

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**A COMPAIXÃO COMO “*FENÔMENO ÉTICO ORIGINÁRIO*”  
DA MORAL E A SUA NECESSIDADE METAFÍSICA  
EM SCHOPENHAUER**

**LUANA OLIVEIRA MEDEIROS**

**Curitiba  
2016**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A COMPAIXÃO COMO “*FENÔMENO ÉTICO ORIGINÁRIO*”  
DA MORAL E A SUA NECESSIDADE METAFÍSICA  
EM SCHOPENHAUER

LUANA OLIVEIRA MEDEIROS

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto.

Curitiba  
2016



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

**ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

**Defesa nº 149 de 2016**

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: **FILOSOFIA**.

Ao décimo quarto dia do mês de março do ano de dois mil e dezesseis, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Eduardo Brandão (USP), Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Vieira Neto, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Luana Oliveira Medeiros "**A compaixão como fenômeno ético originário da moral e a sua necessidade metafísica.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Prof. Dr. André de Macedo Duarte. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "Aprovação" da mesma HABILITANDO-A ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

**OBS: Defesa realizada via Skype com o membro externo, citado abaixo.**

Curitiba, 14 de março de 2016.

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Prof. Dr. Paulo Vieira Neto  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Prof. Dr. Eduardo Brandão  
Primeiro examinador  
USP

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal  
Segundo examinador  
UFPR





Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFPR

**AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO**  
Defesa nº 149 de 14/03/2016

**Mestranda: Luana Oliveira Medeiros**

**Titulo da Dissertação: "A compaixão como fenômeno ético originário da moral e a sua necessidade metafísica."**

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	8,5
Prof. Dr. Eduardo Brandão (USP) Primeiro examinador	8,5
Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal (UFPR) Segundo examinador	8,5
<b>Média final</b>	<b>8,5</b>
<b>Conceito</b>	<b>B</b>

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

**OBS:** Defesa realizada via Skype com o orientador e o membro externo, citados abaixo.

Prof. Dr. Paulo Vieira Neto  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Prof. Dr. Eduardo Brandão  
Primeiro examinador  
USP

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal  
Segundo examinador  
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. André de Macedo Duarte  
Coordenador da PGFILOS

PROF. DR. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE  
Coordenador PGFILOS  
siap: 1283665

à minha mãe, Maria, e  
à minha irmã, Darlene.

## **Agradecimentos**

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, sobretudo a Lucio Souza Lobo, Marco Antonio Valentim, Vivianne de Castilho Moreira e ao Secretário da Coordenação, Pedro Benedito Kozeschen dos Santos, cujo apoio fundamental permitiu o afastamento das minhas atribuições, o que, conseqüentemente, possibilitou a minha dedicação em tempo integral à realização do Mestrado.

Ao Professor Vinicius Berlendis de Figueiredo, por ter concedido a mim uma bolsa de pesquisa, nos tempos de graduação, para estudar a moral kantiana. Certamente foi quando o meu interesse e estímulo para o estudo da filosofia encontraram-se e nunca mais se separaram.

Ao meu orientador, Professor Paulo Vieira Neto, pela liberdade e pela confiança na minha capacidade de produzir um trabalho de qualidade. Igualmente, agradeço à Professora Maria Isabel Limongi pela participação no exame de qualificação, ao Professor Antonio Edmilson Paschoal, tanto pela presença no exame de qualificação, como pela participação na banca de defesa. Agradeço também ao Professor Eduardo Brandão, da Universidade de São Paulo, por ter aceitado participar da banca de defesa.

Aos meus queridos amigos Alex Santana, Guilherme Copeti, Rodrigo Quirino, Mariana May, Rodrigo Sanches, Sara Cesari, Cristobal Zacalusni, Lígia Bettini Novas, Marcos “Príncipe” Esperidião, Renata Alves, Letícia Vilela, Ridel Campos e Taíssa Ricciardi, os quais, perto ou longe, nunca falham em trazer sabedoria e esclarecimento para o meu treinamento nos caminhos da força.

A Aline da Silva Dias, Luiz Francisco Garcia Lavanholi e Renan Bird Ricieri, amigades de valor inestimável que a filosofia trouxe para mim, que fazem qualquer situação tensa da vida se desmanchar em um humor contagiante e sempre bem-vindo.

Por fim, a Eduardo Luís Zardo, por uma amizade que transcendeu o espaço-tempo e que tanto contribui para a minha motivação existencial, independente da temperatura e do fuso-horário!

*Como alguém que escreve insistentemente sobre a satisfação e a alegria estética, sobre a decifração metafísica do enigma do mundo, acessível a qualquer um, pode ser considerado absolutamente pessimista?*

Jair Barboza, *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*, p. 60.

## Resumo

O objetivo da presente dissertação é oferecer uma apresentação e breve análise da compaixão como fundamento da moralidade em Schopenhauer e mostrar que, apesar de ser apresentada como uma moral essencialmente empírica, a sua justificativa é dependente da metafísica do próprio filósofo. Para tal, trabalharemos principalmente com o texto do *Sobre o Fundamento da Moral*, no qual Schopenhauer dedica, em especial, uma crítica à moral kantiana e seus pretensos sucessores. Nesse texto, Schopenhauer expõe as suas principais ideias a respeito da moral, porém há aspectos que só encontram um aprofundamento no texto d'*O Mundo como Vontade e como Representação*, especificamente o desenvolvimento da metafísica da moral. Sabe-se que o objetivo do autor era criar um *pensamento único*, que pudesse ganhar o título de metafísico e moral ao mesmo tempo, por isso a conexão entre seus textos não pode ser desconsiderada. Pretendemos, então, mostrar que ao estudarmos a moral de Schopenhauer através da relação entre os dois textos, podemos ampliar a nossa compreensão a respeito do pensamento do autor, bem como o valor e a possibilidade de falarmos em uma moral da compaixão.

**Palavras-chave:** compaixão, moral, ética, vontade.

## Abstract

The aim of this work is to provide an introduction and a brief analysis of compassion as the basis of morality in Schopenhauer and to show that, despite of being presented as a moral essentially empirical, its justification relies on Schopenhauer's own metaphysical account. To this end, we will work primarily with the text *On the Basis of Morality*, in which Schopenhauer dedicated, particularly, a critique to Kant's moral theory and to his so-called successors. In this text, Schopenhauer outlines his main ideas about morality, but there are aspects that have only received a deepening in his main work *The World as Will and Representation*, specifically the development of his metaphysics of moral. It is known that the author's purpose was to create a *single thought*, which could be metaphysical and moral at the same time, so the liaison between both texts can not be disregarded. We intend, therefore, to demonstrate that by studying Schopenhauer's morality through the connection between these two texts, we can expand our understanding of the author's thought, as well as the value and the possibility of speaking of a moral of compassion.

