima da virtude segundo uma direção totalmente oposta à da felicidade; ou seja, oposta à direção do bem-estar da vida. Esse ponto será esclarecido a seguir.¹⁹

No que diz respeito às tentativas de construir sistemas filosóficos associando a felicidade à virtude, Schopenhauer pensa que elas falharam, embora não sem apelar para sofismas, como é o caso, por exemplo, da ética estoíca.

Em *O Mundo*, Schopenhauer esclarece que a ética estoíca não é originária e essencialmente uma doutrina da virtude, mas somente uma instrução para uma vida racional, cujo fim e objetivo seriam a felicidade. Felicidade a ser obtida mediante a tranquilidade do ânimo. A conduta virtuosa, entende ele, se encontra ali como que *per accidens*, como um meio e não como um fim. O objetivo da ética estoíca seria a felicidade. A ética estoíca ensina que a felicidade certa só se encontra na paz interior e tranquilidade espiritual, por sua vez só alcançável pela virtude. Com isso, o meio é enfatizado, em detrimento do fim.²⁰

Schopenhauer reconhece que a ética estoíca, tomada em seu conjunto, é de fato uma tentativa bastante apreciável e digna de atenção para usar a grande prerrogativa do homem, a razão, em favor de um fim importante e salutar, a saber, elevá-lo por sobre os sofrimentos e dores aos quais cada vida está exposta. Ainda assim, ele considera, falta muito para que algo perfeito seja trazido a bom termo por essa via; ou seja, falta muito para que a razão corretamente empregada possa livrar-nos de todo fardo e sofrimento da vida e conduzir-nos à bem-aventurança. Na verdade, afirma ele: “[...] verifica-se uma completa contradição em querer viver sem sofrer, contradição que também se anuncia com frequência na expressão corrente ‘*vida feliz*’.”²¹

Ele assim reconhece que a ética estoíca, segundo toda sua essência e ponto de vista, é fundamentalmente diferente dos sistemas éticos orientados para a virtude, como o são as doutrinas dos *Vedas*, de Platão e do cristianismo. Se o objetivo da ética estoíca é a felicidade através da paz interior, a qual só se alcança através da virtude, isso significa que, para tal ética, a virtude é o bem supremo. Se gradativamente o objetivo – virtude – for esquecido em favor dos meios e for recomendado de modo que revele um interesse completamente diverso da própria felicidade, a ela se opondo, então se trata de uma daquelas inconseqüências pelas

¹⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 65.

²⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 16.

²¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, §16.

quais, em qualquer sistema, o imediatamente conhecido ou a verdade sentida é deixada de lado.

Por outro lado, Schopenhauer pensa que o cristianismo prega uma virtude inteiramente “sem utilidade”, praticada não em vista de recompensa numa vida após a morte, mas de forma completamente gratuita, pelo amor a Deus. Nesse caso as obras não justificam, mas apenas a fé que acompanha a virtude e se apresenta espontaneamente e entra em cena por si mesma.

Schopenhauer procura em sua ética desfazer a ligação entre felicidade e virtude. A virtude nesse caso não é direcionada ao bem-estar da vida. Segundo ele o “bem absoluto” é assim entendido:

Do exposto segue-se que bom, segundo o seu conceito, [...] é essencialmente relativo pois tem sua essência apenas em sua referência a uma vontade cobiçosa. Dessa forma, bom absoluto é uma contradição. O mesmo se dá em relação ao bem supremo, *summum bonum*, a saber, a satisfação final da vontade além da qual nenhum novo querer apareceria, noutros termos, um último motivo cujo alcance proporcionaria um contentamento indestrutível da vontade. [...] Podemos chamar essa total auto-supressão e negação da Vontade de bem absoluto ou *summum bonum*, e vê-la como o único e radical meio de cura da doença contra a qual todos os outros meios são anódinos, meros paliativos.²²

Schopenhauer busca a fundamentação da moral através da crítica das fundamentações quando reconhece que nenhuma virtude autêntica pode resultar do conhecimento abstrato em geral, devendo brotar do conhecimento intuitivo. Ele declara:

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 nos tivesse 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 arte [...].²³

Ele dá continuidade a seu raciocínio relatando que a bondade autêntica e a virtude desinteressada não se originam do conhecimento abstrato, mas de um conhecimento imediato e intuitivo que não pode ser adquirido ou eliminado através dos raciocínios. E justamente por

²² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 65.

²³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 66.

não ser abstrato não pode ser comunicado, mas tem de brotar em cada um de nós. Sua adequada expressão não se encontra, pois nas palavras, mas exclusivamente nos atos, na conduta.

Sobre a ética da felicidade e da virtude Schopenhauer assenta seu raciocínio invocando o enunciado *Tat Tvam Asi* (Isto és tu). Visando demonstrar onde se encontra a autêntica virtude, afirma em *O Mundo*, § 66, que “quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegura-se de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção”. E conclui dizendo que em seu quarto livro considera que toda virtude autêntica, após ter atingido o seu mais elevado grau, leva a uma plena renúncia, na qual todo querer encontra o seu término. A felicidade, ao contrário, é um querer satisfeito. *Virtude e felicidade são, assim, fundamentalmente incompatíveis.*²⁴ “Ao contrário, em consequência de nossa consideração, a essência íntima da virtude resultará de um esforço em direção totalmente oposta à da felicidade, ou seja, oposta à direção do bem-estar e da vida”.²⁵

Além da crítica às tentativas anteriores voltadas para a felicidade e suas relações com a virtude, Schopenhauer expõe que, para uma grande maioria dos homens, a moral fundamenta-se por meio da *teologia* como sendo a vontade manifesta de Deus. Ele reconhece que, em contrapartida, inúmeros filósofos esforçam-se cuidadosamente para excluir esta forma de fundamentação. De onde vem essa contradição, indaga Schopenhauer. E explica:

Não se pode certamente pensar numa fundamentação mais eficaz para a moral do que a teológica, pois quem seria tão atrevido para contrapor-se à vontade do Todo-Poderoso onisciente? Certamente ninguém, se ela apenas fosse anunciada de um modo por assim dizer oficial e bem autêntico que não deixasse lugar para a dúvida. Mas é justo esta condição que não é preenchida. [...] “Acrescente-se ainda a isto o entendimento de que uma ação moral realizada apenas pela ameaça do castigo ou pela promessa de recompensa estaria mais de acordo com a aparência do que com a verdade, pois, no fundo, apoiar-se-ia no egoísmo, e o que em última instância faria pender a balança seria a maior ou menor facilidade com que alguém, antes que outros, tivesse nela acreditado a partir de razões insuficientes.”²⁶

Para Schopenhauer, Kant destruiu o fundamento da teologia especulativa, até então considerado efetivamente como algo válido, e desde então desejou inverter as posições, ou seja, até aquele momento a religião, que tinha sido o suporte de toda ética, passaria a ser

²⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 66.

²⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 65.

²⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 11.

inversamente sustentada pela ética para lhe conferir uma existência apenas ideal. Schopenhauer ainda admite que a cada dia pensa-se menos em uma fundamentação da ética via teologia, pois não mais é possível reconhecer qual das duas é carga e qual é apoio, caindo num círculo vicioso.

Para Schopenhauer os dogmas exercem certamente uma forte influência sobre a conduta do homem, sobre seus atos exteriores. O mesmo ocorre com o “exemplo”. Porque o homem comum, pobre em seu juízo, tende a seguir a experiência de outro. Mas isso necessariamente não significa que a disposição de caráter mudou. Entende Schopenhauer que todo conhecimento abstrato fornece apenas motivos que podem mudar a direção da vontade, mas não ela mesma. E por mais que os dogmas guiem a vontade, o homem em geral quer e sempre permanece o mesmo. Se muda, será apenas nas vias para alcançar o mesmo fim.

Quanto ao agir motivado pela *caridade* ele compreende que considerável parte das ações caritativas provém da ostentação e muitas vezes da crença numa retribuição futura elevada ao quadrado ou ao cubo, isso sem considerar outros motivos egoístas. Logicamente Schopenhauer adota a compaixão como principal motivador das ações éticas dos homens. Mas é uma compaixão desmotivada – *Bhodicitta* segundo conceito oriental – que exige um despertar, uma transcendência, uma supressão do caráter empírico.²⁷

Outras tentativas de fundamentar a ética, entende Schopenhauer, foram elaboradas a partir de princípios objetivos e abstratos, situados quer no *a posteriori*, quer no *a priori*, visando deduzir a ação considerada eticamente boa. Mas todos esses princípios levaram a um ponto de apoio na *natureza humana* em virtude do qual eles teriam a força de dirigir seu esforço contra sua tendência *egoísta*. Deve ser ressaltado que, ao elaborar sua crítica às concepções anteriores, orientando suas observações para a tendência egoísta do ser humano, Schopenhauer vai ao encontro daquilo que ele concebe como a causa primordial, essencial, do fracasso de toda a fundamentação moral: *à dificuldade do agir ético dos homens em função do egoísmo que predomina entre os mesmos*. O egoísmo no ser humano, como será discutido na fundamentação da ética de Arthur Schopenhauer, constituirá um ponto chave nessa fundamentação.

E das críticas às concepções morais anteriores, aquela direcionada por Schopenhauer para a fundamentação kantiana do *dever* é a mais trabalhada, pois ele parte de sua crítica à fundamentação de Kant para elaborar a sua. E em sua crítica a Kant é possível identificar três

²⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 114.

nítidos movimentos. Primeiro, o direcionado à inclusão da fundamentação kantiana no rol das doutrinas anteriormente criticadas que não solucionaram o “problema moral”. Segundo, o movimento de discutir, para construção de sua fundamentação, os conceitos que em Kant se opõem diretamente às suas idéias, como o de *razão*, o de *imperativo categórico* e, principalmente, o de *dever*. Terceiro o movimento de lançar mão de alguns conceitos kantianos – *caráter empírico*, *caráter inteligível*, *coisa-em-si*, *liberdade*, como exemplos – para servir de base para sua fundamentação. Schopenhauer explica que, apesar de ser seu ponto de partida a grande obra kantiana, ele descobriu erros significativos na mesma, os quais teve que separar e depurar, visando obter de Kant o que é verdadeiro e maravilhoso em sua doutrina.

Essa “purificação” encontra-se na obra *Sobre o fundamento da moral*. E nela Schopenhauer escolhe o livro *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant para demonstrar essa depuração.

Diz Schopenhauer: “Dedicarei somente à mais nova tentativa de fundar a ética, a kantiana, uma investigação crítica e por certo bem detalhada. [...] Ela é a ética dos últimos sessenta anos que tem de ser removida antes que se tome novo rumo.”²⁸

Nas duas obras principais – *O mundo como vontade e representação* e *Sobre o fundamento da moral* – utilizadas por Arthur Schopenhauer para fundamentar sua ética, ele parte de uma crítica à ética kantiana. Considera ele que os contrários se esclarecem. Assim, a crítica à fundamentação da moral em Kant é considerada por Schopenhauer como um caminho direto para sua fundamentação, por ser aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant.

Schopenhauer refuta alguns pontos na ética kantiana e considera outros como de fundamental valor. Uma análise de tais pontos irá proporcionar uma visão de suas dissonâncias e confluências. Primeiramente serão considerados os pontos discordantes. A análise de tal discordância não só fortalece a crítica de Schopenhauer a todas as fundamentações da moral anteriores à sua, como também serve de apoio por serem opostos que se complementam. Os pontos concordantes serão tratados no próximo capítulo ao serem trabalhadas as bases utilizadas por Schopenhauer na fundamentação de sua ética. Nas críticas de Schopenhauer no que tange à fundamentação da moral em Kant, destaca-se a discussão dos seguintes pontos: o imperativo categórico, o dever, a lei, o *a priori*, a razão e a metafísica.

²⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 15

Inicialmente em sua crítica Schopenhauer tem como intenção demonstrar que o imperativo categórico de Kant é suposição injustificada, infundada e inventada. Com isso, procura provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido.

Quanto ao princípio máximo da ética kantiana – *Age somente segundo a máxima que possas ao mesmo tempo querer que valha universalmente para todo ser racional* – Schopenhauer crê que se baseia numa visão egoísta. O “meu poder-querer”, entende Schopenhauer, é o eixo em torno do qual gira a ordem dada. E indaga: “que posso e não posso propriamente querer?”. Entende ainda que seja necessário um regulativo para determinar o que podemos ou não querer. E onde encontrar esse regulativo a não ser em nosso próprio egoísmo? É oportuno destacar que Schopenhauer, ao trabalhar o egoísmo, aborda-o tanto em suas manifestações ostensivas nas ações dos homens quanto em suas formas mais ocultas e sutis. E, para confirmar esse seu entendimento, Schopenhauer cita uma declaração do próprio Kant: “[...] Que eu não poderia querer uma máxima universal para mentir porque então não se acreditaria mais em mim ou seria pago na mesma moeda”.²⁹

Ainda na mesma obra, relata Schopenhauer que esse aspecto egoísta do princípio moral kantiano vem expresso de modo mais claro nos *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, parágrafo 30: “pois cada qual quer ser ajudado. Mas, se manifesta em sua máxima que não quer ajudar os outros, todos estarão autorizados a recusar-lhe assistência”.³⁰

Portanto, conclui Schopenhauer, a máxima no interesse próprio contradiz a si mesma. “Está autorizado, diz a máxima, está autorizado! Portanto aqui está tão claramente explícito quanto possível que o dever moral repousa verdadeiramente sobre a reciprocidade, por isto que é simplesmente egoísta e que recebe do egoísmo sua interpretação, como sendo aquilo que, sob a condição da reciprocidade, prudentemente se entende como um compromisso.”³¹

Schopenhauer entende que a regra moral fundamental não é, como afirma Kant, um imperativo categórico, mas sim hipotético. Com efeito, constata-se no fundamento desse último a condição de que a lei do nosso agir, enquanto elevada ao nível universal, seja também uma lei para o nosso padecer e, na eventualidade de nos encontrarmos como parte passiva, não podemos querer estar sujeitos à injustiça e à falta de caridade.

Alain Roger, no seu Prefácio à obra *Sobre o fundamento da moral*, cita Nietzsche para fortalecer o entendimento de Schopenhauer no que se refere ao dever e ao imperativo

²⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 69.

³⁰ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, § 30. Apud Schopenhauer, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 70.

³¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 70.

categórico. Ali, numa nota de rodapé sobre a crítica nietzschiana do “tu deves”, Roger recomenda ver as obras de Nietzsche *Assim falou Zaratustra* e *A gaia ciência*. Nessa última, pode-se ler:

E agora, meu amigo, não venha me falar do imperativo categórico!... É um termo que me dá cócegas na orelha e eu não poderia conter o riso se o ouvisse, apesar de sua presença tão séria: ele me lembra demais o velho Kant, que foi punido por ter sub-repticiamente colocado a mão na ‘coisa-em-si’ – mais uma coisa bem ridícula! –, deixando-se sub-repticiamente capturar por ele e voltando a se perder com ele nas velhas masmorras de ‘Deus’, da ‘alma’, da ‘liberdade’, da ‘moralidade’, como uma raposa que retorna à sua jaula tentando dela escapar –, no entanto, sua força e sua destreza é que haviam quebrado as barras dessa jaula! [...] Que o imperativo kantiano funda uma moral de escravos, Schopenhauer já o dissera.³²

Quanto ao conceito do dever, a forma imperativa da ética, Schopenhauer reconhece que deveres só são válidos na moral teológica, perdendo todo o sentido e significado fora dela. Uma das características que distinguem a ética de Schopenhauer está na ausência de todo e qualquer dever.

Para Kant, segundo a interpretação de Schopenhauer, uma ação moral genuína só tem valor quando ocorre simplesmente por dever, sem qualquer tendência relacionada a ela. Para Kant, o valor do caráter só se institui quando alguém realiza uma ação não nascida da solidariedade humana, mas a partir de um dever. Os sentimentos de compaixão – forte componente na ética de Schopenhauer –, a participação da ternura de coração são perturbadores. Mesmo nas pessoas de bom senso, tais sentimentos instauram a confusão nas suas máximas. Ou seja, o valor da ação moral não repousa na intenção com que ela é realizada mas na máxima a ser seguida. Já Schopenhauer admite exatamente o contrário. Para ele só a intenção decide sobre o valor da ação, seja ela moral ou não. O mesmo ato pode louvável ou não segundo sua intenção.³³

Ele contradiz diretamente Kant, para quem toda verdadeira bondade e toda virtude advêm da reflexão abstrata, ou seja, dos conceitos de *dever* e de *imperativo categórico*. Para Schopenhauer, o mero conceito é insuficiente para explicar a virtude autêntica. Enfatiza Schopenhauer: todo amor puro verdadeiro é compaixão. Todo amor que não é compaixão é amor próprio.³⁴

Finaliza Schopenhauer sobre o dever:

³² Nietzsche, A. *Gaia Ciência*, § 335, apud Roger, SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.LVII, nota 67.

³³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 41.

³⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo. Unesp, 2005, § 67.

Dessa forma, sem nenhuma outra credencial, o imperativo categórico pula para dentro do mundo, intentando aí mesmo exercer sua regência com seu dever incondicionado. Pois no conceito de dever existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência à punição ameaçadora, ou à recompensa prometida, de que não pode ser separado sem suprimir-se e perder toda sua significação. Eis porque um dever incondicionado é uma *contradictio in adjecto*.³⁵

Em se tratando da lei, do princípio supremo da fundamentação kantiana da moral, Schopenhauer procura aprofundar suas críticas e o faz através da distinção entre *princípio e fundamentação*. Esta é sua linha de raciocínio: inicialmente ele indaga sobre a “origem” dessa lei: qual é o seu conteúdo? Onde está escrita? Em seguida coloca duas questões principais: uma refere-se ao princípio da ética, outra a seu fundamento. Segundo ele, trata-se de duas coisas completamente distintas, mas que na maioria das vezes são confundidas e algumas vezes de forma bem intencional.³⁶

Para Schopenhauer o princípio ou proposição fundamental mais elevada de uma ética é a expressão mais concisa para o modo de agir que ela prescreve. Modo de agir que concede a essa ética um valor moral. Por outro lado, o fundamento é a razão dessa “obrigação” do agir moral contida no princípio. Ele esclarece que a maior parte dos filósofos ao tratar do tema “ética” eliminou essa separação porque o princípio é fácil de ser mostrado, mas o fundamento é terrivelmente difícil. Assim, ele relata, compensa-se a pobreza do fundamento com a riqueza do princípio através de uma reunião de ambos numa proposição. Portanto, segundo Schopenhauer, deparamos em Kant com uma fórmula artificial. Explica Schopenhauer que quando se retorna às questões acima, sobre “qual o teor da lei e em que ela se funda”, descobrir-se-á que também Kant ligou estreitamente o princípio da moral com o seu fundamento de um modo bastante artificial. Adverte Schopenhauer:

Lembro daqui por diante a exigência de Kant, tomada em consideração, já de início, de que o princípio moral deve ser puro “a priori” e puramente formal e, pois, uma proposição sintética “a priori”, não tendo, por isso mesmo, nenhum conteúdo material e não podendo apoiar-se em nada empírico, isto é, nem em algo objetivo no mundo exterior nem em algo subjetivo na consciência, seja algum sentimento, inclinação ou impulso.³⁷

Dando continuidade ao seu raciocínio, Schopenhauer reconhece que a fundamentação de Kant para a lei moral não é uma prova empírica da mesma como um fato da consciência,

³⁵ SCHOPENHAUER, A. Apêndice. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 650.

³⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 43.

³⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 45.

nem um apelo ao sentimento moral, mas sim um processo de pensamento sutil. Esclarece Schopenhauer: Kant, ao desdenhar toda mola propulsora empírica da vontade, tendo abandonado previamente como sendo empírico tudo o que é objetivo e o que é subjetivo, teria de fundamentar uma lei para ela. Só lhe restou assim, como matéria desta lei, sua própria forma. Esta não é senão sua legalidade. A legalidade, porém, consiste em valer para todos, portanto, em sua universalidade. Esta, portanto, é que vem ser a matéria. Assim, o conteúdo da lei não é outro senão a sua universalidade. De acordo com isso, ela proclamará: “Age apenas de acordo com a máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne a lei geral para todo ser racional”.³⁸

No que diz respeito à distinção entre *a priori* e *a posteriori*, Schopenhauer reconhece que Kant fez a descoberta mais surpreendente e coroada de êxito no conhecimento humano em termos de metafísica. Mas, ao mesmo tempo, expressa sua perplexidade pelo fato de Kant pretender aplicar esse método em situações não cabíveis.

Schopenhauer admite que a ética deva consistir numa parte pura, isto é, cognoscível *a priori*, e também em outra parte empírica. Kant, alega Schopenhauer, rejeita a segunda parte, a empírica. Ele esclarece que Kant determina uma lei moral previamente admitida como existente, sem justificação e sem dedução ou prova. E a mesma deve ser, ademais, cognoscível *a priori* e independentemente da experiência, tanto interna como externa, tendo como base simplesmente conceitos da razão pura. Afirma Schopenhauer:

Imagine o que isto quer dizer! Ele acrescenta expressamente (Prefácio da Fundamentação, p. VI) que “ela não pode ser procurada nem na natureza humana (no subjetivo) nem nas circunstâncias do mundo (no objetivo)” e que “nem o mais mínimo pode ser tomado de empréstimo do conhecimento dos seres humanos, quer dizer, da antropologia” (idem, p. VII). Ele ainda repete (p.59) que “não se pode permitir que ocorra o pensamento de querer derivar a realidade de seu princípio moral da constituição peculiar da natureza humana”. Igualmente (p.60) “tudo o que é derivado de uma disposição natural da humanidade, de certos sentimentos e de inclinação e, até mesmo, onde for possível, de uma peculiar tendência que seja própria à natureza humana e não tenha de valer necessariamente para a vontade de todo o ser racional”, não pode fornecer a fundamentação para a lei moral. Isto testemunha irrefutavelmente que ele não estabelece a suposta lei moral como *um fato da consciência* [...] Ele rejeita a experiência externa ainda mais decididamente que a interna, pois recusa toda fundamentação empírica da moral. Portanto ele não fundamenta – o que peço que se note bem – seu princípio moral em qualquer *fato de*

³⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 68.

consciência que seja demonstrável, algo como uma disposição interna. Menos ainda em qualquer relação objetiva das coisas do mundo exterior. Não! Isto seria uma fundamentação empírica. Mas sim *conceitos puros “a priori”*, quer dizer, conceitos que não têm ainda nenhum conteúdo da experiência externa ou interna, que são, portanto, puras cascas sem caroço, é que devem ser o fundamento da moral [...].³⁹

E Schopenhauer chama a atenção para algo sobre a realidade da vida e do agir humano. Primeiro, que toda consciência humana, todo o mundo exterior junto com toda experiência de todos os fatos são eliminados, nada restando para servir de apoio. Segundo, a partir de conceitos abstratos, completamente sem conteúdo, deve-se originar uma lei valendo com força suficiente para conter os ímpetos da vontade, dos desejos, a tempestade das paixões e o tamanho gigantesco do egoísmo. Deve-se notar que justamente tais elementos – desejos, paixões, egoísmo – serão as bases de onde Schopenhauer extrairá a fundamentação da moral.

Em *O Mundo* Schopenhauer entende que os conceitos racionais não são mais que “representações de representações”. Representações tiradas de representações, que servem apenas para classificar, estabelecer e combinar conhecimentos imediatos do entendimento, produzindo um conhecimento de segunda mão.

Reconhece Schopenhauer que a razão como faculdade de conhecimento é algo secundário, algo pertencente ao fenômeno, condicionado mesmo pelo organismo. Ao passo que o núcleo próprio, o único metafísico e por isso indestrutível no ser humano é sua vontade. Retornaremos ao tema “razão” nos próximos capítulos nesta dissertação.

No que tange à metafísica, Schopenhauer esclarece que Kant cometeu uma petição de princípio quando afirmou que a metafísica não possibilita extrair da experiência seus conceitos, seus princípios fundamentais. Questiona Schopenhauer se quando se trata de decifrar a experiência, o mundo que está diante de nós, não seria inverter o método natural o fazer abstração da experiência, ignorar seu conteúdo, para se apegar apenas a formas vazias que nos são conhecidas *a priori*?⁴⁰

Não seria mais natural, ao contrário, que a metafísica fosse beber na fonte dessa experiência? Reconhece Schopenhauer que o dever da metafísica não é passar por cima da experiência na qual, e somente na qual consiste o mundo, mas, ao contrário, conseguir compreender a fundo a própria experiência.⁴¹

³⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 35.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. XL-XLI.

⁴¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. XLI.

Alguns outros pontos derivados do princípio máximo da ética kantiana que mereceriam críticas de Schopenhauer são a *autonomia da vontade*, o *reino dos fins* e a *dignidade* do homem.

Para Schopenhauer a terceira e a quarta fórmula, nas quais Kant institui seu princípio moral, representam a autonomia da vontade. Da forma como é colocada, a vontade de todo o ser racional é universalmente legisladora para todo o ser racional. A diferenciação contida no imperativo categórico consiste em que, no querer por dever, a vontade deve estar livre de todo o interesse. Schopenhauer entende que todos os princípios morais anteriores estariam assim malogrados, pois teriam colocado no fundamento das ações, quer seja por coação, quer seja por estímulo, um interesse que poderia ser próprio ou alheio. Schopenhauer procura destacar ou chamar a atenção para a idéia kantiana de uma vontade que não vise “nenhum” interesse, nem mesmo um interesse alheio. Uma vontade universal legisladora que prescreva ações por dever que não se fundem em qualquer interesse. Portanto, uma vontade sem motivo, um efeito sem causa. Schopenhauer questiona: interesse e motivo não são conceitos intercambiáveis – interesse não quer dizer qual é o meu motivo? E isto não é tudo aquilo que estimula e move a vontade?⁴²

Quanto ao reino dos fins, Schopenhauer resume seus comentários em poucas linhas na sua obra *Sobre o fundamento da moral*:

Enquanto isso festeja Kant o triunfo de sua autonomia da vontade na implantação de uma utopia moral sob o nome de um ‘reino dos fins’, que é habitado por puros seres racionais ‘in abstracto’ que, todos juntos, continuamente querem, sem querer qualquer coisa que seja (isto é, sem interesse); querem apenas uma coisa: que todos queiram sempre de acordo com uma máxima (quer dizer, autonomia). [...] Mas além deste pequeno e inocente reino dos fins, que se pode deixar em paz como inofensivo, Kant dirige sua autonomia da vontade a outra coisa de conseqüência mais grave, a saber, ao conceito de dignidade do homem. Esta repousa, aliás, apenas sobre a autonomia dele e consiste em que a lei que deve seguir lhe seja dada por ele mesmo. [...] Kant define dignidade como um valor incondicional e incomparável.⁴³

Schopenhauer em sua crítica compara a definição de dignidade com um valor incondicional e incomparável como muitas outras coisas que ocorrem na filosofia: uma tarefa posta por palavras para um pensamento que não se pode sequer pensar. Seria idêntico, assim ele expressa, a utilizar termos como *o maior número* ou *o maior espaço* para definir algo.

⁴² SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 80-81.

⁴³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 81-82.

Assim, partindo de sua crítica, Schopenhauer estabelece praticamente duas censuras à fundamentação da moral dada por Kant. A primeira censura está direcionada para a origem da lei moral. Schopenhauer crê que:

Esta origem da lei moral é impossível em nós porque pressupõe que o homem chegue, por si só, à idéia de procurar e informar a respeito de uma *lei* para sua vontade, de ter de submeter-se a ela e conformar-se com ela. Isto, porém, não poderia ter vindo sozinho à sua cabeça, mas, quando muito, só depois que uma outra instigante motivação moral, positiva e real, anunciando-se por si mesma e agindo sem ser chamada, tenha dado para tanto o primeiro empurrão.⁴⁴

Esclarece Schopenhauer que nada surge de nada e que um efeito exige uma causa. Como qualquer motivo que impulsione a vontade, a motivação moral tem de ser algo que se anuncie por si mesma; tem que ser real. E como para o homem só o empírico ou o que porventura é empiricamente existente tem realidade pressuposta, a motivação moral tem de ser empírica e, como tal, anunciar-se para nós sem ser chamada. Tem que chegar até nós sem esperar por nossa pergunta, impondo-se a nós com tal força que lhe permita ao menos possivelmente superar os motivos egoístas, gigantescamente fortes, que se contrapõem a ela.⁴⁵

A segunda censura de Schopenhauer a Kant é direcionada à falta total de realidade e de efetividade possível da fundamentação da moral. Segundo ele, tal fundamentação paira no ar como uma teia de aranha de conceitos, os mais sutis e vazios de conteúdo, não se baseia em nada e não pode por isso nada suportar e nada mover.⁴⁶

E em suas críticas à fundamentação kantiana Schopenhauer trabalha com uma indagação do próprio Kant. Afirma Schopenhauer:

Na conclusão de sua exposição (p. 124), diz Kant: “como porém uma *razão pura* sem outros motivos móveis, venham de onde vierem, pode por si mesma ser prática, isto é, como o *mero princípio de validade universal* de todas as suas máximas como leis (que seriam certamente a forma de uma razão pura prática), sem qualquer matéria (objeto) da vontade, na qual se pudesse previamente tomar um interesse, pode dar por si mesmo um móbil e pode promover um interesse que deveria chamar-se puramente moral, ou, em outras palavras: como a razão pura pode ser prática? – Eis o que toda razão é totalmente incapaz de explicar, e todo esforço e trabalho de buscar uma explicação para isto é perdido.” [...] Temos portanto de permanecer na convicção de que aquilo que nem é compreendido como sendo possível nem provado como sendo real não tem qualquer confirmação de sua existência. [...]

⁴⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a fundamentação da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 50.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a fundamentação da moral*, p. 51.

⁴⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 52

Nosso resultado é pois que a ética kantiana, tanto quanto todas as anteriores, dispensa todo fundamento seguro.⁴⁷

E Schopenhauer finaliza suas críticas à fundamentação da moral kantiana afirmando que o essencial é que Kant permaneceu teólogo. Que sua filosofia prática é um puro disfarce da moral teológica.

E, no que tange a todas as tentativas anteriores visando uma fundamentação da moral, Schopenhauer questiona:

Mas se talvez de um olhar retrospectivo para as tentativas feitas desde mais de dois mil anos para encontrar um fundamento seguro para a moral resultar que não há nenhuma moral natural independentemente do estatuto humano, mas que esta é de ponta a ponta um artefato, um meio descoberto para melhor domesticação do egoísta e maldoso gênero humano e que, por isso, ela desapareceria sem o apoio da religião positiva, por que não teria reconhecimento interno em nenhum fundamento natural? A justiça e a polícia não poderiam atingir todos os lugares [...] Além disso, a lei civil pode coagir no máximo à justiça, mas não à caridade e ao bem agir, mesmo porque aí todos quereriam ser a parte passiva e não ativa. [...] De acordo com isso, não poderia existir uma moral fundada meramente na natureza das coisas ou do homem, a partir do qual ficaria claro que os filósofos se esforçaram em vão para buscar seu fundamento.⁴⁸

Assim, Schopenhauer pressupõe que as tentativas anteriores de fundar a ética foram insuficientes. Não conseguiram produzir em cada homem aquilo que é o chamamento efetivamente presente para uma ação correta e boa. E o reconhecimento disso provém, entende Schopenhauer, do concurso promovido pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, em 30 de janeiro de 1840. Ele diz:

[...] Como consequência, os fundamentos antigos da ética apodreceram, apesar de ter ficado a confiança de que ela mesma nunca pode afundar. Daí surge a convicção de que se tem de lhe dar outros apoios que não mais os até hoje existentes, adequando-os aos conhecimentos avançados da época. Sem dúvida, é a compreensão dessa necessidade cada vez mais sensível que motivou a Sociedade Real para a presente e significante pergunta de concurso.⁴⁹

Na página 4 da obra *Sobre o fundamento da moral* consta a questão formulada pela Sociedade Real: “A fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscados numa idéia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que

⁴⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 84-85.

⁴⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 108-109.

⁴⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 12.

dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?” O concurso pressupõe que as tentativas anteriores de fundamentar a ética, que eram suficientemente conhecidas pela Sociedade Real, não tinham sido convincentes.

Partindo então de suas críticas às morais anteriores, Schopenhauer anuncia o diferencial de sua fundamentação. Ele alega que, enquanto outros filósofos prescrevem princípios morais e os oferecem como preceitos de virtude e leis a serem necessariamente cumpridas, ele, diferentemente dos demais, não admite fazer pairar em frente à Vontade nenhuma lei ou dever. Schopenhauer considera nesse sentido que a Vontade é o Em-si de cada fenômeno e enquanto tal é livre das formas dele. E quanto à conduta moral, ele admite que nada melhor poderia expressá-la senão a fórmula dos *Vedas: Tat Tvam Asi* (Isto és tu).⁵⁰

2.4– Observações finais

Portanto, como mencionado, o reconhecimento do momento histórico – Romantismo – vivido por Arthur Schopenhauer possibilita melhor compreender seu perfil, caráter e influências para melhor entendimento de sua filosofia. As críticas que ele elabora às fundamentações anteriores da moral servem de base para se identificar seu ponto de partida. E dentre essas críticas, a direcionada à fundamentação da moral em Kant apresenta-se como a mais importante, pois será uma das bases de Schopenhauer para elaboração da sua própria fundamentação da moral.

No próximo capítulo iremos trabalhar com a fundamentação da moral em Schopenhauer. Levaremos em consideração tanto a fundamentação perante a Sociedade Real Dinamarquesa como a fundamentação em *O mundo como vontade e como representação*.

⁵⁰ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 219.

3 – FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL EM ARTHUR SCHOPENHAUER

3.1 – Considerações preliminares

Após termos trabalhado a filosofia de Arthur Schopenhauer em seu contexto – momento histórico vivido e suas críticas às concepções morais anteriores – analisaremos as bases que sustentam a fundamentação de Schopenhauer e, a partir daí, seguiremos uma trajetória similar a adotada por ele em suas obras *O mundo como vontade e como representação e Sobre o fundamento da moral*. A partir dessas obras percorreremos os caminhos apontados por ele para que possamos atingir os elementos primordiais de sua ética.

3.2 – As fontes filosóficas do sistema de Schopenhauer

Essas fontes encontram-se na filosofia platônica, na kantiana e na sabedoria dos *Vedas*. Analisando os manuscritos de Arthur Schopenhauer elaborados em 1816, depara-se com uma tabela criada por ele para explicitar suas teorias metafísicas, estéticas e morais.⁵¹

	Universal	Particular
Metafísica	Idéias platônicas	“aquele que sempre se torna, mas nunca é”
	Coisa em si Kantiana	Fenômeno
	Sabedoria dos <i>Veda</i>	<i>Maya</i>

Essa tabela evidencia o interesse de Schopenhauer já naquele período pelos pensadores cujas idéias mais o influenciaram. Nele deparamos com a distinção que Schopenhauer estabelece entre dois mundos: o visível, que corresponde ao que é impermanente, fenômeno, sonho, ilusão, e o invisível, universal, que corresponde às *Idéias*

⁵¹ SCHOPENHAUER, A. Manuscript Remains, in four volumes. Ed. By Hübscher, transl. By E. F. J. Payne. Berg Publishers Ltd, vol. I, p. 247. *Apud* Mesquita, F. L. de Almeida. *Schopenhauer e o Oriente*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2007, p. 58.

platônicas, à *coisa em si* kantiana e a elementos da filosofia oriental. Esses elementos são primordiais para a compreensão de sua ética.

Não é em vão que Schopenhauer fará, sempre que possível, menção honrosa às três doutrinas que mais o influenciaram na formação de seu próprio pensamento: a filosofia de Platão, a de Kant e a das *Upanixades* (entenda-se *Oupenek'hat*).

Da filosofia platônica o conceito mais destacado por Schopenhauer corresponde à concepção das *Idéias*. Em *O Mundo*, livro III, e em sua obra *Metafísica do Belo*, é possível constatar esse realce. Schopenhauer fará uso da concepção das *Idéias* platônicas para explicar o processo de intuição da essência das coisas.

Em sua obra *A República* Platão afirma: “E chamamos belo em si, bem em si e assim por diante, o ser real de cada uma das coisas que colocávamos de início como múltiplas, mas que alinhamos em seguida sob sua idéia própria, postulando a unidade desta”. E Platão completa: “E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as idéias são inteligíveis, mas não visíveis”.⁵²

As *Idéias* platônicas, segundo Schopenhauer, podem ser intuídas através da experiência estética. Em nosso pensador, a contemplação estética é elevada a uma forma de conhecimento do mundo, competindo com a ciência e superando-a. A contemplação é vista por Schopenhauer como uma “etapa” no processo do ir além do véu do *Maya*, da supressão da pluralidade e da individuação. O momento vivido pelo o gênio na contemplação seria uma “amostra” da beatitude, da graça a ser alcançada quando ocorrer a supressão da vontade individual.

[...] Compreendemos o mundo ao ler uma bela poesia, ao ver uma bela estátua grega ou romana, ao fruirmos um belo Rafael ou Vermeer, ao ouvirmos um Brahms ou Beethoven, ao nos perdemos num belo panorama marítimo ou montanhoso. O espectador se funde à natureza e desaparece, nesse momento beatífico, a diferença entre eu e qualquer coisa exterior a mim: vê-se através do véu de Maia e da pluralidade dos indivíduos. A verdade é revelada pela beleza. Retomando um antigo mote platônico, o belo, o verdadeiro e o bom vão juntos.⁵³

Assim como de Platão Schopenhauer extrai o conceito de *Idéia*, de Kant irá extrair o da *coisa-em-si*. A *coisa-em-si* kantiana designa o *ente* tal como existe independentemente de nosso conhecimento. Seria o ente real, em oposição ao fenômeno, que não existe em si, mas

⁵² PLATÃO. *A República*. Introdução e notas de Robert Baccou. Trad. De J. Guinsburg. S. Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965, 507 a-e.

⁵³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 14-15.

somente em nossa representação. Kant concebeu a *coisa-em-si* como uma realidade que não se pode conhecer, estando além dos limites da experiência.

Schopenhauer parte dos conceitos de *Idéia* platônica e de *coisa-em-si* kantiana para chegar ao enunciado *Tat Tvam Asi* (*Isto és tu*). Ele irá trabalhar essa idéia através da percepção de que uma mesma essência liga todos os seres. Será a base metafísica da sua fundamentação da moral.

Dentre todos os elementos da filosofia oriental mencionados por Schopenhauer, destacam-se os conceitos de *Maya*, *Trimurti* e *Tat Tvam Asi* (*Isto és tu*). Desse último advém o sentimento oriental da compaixão. O entendimento do real significado desses conceitos será fundamental para a compreensão da fundamentação da moral em Arthur Schopenhauer.

A relação entre Schopenhauer e os ensinamentos do Oriente se fez presente a partir de 1810, bem antes da publicação de sua principal obra *O mundo como vontade e como representação*, como será esclarecido no capítulo quatro desta dissertação. Em suas obras pesquisadas para a realização da presente dissertação, é possível constatar profundo apreço e respeito que ele expressa pelos pensamentos dos sábios da Índia.

Schopenhauer trabalhou os três conceitos orientais antes mencionados a partir de sua leitura dos Upanixades. No capítulo quatro de nossa pesquisa, ao analisarmos o “O Oriente de Schopenhauer”, iremos constatar que, em 1819, ele leu os cinqüenta *Upanixades* traduzidos para o latim por Anquetil-Duperron. Alan Roger no prefácio da obra *Sobre o fundamento da moral* menciona este fato.⁵⁴

O conceito de *Maya*, envolvido pela doutrina da deusa *Maya*, está relacionado ao conceito schopenhaueriano de *representação*, uma vez que se refere ao mundo dos sonhos, das ilusões, dos desejos, das dores, do sofrimento – como pode ser constatado em *O Mundo*, parágrafo 63. O *Trimurti* relaciona-se à tríade divina hindu – *Brahman*, *Visnu*, *Siva* – e está ligado ao conceito schopenhaueriano de *Vontade de Vida* – *O Mundo*, parágrafo 54. O *Tat Tvam Asi*, um dos *Mahavakyas* – “grandes ditos” dos *Upanixades* – corresponde à essência única à qual Schopenhauer procura associar o sentimento da compaixão – *O Mundo*, parágrafo 66.

Em se tratando do conceito oriental de *Maya*, há evidências das influências do mesmo nas obras de Arthur Schopenhauer. A deusa *Maya* é amplamente utilizada por ele em sua teoria da representação. Por exemplo, no que se refere às representações e aos fenômenos, os

⁵⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. XXXII, nota 36.

conceitos expostos por Schopenhauer em sua obra *Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, lançada em 1813, sofrem uma mudança se comparados àqueles expostos em *O Mundo*, publicado em 1818. E tais mudanças estão relacionadas ao conceito em questão.

Em *O Mundo*, *Maya*, figura que em sua obra *Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* era concebida por Schopenhauer como ilusão, sonho, aparência, aproxima-se também do princípio de individuação: “[...] o Véu de Maia turva o olhar do individuo comum. A este se mostra, em vez de coisa-em-si, meramente o fenômeno no tempo e no espaço, no *principium individuationis* e nas demais figuras do princípio de razão [...]”⁵⁵ Para Schopenhauer *Maya* faz dos homens seres egoístas, voltados para sua individualidade. Não percebem que todos os seus atos objetivam a Vontade, pois em seu sono estão imersos na fantasia.