**Keywords:** compassion, morality, ethics, will.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>8</b>
<b>1.0 Os equívocos da Moral kantiana</b>	<b>11</b>
1.1 A liberdade como fundamento da moralidade kantiana	14
1.2 Crítica ao Eudemonismo	18
1.3 A moral teológica de Kant	21
<b>2.0 A compaixão como fenômeno ético originário da moral</b>	<b>24</b>
2.1 A motivação moral genuína	26
2.2 Compaixão, a causa oculta da ética	34
2.3 As virtudes cardeais: justiça e caridade	37
2.4 Suicídio, uma falsa solução para o problema da existência	40
<b>3.0 A necessidade do fundamento metafísico</b>	<b>44</b>
3.1 O corpo como manifestação análoga da Vontade	46
3.2 A negação da Vontade	51
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>58</b>
<b>BIBLIOGRAFIA E OBRAS CONSULTADAS</b>	<b>61</b>

## INTRODUÇÃO

Na esteira de outras figuras da história da filosofia, Schopenhauer defendia que a consternação é o motor fundamental que move as pessoas a filosofar. De sua parte, o filósofo acrescentava que essa consternação é uma consequência de vivermos em um mundo miserável: "*O punctum pruriens<sup>1</sup> da metafísica não está apenas em que o mundo exista ainda, mas que ele seja tão miserável e melancólico*" (SCHOPENHAUER, 2014, p. 265). Para Schopenhauer, a centelha de luz no fim do túnel da existência do homem é a filosofia, pois a sua potencialidade para decifrar a verdadeira natureza do mundo é o que fornece um consolo para o homem, animal cuja existência é passageira e permeada de tormentos. Para Schopenhauer, seus antecessores falharam em realizar esse projeto e, segundo lhe pareceu, coube a ele a tarefa de desvendar a verdadeira natureza do mundo, isto é, decifrar o enigma da existência. Ao fazê-lo, viu a sua filosofia como um grande regalo para a humanidade, um refúgio agradável no deserto trágico e infeliz que é a vida.

Ao lançarmo-nos em nosso próprio projeto de leitura das obras de Schopenhauer, deparamo-nos com o Ensaio "*Sobre o Fundamento da Moral*"<sup>2</sup> (1837), no qual o filósofo introduz a ética da compaixão. Segundo Schopenhauer:

A compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística. 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. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 163)

---

<sup>1</sup> Ponto de prurido, de incômodo.

<sup>2</sup> O texto foi escrito em resposta à competição proposta pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, em 1837, cujo tema central era relativo à psicologia do raciocínio moral. A pergunta a qual se pretendeu responder contém uma longa introdução, sendo o cerne da questão: "*A fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?*" (SCHOPENHAUER, 1995, p. 4)

O que Schopenhauer pretende dizer é que a fonte de toda a moralidade é a compaixão. Ao escapar do ciclo de sofrimento, o homem se torna capaz de agir compassivamente. A ideia básica por trás disso é que a compaixão é de certa forma bem-sucedida em contrariar as motivações egoístas do homem e conseguiria dissolver as diferenças entre o eu e o outro. Isso é possível através da revelação de que, por trás do véu da realidade do mundo dos fenômenos, somos uma unidade metafísica. Sendo assim, o sofrimento do outro é tanto dele como meu.

Nesse sentido, Schopenhauer, além de precisar explicar como posso sofrer a dor do outro como se fosse a minha, também precisa demonstrar como a minha vontade pode ser motivada em benefício do outro. Em suma, Schopenhauer defende que o outro torna-se o objeto da minha vontade. E isso só acontece se o sofrimento do outro se tornar o meu próprio, por meio da minha capacidade de identificação com ele. No cenário descrito pelo filósofo, apenas uma ação compassiva pode ser descrita como de valor moral. Qualquer outra ação, que não esteja acompanhada de compaixão, não tem espaço no reino da ética. Schopenhauer defende que a compaixão é a pedra angular de toda ação moral e essa é uma grande fonte de discussão.

Um dos problemas consiste no fato de Schopenhauer afirmar que a sua ética é totalmente composta por elementos empíricos, porém a especulação metafísica é o único meio pelo qual podemos explicar a compaixão. Apesar de afirmar veementemente que a sua ética reside na via empírica, ao final do *Sobre o Fundamento da Moral*, o filósofo oferece uma explicação metafísica que, por sua vez, procura costurar “as pontas soltas” que permitem explicar a ocorrência da compaixão. Schopenhauer pretende mostrar que é possível que o indivíduo interrompa o ciclo da causalidade natural da individuação e se identifique com o outro.

A questão em torno dessa problemática é uma oportunidade para que possamos investigar mais detidamente a fundamentação da moral em Schopenhauer, pois, ao tentar fundar uma ética totalmente

descritiva, o filósofo se encontra sem alternativa a não ser recorrer à uma reformulação do conceito de metafísica para legitimar a sua moral. A nosso ver, Schopenhauer não esclarece esses pontos no ensaio *Sobre o Fundamento da Moral* e é preciso recorrer a uma obra anterior a ele, que vem a ser os dois Tomos de sua obra magna *O Mundo como Vontade e como Representação* (1819), para encontrar a solução desse impasse.

Nos capítulos a seguir oferecemos uma explanação da moral schopenhaueriana, de maneira a encontrarmos a origem e a explicação do seu fundamento. Por meio dos 3 capítulos a seguir, gostaríamos de entender o desenvolvimento do fundamento ético originário da moral e o espaço que ele ocupa na ideia do pensamento único defendido por Schopenhauer. A pesquisa, assim, divide-se em 3 Capítulos: No primeiro é oferecida uma crítica à moral kantiana, a qual Schopenhauer interpretava como uma moralidade que não estava desassociada do egoísmo, dentre outros problemas, como a questão da autonomia da vontade e da influência da moral teológica e aquelas que possuem a felicidade como fim teleológico. Em seguida, apresentaremos o esboço da moral de Schopenhauer e aquilo que para ele pode servir como lei de motivação que fundamente as nossas ações, bem como apresentar a compaixão na forma descrita por Schopenhauer e falar da sua ocorrência no mundo dos fenômenos. Ambos os Capítulos têm por base sobretudo o Ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, porque é nele que Schopenhauer dedicou-se mais minuciosamente a falar da moral. Por fim, encerraremos com a metafísica da compaixão que, parece-nos, está melhor explicada nos Tomos I e II d'*O Mundo como Vontade e como Representação*, pois é em sua obra magna e em seus complementos que Schopenhauer oferece uma resposta aos seus críticos que possa ser considerada próxima do ideal, ainda que não suficiente.

## 1.0 Os equívocos da Moral kantiana

Para Schopenhauer, a contribuição de Kant para a Filosofia é inegável, especialmente devido à sua principal contribuição, o texto da *Crítica da Razão Pura*<sup>3</sup>. Entusiasta confesso de Kant, Schopenhauer também destaca a importância do filósofo de Königsberg para o idealismo transcendental, o qual repercute até hoje na História da Filosofia. Da mesma maneira que professa a sua admiração para com Kant, Schopenhauer também reconhece a sua discordância com a moral kantiana. Tamanha a sua indignação, quando teve oportunidade, Schopenhauer não hesitou em apresentar as suas próprias ideias que se contrapunham fervorosamente a Kant, sob o nome de *Sobre o Fundamento da Moral*. Esse texto, embora fosse o único concorrente ao prêmio oferecido pela Sociedade Real Dinamarquesa, não foi laureado. Um dos motivos teriam sido os inúmeros ataques proferidos por Schopenhauer aos grandes nomes do idealismo alemão; Fichte e Hegel, principalmente.

Concordamos com a referida Sociedade, pois os argumentos apresentados por Schopenhauer nesse texto são, por muitas vezes, agressivos e até mesmo problemáticos em suas formulações. Por outro lado, acreditamos que tais argumentos merecem, justamente por isso, a nossa atenção, no sentido de tentarmos entender quais são as oposições de Schopenhauer à filosofia moral kantiana, de maneira que isso possa permitir uma melhor compreensão da própria filosofia moral de Schopenhauer. Nesse sentido, no presente Capítulo pretendemos estudar as refutações que Schopenhauer faz a Kant, para conhecermos o pano de fundo da ética schopenhaueriana. Em nossa opinião, Schopenhauer faz duras críticas à moral de Kant, especialmente à sua forma imperativa, pois, para Schopenhauer, isso é absolutamente problemático. O filósofo também não aceita a apresentação da liberdade como autonomia da vontade, pois essa relação é impossível para Schopenhauer, uma vez que prescinde da ideia de um livre-arbítrio, o que não existe para o filósofo.

---

<sup>3</sup> 1ª edição, 1781, 2ª edição, 1787.

Gerard Mannion (2002), em seu *Schopenhauer, Religion and Morality*, ressalta a importância do estudo prévio de Kant, sobretudo do texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tanto para a compreensão de Schopenhauer, como também para a compreensão do próprio Kant, de maneira a entender a sua ética como um todo, por ser nessa obra em que Kant procura justificar o emprego do imperativo categórico como guia para o princípio moral. No mesmo sentido, ainda segundo Mannion (2002), a obra *Sobre o Fundamento da Moral* pode contribuir para o esclarecimento da metafísica kantiana, bem como para o esclarecimento da doutrina da salvação em Schopenhauer, as quais estão fortemente associadas ao fundamento da moral de Kant. Mannion (2002) também destaca que os comentadores de Schopenhauer não estão de acordo quanto aos motivos da utilização de partes do pensamento de Kant em seu próprio projeto de fundação da moral, por exemplo:

Christopher Janaway considera que é mais o caso de Schopenhauer simplesmente utilizar partes do pensamento de Kant em seu próprio projeto, em vez de, como sugeriram outros comentadores, esteja buscando corrigi-lo e aperfeiçoá-lo. Janaway expressa a crença de que o objetivo final de Schopenhauer nunca foi produzir uma versão estendida de filosofia epistemologicamente baseada em Kant, mas meramente incorporar grandes porções dela em uma metafísica que resolveria o “enigma” do eu e do mundo. (MANNION, 2002, p. 94)<sup>4</sup>

Quanto à posição de Christopher Janaway, Mannion diz que ele ignora o fato de que Schopenhauer enxergava a si próprio como o verdadeiro discípulo de Kant, o único capaz de dar continuidade àquelas tarefas fundamentais da filosofia que, segundo Schopenhauer, teriam sido deixadas inacabadas por Kant.

Schopenhauer, então, tendo por inspiração a sua leitura da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, passa a desenvolver o que ele acredita ser a verdadeira filosofia moral. Para ele, Kant, ao afirmar que “*numa filosofia prática não se trata de dar fundamento daquilo que*

---

<sup>4</sup> Tradução nossa.

*acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça*<sup>5</sup>, comete uma petição de princípio e Schopenhauer questiona quem será o legífero e como exatamente essas leis poderão ser validadas. Somente esses aspectos iniciais já são suficientes para que Schopenhauer acuse a moral kantiana de ser influenciada pela ideia de um legislador que está acima de tudo e todos, um ser superior. Ainda, Schopenhauer questiona qual a justificação para a forma imperativa da ética pois, para ele, parece apenas que Kant admite a lei moral como algo existente *a priori*, sem oferecer a prova para tal. Segundo Schopenhauer, não haveria, no texto de Kant, uma justificativa para que a lei moral seja tal como ela é. A única explicação, seria, então, que Kant escreveu com inspiração no Decálogo Mosaico. Na interpretação de Schopenhauer:

(...) as leis *morais*, independentes de regulamentação humana, da instituição estatal ou da doutrina religiosa, não podem ser admitidas como existentes sem prova. Kant comete, portanto, com essa pressuposição uma “*petitio principii*”. Ela se apresenta muito mais ousadamente quando ele, logo na página VI do Prefácio, acrescenta que uma lei moral deve trazer consigo *necessidade absoluta*. Mas tal coisa tem sempre como marca característica a inevitabilidade do resultado. Como se pode falar de necessidade absoluta para estas supostas leis morais - como exemplo, ele cita o “tu não deves (*solit'*) mentir” - já que elas, reconhecidamente e como ele mesmo garante, na maioria das vezes e mesmo via de regra, não têm êxito? (SCHOPENHAUER, 1995, p. 22)

O que Schopenhauer está argumentando aqui é que para que Kant pudesse admitir leis para a vontade é imprescindível que elas estejam acompanhadas de suas respectivas demonstrações, bem como suas derivações, conforme a observação empírica delas. Para ele, se não houver uma prova procedente da lei, não há como escapar de uma influência que repousa no Decálogo Mosaico. No entanto, Kant certamente teria uma resposta e isso envolveria explicar que o imperativo categórico não apenas não está baseado em qualquer referencial empírico, mas também tem como alvo o mundo do númeno, o qual se apoia no uso do intelecto e da razão para asseverar o valor moral das máximas das ações. Além disso, Kant destaca que o particular não é

---

<sup>5</sup> (KANT apud Schopenhauer, 1995, p. 21)

simplesmente considerado como parte de um conjunto maior e mais amplo, o do universal, mas que a máxima do agente se dirige a outro rumo, sendo esse o da mais firme obstinação, de tomar a si mesmo como forma, como o sujeito da lei moral, a qual se fundamenta sobre a autonomia de sua vontade, que é livre e a qual deve, ao mesmo tempo e necessariamente, tendo em vista as suas leis universais, “*concordar com aquilo ao qual deve submeter-se*”. (KANT, 2003, p. 469)

Voltando nossa leitura para o texto *Sobre o Fundamento da Moral*, buscaremos trabalhar com os argumentos mais relevantes ali presentes, para extrair o essencial da crítica de Schopenhauer a Kant, bem como entender a construção da filosofia moral de Schopenhauer. Nos subcapítulos a seguir, procuraremos mostrar que as diferenças conceituais entre Schopenhauer e Kant não podem ser desconsideradas, o que torna necessário o conhecimento da crítica de Schopenhauer a Kant, para a compreensão da ética daquele. Estudaremos, inicialmente, a possibilidade da liberdade como condição de possibilidade da moralidade kantiana. A seguir, mostraremos que, para Schopenhauer, a moral kantiana pode ser interpretada como a mera busca da felicidade. Por fim, mostraremos os motivos que fazem Schopenhauer acreditar que a lei moral kantiana está totalmente associada à moral teológica.

### **1.1 A liberdade como fundamento da moralidade kantiana**

Schopenhauer se apropria do termo kantiano ‘númeno’, mas o seu uso é divergente se comparado ao uso kantiano. Por exemplo, a coisa-em-si existe singularmente, deixa de ser plural, e se objetiva no mundo da representação. Isso significa dizer que temos acesso a ela. Como sugere o título da sua obra magna, *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer encara o mundo sob essas duas perspectivas, que poderiam ser explicadas como as duas faces de uma mesma moeda. Nessa perspectiva do mundo como númeno, Schopenhauer denomina a coisa-em-si de *Vontade*.

O importante a ser extraído da dualidade fenômeno/númeno, quando utilizada por Schopenhauer, é saber que, para o filósofo, ao tratar do mundo como representação, ele dirá que somos uns diferentes dos outros, individualizados e autointeressados, mas, ao tratar do mundo sob a perspectiva da Vontade/númeno, ele dirá que somos parte da mesma unidade metafísica. Para Schopenhauer, o homem traz em si tanto as características do egoísmo e da compaixão.<sup>6</sup> Mas ele acredita e remete a exemplos, à descrição da realidade, para provar que por vezes é possível perceber que existe um tipo de sentimento que pode demolir a barreira entre o eu e o não-eu, e que faz com que eu sinta compaixão pelo outro.

Tal *Vontade* é responsável por governar o mundo, de maneira irracional. Somos constante e irreparavelmente determinados por essa *Vontade*, que controla o nosso ambiente e nossos desejos. Isso também vale para os demais seres. Para Schopenhauer, disso se segue que a liberdade humana e o livre-arbítrio são ilusões criadas pela *Vontade* e tudo aquilo que é apenas o é por ser uma manifestação particular da *Vontade*.