Declara Mesquita em seu trabalho *Schopenhauer e o Oriente*:

As alterações no significado do conceito de *Maya* não param em 1815. No ano de 1816, Schopenhauer altera novamente o significado da deusa hindu em sua filosofia, introduzindo duas novas qualidades. A primeira é a interpretação de *Maya* como idêntica ao princípio de individuação, a segunda, e a concepção de *Maya* como idêntica à ilusão. Essas duas novas qualidades, introduzidas em 1816, são as mais importantes, pois consolidaram definitivamente o sentido e o significado dessa divindade hindu na obra de Schopenhauer.⁵⁶

É reconhecido que tanto Platão como Kant ajudaram Schopenhauer a adquirir um entendimento do mundo como representação. Mas a deusa *Maya* contribuiu para Schopenhauer entender e associar o sofrimento dos homens com seu estado de sono em função das ilusões do mundo fenomênico. Assim, Schopenhauer utiliza a deusa *Maya* não só para representar o mundo do sono, dos sonhos, das ilusões, mas também para criticá-lo.

Brahma, *Krishna* e *Visnu* representam respectivamente a criação, a preservação e destruição. São as três principais divindades na literatura hindu. No entanto, em suas obras, Schopenhauer apresenta as divindades que compõem o Trimurti como sendo *Brahma*, *Visnu* e *Shiva*, cada uma delas representando, respectivamente, o poder de criação, o de preservação e

⁵⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 63.

⁵⁶MESQUITA, F. L. de Almeida. *Schopenhauer e o Oriente*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2007 p. 62.

o de destruição. Tal idéia terá forte influência na formação da teoria da Vontade de vida em sua obra *O Mundo* lançada em 1818.

[...] A mais sábia de todas as mitologias, a indiana, exprime isso dando ao Deus que simboliza a destruição e a morte (como Brama, o Deus mais pecaminoso e menos elevado do Trimurti, simboliza a geração e o nascimento, e Vishnu a conservação), Shiva, o// atributo do colar de caveiras e, ao mesmo tempo, o linga, símbolo da geração, que aparece como contrapartida da morte. Dessa forma indica-se que geração e morte são correlatas essenciais que reciprocamente se neutralizam e suprimem.⁵⁷

Schopenhauer em diversas passagens de suas obras pesquisadas nesse trabalho aproxima sua idéia de Vontade à de *coisa-em-si* kantiana. No entanto, no trabalho *Schopenhauer e o Oriente* lemos uma passagem do *Oupnek'hat*: “De mim tudo nasce; sobre mim tudo se sustenta; em mim tudo se dissolve novamente; Eu sou este *Brahma*, o Um-sem-segundo”.⁵⁸ E em *O Mundo* Schopenhauer afirma: “[...] Como Brama, o Deus mais pecaminoso e menos elevado do Trimurti, simboliza a geração e o nascimento [...]”.⁵⁹ Assim, *Brahma* estaria mais próximo da Vontade de vida que a *coisa-em-si* de Kant.

Schopenhauer esclarece em sua obra *Sobre o Fundamento da Moral* que a multiplicidade e a separabilidade pertencem somente ao mundo dos fenômenos. Menciona, fazendo uso de uma idéia do Oriente, que uma mesma essência – *Tat Tvam Asi* – se apresenta em todos os vivos. Ou seja, conforme o conceito oriental no qual Schopenhauer se apóia, não existem almas múltiplas, mas uma alma única. Assim a ilusão que separa a diferença errônea entre o eu e o não-eu encontra-se indicada pelos hindus no termo *Maya*. A idéia da “mesma essência” envolvendo todos os seres vivos está no fundamento do fenômeno da compaixão. *Tat Tvam Asi* seria, portanto, segundo Schopenhauer, a base metafísica da ética e consistiria no fato de um indivíduo reconhecer a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro.

Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência. Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é “Tat-Tvam-Asi”, quer dizer, “Isto és tu”, é aquilo que irrompe como compaixão sobre a qual repousa toda a virtude genuína, quer dizer, altruísta e cuja expressão real é toda ação boa. Este conhecimento é aquele pelo qual, em última instância, dirigem-se

⁵⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 54.

⁵⁸ *Oupnek'hat* Kioul, vol. II, número CXXI, p. 166 e SS. – Upanisad, volume II, Kaivalya Upanisad, pp. 792-794. Apud Mesquita, F. L. de Almeida. *Schopenhauer e o Oriente*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2007, p. 52.

⁵⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 54.

todos os apelos à doçura, à caridade, à clemência, pois é uma lembrança da consideração de que todos nós somos uma e mesma essência.⁶⁰

Conforme relatado no capítulo anterior, Schopenhauer extrai de Kant alguns conceitos, principalmente os de a *coisa-em-si*, *liberdade*, *caráter empírico*, *caráter inteligível*, *consciência*. Logicamente, nem tudo o que Schopenhauer criticou na fundamentação kantiana deve ser descartado. Alguns dos elementos por ele deixados de lado servirão também de alicerce, como veremos posteriormente, para uma melhor compreensão do pensamento de Schopenhauer.

Schopenhauer, como mencionado, utiliza elementos provenientes da filosofia kantiana como uma das bases para forjar a fundamentação da sua metafísica e da sua moral.

As diversas apropriações feitas por Schopenhauer de alguns conceitos que ele considera de grande valor na obra de Kant propiciarão um melhor entendimento da trajetória que nosso pensador irá traçar para fundamentar sua ética.

No capítulo anterior – item 2.3, “Críticas de Arthur Schopenhauer às concepções morais anteriores” – esclarecemos que Schopenhauer refuta alguns pontos da ética kantiana e considera outros de imenso valor para delinear sua fundamentação, como é o caso da concepção kantiana do fenômeno e a *coisa-em-si*. Alain Roger, no prefácio da obra *Sobre o fundamento da moral*, ao abordar a influência de Kant na fundamentação da ética de Schopenhauer, diz:

[...] A chave nada mais é, como sabemos, do que a célebre distinção kantiana, mas definida e, com isso, **transformada**, pois o fenômeno passa a ser denominado ‘representação’, ao passo que a coisa-em-si torna-se a Vontade, una, universal, indestrutível e livre. Essa segunda determinação é, evidentemente, a mais original – e a mais problemática –, ainda que, como Schopenhauer gosta de ressaltar, esteja em germe no kantismo [...].⁶¹

Para fortalecer seus argumentos de que o fenômeno kantiano corresponderia à representação em Schopenhauer e que a *coisa-em-si* corresponderia à Vontade, Roger, na mesma página, cita Schopenhauer: “Admito, conquanto me seja impossível mostrá-lo, que Kant, cada vez que fala da coisa-em-si, já se representava vagamente (‘undeutlich’) e nas profundezas mais obscuras de seu espírito a vontade livre”. E, de forma mais veemente:⁶²

⁶⁰ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 219.

⁶¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. XXVI.

⁶² SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e representação, p. 635. Apud Roger, A. SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. XXVI.

“Cada vez que ele examina mais detidamente a *coisa-em-si*, ela aparece sempre mais através de seu véu, sob a forma de vontade.”⁶³

Embora em dois trechos distintos do seu prefácio Alain Roger mencione que a *coisa-em-si* de Kant se transforma na Vontade em Schopenhauer e o fenômeno, na representação, deve-se atentar para o fato de que essa informação está presente explicitamente no próprio texto citado acima e que repetimos aqui para confronto: “já se representava vagamente e nas profundezas mais obscuras de seu espírito a vontade livre”. Vagamente, porque a *coisa-em-si* nele permaneceu enigmática e não suficientemente desenvolvida em sua relação com o fenômeno. Tal não foi o caso de Schopenhauer. Com efeito, acompanhando o desenvolvimento dos dois conceitos mencionados em sua obra, percebe-se que ele foi além dessa associação inicial e vinculou a representação ao véu de *Maya*, e a Vontade, ao *Trimurti* indiano. Em diversas passagens do livro *O Mundo* a Vontade é *Brahman*, o Absoluto, o Um-e-muitos. Ele pode ter partido da *coisa-em-si* e do fenômeno em Kant, mas foi além. Kant, em *O Mundo*, ficaria nos livros I e II; Platão, no livro III, ao passo que o pensamento oriental teria acompanhado Schopenhauer até o livro IV, onde reside a fundamentação metafísica da ética.

Schopenhauer reconhece que o maior e mais brilhante mérito de Kant consiste na convivência da liberdade e da necessidade, exposta inicialmente na *Crítica da razão pura* e, posteriormente, de modo mais detalhado na *Crítica da razão prática*. Schopenhauer, na obra *Sobre o fundamento da moral*, expõe que filósofos como Hobbes, Espinosa, Hume, Holbach e Priestley evidenciaram a necessidade dos atos da vontade conforme os motivos apresentados. Entende Schopenhauer que tanto em Kant como nos pensadores mencionados ocorreu o reconhecimento da necessidade dos atos de vontade como algo irrefutável. “Isto se evidencia em todos os lugares em que [Kant] fala da liberdade só do ponto de vista teórico.”⁶⁴

Esclarece Schopenhauer que:

[...] nossas ações são acompanhadas por uma consciência da própria potência e da originalidade, graças à qual nós as reconhecemos como nossa obra e todos se sentem como autores reais de suas ações e, por isso mesmo, responsáveis moralmente. Aí porém a responsabilidade pressupõe uma possibilidade de ter agido de modo diferente e, com isso, a liberdade. Assim, na consciência da responsabilidade está mediatamente a da liberdade. Para solução desta contradição que se produz a partir da própria coisa, a conclusão finalmente encontrada foi a perspicaz

⁶³ SCHOPENHAUER, A. Fragmentos sobre a história da filosofia, p. 165. Apud Roger, A. SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. XXVI.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 93-94.

distinção de Kant entre fenômeno e coisa-em-si, que é âmago mais íntimo de toda a sua filosofia e seu maior mérito.⁶⁵

De acordo com Schopenhauer embora Kant possuísse a convicção de que a liberdade não pode ter lugar nas ações humanas, porque ela não pode ser detectada teoricamente, ele, Kant, removeu uma carga de peso infinito dos ombros dos homens ao considerar a liberdade da vontade.

As ações dos indivíduos determinadas pelos motivos, segundo Schopenhauer, não poderiam acontecer nunca de outro modo, senão de acordo com seu caráter empírico, que é individual e imutável. Como alguém é, assim tem de agir. O agir segue o ser. Assim a liberdade não pertenceria ao caráter empírico, mas tão somente ao caráter inteligível. É oportuno reconhecer, para melhor entendimento da moral schopenhaueriana, que o caráter empírico é imutável. Não pode ser mudado através de conselhos nem de recomendações. Mas, de acordo com a filosofia oriental, na qual Schopenhauer se baseia para fundamentar sua moral, o caráter empírico pode ser suprimido, transcendido. Assim ocorrendo, dará lugar ao caráter inteligível.

[...] Cada coisa no mundo age de acordo com aquilo que ela é de acordo com sua natureza, na qual, por isso, todas as suas manifestações já estão contidas como 'potentia' (segundo a possibilidade), mas acontecem como 'actu' (na realidade), quando causas exteriores as produzem; por meio do que, pois, aquela própria natureza se manifesta. Este é o caráter empírico. Em contrapartida, seu último fundamento interno não acessível à experiência, é o caráter inteligível, quer dizer, a essência em-si desta coisa.⁶⁶

No que tange à doutrina kantiana da consciência, Schopenhauer reconhece que a suposta razão prática, com seu imperativo categórico, seria um parente próximo da consciência, embora diferente, pois o imperativo categórico ordena antes e a consciência só fala depois.⁶⁷

Ele entende que somente através das ações é que cada um aprende a conhecer a si mesmo e aos demais empiricamente. Ou seja, o saber do homem sobre si mesmo é o seu saber sobre aquilo que ele faz. A consciência retira sempre sua matéria da experiência, o que não pode fazer o suposto imperativo categórico, já que é puro *a priori*.

⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 94.

⁶⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 96.

⁶⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 86.

Schopenhauer utiliza o empírico para associar a consciência com a liberdade e a responsabilidade. Seu entendimento é que no agir se encontra o sofrimento pungente da consciência, pois ela é a familiaridade com o próprio “si mesmo” que surge do próprio modo de agir. Só somos, pois, conscientes da liberdade mediante a responsabilidade: onde esta se encontra aquela também tem de se encontrar, a saber, no “si mesmo”.

Esse é o ponto de onde Schopenhauer partirá para supressão do caráter empírico – sendo essa uma responsabilidade do indivíduo. Através da eliminação do caráter empírico ele atingirá a liberdade. Embora, segundo Schopenhauer, nasçamos com um caráter empírico, somos responsáveis pela manutenção do mesmo, através da consciência julgadora. O movimento a ser feito para transcender o caráter empírico conduzira à liberdade.

Tanto em sua fundamentação da moral em *O Mundo* como perante a Sociedade Real Dinamarquesa, Schopenhauer reconhece que, devido às ciências sociais, à influência da filosofia kantiana, à familiaridade com a literatura oriental nas vertentes do bramismo e do budismo – suas bases –, as convicções filosóficas fundamentais dos intelectuais europeus sofreram uma reviravolta nos últimos cinquenta anos. “Como consequência os fundamentos antigos da ética apodreceram”.⁶⁸

E, nesse ponto, Schopenhauer abre espaço para um novo caminho a ser trilhado para fundamentar a moral. Aqueles que constataram que todos os caminhos trilhados até então não conduziram ao alvo seguirão com ele de “boa vontade por um bem diferente deles que, ou ainda não foi visto, ou foi abandonado com desprezo: talvez porque fosse o mais natural”.⁶⁹

3.3 – Fundamentação da moral em *O Mundo*

Nesta seção, percorremos uma linha de raciocínio considerando os seguintes pontos: *o pensamento único* que Schopenhauer adota nesta obra; a idéia da filosofia do impulso voltada para a concepção do mundo como vontade e como representação; a *supressão da Vontade* em função de uma vida moral ascética; e, finalmente, a *fundamentação metafísica da ética*.

Em *O mundo como vontade e como representação* Arthur Schopenhauer trabalha com o que ele denomina *pensamento único*. E o que ele concebe como constituindo um pensamento único? Na *Introdução* da primeira edição de *O Mundo* ele esclarece que um

⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 12.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 14.

pensamento único, por mais que se estenda, mantém uma perfeita unidade. Se for necessário decompô-lo em partes, a coesão dessas partes tem que ser perfeita. Cada parte deve conservar o todo assim como por ele ser conservada. Nenhuma é primeira ou última, sendo que o todo ganha em nitidez devido a cada parte e a menor parte não pode ser claramente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente. Daí vem a recomendação de Schopenhauer em sua *Introdução*: ler a obra duas vezes.

E o que Schopenhauer procura em *O Mundo* transmitir como sendo um pensamento único? Trata-se de uma intuição filosófica fundamental que ele aborda do ponto de vista da teoria do conhecimento, da metafísica da natureza, da metafísica do belo e da metafísica da ética. Tais abordagens constituem respectivamente os temas do primeiro, do segundo, do terceiro e do quarto livro, os quais compõem *O mundo como vontade e representação*.

Assim, embora pretendamos nos deter mais demoradamente no quarto livro, onde o tema ética é tratado, julgamos oportuno, para entendimento desse pensamento único, apresentar brevemente os três primeiros livros e, sempre que necessário, retornar a uma de suas partes.

Dos quatro livros de *O Mundo*, dois referem-se ao tema *representação* e os outros dois, ao tema *Vontade*. Deve-se considerar que, na introdução da primeira edição, Schopenhauer apresenta como uma exigência considerar como pré-requisito do seu livro *O Mundo* a leitura de sua outra obra *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico*. Em nota contida em *O Mundo*, Jair Barboza tece o seguinte comentário a respeito de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico*:

[...] 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.⁷⁰

A insistência de Schopenhauer sobre a importância de considerar a obra acima mencionada como pré-requisito para a leitura de *O Mundo* justifica-se ao considerarmos os temas tratados na mesma, principalmente no que diz respeito ao “princípio de razão de agir”, tema grande valor para o entendimento de sua ética.

⁷⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 48.

No primeiro livro de *O Mundo*, Schopenhauer direciona sua atenção para o domínio da “representação submetida ao princípio de razão”. Ele aborda aqui a sua intuição filosófica fundamental do ponto de vista da teoria do conhecimento: analisa como se constroem as imagens no mundo, as intuições empíricas em nosso entendimento e o papel de nossa faculdade de conhecimento.

Dentre outros pontos necessários para compreensão de seu “pensamento único”, ele trata os fenômenos da realidade dados no tempo, no espaço e ligados pela causalidade. Esse é o campo da ciência, das intuições empíricas; cenário do Véu de *Maya* – dos sonhos, sons, ilusões, dos desejos, dores, sofrimentos. A angustiante condição humana.

No livro segundo surge a primeira consideração do mundo como Vontade no aspecto de sua objetivação. Aqui, Schopenhauer aborda a sua intuição filosófica fundamental do ponto de vista cosmológico: a teoria dos atos originários da Vontade, a *coisa-em-si*, as *Idéias* platônicas. Partindo do corpo humano, que é considerado como a mais próxima objetividade da Vontade para o entendimento humano, ele estende essa percepção a todos os demais corpos do mundo. Assim chega ao conceito de *Vontade de vida como coisa-em-si universal que se objetiva em fenômenos*. A objetivação da Vontade promove uma luta generalizada entre os indivíduos por alimentos e por vantagens materiais no mundo, luta esta cujo objetivo é a afirmação de cada espécie. Essa autodiscórdia generalizada torna-se fonte de dor e sofrimento em todas as partes da vida. Tais reflexões levam a um pessimismo metafísico. Schopenhauer esclarece que em seu modo de entender as coisas, o mundo objetivo como representação não é o único, mas apenas um lado do mundo. Seu lado exterior. O mundo possui sua essência íntima, seu núcleo, a *coisa-em-si*, que Schopenhauer irá associar à Vontade.

No terceiro livro vamos nos deparar com um retorno da consideração do mundo como representação, porém independentemente do princípio de razão. Trata-se da abordagem da intuição filosófica fundamental a partir de um ponto de vista estético, que leva à metafísica do Belo, à descrição da intuição estética. As *Idéias* platônicas são nesta parte da obra exploradas. Trata-se da concepção da essência das coisas expostas nos fenômenos. Aqui se tem no tempo uma imagem imóvel da eternidade. A contemplação estética torna-se uma forma do conhecimento do mundo que compete com as ciências, superando-as e proporcionando uma satisfação, uma plenitude mística. O artista se funde à natureza, tornando-se uno com a mesma; a distinção, a diferença desaparece. Contempla-se uma realidade superior, para além do véu de *Maya* de pluralidade dos indivíduos. A verdade é revelada pela beleza. É um estágio no percurso adotado por Schopenhauer para fundamentação de sua ética.

Com uma denominação universalmente compreensível, a metafísica do *Belo* é a doutrina da apreensão das *Idéias*, que são justamente o objeto da arte. Nessa perspectiva, ela se constitui na doutrina da representação na medida em que esta não segue o princípio da razão e é independente dele.

A arte seria a primeira forma de extinção da vontade em geral. Ela nos afasta, ainda que temporariamente, do mundo fenomênico, governado pela Vontade Universal. A contemplação artística nos afasta do mundo, mas apenas momentaneamente. Há ainda que considerar que existe na arte o sentimento do prazer, logo a realização de um desejo, motivo pelo qual ela ainda não pode promover a libertação do mundo. Apenas nos apresenta uma “amostra” da *coisa em si*.

A metafísica do *Belo* permite retirar o objeto da torrente do curso do mundo e isolá-lo diante do sujeito da contemplação. E esse particular, que é dentro da multiplicidade uma parte do Todo, torna-se o Todo. É quando o observador torna-se justamente o puro *sujeito do conhecimento*. O momento da contemplação do *Belo* significa a “supressão da individualidade”, a negação da Vontade, neutralizando-se assim a fonte do sofrimento. Cessa um querer individual em função do querer universal. Mesmo assim, a contemplação ocorre por um curto período de tempo, proporcionando um alívio passageiro.

O quarto livro volta à consideração do mundo como vontade, porém agora trata do momento de sua afirmação ou negação. Ocorrendo a primeira alternativa vamos deparar com a figura do herói; ocorrendo a segunda, da renúncia, vamos encontrar a figura do asceta. Enquanto no primeiro livro a figura de Kant é mais marcante, no segundo é a natureza, no terceiro, Platão, e no quarto livro a influência da filosofia oriental predomina.

A Vontade, em Schopenhauer, não implica em uma finalidade última. Trata-se de uma Vontade que se dilacera a si própria eternamente, no dilacerar-se das coisas, numa fúria insana de criação e destruição, estabelecendo uma ordem ilusória e momentânea, conforme a configuração das forças. Essa ordem está sempre a se desagregar, dando lugar a outra ordem, tão ilusória e momentânea quanto a anterior, pois a Vontade não se extingue. Ela é irredutivelmente insaciável. Isso implica em uma impermanência no universo. Tudo surge, exerce e sofre ação, muda e perece, pois todas as coisas encontram obstáculos nas ações de todas outras coisas. Essa autodiscórdia essencial da Vontade cega e irracional, que se espelha em luta de todos contra todos, implica na condição humana: desejos, conflitos, dores, sofrimento. Com essa abordagem, Schopenhauer diagnosticou o que há de mais real no mundo: um mal radical que se exprime na luta de todos contra todos. O mundo é Vontade.