Nesse sentido, Schopenhauer vê como um problema a suposição do livre-arbítrio ao constatar que Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, define a vontade como absolutamente autônoma, o que, na filosofia kantiana, implica dizer que tal vontade, por ser livre e incondicionada, escapa de qualquer determinação. O seu único agente é a liberdade, que, para Kant, é o primeiro princípio da autonomia. Assim, não demoramos a entender que, para Kant, somos livres. Christopher Janaway (2003), em seu livro *Schopenhauer*, ao tratar da ética schopenhaueriana, critica Kant pelo fato de identificar no discurso kantiano referências bíblicas que tornariam a teoria kantiana infundada, porque, como já havia alertado Schopenhauer, reabilitam a ideia de um ser absoluto:

---

<sup>6</sup> Pois todo homem carrega em si essas duas propriedades diametralmente opostas que provém da inevitável comparação do seu próprio estado com o do outro: conforme atua o resultado dessa comparação em seu caráter individual, uma ou outra propriedade se tornará sua disposição fundamental e a fonte de seu agir.” (SCHOPENHAUER, 2012b, p. 43)

O ensaio *Sobre o Fundamento da Moral* contém uma discussão sucinta e profunda da ética kantiana na qual Schopenhauer apresenta muitas objeções, figurando com destaque entre elas a de que a ideia kantiana de um imperativo, “você deve”, é uma noção teológica disfarçada. A linguagem em que Kant se exprime tem ressonâncias bíblicas, e, para o ateu Schopenhauer, a própria ideia de uma ordem absoluta, ou quer introduzir subrepticamente a suposição de um ser absoluto capaz de emití-la ou é infundada. Quando Kant mais tarde tenta mostrar que a ética requer uma ideia de Deus, Schopenhauer se recorda de um prestidigitador que, para nossa grande surpresa, tira do chapéu algo que ele ali pusera desde o início (B,57). Por outro lado, se não existe Deus, não deveríamos, para começar, simplesmente engolir a ideia de um imperativo absoluto, universal. (JANAWAY, 2003, p. 110-111)

No confronto entre as filosofias de Schopenhauer e Kant já podemos perceber que: o primeiro pensa no conceito de *Vontade* como a *coisa-em-si* e que não há livre-arbítrio, ao menos não no mundo dos fenômenos, enquanto o segundo pensa que a vontade ser livre é a condição de possibilidade da moralidade. Kant, ao contrário de Schopenhauer, não entende a liberdade como incompatível com o determinismo e esse é um dos pontos criticados por Schopenhauer. Segundo Kant, o homem, ao ser guiado pelo que ele chama de *vontade boa*, age conforme ao seu imperativo categórico. É o homem que “*age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal*”. (KANT, 2007, p. 80) A *vontade boa*, no entanto, só é possível com a aceitação de que o homem é livre. Porém, o caminho que Schopenhauer decide trilhar é outro. Para ele, a vontade individual, particular, a que estamos habituados, existe apenas como manifestação da *Vontade* e, portanto, não é livre, pois está submetida às condições do mundo dos fenômenos. O que existe é a *Vontade* metafísica, aquela que funciona como um impulso, que move a existência, a coisa-em-si kantiana.

No entanto, Kant oferece uma saída para a sua teoria da liberdade da vontade e afirma, ao final da segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quanto à liberdade:

“*Como é que é possível uma tal proposição prática e sintética a priori? e por que é que ela é necessária? - eis um problema cuja solução não cabe já nos limites da Metafísica dos*

Costumes. Tão-pouco afirmámos nós aqui a sua verdade, e muito menos pretendemos ter no nosso poder os meios de a provar. Mostrámos apenas, pelo desenvolvimento do conceito de moralidade uma vez posto universalmente em voga, que a ele anda inevitavelmente ligada, ou melhor, que está na sua base, uma autonomia da vontade.” (KANT, 2007, p. 91)

Por meio da citação acima, Kant admite que a liberdade possui um valor teórico, pois é uma ideia da razão, sendo que ela pode ser suposta, mas em nenhum momento demonstrada. Schopenhauer usa essa admissão de um pressuposto teórico como uma forma de criticar a moral kantiana. Porém, o que Schopenhauer perde de vista é o fato de que, para Kant, apesar de ser produto da imaginação, a liberdade possui um efeito prático, porque é uma faculdade do homem e faz com que ele mantenha a observância das suas obrigações, frente a qualquer poder natural. Ela não é aceita como princípio, mas, sim, como um postulado da razão prática pura, que deve ser aceita de maneira a não entrar em contradição com a lógica moral. No entanto, Schopenhauer insiste que a conciliação entre a liberdade como ideia da razão e a filosofia moral é problemática, especialmente porque ele acredita que à filosofia moral cabe falar descritivamente da natureza. O problema, para ele, reside no fato de que o tratamento dado pela tradição filosófica à moralidade é meramente especulativo, com o objetivo de estabelecer princípios, como faz a ética kantiana, sendo que faltou a eles pensar em um tratamento mais pragmático, que não pretendesse formalizar a moral. De acordo com a sua interpretação, Schopenhauer entende que há uma ênfase no estabelecimento de um princípio teórico, por caracterizar um caminho mais fácil, quando a verdadeira dificuldade está em descrever e definir qual é o comportamento moralmente aceitável para os homens no que diz respeito à descrição das ações (particulares) que efetivamente acontecem, em lugar de falar de suposições. Schopenhauer pensava, então, que a moralidade deveria obter e tratar seu conteúdo a partir da experiência. Entretanto, Kant afirma que a filosofia prática permite que não determinemos “os princípios do que **acontece** mas sim as leis do que **deve acontecer**, mesmo que nunca aconteça”. (KANT, 2007, p. 66) Para Schopenhauer, as suposições feitas por Kant, inclusive a anteriormente

citada, seriam provas contundentes de que a filosofia moral kantiana não é factível, o que a distancia da possibilidade de sua concretização na realidade.

## 1.2 Crítica ao Eudemonismo

Apesar da crítica à moral kantiana, Schopenhauer destaca que os pontos positivos não podem, de maneira alguma, serem desconsiderados. No *Sobre o Fundamento da Moral*, ele afirma que a filosofia moral kantiana teria, a princípio, sido bem sucedida em romper o vínculo com as filosofias tradicionais que sempre associaram a moral com a busca da felicidade. Para Schopenhauer, “o grande mérito” da filosofia moral kantiana foi ter procurado libertar a ética da sua relação com o eudemonismo. No entanto, Schopenhauer entende que o conceito de *Soberano Bem* é a unificação da virtude e da felicidade, por entender que esse conceito serve ao propósito de oferecer uma recompensa para o sujeito moral kantiano. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 25)

Nesse ponto, defendemos Kant, dizendo que as alusões de Schopenhauer a ele são em grande maioria tendenciosas e não levam em consideração aspectos que são importantes para a compreensão da filosofia de Kant. Por exemplo, a submissão à razão é o que oferecesse acesso à felicidade e Kant não fala de garantia de realização de interesses particulares, pelo contrário, a felicidade reside no *respeito à lei*. Igualmente, Kant valoriza a distinção entre doutrina moral e a doutrina do *Soberano Bem* e não parece, em nenhum caso, concordar em determinar uma pela outra. Pensar que a felicidade, seja ela concreta ou mera expectativa, isto é, a representação de recompensa ou de castigo, for determinante sobre as ações morais, para Kant teríamos a eutanásia de toda a moralidade. Como argumenta Mónica Gutierrez (1998), a maneira como Kant opera a conexão entre a moralidade e a felicidade deve ser pensada a partir da reconsideração da antítese da antinomia da razão

prática, segundo a qual coloca-se a moralidade como causa da felicidade. Para Kant, essa proposição seria condicionalmente falsa, isto é:

(...) falsa apenas sob a condição de se tomar a relação de causa e efeito, estabelecida, respectivamente, entre “intenção virtuosa” e “felicidade”, como uma relação puramente mecânica (portanto, segundo as leis do mundo sensível) e, por consequência, sob a condição de uma visão redutora da existência do ser racional (nomeadamente aquela que concebe a existência no mundo sensível como o único modo de existência do ser racional). Assim, no momento em que é superada uma tal concepção da existência do ser racional e se concebe, paralelamente a essa mesma superação, uma outra forma de causalidade que não a mecânica, a proposição que faz da felicidade um efeito da moralidade ganha uma nova expressão. (GUTIERRES, 1998, p. 89)

Schopenhauer não considera todas as sutilezas da argumentação kantiana, especialmente a questão de que as ideias da razão não aparecem na moral kantiana como princípios, fundamentos, mas como postulados da razão prática pura, que devem ser aceitos de maneira a não entrar em contradição da lógica moral. Assim, de fato, suas críticas repetidas vezes soam tendenciosas, construídas de maneira a mostrar problemas, sem necessariamente resolvê-los.

No entanto, Schopenhauer insiste em requerer a dedução de tal lei, em contraposição à sua admissão como ponto de partida. Mas Kant, apesar de pensar que aqueles que não seguem a lei moral não estão fazendo o uso correto da sua razão e de seu livre-arbítrio, admite que:

É absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. (KANT, 2007, p. 40)

E a crítica de Schopenhauer encontra o alvo perfeito, quando esse desvela que, por trás do conceito de *respeito à lei*, esconde-se a influência dos teólogos morais. No *Sobre o Fundamento da Moral*<sup>7</sup>, Schopenhauer questiona a introdução desse conceito, pois, no seu

---

<sup>7</sup> Capítulo II, seção 4

entendimento, Kant, na verdade, está tratando de uma submissão a um mandamento, porém utiliza o conceito de *respeito* para escamotear a sua verdadeira intenção. Ademais, tal submissão não estaria associada a uma lei mas, sim, a uma das três ideias da razão, a de Deus. Para Schopenhauer, isso significa a aceitação de punições e promessas de recompensas na moralidade, o que, para Schopenhauer, compromete o valor filosófico da moral kantiana.

Por um lado, Kant declara a separação total entre os interesses particulares e a felicidade; nesse sentido, fundamentos subjetivos não contribuem para que uma ação tenha valor moral genuíno. Por outro lado, Kant reconcilia os interesses particulares e a felicidade no que recebe nome de *Soberano Bem*. Assim, apesar de estarem separados, interesses particulares e felicidades podem ser conciliados. Schopenhauer se opõe a isso, ao menos da maneira que é caracterizada por Kant.

Já sabemos que o temperamento de Schopenhauer é muito mais ácido e heterodoxo do que o de Kant, portanto, nessa questão de oposição entre virtude e felicidade, Schopenhauer é enfático: apenas a completa negação dos interesses particulares é compatível com o mais elevado padrão ético. Rejeitar o *Soberano Bem*, nesse sentido, é apenas uma consequência do seu entendimento de que uma vontade que seja determinada com vistas a tal fim demonstra a sua essência egoísta. Relacionar felicidade e interesses particulares significa, necessariamente, aceitar que esses são apenas um meio de alcançar aquela.

A felicidade no soberano bem não deve ser propriamente o motivo para a virtude. No entanto, lá está ela como uma mercadoria contrabandeada, cuja presença torna todo o resto um mero contato fictício: não é propriamente uma recompensa da virtude, mas um dom voluntário ao qual a virtude, após o trabalho concluído, estende furtivamente as mãos abertas. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 651)

O que está em questão, para nós, é o que o próprio Schopenhauer considera que pode servir como lei de motivação. Schopenhauer, ainda que fosse um grande conhecedor dos textos kantianos, rejeita toda e qualquer tentativa de justificação da lei moral de

Kant, pois as considera como ilusionismos de uma mágico que quer conquistar a sua atenta plateia. Já Schopenhauer, promete trazer à tona e provar o verdadeiro fundamento da moral. A esse respeito ofereceremos uma explicação nos Capítulos 2 e 3 desta dissertação.

### 1.3 A moral teológica de Kant

Como afirmamos anteriormente, o imperativo categórico traz em sua forma sintomas de contaminação pela moral teológica que não podem ser negados, ao menos, por Schopenhauer:

(...) a ética kantiana, tanto quanto todas as anteriores, dispensa todo fundamento seguro. Ela é, no fundo, como mostrei pela prova estabelecida, logo no início da sua *forma imperativa*, apenas uma inversão da moral teológica e um disfarce dela em formas bem abstratas e aparentemente encontradas “a priori”. (...) compararia Kant, naquela automistificação, com um homem que, num baile de máscaras, corteja toda a noite uma beldade mascarada, na ilusão de ter feito uma conquista. Até que, no final, ela tira a máscara e de se dá a conhecer como sua mulher. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 81)

Se esse for realmente o caso, a moral kantiana estaria destituída daquilo que a tornava desinteressada. A ideia de uma ordem divina, que pune e recompensa, reintroduz o homem em um jogo no qual as suas ações podem ser reduzidas aos interesses particulares: ele só será moral devido ao medo do desconhecido. Segundo Schopenhauer, há diversos problemas nas formulações do imperativo categórico, pois há várias passagens em que ele identifica um conseqüente egoísmo<sup>8</sup>. Schopenhauer entende que a ação moral só é possível se for o produto da vontade, destituída de motivos externos, o que não tem em vista universalização da sua ação. No entanto, o agir, em Kant, só é moral se ele puder ser universalizado, conforme encontramos em uma das formulações do imperativo categórico: “*age apenas segundo uma máxima*

---

<sup>8</sup> Ver SFM, Capítulo II, seção 6.

*tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal".* (KANT, 2007, p.59) Schopenhauer entende que o agente não leva em consideração aquilo que queria que fizessem por ele, ele age conforme a sua conveniência. Isso representaria, então, não uma ação moral, mas uma ação fundada no egoísmo.

Ademais, Kant, ao falar do significado da lei moral, na *Crítica da Razão Pura*, afirma que o homem deve pensar na existência de um além-vida, onde a figura de Deus irá recompensar de maneira justa o agir moral em um mundo futura:

De todo diferente é o caso da *fé moral*, pois agora é absolutamente necessário que alguma coisa aconteça, a saber, que eu obedeça em todos os pontos à lei moral. O fim está inevitavelmente fixado e só há uma condição possível, no meu ponto de vista, que permite a este fim concordar com todos os outros fins e lhe dá assim um valor prático: é que há um Deus e um mundo futuro; sei também, com toda a certeza, que ninguém conhece outras condições que conduzam à mesma unidade dos fins sob a lei moral. Mas, como o preceito moral é ao mesmo tempo a minha máxima (como a razão ordena que seja), acreditarei infalivelmente na existência de Deus e numa vida futura e estou seguro de que nada pode tornar essa fé vacilante, porque assim seriam derrubados os meus próprios princípios morais, a que não posso renunciar sem aos meus próprios olhos me tornar digno de desprezo." (KANT, 2001, p. 654)

Schopenhauer identifica a passagem acima como uma contradição, pois, para ele, o homem que segue a lei moral kantiana, ao suportar as mazelas deste mundo, tem a clara intenção de esperar por uma recompensa, logo, ele deixa de agir desinteressadamente. Como apresentamos anteriormente, para Kant essa ideia da razão serve apenas para seguir a lógica da moralidade. Porém, para Schopenhauer o problema está no fato de que Kant tenta colocar a razão num patamar superelevado, o de fundadora da ética, quando podemos encontrar vários exemplos de atos racionais que são verdadeiros exemplos de imoralidade ou de atos irracionais que são moralmente aceitáveis, diz Schopenhauer, inclusive que "*racional e vicioso podem unir-se bastante bem, e é só pela sua união que se tornam possíveis os crimes maiores e de ampla repercussão*". (SCHOPENHAUER, 1995, p. 57)

Kant, ao tentar determinar uma forma depurada de toda a experiência para o agir moral, por meio de seu imperativo categórico, formula uma lei que assegura a moralidade das ações, quando é seguida. Entretanto, para Schopenhauer, o homem moral kantiano, que age por dever, não existe. O que existe, são os indivíduos determinados pela sensibilidade, movidos por interesses particulares, que sempre consideram os outros indivíduos como meio com vistas a algo, jamais como um fins em si mesmos.