Uma análise da ética de Schopenhauer vai nos mostrar ainda as limitações da própria

ética no que concerne aos atos da Vontade e às antigas pretensões de moldar o caráter empírico.⁷¹

Os atos da Vontade sempre possuem um fundamento em si nos motivos. Tais motivos, entretanto, segundo Schopenhauer, só determinam o que queremos neste lugar, nestas circunstâncias. Eles não determinam o que queremos em geral, isto é, as máximas que evidenciam todo o nosso querer. Assim a essência de nosso querer não é justificada por motivos. Estes delimitam exclusivamente sua exteriorização em determinado ponto do tempo; são apenas ocasiões em que nossa vontade se manifesta. 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. Tudo isso pressupõe a existência do caráter empírico que é o motivo e fundamento suficiente do nosso agir. Portanto, somente o fenômeno da Vontade está submetido ao princípio de razão não ela mesma que, conforme Schopenhauer, é em si sem fundamento.

Para cada manifestação da Vontade, cada ato, é possível identificar um motivo pelo qual esse ato necessariamente deve ocorrer em função do caráter empírico do agente. Mas a existência de um determinado caráter em um indivíduo, marcado pelo seu querer e por seus motivos, corresponde a algo para o qual Schopenhauer crê que não se pode fornecer fundamento algum. Ele entende que é inexplicável aquilo que cada indivíduo é em seu caráter, o qual se acha pressuposto em qualquer explanação dos atos desse mesmo a partir de determinados motivos.

Em função disso, Schopenhauer defende a idéia de que a filosofia deve ser sempre teórica, deve sempre manter uma atitude contemplativa, não importando qual é o objeto de investigação. Deve sempre inquirir ao invés de prescrever regras. A virtude, assim como a arte, não pode ser ensinada. Tolice seria criar expectativas, entende ele, de que qualquer sistema moral tivesse o poder de criar caracteres virtuosos, nobres, santos. Assim como se nossas estéticas pudessem produzir poetas, pintores, músicos.⁷²

Finalmente, em termos de limites, Schopenhauer considera que o indivíduo, a pessoa, não é a Vontade como *coisa-em-si*, mas seu fenômeno. Como fenômeno da Vontade enquanto tal não é livre, mas está submetido à necessidade. Apesar de todos os propósitos e reflexões, não muda sua conduta, e desde o início até o fim de sua vida tem de conduzir o mesmo caráter

⁷¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 53.

⁷² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, §66.

por ele próprio não tolerado e, por assim dizer, desempenhar até o fim o papel que lhe coube. A solução encontrada por Schopenhauer para sair desse círculo vicioso é a supressão da Vontade. Essa supressão, temporária, passa – a princípio como mencionado no livro terceiro – pelo caminho do sublime, do *Belo*. Uma supressão definitiva, segundo Schopenhauer, ocorre pela renúncia, pela vida ascética.

Ainda no Livro IV, em *O Mundo*, Schopenhauer retorna à consideração do mundo como Vontade, porém trata agora da afirmação ou negação dessa última – característica da metafísica da ética. Quando dizemos que a Vontade afirma a si mesma, estamos significando o seguinte:

[...] Quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente [...]⁷³

A Vontade, *coisa-em-si* dos fenômenos do mundo, em sua afirmação é insaciável, desejanse, sem propósito final definido, tornando a existência do indivíduo absurda em sua ânsia de viver e satisfazer seus inúmeros e infundáveis desejos. Seu retrato no mundo se espelha na luta de todos contra todos. A ação do nosso corpo nada mais é que a afirmação da Vontade objetivada.

Schopenhauer entende que a Vontade em todos os graus de seu fenômeno carece por completo de um fim e alvo último. Ela sempre se esforça porque o esforço é sua única essência. Nenhum fim alcançado põe um término no seu querer. Nenhuma satisfação final é duradoura. Trata-se de uma luta contínua. Ele nesse ponto designa o sofrimento como a travessão da Vontade por um obstáculo colocado entre ela e seu propósito passageiro. Em oposição, a satisfação, o bem-estar, a felicidade, ele caracteriza como o alcançar determinado fim. Como isso não acontece neste mundo, eterno é o sofrimento. Não há uma satisfação duradoura.

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. Em decorrência disso, cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, tudo dominar, aniquilando aquilo que lhe opõe resistência. Nessas circunstâncias o egoísmo predomina. Pensando a questão da felicidade em relação a esse querer Schopenhauer

⁷³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 54.

esclarece que em consequência de suas considerações e ao contrário de outras doutrinas, “[...] a essência íntima da virtude resultará de um esforço em direção totalmente oposta à da felicidade, ou seja, oposta à direção do bem-estar e da vida.” Abre-se caminho para a renúncia e posteriormente para a virtude da compaixão.⁷⁴

A negação da Vontade ocorre quando

[...] aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, os fenômenos particulares conhecidos não fazem mais efeito como MOTIVOS do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a Vontade, e provém da apreensão das IDÉIAS, torna-se um QUIETIVO da Vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente.⁷⁵

Ele reconhece que através do mesmo conhecimento – contradição da Vontade consigo mesma – é possível uma supressão ou negação da mesma em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma. Assim a liberdade jamais será encontrada no fenômeno, pois pertence exclusivamente à *coisa-em-si*. Ela entrará em cena no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perdue no tempo. Surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de autonegação.

Entretanto Schopenhauer deixa claro que seu fim é expor a afirmação ou negação da Vontade, trazendo esse conhecimento à faculdade racional, sem, contudo recomendar uma ou outra, pois a Vontade é em si absolutamente livre, não havendo lei alguma para ela.

A Vontade não pode ser suprimida por nada senão pelo conhecimento. Assim considera Schopenhauer que o único caminho de salvação é que a Vontade apareça livremente, a fim de que nesse processo possamos conhecer a sua essência. E em consequência deste conhecimento a Vontade poderá assumir a si mesma e, assim, pôr fim ao sofrimento inseparável de seu fenômeno. *É a supressão da Vontade via contradição*, como veremos a seguir.

A vontade individual é necessariamente determinada por motivos conforme o caráter. Há, por outro lado, a possibilidade da completa supressão da Vontade quando os motivos se tornam impotentes. Daí surge a contradição que resulta da intervenção imediata da liberdade da Vontade em-si, e que não conhece a necessidade de seu fenômeno. A chave, afirma Schopenhauer, para a solução dessa contradição reside no fato de que o estado no qual o caráter se exime do poder dos motivos não procede imediatamente da Vontade, mas de uma

⁷⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 65.

⁷⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 54.

forma modificada de conhecimento. Enquanto o conhecimento é envolto no *principium individuationis* e segue o princípio de razão, o poder dos motivos é irresistível. Não há liberdade. Entretanto, quando se olha para além do *principium individuationis*, quando a essência da *coisa-em-si* é reconhecida como a mesma Vontade em tudo e, a partir desse conhecimento, resulta um quietivo universal do querer, então os motivos individuais se tornam sem efeito. Assim, deduz Schopenhauer, o caráter empírico nunca pode mudar parcialmente, mas pode ser completamente suprimido pela modificação do conhecimento. Referindo-se a essa liberdade diz Schopenhauer:

[...] podemos doravante também compreender em que sentido o admirável Malebranche podia afirmar: “La liberté est un mystère” [...]. Pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam EFEITO DA GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE. Esta só entra em cena quando a Vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obter dele um QUIETIVO, quando então é removido o efeito dos MOTIVOS, os quais residem em outro domínio de conhecimento cujos objetos são apenas fenômenos.⁷⁶

Schopenhauer aponta três caminhos voltados para o quietivo da Vontade: a ascese, o sofrimento e o conhecimento.⁷⁷

Por ascese ele entende a quebra proposital da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a auto castidade, tendo em vista a mortificação continua da Vontade. Nesse ponto Schopenhauer aproxima-se dos dogmas cristãos e dos preceitos da Índia:

Recorri aqui aos dogmas da religião cristã (eles mesmos estranhos à filosofia) tão somente para mostrar que a ética oriunda de toda a nossa consideração [...] embora nova e surpreendente em sua expressão, de modo algum o é em sua essência; ao contrário, concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos. [...] Semelhante ética também concorda com as doutrinas e os preceitos éticos dos livros sagrados da Índia, embora aqui apresentados de forma bem diferente.⁷⁸

O sofrimento se torna um segundo caminho em Schopenhauer para atingir a negação. Ele afirma que a maioria dos homens só chega ao mencionado fim por esta via, pois o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, produz com mais frequência a completa resignação.

⁷⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 70.

⁷⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 68.

⁷⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 70.

Quanto à supressão da Vontade em função do conhecimento, Schopenhauer entende que somente alguns poucos vêm para além do *principium individuationis* e entendem o suficiente para conduzir à negação da Vontade.

A supressão ou o quietivo da Vontade seja pela ascese, seja pelo sofrimento ou pelo conhecimento implicará na supressão do caráter empírico, desdobramento temporal do caráter inteligível

Partindo da doutrina kantiana, Schopenhauer esclarece que o caráter inteligível é a Vontade como *coisa-em-si* a se manifestar em um indivíduo em um determinado grau. O caráter empírico é o fenômeno tal qual ele se expõe no mesmo indivíduo. Ele acrescenta que o caráter inteligível deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade, cujo fenômeno, desenvolvido e espraiado em tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão é o caráter empírico como esse se expõe conforme a experiência; ou seja, no modo de ação no decurso de vida do homem.

Em função da imutabilidade do caráter empírico – simples desdobramento temporal do caráter inteligível – e da necessidade das ações resultantes do confronto daquele com os motivos, temos como consequência que o conteúdo ético de nossas ações é 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. Mas embora tudo possa ser visto como irrevogavelmente predeterminado pelo destino, em realidade o é apenas pela cadeia de causas. Portanto em caso algum se pode determinar que um efeito apareça sem sua causa. Não é o acontecimento que está absolutamente determinado, mas o acontecimento como resultado de causas prévias. Deve-se então considerar não somente o resultado, mas também os meios necessários para a consecução desse resultado. *Assim, se não houver os meios, não haverá o resultado. Esta seria a reflexão para a supressão do caráter empírico; ou, em outros termos, a reflexão sobre os meios necessários.*

Schopenhauer crê que a supressão da Vontade permite ao indivíduo ver através do *principium individuationis*, possibilitando ao mesmo obter a mais perfeita bondade na disposição do caráter e o amor universal à humanidade; possibilitando, por fim, reconhecer em todo o sofrimento do mundo o próprio sofrimento em si. Nesta visão estaria a base metafísica da fundamentação moral em Schopenhauer; ou seja, no enunciado *Tat Tvam Asi*.

Mas pode-se indagar: onde residiria “verdadeiramente” a fundamentação da moral em Schopenhauer? Estaria a base metafísica de sua ética no fato de o indivíduo reconhecer a si próprio, sua essência verdadeira, imediatamente no outro, isto é, no *Tat Tvam Asi*? Ele diz:

Uma moral sem fundação, portanto um simples moralizar, não pode fazer efeito, pois não motiva. Uma moral, entretanto, QUE motiva, só pode fazê-lo atuando sobre o amor próprio. O que, entretanto, nasce daí não tem valor moral algum. Segue-se assim que, mediante moral e conhecimento abstrato em geral, nenhuma virtude autêntica pode fazer efeito, mas esta tem de brotar do conhecimento intuitivo, o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria.⁷⁹

A fonte é o preceito *Tat Tvam Asi*:

Agora, se essa visão através do *principii* [sic] *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?⁸⁰

O preceito *Tat Tvam Asi* seria, portanto a fonte da fundamentação da moral em Schopenhauer, sendo a compaixão a motivação moral.

Schopenhauer principia o Livro IV em *O Mundo* declarando que: “[...] neste livro de ética não se devem esperar prescrições nem doutrinas do dever, muito menos o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita universal para a produção de todas as virtudes”.⁸¹ Isso é devido ao fato, ele entende, de a Vontade não somente ser livre como também todo-poderosa. O trabalho principal, portanto, de sua ética estaria direcionado para a supressão ou negação da Vontade. O caminho para se chegar a essa supressão nos permite aclarar muitos dos elementos que compõem sua ética.

⁷⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 66.

⁸⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 68.

⁸¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 53.

Vimos que a fundamentação metafísica da ética schopenhaueriana está assentada no enunciado *Tat Tvam Asi*. Schopenhauer esclarece que a melhor maneira de expressar uma conduta considerada ética através desse enunciado seria a seguinte:

Quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegura-se de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção.⁸²

Nesta afirmação Schopenhauer ressalta três elementos de grande valor em sua ética: a virtude – que envolve o sentimento da compaixão como motivo ético e que aponta para uma essência que está além do *principium individuationis* –, a bem-aventurança – que é o estado da Graça – e a redenção – que é a liberdade suprema.

Ele afirma que da mesma fonte – conhecimento do sofrimento do outro, partindo do próprio sofrimento em função da fórmula *Tat Tvam Asi* – de onde surge toda bondade, amor, compaixão, virtude, também nasce aquilo que ele denomina negação da vontade de vida.⁸³ A partir daí, Schopenhauer pergunta como poderia o ser humano, “[...] 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?”⁸⁴

Essa negação da Vontade provém da renúncia, e Schopenhauer nos dá como exemplo a figura do asceta, do santo. É oportuno destacar que a figura do asceta é citada como um exemplo, não se tratando de recomendação ou prescrição. Neste ponto Schopenhauer aproxima a ética dos hindus da cristã, citando regras de conduta de vida como: amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio, caridade, paciência ilimitada em relação a toda ofensa, resignação voluntária, profunda e imperturbável solidão absorvida na contemplação silenciosa.⁸⁵ E essa aproximação é explícita: “Em primeiro lugar, o que nos está mais próximo é o cristianismo, cuja ética está totalmente no espírito mencionado, e conduz não apenas ao grau mais elevado de amor humano, mas à renúncia”⁸⁶

⁸² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 66.

⁸³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 68.

⁸⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 68.

⁸⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 68.

⁸⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 68.

Essa supressão da Vontade implica na supressão do caráter empírico. O estado no qual o caráter se isenta do poder dos motivos, esclarece Schopenhauer, não procede da Vontade, mas de uma forma modificada de conhecimento. Conhecimento que transcende o *principium individuationis*. Desse conhecimento resulta um quietivo universal do querer. Ainda aproximando-se da linha cristã, ele atribui essa conversão a um efeito da Graça.

Ora, como em consequência de tal efeito da graça toda essência do homem é radicalmente mudada e revertida, de tal forma que ele nada quer do que até então veementemente queria, logo, em realidade, um novo homem substitui o antigo, a Igreja denominou essa consequência do efeito da graça, RENASCIMENTO.⁸⁷

Com a supressão ou negação da Vontade ocorre a supressão de todos os fenômenos. Desejos são suprimidos. Tempo, espaço, sujeito, objeto, inclinações são abolidos. “Nenhuma representação. Nenhum mundo.”⁸⁸ Só resta no fluxo da vida o eterno presente. O Nada!

3.4 – Fundamentação da moral perante a Sociedade Real Dinamarquesa

Em 30 de janeiro de 1840, a Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague promoveu um concurso que contou com a participação de Arthur Schopenhauer como único concorrente. A questão formulada pela Sociedade Real foi:

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

⁸⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 70.

⁸⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 70.

imediate e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento? ⁸⁹

Diante da questão colocada, Schopenhauer de imediato procura demonstrar que as exigências da Sociedade Real impõem limites ao seu trabalho. Ele entende que a Sociedade quer que o fundamento da ética seja demonstrado separadamente e por si só, em uma apresentação curta, desconectada de qualquer sistema filosófico. Ou seja, conforme a compreensão de Schopenhauer, independentemente de todos os princípios positivos, de todos os pressupostos não provados, por conseguinte, de todas as hipóteses metafísicas. Citando Christian Wolff, Schopenhauer diz que “as trevas na filosofia prática não se dissipam se a luz da metafísica não as ilumina” ⁹⁰ E, fazendo menção a Kant, considera que a “metafísica deve preceder e, sem ela, não pode haver nenhuma filosofia moral” ⁹¹ Sentencia Schopenhauer: “Sou portanto obrigado a responder a questão dentro dos limites que ela mesma traçou ao se isolar.” ⁹²

Conforme expõe Schopenhauer, a questão posta pela Sociedade Real causou incômodo não pela sua complexidade, mas porque impôs um procedimento analítico a sua dissertação Ele defende que, a partir da metafísica dada e admitida como verdadeira, pode-se chegar ao fundamento da ética pelo caminho sintético. Assim, a fundamentação da moral poderia servir de apoio firme, sendo seus argumentos extraídos a partir de uma base sólida. Entretanto, com essa separação entre a ética e a metafísica, exigida pela Sociedade Real Dinamarquesa, não haveria para Schopenhauer outra alternativa a não ser adotar o procedimento analítico: ele partiria dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência.

Na fundamentação schopenhaueriana da moral, dois pontos se destacam: O primeiro deles está na sua intenção de trabalhar de forma honesta com a grande dificuldade de todos aqueles que, antes dele, mesclaram muitas vezes, como mencionamos, o princípio da ética com o seu fundamento. Nas palavras de Schopenhauer:

[...] Mas não me proponho, na parte que se segue, a ter a mesma habilidade, mas sim a proceder honestamente, não fazendo valer o *princípio* da ética por seu *fundamento*, mas pensando outrossim em separá-los bem claramente. Quero pois reconduzir aquele “hó, tí” –

⁸⁹ 39 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.4.

⁹⁰ WOLFF, C. *Philosophia practica*, parte 2, § 28. Apud SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 7.

⁹¹ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, prefácio. Apud SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 7.

⁹² SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 9.

que é o *princípio*, a *proposição fundamental* sobre cujo conteúdo todos os éticos estão de acordo, por mais diversas maneiras com que o vistam – à expressão que tomo pela mais fácil e mais pura de todas: “neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!” [sic] [não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!]. Esta é propriamente a frase que todos os doutrinadores de moral esforçam-se por *fundamentar*, o resultado comum de suas tão variadas deduções: é o “hó, tí”, para o qual se busca ainda sempre o “dióti”, a conseqüência para a qual se exige a razão, portanto o próprio “datum”, do qual o “quaesitum” é o problema de toda a ética e também da presente pergunta premiada. A solução deste problema fornecerá o próprio *fundamento* da ética que se procura há séculos, tal como a pedra filosofal.⁹³

O segundo ponto a ser destacado está na intenção schopenhaueriana de trabalhar com a idéia de *consciência moral*, confrontando as atitudes tidas como “egoístas” com o sentimento de compaixão.

Schopenhauer em sua fundamentação da moral perante a Sociedade Real Dinamarquesa adota a seguinte linha de raciocínio. Ele principia por uma visão geral retrospectiva sobre a fundamentação da ética, procurando identificar as dificuldades e fracassos anteriores, incluindo nessa parte sua visão crítica da fundamentação kantiana da moral. Apresenta em seguida sua visão cética quanto às tentativas feitas desde mais de dois mil anos para encontrar um fundamento incontestável para a moral, confrontando a consciência moral com a visão ética. Estabelecidas essas bases, Schopenhauer parte para a fundamentação da moral. Para tanto, ele trabalha com as motivações anti-morais diante das ações dotadas de valor moral. Procura estabelecer a prova única, segundo ele, da motivação moral genuína: a compaixão. E conclui sua exposição com a fundamentação metafísica da moral.

Muitos dos elementos que fazem parte da visão geral retrospectiva sobre a fundamentação da ética, acima mencionada, foram abordados no item 2.3 deste nosso trabalho sob o título de “Críticas de Arthur Schopenhauer às concepções morais anteriores”. Iremos, portanto, direcionar nossas atenções para a visão cética de Schopenhauer no que tange às tentativas anteriores para encontrar um fundamento incontestável para a moral.

Schopenhauer inicia sua tarefa procurando de imediato demonstrar a fragilidade das concepções anteriores. Ele expressa:

⁹³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.44. Talvez em virtude de problemas de revisão, a frase latina está grafada de maneira inadequada. Sua versão correta é a seguinte: *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*

A presente questão da Sociedade Real não se dirige a nada menos que ao fundamento objetivamente verdadeiro da moral. “[...] Quem lança a questão é uma Academia e, como tal, ela não quer uma exortação dirigida para objetivos práticos à honestidade e à virtude, apoiada em razões cuja plausibilidade é realçada e cuja fraqueza é disfarçada, como acontece nas conferências para o povo.”⁹⁴

Schopenhauer, entretanto reconhece que a pergunta do concurso promovido pela Sociedade Real corresponde ao trabalho desenvolvido por Kant em sua obra *A fundamentação da metafísica dos costumes*. Por esse motivo Schopenhauer escolhe essa obra em primeiro lugar como sendo o fio condutor de sua discussão. Isto é, ele parte dos elementos kantianos contidos nessa obra para fundamentar a moral perante a Sociedade Real Dinamarquesa.

Schopenhauer levanta dúvidas também contra a própria consciência moral. Esclarece que há em realidade uma consciência espúria que, muitas vezes, é confundida com a consciência moral. O remorso, segundo Schopenhauer, a inquietação que muitas pessoas sentem em relação a seus atos não passa de temor àquilo que pode ocorrer em virtude desses atos. A violação de preceitos externos, arbitrários e até insignificantes atormenta a muitos com reprovações internas tidas como sendo a voz da consciência.

Declara Schopenhauer que se pode constatar que a composição da consciência moral consiste em “um quinto de temor aos homens; um quinto de temor aos deuses; um quinto de preconceito; um quinto de vaidade; e um quinto restante de costume.”⁹⁵

Esclarece que a fundamentação natural da ética necessita de uma consciência não imposta. Ele coloca em dúvida a realidade do conceito de *consciência*, perguntando se existiria realmente uma consciência própria e inata. Em sua fundamentação, irá apresentar seu conceito de *consciência*, a qual reside no *esse* – aquilo que somos.⁹⁶

Schopenhauer assim resume a postura cética para negar a existência de uma moralidade genuína:

O conjunto destes escrúpulos céticos não é por certo suficiente para negar a existência de toda a moralidade genuína, mas o é para moderar nossa expectativa sobre a disposição moral do ser humano e, assim, sobre o fundamento natural da ética, pois muito daquilo que lhe é atribuído resulta de outros motivos, e a observação sobre a corrupção moral do mundo prova, à insuficiência, que a motivação para o bem não pode ser tão poderosa, sobretudo porque ela muitas vezes não se efetiva onde os motivos opostos não são fortes, muito

⁹⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 5.

⁹⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 116.

⁹⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 116.

embora a diferença individual entre os caracteres afirme aqui sua plena validade.⁹⁷

“Não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes”: Schopenhauer esclarece que esta é a frase que todos os doutrinadores de moral esforçam-se – sem êxito – por fundamentar. Considera ele que este enunciado resume o problema de toda a ética e também corresponde à questão colocada pela Sociedade Real. Acredita ele que a solução desse problema representa o fundamento da ética que se procura há séculos.⁹⁸

Schopenhauer defende o princípio de que a ética estuda como o homem efetivamente age, ao contrário de outros, que defendem que ela estuda como o homem deve agir. Mas é justamente esse *deve* que ele combate. O conceito do *dever*, que envolve a forma imperativa da ética, afirma ele, somente é válido na moral teológica, perdendo todo e qualquer sentido fora dela.

Assim, em sua fundamentação, ele propõe como finalidade para a ética a de esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral. Por isto, alega Schopenhauer, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, isto é:

[...] 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 devem ser pois consideradas como um fenômeno dado que temos de 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 moralidade, e o seu conhecimento, o fundamento da moral.⁹⁹

Schopenhauer reconhece que a motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o egoísmo, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar. Todas as ações – comumente – surgem do egoísmo e é sempre neste que deve ser encontrada a explicação para uma ação dada. É também no egoísmo que pode ser encontrado o fundamento dos meios utilizados pelo homem para atingir qualquer que seja o alvo. O egoísmo no homem não possui limites: ele quer conservar sua vida; quer seu bem-estar hoje e sempre; deseja se livrar da dor e evitar qualquer penúria ou privação possível; quer o quanto possível desfrutar de tudo, ter a posse de tudo. Tudo que se opõe ao esforço do seu egoísmo excita sua má

⁹⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 44.

⁹⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 44.

⁹⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 119.

vontade. O egoísmo é a primeira e mais importante potência, embora não seja a única que a motivação moral tem de combater. Em sua obra *Sobre o fundamento da moral*, de forma sucinta, Schopenhauer muito diz sobre o egoísmo: “Cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro”.¹⁰⁰

Do exposto infere Schopenhauer: torna-se claro como é difícil encontrar uma motivação que possa mover o homem a um modo de agir que se contraponha àquelas tendências profundamente enraizadas na sua natureza egoísta. E se esse seu modo egoísta de agir for dado pela natureza – caráter empírico –, torna-se bem difícil dar conta dele de modo suficiente e não artificial.

Para estabelecer critérios para julgar uma ação dotada de valor moral, Schopenhauer, primeiramente, julga ser necessário resolver a questão empírica que se apresenta na experiência, naquelas ações tidas como de justiça e de caridade desinteressadas. Trata-se de ações que possam merecer o título de *nobreza moral* e de *generosidade*.

Entretanto reconhece Schopenhauer que não é possível resolver essa questão de maneira unicamente empírica. Na experiência sempre ocorre uma ação cujos motivos não são evidentes. Sempre há a possibilidade de que um motivo egoísta exerça, mesmo que disfarçadamente, de forma sutil, uma influência sobre uma ação considerada justa e boa.

Assim, a existência de um motivo interessado, mesmo sendo único, comprometeria totalmente o valor moral da ação. Propõe Schopenhauer que a *ausência de toda motivação egoísta seja o critério de uma ação dotada de valor moral*. Soma-se ainda a esse critério aquilo que ele denomina *aplauso da consciência*. Uma ação moral deixa como herança certo contentamento. Ele esclarece:

Temos então de considerar as ações assim estabelecidas e faticamente dadas às quais se atribui valor moral como sendo fenômenos que estão diante de nós para serem explicados e, de acordo com isso, para investigarmos o que é que pode mover os homens a ações deste tipo. Tal investigação, se der bom resultado, tem de trazer necessariamente para a luz do dia a genuína motivação moral por meio da qual o nosso problema seria resolvido, já que toda a ética tem de repousar sobre ela.

¹⁰¹

Em *Sobre o fundamento da moral* Schopenhauer estabelece nove premissas para demonstrar a motivação moral genuína:

1 – “nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente [...]”

¹⁰⁰ SCHOPENHUAER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 122.

¹⁰¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 131.

2 – “ainda menos uma ação para a qual se apresenta, para o caráter do agente, um motivo suficiente pode não se efetuar se um contramotivo mais forte não tornar necessária sua cessação;”

3 – “o que move principalmente a vontade é o bem-estar ou o mal-estar, tomados no sentido mais amplo da palavra, como também inversamente bem-estar e mal-estar significam ‘de acordo ou contra uma vontade’. Portanto todo motivo tem de se referir ao bem-estar e ao mal-estar;”

4 – “conseqüentemente, toda ação refere-se a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último;”

5 – “este ser é: ou o próprio agente, ou um outro ser, que, portanto, participa da ação passivamente, pois ela acontece para seu dano ou para seu proveito e alegria;”

6 – “toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta;”

7 – “tudo o que aqui foi dito das ações vale igualmente para as omissões de tais ações, para as quais existem motivos e contramotivos;”

8 – “em consequência das explicações dadas nos parágrafos precedentes, *egoísmo* e *valor moral* simplesmente excluem-se um ao outro. Se uma ação tiver um fim egoísta como motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral. Deva uma ação ter valor moral, então um fim egoísta não pode ser seu motivo imediato ou mediato, próximo ou longínquo;”

9 – “de acordo com a eliminação total dos pretensos deveres para com nós mesmos, efetuada no parágrafo 5, a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas.”¹⁰²

Considerando essas premissas, o bem-estar e o mal-estar devem constar no fundamento de toda ação ou omissão como seu fim último. Se o bem-estar ou mal-estar ocorre no agente, segundo Schopenhauer, trata-se de uma ação egoísta porque no seu fundamento existe um motivo próprio, interessado. E o mesmo ocorre quando se crê sensato obedecer a um mandamento absoluto, pois nesse caso temem-se as conseqüências pelo seu descumprimento. A exceção admitida por Schopenhauer ocorre quando o motivo para a ação ou sua omissão está direta e exclusivamente ligado ao bem-estar ou mal-estar de outra pessoa que dela participa passivamente.

¹⁰² SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 132-133.

Considera portanto Schopenhauer que se minha ação só deve acontecer por causa de outro, então o seu bem-estar e o seu mal-estar têm de ser imediatamente o meu motivo. Através desse raciocínio Schopenhauer aproxima-se da compaixão como *motivo* de sua fundamentação moral através da *identificação*. Ele afirma:

Isto exprime nosso problema mais restritamente, a saber: como é de algum modo possível que o bem-estar ou mal-estar de um outro mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio, tornando-se portanto diretamente o meu motivo, e isto até mesmo num tal grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar, do contrário, a única fonte dos meus motivos? Manifestamente, só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade como eu próprio o sou. Através, portanto, do fato de que quero imediatamente seu bem e de que não quero seu mal, tão diretamente como se fosse o meu. Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem se fora o meu próprio. Isto exige, porém que eu me identifique com ele [...] ¹⁰³

Arthur Schopenhauer esclarece que o processo que corresponde ao fenômeno da compaixão “é, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o ponto além do qual somente a especulação metafísica pode arriscar um passo”.¹⁰⁴ Ele reconhece que todas as ações de justiça livre e da caridade genuína decorrem dessa compreensão. Ele entende que, ao demonstrar que o fundamento último da moralidade reside na própria natureza humana e que a compaixão faz parte dessa natureza, o problema da fundamentação da ética estará resolvido.¹⁰⁵ O fenômeno da compaixão será tema central do próximo capítulo desta dissertação.

No que concerne à fundamentação que Schopenhauer se propõe perante a Sociedade Real Dinamarquesa, ele faz uma ressalva: a fundamentação metafísica do fenômeno ético originário ultrapassa bastante a questão posta por essa Sociedade, a qual só pôde ser tratada como um suplemento. Para sua demonstração metafísica ele estabelece alguns vínculos. O primeiro vínculo é entre a compaixão e a consciência. O segundo vínculo reside no *principium individuationis*. O terceiro vínculo na demonstração metafísica do nosso autor iremos encontrar na idéia do *Tat Tvam Asi*. Esta idéia irá fornecer o elo analítico entre a experiência da compaixão e a verdadeira metafísica – dualidade do fenômeno e da *coisa-em-si*. Esses pontos serão discutidos no próximo capítulo.

¹⁰³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 135-136.

¹⁰⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 136-137.

¹⁰⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 136-137.

A resposta de Schopenhauer à questão posta pela Sociedade Real Dinamarquesa recebeu desta última o seguinte parecer:

[...] apenas um escritor esforçou-se em esclarecê-la. Sua dissertação é composta em língua alemã e contém a seguinte divisa: “Pregar a moral é fácil, fundamentar a moral é difícil”. Não a pudemos julgar como digna de prêmio, pois ele omitiu o que acima de tudo era requerido e acreditou que se lhe pedia para estabelecer um princípio de alguma ética. Desse modo, a parte de sua dissertação em que expõe o nexos dos princípios de ética por ele estabelecidos com a sua metafísica ocupa o lugar de um apêndice, onde ofereceria mais do que teria sido requerido, embora fosse exigida, de todo modo, a discussão do tema em que o nexos da metafísica e da ética seria o principal assunto a ser considerado. Embora o mesmo escritor tenha-se esforçado para constituir na compaixão o fundamento da ética, nem a sua forma de discorrer nos satisfaz nem ele prova, na realidade, este fundamento suficientemente. Antes viu-se obrigado a admitir o oposto. Também não se pode calar o fato de que o autor menciona vários excelentes filósofos contemporâneos de modo tão indecente, o que provoca justa e grave aversão.¹⁰⁶

A Sociedade Real não se convenceu. A compaixão não lhes pareceu um fundamento suficiente. Schopenhauer, em alguns trechos de *Sobre o fundamento da moral*¹⁰⁷ expressa alguns dos limites impostos à sua pesquisa, tais como: a proibição de aplicar em sua fundamentação o método sintético, tendo de restringir-se ao analítico – não o que tem de ir da razão às consequências, mas o que exige ir das consequências à razão –; a desvantagem decorrente de uma monografia em separado, que não permite partir de um sistema de metafísica determinado, por ele professado por ser muito extenso. Ele finaliza suas justificativas em termos de limitação alegando que não se pode dizer tudo num dia nem responder mais do que foi perguntado. Um passo suplementar teria sido exigido para melhor enriquecer sua fundamentação. O conhecimento do livro IV de *O Mundo* não deixa dúvidas quanto a isso.

Em se tratando da fundamentação da moral perante a Sociedade Real Dinamarquesa, devemos reconhecer que a filosofia de Arthur Schopenhauer possui algumas características que dificultam sua plena compreensão e aceitação. Já em 1814 ele expressou que sua filosofia deveria ser distinguida de todas as precedentes, com exceção daquela de Platão, pelo fato de não ser uma ciência, mas uma arte. E em sua obra *Sobre o fundamento da moral* adverte:

Ela será arte e, como esta, só existira para alguns. De fato, para a maioria das pessoas nem Mozart, nem Rafael, nem Shakespeare jamais existiram; um abismo

¹⁰⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 225-226.

¹⁰⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 225-226.

intransponível os separa para sempre da multidão, do mesmo modo que é impossível para a população aproximar-se dos príncipes [...] Ora, o mesmo se dará com minha filosofia: será uma filosofia enquanto arte. Cada um só compreenderá exatamente dela o que merece compreender; portanto, em seu conjunto, ela só agradará a uma pequena minoria, será a coisa ‘paucorum hominum’, o que é um grande elogio.¹⁰⁸

Na busca pelo entendimento da fundamentação da moral em Schopenhauer, aqueles que não estão familiarizados principalmente com a filosofia oriental correm o risco ou de não apreender adequadamente suas idéias ou de partir para interpretações equivocadas.

3.5 – Observações finais

Neste capítulo abordamos “As fontes filosóficas do sistema de Schopenhauer”, “A fundamentação da moral em O Mundo” e “A Fundamentação da moral perante a Sociedade Real Dinamarquesa”, tendo como base as obras de Schopenhauer *O mundo como vontade e como representação* e *Sobre o fundamento da moral*. O sistema filosófico de Schopenhauer que se destaca nessas obras e em sua fundamentação da moral deve-se a fontes anteriores, notadamente Platão, Kant e à sabedoria dos Vedas. Mas sua construção filosófica não se deu agregando e justapondo noções, guardando uma originalidade que lhe é própria. Servindo-se de elementos filosóficos pré-existentes, seja como corroboração, seja como inspiração, Schopenhauer teceu uma visão particular cuja preparação iniciou-se em sua mocidade.

A ética de Arthur Schopenhauer não nasce de um dever, mas em função de uma experiência imediata de identificação com o outro, experiência está que é, não obstante, metafísica. Isso gera uma ética como fato irrevogável da consciência, não se assentando sobre pressupostos, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura; uma ética originária e imediata, fazendo parte da natureza humana; uma ética isenta de reciprocidade, de inclinações e todo e qualquer egoísmo. Schopenhauer propõe como finalidade para a ética a de esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão última os modos muito diferentes do agir dos homens no aspecto moral. A compaixão é em Schopenhauer o sentimento-motivo da ética. É o mistério da ética. Assim ele entende porque exige o reconhecimento do outro como possuindo a mesma essência. Estaria, portanto, a fundamentação de sua moral na compaixão como um

¹⁰⁸ SCHOPENHUAER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. XXV.

sentimento decorrente da consciência do *Tat Tvam Asi*? Alguns pensadores acreditam que sim. No próximo capítulo iremos trabalhar o fenômeno da compaixão na ética de Arthur Schopenhauer, procurando melhor aclarar este ponto.

4 – O FENÔMENO DA COMPAIXÃO

4.1 – Considerações preliminares

No capítulo precedente destacamos que a ética de Arthur Schopenhauer provém de uma experiência imediata de identificação do indivíduo com o outro. Trata-se de uma experiência de cunho metafísico, sendo a compaixão o sentimento-motivo da ética. Esse é o mistério da ética, conforme afirma Schopenhauer, porque exige o reconhecimento do outro como fazendo parte da mesma essência.

Visando aclarar tais pontos pretendemos, neste capítulo, inicialmente demonstrar como a compaixão está inserida na moral schopenhaueriana. Em seguida, após nos aproximarmos daquilo que poderíamos denominar o *Oriente de Arthur Schopenhauer* para melhor compreensão de como a compaixão se encaixa no pensamento deste filósofo, iremos analisar as críticas que alguns pensadores elaboram em torno do sentimento da compaixão em Schopenhauer. Destacaremos nessas críticas as idéias de Ernst Tugendhat, Max Scheler e Friedrich Nietzsche.

4.2 – O sentimento da compaixão em Arthur Schopenhauer

Compadecer é “sofrer com”. Ter compaixão é compartilhar o sofrimento do outro. Comumente esse sentimento é confundido com a piedade, a misericórdia, a simpatia, a caridade. O ponto em comum de todos esses sentimentos é que estão vinculados a uma relação frente ao sofrimento. Em Schopenhauer a compaixão adquire um matiz especial devido a sua ligação com a mística oriental. Para sua compreensão devemos, inicialmente, fazer um breve retorno à fundamentação de sua moral perante a Sociedade Real Dinamarquesa.

Para a demonstração metafísica de sua ética Schopenhauer estabeleceu alguns vínculos.

O primeiro vínculo é entre a compaixão e a consciência. Ele esclarece que a compaixão consiste em um fato inegável da consciência, sendo-lhe essencialmente próprio e

não assentando sobre pressupostos, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura. Mas a compaixão é originária e imediata, fazendo parte da própria natureza humana. Schopenhauer alega ainda que, sendo a compaixão algo natural, o próprio fato de alguém não a possuir é tratado como inumano.¹⁰⁹

Em termos de culpa e mérito, Schopenhauer defende que as censuras da consciência devem ser direcionadas primeiramente não àquilo que fazemos, mas àquilo que somos. Portanto, é naquilo que somos que têm de repousar a culpa e o mérito. O conhecimento de nós mesmos que se torna cada vez mais completo é a consciência. É daí que cresce o descontentamento ou contentamento conosco, com o que somos, conforme tenha prevalecido o egoísmo, a maldade ou o sentimento da compaixão; isto é, conforme tenha sido maior ou menor a diferença por nós estabelecida entre nossa pessoa e os demais. Complementa Schopenhauer dizendo que julgamos de acordo com essa mesma medida também os outros cujo caráter só incompletamente conhecemos e de modo igualmente empírico como o nosso caso individual.¹¹⁰

O segundo vínculo reside no *principium individuationis*. Schopenhauer parte do conceito do que seja um *homem bom*. Ele diz que, se analisarmos o caráter de um homem considerado bom, podemos constatar seu nível de diferença para com os demais. O homem bom apresenta pouca diferença entre ele mesmo e os outros. Já no caso do homem que não é considerado bom existe um abismo imenso entre ele e o mundo restante – e isso constitui a base do egoísmo, oposto ao sentimento da compaixão. Schopenhauer conclui que a diferença que nos separa do outro nos separa também do seu bem-estar ou mal-estar.¹¹¹

O terceiro vínculo na demonstração metafísica deste filósofo – como vimos – iremos encontrar na idéia do *Tat Tvam Asi*. Esta idéia irá fornecer o elo analítico entre a experiência da compaixão e sua verdade metafísica.

A idéia de uma essência una e idêntica, conforme Schopenhauer, seria a doutrina principal e fundamental dos mais velhos livros do mundo, os sagrados *Vedas*, cuja doutrina esotérica se apresenta nos *Upanishades*. E em Plotino vamos encontrar a declaração segundo a qual, “por causa da unidade de todas as coisas, todas as almas são uma.”¹¹²

Assim, a multiplicidade e a separabilidade pertencem somente ao mero fenômeno. Uma mesma essência se apresenta em todos os seres viventes. A diferença entre o eu e o não-

¹⁰⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 141-142.

¹¹⁰ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 200-201.

¹¹¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 210-214.

¹¹² PLOTINO, Eneades 4,9. Apud SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 216.

eu é imposta por aquilo que os hindus indicam pelo nome de *Maya*. Portanto, conforme Schopenhauer, a base metafísica da moral consistiria no fato de um indivíduo reconhecer a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro. A compaixão seria uma decorrência desse reconhecimento, funcionando como motivo para as nossas ações. E como age esse motivo?

Em sua obra *Sobre o fundamento da moral* Schopenhauer estabelece algumas premissas – mencionadas no capítulo anterior na fundamentação da moral perante a Sociedade Real Dinamarquesa – visando provar que a compaixão seria o único motivo moral genuíno.¹¹³ Através dessas premissas ele chega à seguinte conclusão: primeiro, o que move a vontade é o bem estar ou o mal estar como fim último de toda ação. Segundo, toda ação que visa o bem estar ou mal estar do agente tem um cunho egoísta. Portanto, “o egoísmo e o valor moral simplesmente excluem-se um ao outro”.¹¹⁴ Finalmente, o significado moral de uma ação encontra-se na relação com os outros.

Partindo da noção de que o bem estar ou o mal estar do outro tem necessariamente que ser o motivo que justifique a ação considerada ética, o problema então, segundo Schopenhauer, reside em saber que justificativa existiria para que o outro se torne o fim último de minha vontade como eu próprio sou. Isso implica em que eu sofra com o seu mal estar como fosse o meu próprio; implica em uma identificação. Isso nada mais é que o fenômeno da compaixão, ou seja:

[...] a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum.¹¹⁵

Para Schopenhauer – como mencionado – só é possível uma ação ser dotada de valor moral, portanto não egoísta quando o motivo para que ela ocorra esteja vinculado ao bem-estar ou mal-estar de alguma outra pessoa que dela participe, acrescentaríamos, passivamente. Para isso torna-se necessária uma identificação com o outro. É preciso que a diferença entre o “eu” e o “outro” sobre o qual repousa o egoísmo seja superada.