As críticas que Schopenhauer faz no *Sobre o Fundamento da Moral*, procuram ressaltar as falhas na construção da ética kantiana, as quais a tornariam ilegítima. Para Schopenhauer, Kant pretendeu uma ruptura com o eudemonismo, o que foi uma expectativa não cumprida, pois claramente Kant relaciona a moralidade com a promessa de uma alma imortal.

No próximo Capítulo, pretendemos oferecer o panorama geral da moral de Schopenhauer e no que ela se diferencia da moral prescritiva.

## 2.0 A compaixão como fenômeno ético originário da moral

Nos escritos de Schopenhauer percebemos que o problema da moral é uma constante. Seja nas principais obras ou nos escritos secundários, podemos encontrar ideias e argumentos a esse respeito. Segundo o próprio autor, a sua filosofia deve ser encarada sob a forma de um pensamento único, sendo que sua filosofia conduz a discussão que, para ele, "*proclama a si mesma como a mais séria de todas, pois concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente.*" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353) Essa citação, retirada do Livro IV d'O Mundo como Vontade e como Representação, dá a entender que caberá ao quarto livro falar das ações dos seres humanos. Schopenhauer pensava a filosofia como essencialmente teórica, por isso, ao lidar com a moral ele está falando de descrever as ações, esse, para ele, é o tratamento da sua filosofia prática.

Salientemos que a ética proposta por Schopenhauer é descritiva, pelo fato do filósofo considerar que cabe à filosofia moral desvendar e relatar a verdade, em lugar de prescrever regras para o agir dos indivíduos. Para o filósofo, o papel da ética é apenas teórico, bem como o da filosofia como um todo: "*toda filosofia é sempre teórica (...) tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter*" são "*pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las*". (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353) Isso não implica na impossibilidade de falar de uma ética que possa ter utilidade prática e que ofereça alívio para as dores da existência. Muito pelo contrário, em Schopenhauer, a descoberta de que a nossa existência fenomênica, que nos faz nos percebermos como seres individualizados, é uma ilusão, reduz o poder da Vontade sobre cada um de nós. É como se, paulatinamente, o controle que ela exerce em nós fosse diminuído, e isso nos ajuda a aliviar o sofrimento.

Seria inútil prescrever regras, pois essa Vontade está para além do mundo fenomênico, assim, escapa ao princípio de razão

suficiente<sup>9</sup>. Já os seres individualizados estão totalmente submetidos a esse princípio, o que significa que eles não são livres para *querer* como eles querem. Antes, eles são movidos pela pré-determinação da Vontade. Qualquer adaptação de comportamento serviria para atender às demandas dessa Vontade. Seguir uma lei, nesse sentido, seria apenas o entendimento de que você não quer ser punido, mas isso não quer dizer que você concorde com a prescrição. Se em algum momento o agente pensar que não será punido, ela poderá ignorar a lei e agir como lhe for conveniente. Ou seja, não há mudança de caráter. Portanto, para Schopenhauer, a própria realidade se opõe àqueles que o criticam e defendem a moral prescritiva: “*a realidade e a experiência*” sempre vencem “*as promessas de uma ética que quer melhorar os homens moralmente e fala de progresso na virtude*”, pois provam incontestavelmente que a ineficácia de uma moral prescritiva. (SCHOPENHAUER, 1995, 184)

Igualmente, toda forma de eudemonismo significa apenas maior esforço empregado em algo que não trará satisfação ou felicidade plenas, sequer duradouras, apenas reforça o erro de percepção de que elas são possíveis. Isso acontece porque a Vontade não pertence ao mundo dos fenômenos e a moralidade não pode agir sobre ela. As tentativas de ensinar a moralidade podem apenas incidir parcialmente nos sujeitos, mas nunca em sua essência, pois jamais alcançam a Vontade:

O intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo, como vimos, insondável. Se um homem, sob condições iguais, pudesse agir ora de uma maneira, ora de outra, então nesse ínterim a sua vontade mesma teria mudado e, por consequência, residiria no tempo, visto que somente neste é possível a mudança; contudo, assim, ou a Vontade teria de ser um mero fenômeno, ou o tempo uma determinação da coisa-em-si. (...) Mas, como Kant ensina, e toda a minha exposição torna necessário, se a coisa-em-si reside fora do tempo e de toda forma do princípio de razão, segue-se que não apenas o indivíduo tem de agir de maneira igual em situação igual e que cada ação má tem de ser a garantia segura de inúmeras outras que ele TEM DE levar a cabo, e não PODE deixar

---

<sup>9</sup> Para Schopenhauer, o Princípio de Razão Suficiente tem por fundamento que para todo conhecimento existe uma razão de que ele assim seja. Nesse sentido, podem ser extraídas quatro raízes de tal Princípio: 1) o princípio de razão suficiente do ser, 2) o princípio de razão suficiente do conhecer, 3) o princípio de razão suficiente do devir e o 4) o princípio de razão suficiente do agir. A saber, os princípios que possuem implicações para a ética de Schopenhauer são o 3º e o 4º.

de fazê-lo, mas também que, como Kant ainda diz, caso apenas fossem dados, de maneira completa, o caráter empírico e os motivos, a conduta futura do homem poderia ser calculada como um eclipse do sol ou da lua. Igual à natureza, também o caráter é consequente. Cada ação particular tem de ocorrer em conformidade a este, como cada fenômeno tem de ocorrer em conformidade à lei natural. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 378)

A partir dessa consideração, podemos pensar que aquele que não passou pela revelação de que as diferenças fenomênicas são apenas aparentes, quando encaradas do ponto de vista da Vontade, ignora que possa enxergar através das aparências e não consegue agir compassivamente, ao contrário do altruísta, que é aquele que enxerga além do *principium individuationis*. No entanto, Schopenhauer admite que, embora não seja possível a mudança do caráter, existe uma forma de conhecimento que pode oferecer uma alternativa para isso. Neste Capítulo, tentaremos oferecer uma explanação a respeito da ocorrência da compaixão na realidade, como a conhecemos, de maneira a permitir uma melhor compreensão de como é possível alcançar o estado compassivo, por meio da negação da Vontade, assunto do próximo Capítulo. Neste Capítulo, trabalharemos sobretudo com o *Sobre o Fundamento da Moral*, pois esse ensaio oferece uma base adequada para o que se apresenta na questão da metafísica da compaixão em Schopenhauer, tema do Capítulo 3, no qual passamos para *O Mundo como Vontade e como Representação*.