¹¹³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 132.

¹¹⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 133.

¹¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 136.

O homem que atinge o conhecimento puro, o homem de bom caráter – desprovido do egoísmo e maldade –, reconhece sua essência íntima no outro, ou seja, a bondade natural de seu caráter faz com a diferença entre o “eu” e o “outro” seja suprimida. É na idéia de *bom caráter* que Schopenhauer situa o sentimento da compaixão como base de toda ação moral e também da justiça desinteressada e da caridade efetiva. Tal sentimento leva a pessoa a participar do sofrimento da outra. No impedimento ou supressão deste sofrimento é que consiste todo o bem-estar dessa última.

Schopenhauer nas obras pesquisadas menciona que há três motivações fundamentais para as ações humanas: *o egoísmo, a maldade e a compaixão*. Se relacionarmos os diferentes motivos do agir com os diferentes caracteres, é esta a diferença que irá explicar os diferentes comportamentos dos homens no que tange à moral.

Considerando as três motivações originárias dos homens acima mencionadas podemos perceber que delas resultam três classes de motivos: o bem próprio, o sofrimento alheio e o bem alheio. Assim, sobre o caráter egoísta terão mais força os motivos egoístas. E, partindo da concepção do caráter empírico apresentada por Schopenhauer, o egoísta só será levado a ações caritativas por meio da idéia de que o alívio do sofrimento alheio lhe trará alguma vantagem. Por isso, podemos constatar que muitas boas ações repousam sobre motivos falsos. Por outro lado, os motivos caritativos são estímulos poderosos para os caracteres bons.

Schopenhauer menciona também que a solidariedade com os outros é limitada ao sofrimento deles e não estimulada essencialmente por seu bem-estar. O bem-estar dos outros deixa-nos simplesmente indiferentes. A razão para isso, compreende Schopenhauer, é que a dor, o sofrer e a necessidade são sentidos mais diretamente. O prazer, a felicidade consiste apenas no fato de que uma carência foi suprimida. Assim, a falta, o desamparo do outro despertam diretamente nossa participação. O mesmo não ocorre com aquele que é feliz.

Este é, segundo a interpretação de Leo Staudt, um dos pontos de maior controvérsia da concepção da moral em Schopenhauer: “Pela compaixão, a participação no outro é limitada ao sofrimento e não é estimulada a proporcionar o seu bem-estar. Esse é um dos pontos mais polêmicos da concepção de moral de Schopenhauer, o que relaciona a compaixão com o seu pessimismo”.¹¹⁶

A compaixão em Schopenhauer sempre está vinculada ao estado de infelicidade, à consideração *a priori* de que a essência da vida é sofrimento. Ela é generalizada e indistinta

¹¹⁶ Staudt, L. *O significado moral das ações como negação da vontade, para Arthur Schopenhauer*. Rev. Filos., v. 19, n. 25, p. 273 - 303, jul/dez 2007, UFSC, p. 18.

para todos os seres – caráter de universalidade – como manifestação da bondade natural e do conhecimento superior da unidade de todos os seres.

Como o motivo da compaixão está situado no sofrimento do outro, Schopenhauer procura despertar nossa atenção para o erro de *Cassina* “[...] que sustenta que a compaixão surge por uma ilusão momentânea da fantasia, pois nos pomos no lugar do sofredor e assim julgamos pela imaginação sofrer *sua* dor em nossa pessoa”.¹¹⁷ Schopenhauer esclarece que o outro é o sofredor, e não nós; é na sua pessoa que sentimos sua dor; a dor pertence a ele, é dele, e não nossa.

Da virtude da compaixão, esclarece Schopenhauer, decorrem todas as virtudes. Fazendo menção a Rousseau, ele relata que a compaixão é um sentimento que, moderando em cada indivíduo o amor a si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda espécie. É ela que no estado de natureza toma o lugar de leis, costumes, virtudes. É neste sentimento natural que devemos encontrar a causa da repugnância que todo homem experimentaria em fazer o mal, independentemente das máximas da educação recebida.

Schopenhauer trata a compaixão como um fenômeno ético originário; como um mistério. Fenômeno de grande valor e que não é fácil de alcançar apenas pela psicologia. Só metafisicamente que se consegue chegar a um entendimento a respeito.¹¹⁸

A compaixão, como fenômeno ético originário, é por Schopenhauer associada ao princípio: “Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes”.¹¹⁹ “Não prejudiques a ninguém”, conforme Schopenhauer, seria direcionado à justiça. “Ajuda a todos quanto puderes”, estaria ligado à caridade desinteressada. Considerando o seu vínculo metafísico, a compaixão schopenhaueriana, portanto, possui dupla destinação: por um lado, ela funda a moral através das virtudes da *justiça e caridade desinteressadas*; por outro lado, abre-se para a *essência última* dos seres.

De acordo com o enunciado acima podemos constatar que há dois graus distintos – em Schopenhauer – pelos os quais o sofrimento de alguém pode se tornar nosso motivo para uma ação considerada de cunho ético. Um primeiro grau seria aquele pelo qual, opondo-nos aos nossos motivos egoístas e maldosos, não nos tornamos a causa do sofrimento alheio – virtude da justiça. Um grau mais elevado surgiria quando a compaixão nos conduz a ajudar ao

¹¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 140.

¹¹⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 140.

¹¹⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 140.

próximo – virtude da caridade. A essas duas virtudes Schopenhauer chama de cardeais, “porque delas provêm praticamente todas as restantes e teoricamente derivam delas.”¹²⁰

A virtude da justiça impede o indivíduo de causar o sofrimento a seu semelhante, uma vez que inibe as potências antimorais que repousam no egoísmo.

A reflexão racional eleva a máxima “neminem laede” [não prejudiques a ninguém] a uma firme resolução, tomada de *uma vez por todas*, de observar os direitos de todos, de não permitir que se ofendam estes direitos, de manter-se livre da auto-acusação de ser a causa do sofrimento alheio e, assim, de não lançar sobre os outros, por meio da 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.¹²¹

Entretanto, Schopenhauer esclarece que nas ações de justiça a compaixão atua apenas indiretamente, como potência, através de princípios. E quando as máximas da justiça deixam a desejar, nenhum motivo é mais eficaz para dar um apoio à justiça que aquele que é extraído da própria fonte originária – a saber, da compaixão. Ele reconhece que a compaixão encontra-se mais evidente no fundamento da caridade do que no da justiça.¹²²

Para Schopenhauer a virtude da caridade desprezível, sendo a participação direta no sofrimento alheio sem qualquer propósito egoísta, é o grande e extraordinário mérito do cristianismo. E, nesse ponto, Schopenhauer, como fez no caso do ascetismo, aproxima o cristianismo do Oriente. Ele entende que os Vedas também pregam através da compaixão essas virtudes ligadas ao amor ou equivalente.

Fortalecendo sua idéia de que a solidariedade deve ser limitada ao sofrimento do outro e não essencialmente dirigida ao seu bem estar, Schopenhauer esclarece que ninguém receberá provas de genuína caridade de outra pessoa enquanto estiver indo bem.

O homem feliz pode experimentar de muitos modos o bem-querer de seus parentes e amigos. Porém, as manifestações daquela participação pura, desinteressada e objetiva no estado e destino alheios, que são efeitos da caridade, ficam reservadas a quem está sofrendo sob algum aspecto, pois não nos interessamos por aquele que, *como tal*, é feliz, mas antes este permanece, *como tal*, alheio ao nosso coração: “Habeat sibi sua” [tenha o que é seu para si].¹²³

¹²⁰ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 141.

¹²¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 143-144.

¹²² SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 145.

¹²³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 172-173.

Com esta declaração fica mais fácil compreender porque Schopenhauer procura dirigir sua ética para minorar o sofrimento do próximo e não para lhe proporcionar felicidade. Nele a infelicidade é condição da compaixão, e a compaixão, a fonte da caridade.¹²⁴

Partindo das virtudes da justiça e caridade, consideradas cardeais, Schopenhauer procura confirmar que a compaixão é a única motivação não egoísta e genuinamente moral, considerando “[...] que ela manifesta uma efetividade decidida e verdadeiramente maravilhosa, em todos os tempos, entre os povos, em todas as situações da vida, também em situações sem lei [...]”¹²⁵ A compaixão “é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística”.¹²⁶ Desse modo, “quem está cheio dela não causará seguramente dano a ninguém, não prejudicará ninguém, não fará mal a ninguém, mas antes, sendo indulgente com todos, a todos perdoará e a todos ajudará, quanto puder, e todas as suas ações trarão a marca da justiça e da caridade”.¹²⁷ E acrescenta:

Deixemos de lado todas as talvez possíveis averiguações metafísicas do fundamento último daquela compaixão, somente a partir da qual as ações não egoístas podem provir, e consideremos a compaixão de um ponto de vista empírico, meramente como uma disposição natural. Todos se convencerão de que para o melhor alívio possível dos sofrimentos incontáveis e multiformes, aos quais nossa vida está exposta e os quais ninguém evita totalmente, e também, ao mesmo tempo, para contrapeso do egoísmo abrasador que preenche todo ser e, muitas vezes, transforma-se em maldade, a natureza nada poderia ter produzido de mais eficaz do que plantar no coração humano aquele gérmen graças ao qual o sofrimento de um é sentido conjuntamente pelo outro e de onde sai a voz que, de acordo com a ocasião, clama forte e distintamente o “compadece-te” ou o “ajuda”.¹²⁸

A compaixão é um sentimento natural, mas não predomina em todos. É uma exceção e um *mistério*. A razão não pode explicá-la diretamente e a experiência não nos possibilita descobrir-lhe as causas. A compaixão é um compadecer pela participação imediata, sem necessidade de intermediação, na dor alheia.

Uma vez que a razão não pode dar conta da tarefa e os fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência, Schopenhauer deduz que a explicação do processo originário compete à especulação metafísica.

¹²⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 173-174.

¹²⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 170.

¹²⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 171.

¹²⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 171.

¹²⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 183.

O princípio de razão suficiente não se aplica ao mistério da compaixão e, portanto, nenhum conhecimento abstrato da mesma pode ser fornecido. Schopenhauer declara:

Certamente para se ter mais esperança para o bem-estar de todos na assistência mútua que daí surge do que naquele geral e abstrato mandamento estrito do dever, que resulta de certas considerações racionais e combinações de conceitos, do qual se está em estado de esperar tanto menos êxito por serem as proposições gerais e as verdades abstratas incompreensíveis para o homem rude [...] Em contrapartida, para despertar a compaixão comprovada como a *única fonte de ações altruístas e por isso como a verdadeira base da moralidade*, não é preciso nenhum conhecimento abstrato, mas apenas intuitivo, a mera apreensão do caso concreto, no qual a compaixão logo se revela sem maiores mediações de pensamento.¹²⁹

A compaixão é o maior mistério da ética porque exige o reconhecimento do outro como possuindo a mesma essência. Só através da supressão da individuação é que a infelicidade do outro e a sua necessidade tornam-se motivos para mim. Fora disso, só podem ser motivos os meus próprios. Este processo – repetimos – é misterioso, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência. No entanto, registra Schopenhauer, trata-se de algo cotidiano.

“O mistério da compaixão”: declaração enigmática para os acadêmicos dinamarqueses. Declaração enigmática para quem não conhece os preceitos orientais nos quais Schopenhauer se pautou. Desse modo, oportuno é se aproximar do “Oriente de Arthur Schopenhauer”.

4.3 – O Oriente de Arthur Schopenhauer

Como mencionado, os filósofos do período do Romantismo, além dos conteúdos específicos que refletem as idéias de sua época, foram influenciados pelos conceitos provenientes do Oriente. Nesse período, a Europa começou a ser invadida por pensamentos provenientes do Oriente místico e Schopenhauer, dentre esses filósofos, foi um dos mais tocados pelos mesmos.

¹²⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 183-184.

Ele admitiu conceitos orientais em sua filosofia. E algumas questões cujas respostas seriam importantes para um melhor entendimento da fundamentação da moral e do fenômeno da compaixão em Arthur Schopenhauer, devido à influência do Oriente em sua filosofia, são apresentadas a seguir: Como se desenvolveu a relação entre Schopenhauer e o Oriente? Quais os textos orientais que ele consultou? Qual obra teve maior relevância na formação de sua filosofia? E, finalmente, a mais importante das questões: qual é o verdadeiro Oriente de Schopenhauer?

Em sua obra *Sobre o fundamento da moral*, ao defender sua tese perante a Sociedade Real Dinamarquesa, ele menciona alguns conceitos orientais. Em *O Mundo*, ele cita os sábios da Índia, os *Vedas*, a filosofia chinesa do *I-Ching*, os *Upanixades* e conceitos como a fórmula sânscrita *Tat Tvam Asi*, o véu de *Maya*, o *Nirvana* dos budistas, a *Trimurti* e a compaixão, entre outros.

Devem ser consideradas relevantes para melhor entendimento da influência oriental no pensamento filosófico de Schopenhauer as obras *Asiatisches Magazin*, *Asiatic Researches*, *La Mythologie des Hindous* e, principalmente, o *Oupenek'hat*. Esse último, a obra em latim mais citada por Schopenhauer, possui 50 dos 108 aforismos dos *Upanixades*. Esse texto foi traduzido por Anquetil-Duperron e publicado em 1801/1802. Ele foi estudado por Schopenhauer a partir de 1814.¹³⁰

A lista mencionada acima corresponde à lista feita por Mesquita com base nos empréstimos de livros orientais, realizados por Schopenhauer, na biblioteca de Weimar, no período de dezembro de 1813 até junho de 1814, conforme pesquisa realizada por Franz Mockrauer. De acordo com essa prova histórica, os primeiros textos sobre o Oriente com os quais Schopenhauer teve contato foram os *Asiatisches Magazin*, publicados em dois volumes, em anos diferentes, 1802 e 1811. Ele retirou os livros em 04/12/1813 e os devolveu em 30/03/1814. Portanto, o período aproximado em que Schopenhauer fica com esses dois exemplares é de quatro meses. O segundo livro que Schopenhauer tomou por empréstimo foi a versão latina dos dois tomos famosos do *Oupenek'hat*, publicados respectivamente em 1801 e 1802 e traduzidos por Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron. Juntamente com esses dois tomos, Schopenhauer retirou, em 26/03/1814, mais dois volumes da obra *La Mythologie des Hindous*, de Marie Elisabeth de Polier. A devolução dessas obras ocorreu em 18/05/1814 e

¹³⁰ MESQUITA, F. *Schopenhauer e o Oriente*. São Paulo: FFLCH/USP, 2007, p. 27.

03/06/1814 respectivamente. Assim os períodos aproximados em que ele fica com essas duas obras são, respectivamente, dois e três meses.¹³¹

Em princípio não se pode assegurar que Schopenhauer leu efetivamente esses textos. O fato de ele ter realizado os empréstimos não se vincula necessariamente com a leitura de tais exemplares. Todavia, as citações encontradas em suas obras revelam que Schopenhauer conhecia algumas passagens desses textos.

Em sua obra *Sobre la quádruple raiz del princípio de razón suficiente* Schopenhauer menciona, sem tecer mais considerações, uma palestra sobre temas ligados ao taoísmo, da qual teria participado.

E mesmo sem ser possível identificar a fonte, sabe-se que Schopenhauer teve contato com o *Bhagavad-Gîtâ* – Canto do Senhor – pois em uma passagem em *O Mundo*, § 54, e em sua obra *Sobre o fundamento da moral*, página 223, ele faz menção à batalha no campo de Kurukshetra, que representa a eterna luta entre o bem e o mal através da peleja entre kuravas e pândavas. Ainda em *O Mundo*, livro IV, há inúmeras menções à yoga da renúncia à ação – *karma-sannyâsa-yoga* – como também à yoga da libertação através da renúncia – *mokcha-sannyâsa-yoga* – rica em temas voltados para o ascetismo e a caridade. Tanto a yoga da renúncia à ação, como a yoga da libertação através da renúncia fazem parte do *Bhagavad-Gîtâ*.

Em sua obra *O Mundo* Schopenhauer esclarece que sua ética concorda com as doutrinas e os preceitos éticos do Oriente embora ele faça uso desses preceitos de forma diferente.¹³²

Notamos que Schopenhauer realmente recorre a preceitos oriundos dos livros sagrados da Índia, mas utiliza-os de forma distinta. É o caso, por exemplo, da associação por ele feita entre *Tat Tvam Asi* e a compaixão. Uma leitura atenta irá demonstrar que este vínculo direto não existe na literatura oriental. Trata-se de uma aproximação feita por Schopenhauer.

O conceito de *consciência* utilizado por Schopenhauer – consciência julgadora que segundo ele “só fala depois” – difere completamente do conceito oriental. Em Schopenhauer a “consciência julgadora” está voltada para o que “somos”; para a culpa ou o mérito. Conforme o conceito oriental, a consciência está além da culpa e do mérito. A inconsciência, ainda de acordo com o conceito oriental, refere-se ao viver no mundo do sono, dos sonhos, da ilusão.

¹³¹ Mockrauer, Jahrbuch, 1928, PP. 4 e 5). Apud MESQUITA, F. *Schopenhauer e o Oriente*. São Paulo: FFLCH/USP, 2007, p. 27.

¹³² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 70.

Ademais, a consciência no conceito oriental não “fala depois”, fala “durante”. Trata-se de uma percepção do que “está acontecendo aqui e agora”.

E no que tange à compaixão, este sentimento, no Oriente, possui uma conotação distinta daquela com a qual comumente deparamos no Ocidente. Este, como frisamos, é um dos pontos que compromete o entendimento do pensamento de Arthur Schopenhauer quando se refere ao sentimento da compaixão.

No Oriente, compaixão é *Bodhicita*. Neste sentido, a compaixão é o insuportável sentimento de dor pelo sofrimento do outro. Os Budas são feitos da matéria da compaixão. Isso requer percorrer um caminho para o despertar. Lentamente há uma progressão da pequena para a grande compaixão. Este é o mistério do “fenômeno da compaixão” mencionado por Schopenhauer. *Bodhicita* está inteiramente associada a um processo de despertar. *Bodhicita* é o desejo de atingir o estado de Buda pelo bem de todos os seres. É amor puro e compaixão: amor que se define pelo desejo de que o outro seja feliz; compaixão que se define pelo desejo de que o outro se liberte do sofrimento.

No Oriente a filosofia possui uma abordagem diferente da ocidental. Começa com o sofrimento. Com a angústia dos homens. Com a ansiedade, com a falta de sentido da vida dos homens. Esta parte Schopenhauer incorporou muito bem em seu trabalho. Mas, no Oriente, essa percepção leva ao trabalho, *Sadhana*. Essa palavra significa que a filosofia não é apenas pensar, mas ser. De acordo com essa filosofia, uma pessoa precisa tornar-se algo, precisa viver algo; vivenciar; pôr em prática.

Segundo *Sadhana*, não é possível dissociar a vida espiritual da vida cotidiana. O propósito do *Sadhana* como o caminho para um despertar é o ser atingir um nível elevado de consciência. *Sadhana* é o caminho para o “esclarecimento” do mistério da compaixão. Schopenhauer possivelmente não praticou o *Sadhana*, mas tudo isso intuiu.

Diante disso fica mais fácil entender por que Schopenhauer afirma que considerável parte das ações caritativas provém da ostentação e muitas vezes da crença numa retribuição futura elevada ao quadrado ou ao cubo, isso sem considerar outros motivos egoístas. Fica mais fácil compreender por que Schopenhauer fala de uma *compaixão desmotivada*. Com efeito, o sentimento da compaixão em Schopenhauer é destituído de dever, obrigação e qualquer tipo de reciprocidade. Ainda fica mais fácil de compreender quando ele diz que o cristianismo prega uma virtude inteiramente sem utilidade, praticada não em vista de recompensa numa vida após a morte, mas de forma completamente gratuita, pelo amor a Deus. Nesse caso as obras não justificam o valor moral, mas apenas a fé que acompanha a virtude e se apresenta espontaneamente e entra em cena por si mesma.

Schopenhauer em sua obra *Sobre o fundamento da moral* afirma:

Consideremos agora, em contrapartida, a motivação moral estabelecida por mim. Quem ousaria negar que ela manifesta uma efetividade decidida e verdadeiramente maravilhosa, em todos os tempos, entre todos os povos, em todas as situações da vida, também em situações sem lei, também em meio aos horrores das revoluções e da guerra, no grande como no pequeno, cada dia e cada hora, impedindo diariamente muita injustiça, chamando de fato para a existência, muitas vezes inesperadamente, muitas boas ações sem qualquer esperança de recompensa e que, onde ela e apenas ela efetivou-se, todos nós com emoção e respeito reconhecemos incondicionalmente o genuíno valor moral à ação?¹³³

A compaixão schopenhaueriana, por seu caráter originário, não pode ser ensinada. A fundamentação originária da compaixão permite uma visão desse sentimento como algo natural, mas, justamente em função desta naturalidade, constata-se que ele é impossível de ser prescrito.

Em Schopenhauer a compaixão se opõe à maldade e ao egoísmo. Ela nos eleva e nos conduz ao desenvolvimento de qualidades humanas inigualáveis, ao atingirmos um grau de consciência do verdadeiro sentido do que é ser humano. Representa a nossa mais elevada humanidade. A compaixão, em Schopenhauer, é isenta de preconceitos, de julgamentos. É absolutamente universal; a mais universal de todas as virtudes.

4.4 – Críticas à abordagem schopenhaueriana

Filósofos como Ernst Tugendhat, Max Scheler e Friedrich Nietzsche entendem que a fundamentação da moral em Arthur Schopenhauer reside no sentimento da compaixão. E elaboram ressalvas a esse respeito.

Ernst Tugendhat em sua obra *Lições sobre ética* dedica todo um capítulo à ética da compaixão em Schopenhauer.¹³⁴ Tugendhat argumenta que essa última, partindo de uma emoção natural, é inteiramente oposta à ética kantiana. Afirma que o conceito schopenhaueriano de compaixão não apenas não é plausível, mas também de forma alguma é um conceito moral. Mesmo assim, a insistência de Schopenhauer com a compaixão contém

¹³³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 170-171.

¹³⁴ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 177-196.

uma contribuição importante. Do mesmo modo que o utilitarismo, a ética schopenhaueriana se orienta a partir dos sentimentos em relação aos quais existem obrigações morais ¹³⁵

Compreende Tugendhat que a grande dificuldade deste princípio é que a compaixão, enquanto sentimento natural, somente existe mais ou menos; ou seja, há seres humanos que, diante de qualquer sofrimento, reagem espontaneamente através da compaixão. Mas, esclarece Tugendhat, a maioria das pessoas assim reage apenas parcialmente e em algumas delas, mais forte ainda que a compaixão, existe o seu sentimento contrário, a satisfação pelo mal alheio e o prazer na crueldade. Ele indaga: “Pode um tal sentimento, naturalmente pré-dado e existente em graus diversos, ser fundamento para uma obrigação? Somos nós obrigados por compaixão?”¹³⁶

Percebemos que, ao tecer suas críticas à fundamentação da ética em Schopenhauer, Ernst Tugendhat direciona as mesmas para três pontos derivados da concepção da ética kantiana: *o respeito, o dever moral e a universalização*.

Quanto à questão das relações entre compaixão e respeito, ele declara que:

[...] se a compaixão como tal é determinante e se ela não é apoiada no respeito afetivo pelo ser humano – que é ao mesmo tempo um respeito para com todos os seres humanos, e nesta medida uma postura de princípio – então ela somente é um sentimento mais ou menos forte, que existe naturalmente e que como tal está moralmente desnortado”.¹³⁷

Insiste Tugendhat que, em se tratando do respeito, o problema não está somente no fato de a compaixão nos abandonar no ponto onde temos a ver com os direitos morais que não se fundamentam no sofrimento; o mesmo ocorre quando estamos diante de situações em que temos a ver com várias pessoas. Acrescenta ainda que o sentimento pode nos conduzir a adotar procedimentos moralmente errados se nos deixarmos conduzir exclusivamente pelo o sofrimento do outro. Podemos ir contra os seus direitos e também contra os direitos dos outros.¹³⁸

Quanto ao problema das relações entre *compaixão e dever moral*, acredita Tugendhat que Schopenhauer não tem condições de falar desse último, inicialmente porque condena o conceito de *dever* de Kant. Segundo, porque só permanecem para ele, Schopenhauer, as formas de dever determinadas por sanções externas: religiosas, contratualistas, jurídicas. Schopenhauer, segundo Tugendhat, não concebe a idéia de uma sanção interna, assumida em

¹³⁵ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 178.

¹³⁶ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*, p. 183.

¹³⁷ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*, p. 185.

¹³⁸ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*, p. 181.

base a um conceito geral de ser-bom. Assim, deduz Tugendhat, a ética de Arthur Schopenhauer restringe-se a constatar que, ao lado das ações egoístas, também existem as altruístas, que são exatamente aquelas movidas por compaixão.¹³⁹

E em se tratando da universalização, Tugendhat entende que a compaixão, enquanto emoção, não produz a universalização exigida por um princípio moral. Ele diz: “A compaixão tem um valor muito grande, se já temos um ponto de vista normativo-universal (um critério universal), mas dela mesma não podemos extrair magicamente nada de universal e de normativo”.¹⁴⁰

Alega Tugendhat que o princípio de Schopenhauer – assim como sua concepção de motivação – é algo completamente sem serventia para uma ética política, pois nessa última trata-se quase sempre de ter que ponderar entre os interesses de muitos. Realmente, pelo que podemos constatar em sua fundamentação, a ética de Arthur Schopenhauer não se presta a fins políticos. Dela não se espera nenhum retorno.

Concluindo as considerações feitas por Ernst Tugendhat ao sentimento de compaixão na ética de Arthur Schopenhauer, dois pronunciamentos contidos no livro *Lições sobre ética* se destacam. O primeiro: “Conforme Schopenhauer, o fundamento exclusivo da moral é a compaixão”.¹⁴¹ O segundo: “O comportamento moral não é justificado, mas, quando ocorre, tem somente a compaixão como fundamento”.¹⁴² Tais pronunciamentos levam à conclusão de que, em Schopenhauer, o comportamento moral não possui uma justificação racional. Quando ele acontece, seu fundamento único é a compaixão.

Max Scheler em sua obra *Esencia y formas de la simpatia*, à semelhança de Ernst Tugendhat, dedica um espaço em seu livro para abordar a teoria da compaixão em Schopenhauer. Scheler reconhece a idéia em Schopenhauer da unidade entre os seres e que por obra da simpatia fica destruída uma aparência que rodeia todos eles, aparência esta que faz cada um considerar seu “eu” como real e independente. Mas Scheler tece a crítica de que para Schopenhauer o que na compaixão possui valor moral positivo não é a função da simpatia contida nela, e sim o padecer. Afirma Max Scheler:

¹³⁹ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 183.

¹⁴⁰ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*, p. 186-87.

¹⁴¹ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*, p. 179.

¹⁴² TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*, p. 184.

Es el *padecer* en general lo que representa para él el verdadero “camino de salvación”: por ello cobra también la *compasión*, como una especie del padecer y como una forma del aprehender el dolor existente por todas partes, el valor positivo que le atribuye. Con esto se coloca en la doble oposición, no sólo frente a una justa apreciación filosófica del valor moral de la *compasión*, sino también frente al juicio del sano entendimiento humano. Pues lo que la apreciación general experimenta en la *compasión* es, primero, que consiste en un salir simpatizando más allá de los límites del propio yo; que, además, no aumenta el padecer, sino que, como dice el conocido refrán alemán, lo parte por la mitad [...].¹⁴³

Outra crítica de Scheler reside no fato de considerar que o sentimento da *compaixão* deve conduzir a um estado de satisfação – própria do amor – ao participar das vivências alheias. Em Schopenhauer, segundo Scheler, pelo contrário, a base de apreciação do valor fundamental da *compaixão* é justamente oposta a isto. Reside justamente na função do *compadecer*. Não é uma diminuição, mas pelo contrário, um aumento do padecer.

Scheler crê que a noção de *compaixão* carece, em Schopenhauer, de um matiz eudemonista na apreciação de seu valor. O compassivo encontra ao mesmo tempo na dor e sofrimento dos demais um consolo da própria dor, descobrindo por intermédio da *compaixão* a difusão e a universalidade da dor.

Outra observação por ele direcionada à *compaixão* em Schopenhauer refere-se àquilo que denomina *vivência emocional de valor sumamente negativo*. Esta vivência é por ele considerada literalmente inconciliável com a genuína *compaixão*. Com efeito, essa vivência consiste em “sentir o mesmo que o outro”. Afirma Max Scheler: “Toda natureza moral pura que experimente ella misma un dolor sentirá caer con *duplicado* peso sobre su corazón el hecho de que también otros experimenten el mismo dolor y la participación afectiva en el dolor aprehendido en el sentir lo *mismo* que otro”.¹⁴⁴ Deduz Scheler que Schopenhauer confunde o sentir o mesmo que o outro, algo meramente cognoscitivo e indiferente do ponto de vista moral, com a autêntica *simpatia*.

Max Scheler entende de que o que realmente interessa a Schopenhauer não é estimar o valor *positivo da simpatia* que existe na *compaixão*, mas a dor contida nesta. Crê ainda que Schopenhauer comete os erros de em seus esforços querer derivar o amor da *compaixão* e reduzir à *compaixão* todos os valores morais, inclusive e justiça.

¹⁴³ SCHELER, M. *Essencia y formas de la simpatia*. Buenos Aires: Losada, 1957, p. 75.

¹⁴⁴ SCHELER, M. *Essencia y formas de la simpatia*, p. 76.

Scheler registra que no cerne da idéia schopenhaueriana de *compaixão* existe um impulso direcionado para uma vida decadente:

[...] en el fondo de la idea schopenhaueriana de la compasión hay un impulso enfermizo de vida decadente, que sólo por obra de un *engañarse a sí mismo* es objeto de una *interpretación* moralmente positiva, exactamente lo mismo muestra la exégesis metafísica *monista* a que Schopenhauer somete el hecho de compadecerse. En efecto, según él, no sólo en el sentir lo mismo que otro y el simpatizar se harían patentes valores y reacciones afectivas a valores, sino que la compasión desgarraría, además, de un modo intuitivo e inmediato, el “velo de maya”, que nos oculta la *unidad del ser* (es decir, de la voluntad *una*, ciega y doliente en sí), bajo la forma de la intuición del espacio y del tiempo que constituye para él el “*principium individuationis*”. Con esta interpretación concluye la teoría de Schopenhauer en un caso especial de la errónea teoría que hace de la simpatía una *identificación*, más concretamente, de su forma metafísica.¹⁴⁵

Concluí Scheler: “También el compadecer se convierte precisamente en “*apariencia*”, si ‘apariencia’ es la *distinción* de los individuos, que él *supone*. La disolución del yo en una masa universal de dolor excluye totalmente una *genuína* compasión.”¹⁴⁶

No que diz respeito a Nietzsche, Jair Barboza, na Apresentação de *O Mundo*, esclarece que, quando esse autor tomou contato com essa obra de Schopenhauer, sentiu que sua vida estaria mudada para sempre. Nietzsche havia encontrado o seu “primeiro educador”.¹⁴⁷ No entanto, em algumas de suas obras, como *Assim falou Zaratustra, Além do bem e do mal, Humano excessivamente humano, A genealogia da moral*, ele elabora críticas à renúncia, à figura do asceta, à piedade, envolvidas pelo conceito schopenhaueriano de *compaixão*.

Na obra *Assim falou Zaratustra*, embora Nietzsche não faça uma referência direta a Schopenhauer, ele questiona o sentimento de piedade: “A hora em que digais: ‘Que importa a minha piedade? Não é a piedade a cruz onde se crava aquele que ama os homens? Pois a minha piedade é uma crucificação’.”¹⁴⁸ Ele questiona também a atitude do asceta: “Aos que desprezam o corpo quero dar o meu parecer. O que devem fazer não é mudar de preceito, mas simplesmente despedirem-se do seu próprio corpo e, por conseguinte, ficarem mudos”.¹⁴⁹ A castidade dos santos é criticada: “Tendes olhos demasiado cruéis, e olhais, cheios de desejos, para os que sofrem. Não será simplesmente porque a vossa sensualidade se disfarçou e tomou

¹⁴⁵ SCHELER, M. *Essencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1957, p. 78.

¹⁴⁶ SCHELER, M. *Essencia y formas de la simpatía*, p. 79.

¹⁴⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, p.7.

¹⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2002, p.26.

¹⁴⁹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 41.

o nome de compaixão?”¹⁵⁰ E o próprio sentimento da compaixão é questionado: “Fugis de vós em busca do próximo, e quereis converter isso numa virtude; mas eu compreendo o vosso ‘desinteresse’;”¹⁵¹ “Se hei de ser compassivo, não quero ao menos que se diga que o sou; e quando o for, que o seja só à distância”;¹⁵² “O valor é o melhor dos matadores: também mata a compaixão. E a compaixão é o abismo mais profundo: tão fundo quanto o homem vê na vida, assim fundo vê no sofrimento.”¹⁵³

E possivelmente o mais contundente de seus pronunciamentos sobre o sentimento da compaixão nesta obra seja o seguinte:

Aí! Onde se fizeram mais loucuras na terra do que entre os compassivos, e que foi que mais prejuízo causou à terra do que a loucura dos compassivos? Pobre dos que amam sem estar acima de sua piedade! Assim me disse um dia o diabo: ‘Deus também tem seu inferno: é o seu amor pelos homens’. E ultimamente ouvi-lhe dizer estas palavras: ‘Deus morreu; foi a sua piedade pelos homens que o matou.’¹⁵⁴

No entanto Nietzsche reconhece o doar como sendo a mais difícil das artes: “Todos os criadores são duros, todo o grande amor está acima da sua compaixão”;¹⁵⁵ “[...] dar bem é uma arte, é a última e a mais astuta mestria da bondade”.¹⁵⁶

Em sua obra *Além do bem e do mal* Nietzsche faz críticas à renúncia dos santos e dos ascetas: “Não há nada a fazer: os sentimentos de dedicação, sacrifício próprio pelo próximo, toda a moralidade de renúncia a si próprio tem de ser implacavelmente reprovada e levada a julgamento [...]”¹⁵⁷ Tece suas críticas à negação da vontade e neste caso cita Schopenhauer: “Mesmo assim, no fundo da mais recente filosofia, a filosofia schopenhaueriana, existe, quase como o problema em si, este terrível ponto de interrogação da crise e do despertar religioso. Como é possível a negação da vontade? Como é que o santo é possível?”¹⁵⁸ Nietzsche se aproxima de Scheler no ponto em que em sua crítica a Schopenhauer procura duplicar o sofrimento: “Existem píncaros da alma vista dos quais até a tragédia deixa de ser trágica; e, tomando todo o sofrimento do mundo, quem é que se arriscaria a afirmar que a sua visão teria que nos seduzir e forçar à piedade e assim a duplicar esse sofrimento?”¹⁵⁹

¹⁵⁰ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 56.

¹⁵¹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 59.

¹⁵² NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 77.

¹⁵³ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 125.

¹⁵⁴ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 181.

¹⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 201.

¹⁵⁶ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 204.

¹⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Portugal: Europa América, s/d, p. 41.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, p. 55.

¹⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, p. 38.

Em *Humano, excessivamente humano* deparamos com Nietzsche direcionando seus comentários à compaixão, à ascese e à santidade. Menciona La Rochefoucauld quando este argumenta que o sentimento da compaixão enfraquece a alma. E põe de sobreaviso todas as pessoas dotadas de razão contra este sentimento.¹⁶⁰ Segundo Nietzsche:

O infeliz sente uma espécie de prazer com esse sentimento de superioridade, de que o testemunho de compaixão lhe dá consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda suficientemente poderoso para causar dor ao mundo. Assim, a sede de compaixão é uma sede de auto-satisfação e isso à custa dos semelhantes.¹⁶¹

Nietzsche, nas páginas 114 a 116 desta mesma obra, reconhece que a ascese e santidade conduzem o ser humano para uma obstinação contra si próprio. Na necessidade de exercer uma dominação e na falta de outros objetos, certas pessoas passam a tyrannizar partes do seu próprio ser. Ele afirma:

Essa tortura de si mesmo, essa zombaria de sua própria natureza [...] a que as religiões deram tanta importância, é propriamente um grau muito elevado de vaidade. Toda a moral do sermão da Montanha pertence a essa categoria: o homem tem uma verdadeira volúpia em violentar-se por meio de exigências exageradas e, em seguida, divinizar esse algo que comanda tyrannicamente em sua alma. Em toda a moral ascética, o homem adora uma parte de si como uma divindade e, para isso, deve necessariamente diabolizar as outras partes.¹⁶²

No prefácio de sua obra *A genealogia da moral* Nietzsche esclarece que suas primeiras idéias sobre a moral encontram-se nos aforismos de *Humano, excessivamente humano*. Neles, relata suas buscas acerca da moral, declarando que no fundo o que propunha era alguma coisa mais importante que um mundo de hipóteses próprias ou estranhas. Diz:

*Do que eu tratava era do valor da moral e acerca deste ponto eu não tinha que explicar-me senão para o meu ilustre mestre Schopenhauer, a quem se dirigia este livro com toda a sua paixão e a sua secreta oposição (porque Humano, excessivamente humano, era como esta, uma obra polêmica). Tratava-se particularmente do valor do altruísmo, dos instintos de compaixão, de renúncia, de abnegação, que Schopenhauer aformoseara, divinizara e elevara a regiões sobrenaturais, tanto que chegou a considerá-los como valores substanciais, nos quais fundou a sua negação da vida e de si mesmo.*¹⁶³

E, nesse prefácio, ele resume sua concepção sobre o sentimento da compaixão em Schopenhauer:

¹⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Humano, excessivamente humano*. São Paulo: Escala, s/d, p. 65.

¹⁶¹ NIETZSCHE, F. *Humano excessivamente humano*, p. 66.

¹⁶² NIETZSCHE, F. *Humano excessivamente humano*, p. 115.

¹⁶³ NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*. Lisboa: Guimarães Editores, 2007, p. 13-14.

*Mas precisamente contra estes instintos surgia em mim uma desconfiança cada vez mais fundamental, um cepticismo cada vez mais profundo. Neles via eu precisamente o grande escolho da humanidade, a tentação, a sedução suprema que a conduziria... aonde?... ao nada? Neles via o princípio do fim, o alto da marcha, o cansaço que olha para trás, a vontade que se rebela contra a vida, a última doença anunciada por sintomas de ternura e de melancolia: compreendia que esta moral de compaixão, a qual ainda aos filósofos infectava, era o sintoma mais perigoso da nossa civilização européia, o sintoma do seu regresso ao budismo, a um budismo europeu, ao nihilismo!... Entre os filósofos, esta exageração da piedade é, efetivamente, coisa nova; até ao dia de hoje estiveram de acordo os filósofos no valor negativo da piedade. Basta citar os nomes de Platão, Espinoza, La Rochefoucauld e Kant, estes quatro espíritos tão dissemelhantes, mas conformes num ponto: no desprezo da piedade.*¹⁶⁴

Filósofos e pensadores – Kant como exemplo – demonstram desinteresse pela compaixão. Outros acreditam que com frequência a compaixão é um sentimento de nossos próprios males nos males de outrem; ou que seja uma hábil previsão das desgraças em que podemos cair; isto é, socorremos no sentido de obter, se necessário, o socorro. Existem aqueles que através de uma boa ação via compaixão visam seu próprio bem, por mais longínqua e indiretamente que seja. É o caso de visar a recompensa neste ou no outro mundo.

Mas todos esses casos provam que a compaixão neles é impura, contaminada pelo egoísmo como demonstra Arthur Schopenhauer em suas falas. Acreditamos que um dos fatores que prejudica um melhor entendimento sobre o fenômeno da compaixão na fundamentação de moral schopenhaueriana consiste na não distinção entre a idéia que possuímos no Ocidente sobre esse sentimento e a do Oriente, que Schopenhauer procura transmitir.

Como considera o filósofo Leo Staudt em seu trabalho *A descrição do fenômeno moral em Schopenhauer e Tugendhat*, a concepção ético-metafísica em Schopenhauer não se reduz as questões de juízos morais; não faz humanização entre interesses individuais e o bem-estar geral o núcleo da ética; e com isto a sua abordagem ultrapassa o âmbito da sociedade moderna. Não situa a ética no plano do relativismo do mundo como representação. Fundamentado na sua concepção geral do mundo e da existência não localiza o sentido moral na afirmação da vida, mas na negação de todo querer viver. A fundação no *Isto és tu* e a compaixão como motivação são elementos primordiais para a negação da vontade. Não se

¹⁶⁴ NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*. Lisboa: Guimarães Editores, 2007, p. 14.

trata de elementos que possam fundamentar a obrigação moral, nem de base para um princípio de reciprocidade. Tudo o que conta é a unidade. Daí o caráter místico da ética de Schopenhauer. Para Schopenhauer a ética não está marcada pela relação com os outros, pois a salvação resulta de um ato do indivíduo, e diz relação ao todo.¹⁶⁵

Tugendhat, como vimos, afirma em suas críticas que: “a compaixão enquanto sentimento natural existe mais ou menos” nos seres humanos; “que a maioria das pessoas reagem apenas parcialmente através da compaixão”; que, em muitos, “mais forte que a compaixão é seu sentimento contrário, a satisfação pelo mal alheio”; “que o sentimento da compaixão naturalmente pré-dado e existente em graus diversos não poderia ser fundamento para uma obrigação, o respeito e a universalização” do procedimento moral. Declara ainda que a compaixão não possui serventia para uma ética política em que se trata de ter que ponderar entre interesses de muitos.

No nosso entendimento há pontos que passam despercebidos na apreciação de Tugendhat. Em Schopenhauer a crueldade ou a bondade resultam do caráter inato e inalterável, e a idéia de um ser humano compassivo não resulta da educação moral, nem a compaixão pode ser desenvolvida pela educação moral.