## 2.1 A motivação moral genuína

No *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer afirma que existe uma “*substância genuína de toda a moralidade*” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 134), a qual nos moveria em direção à aceitação de que não devemos prejudicar a ninguém mas, sim, ajudar a todos quando pudermos. Nesse sentido, Schopenhauer está discutindo o que deve ser o princípio fundamental da moralidade. Tal ideia muito provavelmente foi inspirada nas leituras que Schopenhauer fez dos Upanishads, que são uma parte das

escrituras hindus, cujo assunto, sobretudo, versa de meditação e filosofia, segundo as quais, em essência, após o desvelamento da nossa ilusória superfície, somos uma unidade; um todo indiferenciado.

Para Schopenhauer, o uso da razão não pode servir para legislar sobre a Moral e esse é um dos motivos de ele criticar a moralidade kantiana, como tentamos mostrar no capítulo anterior. Ele entende que aqueles que não nascem com disposição natural para o comportamento moral apenas poderão ter seu comportamento tolhido pelas regras sociais e morais. O conhecimento, então, do comportamento moral seria inato. Não seria possível tornar alguém essencialmente moral, ou conscientizar as pessoas a agirem compassivamente. Uma vez que, para Schopenhauer, não há livre-arbítrio, precisamos entender como se torna possível falar de moralidade.

Schopenhauer apresenta evidências daquilo que deve ser condenado, por meio de exemplos de comportamentos movidos por interesses particulares. Ao apresentar tais exemplos, Schopenhauer defende que a verdadeira natureza das pessoas do mundo é o egoísmo: "*O homem é no fundo um animal selvagem, terrível. Nós o conhecemos meramente no estado subjugado e domesticado que se denomina civilização: por isso nos apavoram as eventuais irrupções de sua natureza*". (SCHOPENHAUER, 2012b, p. 52) Esses exemplos servem para corroborar a tese de Schopenhauer de que a vida é permeada de sofrimento e horror, os quais nos mostram a espontaneidade dos acontecimentos. Essa é uma das razões para Schopenhauer pensar que as filosofias morais anteriores a ele falharam, pois, segundo o filósofo, o único "sucesso" alcançado por elas foi o de pretender justificar o injustificável, o horror da existência humana, a crueldade no mundo. Explicar aquilo que é desagradável não torna uma filosofia moral adequada, pelo contrário, certifica a sua inutilidade.

O egoísmo somado à necessidade de constantemente atender aos interesses particulares são os causadores dos males da existência. No entanto, apesar de, para Schopenhauer, essa se apresentar como uma verdade universal, ele admite que existem ações no mundo que

visam diminuir e aliviar os sofrimentos do mundo, as quais podem ser explicadas a partir da moral da *compaixão*.

A *compaixão* surge como o mecanismo que rompe as barreiras, construídas artificialmente, entre cada um dos seres. Nesse sentido, podemos começar a repensar a imutabilidade do caráter, que parece ser a tese inicial de Schopenhauer. A princípio, ele afirma que o caráter é imutável, mas parece que ele aceita (ou sugere) uma alternativa para o caso daqueles que não nascem com a *compaixão* inata. Ao menos ele admite que é possível adaptar o comportamento. Antes, precisamos, então, entender o que pode servir como motivação para a moral de Schopenhauer.

Para Schopenhauer, a ação moral depende essencialmente daquilo que é constituído o ser humano. É preciso lembrar, também, que esse ser humano moral só pode existir no mundo da representação, pois a moralidade exige a pluralidade do mundo fenomênico e individualizado. No núnemo, que é singular, não existe moralidade, pois não há indivíduos que possam agir uns sobre os outros. Os indivíduos que compõem o mundo dos fenômenos, segundo Schopenhauer, possuem em sua constituição basicamente três motivações: o *egoísmo*, a *maldade* e a *compaixão*.<sup>10</sup> Então, para o filósofo, além do comportamento moral, representado pela *compaixão*, existem outros motivos que também podem incentivar o comportamento humano.<sup>11</sup> Isso significa que, para Schopenhauer, o ser humano possui em sua formação uma mescla de *egoísmo*, de *maldade* e de *compaixão*. Ocorre que algumas pessoas são dotadas de uma grande *compaixão*, algumas praticamente nenhuma e os demais seres oscilam pelos extremos desse espectro. Sob esse ponto de vista, Schopenhauer, então, reforça a ideia de que o ser humano age por *egoísmo*. Porém, Schopenhauer concederá valor moral apenas às ações movidas pela *compaixão*. Para ele, ações motivadas pela ‘*maldade*’ e pelo ‘*egoísmo*’ têm por base interesses particulares e diz que elas podem

---

<sup>10</sup> “Há em suma apenas *três motivações fundamentais* das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros possíveis. Elas são: a) *egoísmo*, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) *maldade*, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) *compaixão*, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 130-131)

<sup>11</sup> SCHOPENHAUER, 1995, p. 118

causar sofrimento aos demais seres e a quem as realiza e, assim, caracterizam obstáculos para a realização da moral. Ele considera, também, as ações de autopreservação, que são baseadas no interesse particular. Nesse caso, as ações não podem ser classificadas como moralmente inaceitáveis, porque não produzem ações que possa ter valor moral. Por sua vez, aquele que age por egoísmo pode fazer-se passar por altruísta: ajudar ao outro pode trazer benefícios próprios, assim ele age espelhando as ações de uma pessoa compassiva, ainda que não o seja. No caso das ações por maldade, temos aquelas ações que são passíveis de repreensão e de censura, pois, além de não trazerem benefícios para o agente, também prejudicam o ser contra quem se age. Não existe nenhum ganho nessas ações, elas são realizadas meramente pela futilidade do ato.

Ainda no *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer dedica muitas páginas a discutir as ações que são movidas pelo ego, para contrapor esse incentivo à compaixão. Essa, para o filósofo, é o único incentivo que possui valor moral, sendo que possui ressonância nas ações de justiça e de caridade. Schopenhauer diz que facilmente podemos identificar na realidade ações que sejam a melhor demonstração da compaixão, porém, admite ser difícil distinguir se o *impulso* que deu origem a elas era genuíno ou interesse particular, porque para nós apenas é dada a ação, jamais os seus impulsos. Apesar de dizer que os exemplos dessas ações são facilmente identificados por meio de evidências empíricas, Schopenhauer não faz uso de muitos exemplos que demonstrem os elementos que constituem a compaixão. Acreditamos que ele toma por princípio que não é necessário fazê-lo, uma vez que egoísmo e valor moral são mutuamente excludentes. Não é possível relacionar as duas, a não ser que seja em situação de oposição.