Schopenhauer não exige o sentimento de compaixão de todos os seres humanos. Pelo contrário, ele considera o egoísmo a atitude natural da vontade manifestada nos indivíduos. Nesse sentido não é um procedimento de Schopenhauer tentar extrair deveres, uma obrigação moral e universal do sentimento da compaixão. Schopenhauer em sua ética não trabalha sob uma perspectiva normativa. A genuína compaixão, assim ele entende, é espontânea, não deriva e não está sujeita a quaisquer regras, sejam morais ou simplesmente pragmáticas.

Devemos considerar que em Schopenhauer não temos uma moral de obrigação, de normas, de deveres porque ela não está no que cada um representa ou faz, mas naquilo que é, na sua essência. O plano de relação com os outros é o campo da política, da representação.

Tugendhat direciona ainda suas críticas para outros dois pontos derivados da concepção da ética kantiana: o respeito e a universalização. Neste ponto Tugendhat não observa também a idéia de unicidade proveniente da filosofia oriental que faz parte da ética de Schopenhauer. Uma leitura atenta da fundamentação da moral em Schopenhauer, vai demonstrar que o respeito e esse ponto de vista universal – sem possuir caráter normativo – existe no conceito de *Tat Tvam Asi*. É possível perceber que a universalização em Schopenhauer não reside na compaixão, mas sim no enunciado *Tat Tvam Asi*.

¹⁶⁵ STAUDT, L. *A Descrição do Fenômeno Moral em Schopenhauer e Tugendhat*. Florianópolis: UFSC, 2004.

Leo Staudt entende que questionar o fato de a compaixão não ser sentida por todos e não dirigir-se a todos equivale a não conceber a sua origem no sentido metafísico da teoria do caráter. A compaixão em Schopenhauer é indistinta com relação a todos os seres, pois o sofrimento é universal. Exclusivamente do ponto de vista transcendental é que se percebe que há uma só essência que se manifesta em todos os indivíduos.¹⁶⁶

Quanto a Max Scheler – como vimos – em uma de suas críticas à compaixão diz que em Schopenhauer “también el compadecer se convierte precisamente en ‘*apariencia*’, si ‘*apariencia*’ es la *distinción* de los individuos, que él *supone*. La disolución del yo en una masa universal de dolor excluye totalmente una *genuína* compasión.” Desconsidera Scheler nesse ponto que o indivíduo, ao alcançar a consciência do *Tat Tvam Asi* ocupa simultaneamente – e miraculosamente – duas dimensões: a do sujeito transcendental, que contempla a dissolução do eu numa massa universal de dor, e a do sujeito empírico, que se distingue fenomenicamente do seu semelhante e pode por isso sentir compaixão por ele. A crítica de Scheler confunde as dimensões empírica e transcendental.

Nietzsche direciona suas críticas a Schopenhauer principalmente no que diz respeito à renúncia, à figura do asceta, ao pessimismo. Partindo de uma leitura das obras pesquisadas, entendemos que Schopenhauer não diz que cada um deve suspender todo o seu querer, abster-se de todos os prazeres e abraçar voluntariamente a pobreza e a castidade. Tudo isso resulta da autoconsciência, que consiste na contemplação da essência do mundo. E essa contemplação ocorre de maneira completamente livre das constrictões causais do mundo fenomênico.

Os exemplos da história mencionados por Schopenhauer, assim compreendemos, são apenas ilustrativos. Nele a compaixão não é uma exigência moral, mas é o nome da experiência – conhecimento intuitivo – de que todas as coisas fora de mim são também vontade e sofrem como eu sofro. O sentimento que desperta a compaixão, de forma intuitiva e imediata, é o sofrimento como essência da vida, universal e irreduzível, que faz abandonar qualquer caminho que não leve à supressão do querer. Quanto ao pessimismo, para Schopenhauer, o sofrimento faz parte da constituição do mundo como vontade e como representação.

Todos os autores considerados acima – exceto Leo Staudt – parecem desconsiderar alguns pontos em sua análise da compaixão em Schopenhauer.

¹⁶⁶ STAUDT, L. *O significado moral das ações como negação da vontade, para Arthur Schopenhauer*. Rev. Filos., v. 19, n. 25, p. 273 - 303, jul/dez 2007, UFSC.

O primeiro ponto diz respeito à distinção feita por Schopenhauer entre “fundamento da moral” e a “motivação moral”. Deve-se atentar para uma passagem na obra de Schopenhauer *Sobre o Fundamento da Moral* – quase despercebida – onde ele faz menção ao “fundamento” da moral e à “motivação moral”:

Acima de tudo, **o fundamento da moral e a motivação moral** por mim estabelecidos são **os únicos** que se podem louvar como tendo uma real e ampla efetividade, pois ninguém quererá afirmar isto dos restantes princípios morais dos filósofos, que consistem em proposições abstratas, em parte até mesmo sutis, sem outro fundamento que uma combinação artificial de conceitos de modo que sua aplicação aos comportamentos reais teria até mesmo, muitas vezes, um lado risível [...] ¹⁶⁷

Neste enunciado Schopenhauer faz menção à distinção entre o “fundamento moral” – que nesse caso reside no *Tat Tvam Asi* – e a “motivação moral” – que consiste no fenômeno da compaixão. Recordando o que foi dito no capítulo anterior deste nosso trabalho, a fundamentação da moral em Schopenhauer situa-se no enunciado *Tat Tvam Asi*. Confrontando a fundamentação de Schopenhauer em sua obra *O mundo como vontade de como representação* e aquela que aparece em sua obra *Sobre o fundamento da Moral*, constata-se a coerência de Schopenhauer em manter a idéia do *Tat Tvam Asi*, embora entre a publicação da primeira – 1819 – e da segunda – 1840 – tenham decorridos vinte e um anos.

Grande parte das críticas ao fenômeno da compaixão em Schopenhauer, anteriormente mencionadas, provém do fato de considerarem que esse sentimento constitui não a motivação moral, mas sim o fundamento da moral. Esse último na realidade é dado pelo princípio do *Tat Tvam Asi*. A interpretação errônea provém ou da falta de percepção deste detalhe ou da falta de consciência do real significado de alguns princípios orientais utilizados por Schopenhauer.

Schopenhauer considera que a compaixão decorre automaticamente da consciência que se obtém de que todos somos formados pela mesma essência – *Isto és tu*. ¹⁶⁸

O segundo ponto está na necessidade de distinguir o conceito de compaixão conforme o entendimento desses pensadores e o conceito oriental trabalhado por Schopenhauer. Devemos recordar que ele faz menção ao *sujeito do puro entendimento*. Esse último está ligado à concepção oriental segundo a qual é preciso atingir um determinado patamar de consciência para adquirir a percepção do *Tat Tvam Asi*. O sentimento de compaixão que daí deriva possui uma *pureza* que o distingue das concepções ocidentais, nas quais a compaixão é

¹⁶⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 167.

¹⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, § 70.

confundida com piedade, caridade, simpatia e por vezes associada a inúmeras figuras do egoísmo.

O terceiro ponto diz respeito à dificuldade de comunicar a doutrina da compaixão em Schopenhauer. Deve-se considerar que essa doutrina possui duas bases: uma oriental, como mencionado, e uma rousseauiana. No prefácio da obra *Sobre o fundamento da moral*, Alain Roger menciona o fato de Schopenhauer reconhecer que Rousseau seria seu único predecessor na doutrina da compaixão. É verdade que essa última possui uma função metafísica em Schopenhauer, a qual não existe em Rousseau, que lhe confere um caráter eminentemente biológico. Mesmo assim, o filósofo alemão multiplica as citações do pensador de Genebra, buscando fortalecer sua posição com a única autoridade disponível.¹⁶⁹

De qualquer modo, Schopenhauer se identifica com Rousseau na questão da compaixão como sentimento natural de todo homem. Rousseau é considerado por Schopenhauer o maior moralista da modernidade, o precursor da moral do sentimento. Ele não tirou, considera Schopenhauer, o conceito de compaixão dos livros, mas da vida. Nesse sentido a compaixão não é despertada pelo conhecimento abstrato, mas pelo *intuitivo*. É um sentimento natural e não algo decorrente de meros argumentos que procuram evitar o fazer mal (sofrer) aos outros.

Schopenhauer entende que o *conhecimento intuitivo vale somente no caso particular*, destina-se ao que há de mais próximo, pois a sensibilidade e o entendimento somente podem conceber um objeto por vez.¹⁷⁰ A bondade autêntica, a virtude desinteressada não se origina do conhecimento abstrato, mas de um conhecimento imediato e intuitivo que não pode ser adquirido ou eliminado através dos raciocínios. E justamente por não ser abstrato tal conhecimento *não pode ser comunicado*, mas tem de brotar em cada um de nós. Sua adequada expressão não se encontra, pois, nas palavras, mas exclusivamente nos atos, na conduta. Por isso ele cita – *como exemplo* – a figura do “santo”, do “asceta”.

O fato é que as críticas levantadas sobre o sentimento da compaixão na ética schopenhaueriana demonstram a não aceitação do pessimismo e do sentido místico, essenciais na concepção moral de Schopenhauer. Elas desconsideram a idéia dos preceitos do Oriente nela contidos; desconsideram sua dimensão metafísica, como também a dupla face do mundo como representação e como vontade.

¹⁶⁹ ROGER, A. Prefácio, Schopenhauer, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. LXIV-LXV.]

¹⁷⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005, §12.

Portanto, os críticos do conceito schopenhaueriano de *compaixão* parecem ter interpretado inadequadamente a doutrina do nosso pensador, que vai um pouco além do ponto a que todos chegaram em suas análises. Todos viram na compaixão um sentimento não universal que não poderia constituir o fundamento da moral, enquanto Schopenhauer vê na compaixão uma motivação moral que decorre de uma experiência intuitiva própria do sujeito puro do conhecimento. E o desconhecimento das raízes orientais do pensamento de Schopenhauer contribuiu grandemente para a elaboração dessas críticas equivocadas.

4.5 – Observações finais

Para um melhor entendimento do fenômeno da compaixão como fundamento da moral, neste capítulo, analisamos este sentimento em Schopenhauer, suas ligações com a concepção oriental e as críticas de alguns pensadores à sua abordagem.

Vimos que questionar o sentimento da compaixão na ética schopenhaueriana é não conceber a sua origem no sentido metafísico da teoria do caráter. E, atingido a concepção de que todos fazemos parte de uma mesma essência, a compaixão é indistinta para com todos os seres, pois o sofrimento é universal. Capta esse conhecimento quem vê a diferenciação dos indivíduos como mero fenômeno. A compaixão, em Schopenhauer, abre o horizonte da identidade de todos os seres e livra da aparência que nos rodeia ao nos concebermos como seres individuais e independentes.

Realmente há uma dificuldade para entender de um modo puramente lógico o fenômeno da compaixão em Schopenhauer. Ele não busca a simples explicação lógica, mas diz que a compaixão é um mistério. Esse foi possivelmente um dos motivos para as dificuldades da Sociedade Real Dinamarquesa em entender e aceitar a fundamentação de Arthur Schopenhauer. Esse pode ser também o motivo para a dificuldade de alguns filósofos em reconhecer a parte mística contida nessa fundamentação.

Schopenhauer em *O Mundo* e também em sua obra *A metafísica do Belo* cita Empédocles ao mencionar que o igual somente é conhecido pelo igual. Aqui cabe a mensagem de Ludwig Wittgenstein em seu *Tractatus* ao afirmar que sobre o que não se pode falar deve-se calar.

O fenômeno da compaixão em Schopenhauer é um mistério. Sem desconsiderar as limitações encontradas ao pesquisar em suas obras esse sentimento, mas ao mesmo tempo

considerando o nosso mundo como vontade e como representação, entendemos que a melhor maneira de encerrar este trabalho e demonstrar nosso apreço por sua filosofia é fazer uso dos dizeres de Thomas Mann em sua obra *Schopenhauer*:

[...] Mas a própria anti-humanidade atual é, afinal, uma experiência humana, uma resposta unilateral aos eternos problemas da essência e destino do homem. Visivelmente ela precisa de um corretivo que restabeleça o equilíbrio, e eu creio que a filosofia [de Arthur Schopenhauer] evocada aqui pode hoje prestar bons serviços. Chamei Schopenhauer de ‘moderno’; deveria ter dito **‘futuro’** [...].¹⁷¹

¹⁷¹ MANN, T. *Schopenhauer*. Cultvox Editora, p. 26.

5 – CONCLUSÃO

O objetivo primordial de nossa pesquisa foi apresentar a fonte e a origem do significado moral das ações humanas no âmbito da filosofia de Arthur Schopenhauer, com ênfase no sentimento da compaixão. Como objetivos secundários, buscamos identificar o momento histórico por ele vivido; suas críticas às concepções morais anteriores; os pontos de concordância e discordância entre a ética de Schopenhauer e suas bases.

No capítulo dois, partimos de uma análise do contexto histórico vivido por Schopenhauer – Romantismo –, que nos possibilitou identificar as influências sofridas por ele, proporcionando-nos uma compreensão de seu perfil, caráter e principais conceitos, para um melhor entendimento de sua filosofia.

Ainda no mesmo capítulo, a consideração das críticas tecidas por ele às concepções morais anteriores nos mostrou sua descrença quanto à fundação da moralidade direcionada para a felicidade e para a virtude. Do mesmo modo, foi revelada a sua descrença para com a moralidade teológica e a kantiana, associada ao “dever”. Tais críticas, principalmente no que tange às direcionadas a Kant, serviram de base para identificar seu ponto de partida em sua fundamentação da moral.

No capítulo três, que trata da fundamentação da moral em Schopenhauer, direcionamos a atenção para duas de suas obras: *O mundo como vontade e como representação* e *Sobre o fundamento da moral*. Nesta última, mostramos que Schopenhauer, partindo de uma crítica à fundamentação da moral em Kant, apresenta sua fundamentação que se assenta no pronunciamento oriental *Tat Tvam Asi* – Isto és tu. Em *O Mundo*, Schopenhauer, trabalhando com a idéia de um pensamento único, expresso pelo axioma segundo o qual o mundo é minha representação, também fundamenta sua ética no preceito *Tat Tvam Asi*.

Neste caso podemos constatar uma coerência em Arthur Schopenhauer na fundamentação de sua ética, pois vinte e um anos se passaram entre o lançamento de sua obra prima *O mundo como vontade e representação* e sua apresentação perante a Sociedade Real Dinamarquesa.

No capítulo quatro, visando melhor entendimento do fenômeno da compaixão em nossa pesquisa, procuramos identificar como concebe Schopenhauer tal sentimento. Procuramos também identificar qual seria o Oriente de Arthur Schopenhauer e analisamos as

críticas que alguns pensadores fazem à abordagem schopenhaueriana em sua fundamentação da moral.

Em sua concepção de *compaixão*, Schopenhauer estabelece alguns vínculos: com a consciência, sendo a compaixão um fato inegável, não dependendo de dogmas, religiões, preceitos; com o *principium individuationis*, ao considerar que este, através do egoísmo, cria um abismo entre um ser e o outro; com o preceito *Tat Tvam Asi*, que vai possibilitar o elo analítico entre a experiência da compaixão e sua verdade metafísica.

Vimos que, partindo de algumas premissas, Schopenhauer chega ao bem estar ou mal estar do outro como fim último de nossa vontade, reconhecendo que esta identificação implica no fenômeno da compaixão. E em Schopenhauer a compaixão estará sempre vinculada ao desejo de eliminar ou minorar as dores e o sofrimento do outro.

Schopenhauer trata a compaixão como um fenômeno originário. Dela provêm as virtudes cardeais da justiça e da caridade. A compaixão é um sentimento natural, um mistério. A razão não a pode explicar e a experiência não permite descobrir sua causa. Schopenhauer conclui que a explicação da mesma compete à especulação metafísica.

Assim, para um melhor entendimento do fenômeno da compaixão em Arthur Schopenhauer, tivemos que nos aproximar daquilo que denominamos *o Oriente de Schopenhauer*. Devemos recordar que, em *O Mundo*, nos prefácios da primeira e segunda edição, Schopenhauer, fazendo menção às suas fontes, alerta que seus ensinamentos não são para muitos e que requerem – além de uma familiaridade com as doutrinas platônica e kantiana – uma aproximação aos preceitos da filosofia oriental.

Consideramos relevante para melhor entendimento da influência oriental sobre o pensamento de Schopenhauer identificar a literatura sobre o Oriente da qual ele tomou conhecimento. Notamos que ele fez uso pessoal de conceitos oriundos dessa literatura ao pesquisarmos as obras que fizeram parte de nossa pesquisa.

Registramos que no Oriente a compaixão possui uma conotação distinta do que comumente deparamos no Ocidente. Esse é possivelmente um dos pontos que compromete o entendimento de Schopenhauer quando se refere a esse sentimento. No Oriente compaixão é *Bodhicita*. Está associada ao processo do despertar. Os Budas são feitos da matéria da compaixão.

Em Schopenhauer é nítido o contraste entre os ideais divulgados em termos de ética e a limitação imposta pela realidade vivida. Sofrida. *O mundo como vontade e como representação*, obra capital de Schopenhauer, não é somente um pensamento – único – condensado: é também o homem, o ser humano, a pessoa, a vida, o sofrimento. E também a

estética. Representa as duas grandes possibilidades que o humanismo de Schopenhauer consigna ao homem: *a santidade e arte*.

Verificamos em nosso trabalho que existe por parte de alguns filósofos – Ernst Tugendhat, Max Scheler e Nietzsche – uma rejeição quanto à estratégia schopenhaueriana de fundamentação da moral com base no sentimento de compaixão. Entretanto, procuramos mostrar que tal rejeição pode ser atribuída principalmente a três fatores. Primeiro, ela não leva em conta a distinção entre o que é em Schopenhauer a *fundamentação da moral*, que reside no pronunciamento *Tat Tvam Asi*, e a *motivação moral*, que consiste no sentimento da compaixão. Segundo, torna-se necessário distinguir o conceito de *compaixão* conforme o entendimento desses pensadores e o conceito oriental trabalhado por Schopenhauer. Para compreender adequadamente o conceito oriental de *compaixão* há que alcançar o estado que Schopenhauer associa ao *puro sujeito do conhecimento*. Em termos do Oriente, isso parece equivaler a ter atingido o estado de consciência daquele que é considerado um ser “desperto”. Terceiro, a dificuldade de Schopenhauer em explicar o que ele denomina *mistério da compaixão*, em virtude de suas relações com a contemplação mística da essência do mundo.

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Cacciola. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Trad. François-Xavier Chenet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

_____. *Sobre la quadruple raiz del principio de razon suficiente*. Buenos Aires: Aguilar, 1973.

_____. *Metafísica do Belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2007.

AUROBINDO, Sri. *Em direção à nova consciência*. Trad. Casa Sri Aurobindo. São Paulo: Editora Três, 1973.

Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BORREL, Roviralta. *Bhagavad-Gîtâ*. Trad. Eloísa Ferreira. São Paulo: Editora Três, 1973.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. André Campos Mesquita. São Paulo: Escala, s/d.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KIERKEGAARD, Sören. *O desespero humano*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006.

MAHARSHI, Ramana. *Ensinos espirituais*. Trad. Terezinha Santos. 10ª ed. São Paulo: Cultrix, 1998.

MANN, Thomas. *Schopenhauer*. Cultvox Editora.

MESQUITA, Fábio Luiz de Almeida. *Schopenhauer e o Oriente*. São Paulo: FFLCH/USP, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. Trad. Carlos José de Meneses. 8ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2007.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Sophic PenteBerthy Vinga. Portugal: Publicações Europa-América, s/d.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, s/d.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PARAMHANSA, Yogananda. *A essência da auto-realização*. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. 9ª ed. São Paulo: Pensamento, 1999.

PLATÃO. *A República*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PLOTIN. *Traité sur la liberte et la volonté de l'Un – Ennéade VI, 8 (39)*. Trad. Geoges Leroux. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Trad. Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial e Comercial, 2000.

PROENÇA, Domenico Filho. *Estilos de época na literatura*. 15ª ed. São Paulo: Ática, 1995.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. V. 3. 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. São Paulo: Papyrus, 1991.

RUMI, Djalal-ud-Din. *Fihi-Ma-Fihi: o livro do interior*. Trad. Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: Attar, 1993.

SCHELER, Max. *Essencia y formas de la simpatia*. Trad. José Gaos. Buenos Aires: Losada, 2004.

STAUDT, Leo Afonso. *A Descrição do Fenômeno Moral em Schopenhauer e Tugendhat*. Florianópolis: UFSC, 2004.

_____. *O significado moral das ações como negação da vontade, para Arthur Schopenhauer*. Rev. Filos., v. 19, n. 25, p. 273 - 303, jul/dez 2007, UFSC.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Trad. Diversos. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Não Somos de Arame Rígido*. Valério Rohden (Org.). Ulbra, 2001.

WATTS, Alan. *O Tao o curso do rio*. Trad. Terezinha Santos. São Paulo: Pensamento, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Introdução à Ética filosófica 2*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.