Aos possíveis objetores, que possam exigir esclarecimentos para as ações egoístas e maldosas, Schopenhauer reserva o argumento de que não tratará especificamente delas, pois o seu tratado refere-se às ações compassivas. Porém, aos que insistirem em algum tipo de rigor a respeito, podem admitir que as ações egoístas e maldosas são caracterizadas essencialmente por serem a causa do sofrimento do outro, sendo que as ações compassivas são aquelas que causam o efeito

bastante íntimo do “*aplausos da consciência*”. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 124)

Poderíamos argumentar que, se não é possível precisar a origem do impulso que move as ações, então todas as ações poderiam ser ações egoístas disfarçadas, em uma máscara de compaixão. Por exemplo, as ações altruístas, realizadas apenas para alcançar o sentimento de ser útil para o outro. Essa é uma questão que surge pelo fato de não haver uma explicação clara e distinta da ocorrência da compaixão. Porém, Schopenhauer acredita que o ceticismo<sup>12</sup> quanto à ocorrência da compaixão, como um motivo independente, só pode ser tratado com “*chicana e obstinação*” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 123). Uma vez que ele percebe que não poderá responder a todas as possíveis objeções, ele decide que vai falar somente “*àqueles que admitem a realidade do fato*” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 124), isto é, aqueles que são razoáveis o suficiente para aceitar a sua tese da compaixão. Entretanto, desconsiderar as objeções de seus opositores certamente não é um ponto favorável para fortalecer a tese da compaixão como fundamento da moral. Schopenhauer, no entanto, insiste que basta nos reportarmos à experiência para encontrarmos os maiores exemplos de demonstração de ações compassivas. Situações em que, a despeito de não haver qualquer recompensa (na verdade o compassivo sequer considera essa possibilidade), pessoas agiram pelo benefício do outro. Para o filósofo, isso é inegável. Porém, a tamanha a surpresa com que essas ações são recebidas mostra que elas fazem parte das “*coisas inesperadas e das raras exceções*”. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 109)

Conceder-me-á igualmente que alguns ajudam e dão, fazem e renunciam sem ter outro intuito em seu coração que o de ajudar a outrem cuja necessidade eles vêem. Arnold von Winkelried, quando gritou “adiante confederados, pensem na minha mulher e nos meus filhos” e depois abraçou tantas lanças inimigas quanto pôde, teve um interesse próprio? Não posso pensá-lo, pense-o quem puder. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 123)

---

<sup>12</sup> “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.” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 111)

Assim, ainda que o egoísmo seja parte essencial da natureza humana, existem ações que não podem ser explicadas por ele e tampouco levam o agente a algum ganho pessoal. Da mesma forma, se não fosse possível pensar e identificar ações depuradas de egoísmo, nem mesmo poderíamos falar em moralidade, pois egoísmo e valor moral são incompatíveis. Aos que persistirem em questionar a ocorrência da compaixão, Schopenhauer escreve que esses não estão sendo razoáveis, portanto o seu discurso não é destinado a eles.

Ações do tipo mencionado [compaixão] são pois as únicas a que se atribui propriamente *valor* moral. Como o que é próprio e característico delas vemos a exclusão daquela espécie de motivos, por meio dos quais, ao contrário, procede todas as ações humanas, a saber, o *interesse próprio*, no sentido amplo da palavra. Por isso a descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação, ou, mesmo agindo de modo acessório, o diminuiria. A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o *critério de uma ação dotada de valor moral*. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 124)

Uma maneira de diferenciar as ações que ocorrem por compaixão daquelas que ocorrem por egoísmo é o fato de que a ação egoísta requer o julgamento prévio do agir, enquanto a compaixão é um sentimento espontâneo. Uma vez que possui o atributo de ser natural, Schopenhauer entende que a compaixão não pode ser definida como uma ramificação do egoísmo, ele a considera como um sentimento independente e oposto ao egoísmo. O que leva, então, às diferenças de comportamentos entre os homens? E poderia a ética transformar o homem movido pelo egoísmo em um homem compassivo? Ao menos no *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer insiste na impossibilidade de mudança de caráter. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 181) Como explica Eduardo Brandão, que:

No âmbito moral, cada homem tem um caráter inteligível (a Vontade) que se manifesta nas suas ações, seguindo a *lei da motivação*. Um motivo (por exemplo, a compaixão) determina uma ação (que pode ser moral ou não) que, sempre, reflete o

caráter do homem: *operari sequitur esse*. Deste encontro do caráter inteligível com os motivos, surge o caráter empírico do homem (que é este modo pelo qual suas ações, tomadas como fenômenos, seguem a *necessidade* da lei causal - no caso, da motivação). (BRANDÃO, 2008, p. 214)

O aprendizado da moral, então, deve ser descartado, pois o homem está preso ao caráter inteligível, que determinará as suas ações no mundo dos fenômenos. Schopenhauer empresta a noção platônica das ideias inatas de que, ao aprendermos algo, na realidade, estamos redescobrimos ideias que já estavam em nós. Nesse sentido, a aprendizagem não seria capaz de alterar a nossa essência. Como, então, contribuir para o alívio do sofrimento mundano? Nesse sentido, Schopenhauer se pergunta: “*Se a compaixão é a motivação fundamental de toda justiça e caridade genuínas, quer dizer, desinteressadas, por que uma pessoa e não outra é por ela movida? Pode a ética, já que descobre a motivação moral, fazê-la atuar?*” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 181) Como resposta, Schopenhauer reitera que a compaixão manifesta o caráter do agente. Uma vez que o caráter é dado a nós desde que nascemos, ele não pode sofrer alterações. O filósofo utiliza exemplos encontrados ao longo da história da filosofia para corroborar a sua tese. Ele pensa que vícios e virtudes estão em nós desde o nascimento e dificilmente podem mudar para algo diferente daquilo que nos é inerente. Uma vez que o caráter inteligível está por trás do empírico, o atributo da individuação só pode ser entendido no sentido fenomênico. Isso significa que, em essência, o verdadeiro ‘eu’, não poderá mudar: “*Só a partir daí torna-se explicável a tão espantosamente rígida imutabilidade dos caracteres, experimentada por todos.*” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 184). Além disso, Schopenhauer é bastante crítico àqueles que defendem a possibilidade de uma melhoria moral do caráter individual:

As três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a compaixão, estão presentes em cada um, numa relação incrivelmente diferente. Conforme esta for, os motivos agirão sobre ele e as ações acontecerão. (...) De acordo com essa inacreditavelmente grande diferença inata e originária, cada qual só será estimulado predominantemente *pelos* motivos para os quais ele tem uma sensibilidade preponderante, do mesmo modo que *um* corpo só reage aos ácidos, os outros só

aos álcalis; e, da mesma forma que este, também aquele não muda. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 186/187)

Mas Schopenhauer admite que no mundo das representações é possível guiar o comportamento humano, por meios de restrições sociais, ainda que isso esteja longe de ser considerada uma melhoria de caráter, pois a mudança de caráter:

(...) é por certo mais impossível do que poder transformar chumbo em ouro. (...) Por meio dos motivos, pode-se forçar a *legalidade*, não a *moralidade*. Pode-se transformar a *ação*, mas não o próprio *querer*, ao qual somente pertence o valor moral. Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo. O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais: cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária. (...) Mas não se pode dissuadir ninguém do próprio egoísmo e da própria maldade, tanto quanto dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 188)

Schopenhauer quer dizer que aquilo que está além do plano dos fenômenos, isto é, o caráter inteligível, não pode ser alterado, mas existe a possibilidade da mudança que age sobre a nossa superfície, que é influenciável e adaptável. Nesse sentido, seria possível que uma pessoa essencialmente egoísta pudesse negar essa natureza e agir compassivamente, e causar benefícios, em detrimento de uma ação egoísta, que causaria malefício.

Com isso, para Schopenhauer, além de ser a manifestação da Vontade neste mundo, o homem também é composto por seus conhecimentos adquiridos durante a existência e esses podem realmente afetar o comportamento de maneira a reger a conduta humana mas, por debaixo dessa roupagem comportada, provavelmente encontraremos os motivos egoístas que foram devidamente reprimidos, e que todos nós possuímos. Quando chegar o momento em que essas máscaras sejam retiradas, a verdadeira face da existência humana será revelada: a de que somos manifestações movidas pelo ego, da *Vontade*. A nossa verdadeira

essência reside para além daquilo que conseguimos perceber e medir em nós mesmos e está na *Vontade*, na coisa-em-si.

Assim, vemos que a compaixão realmente só encontra seu significado apenas no mundo como representação, onde somos iludidos pela *Vontade*, que faz com que nos identifiquemos como seres individualizados e separados uns dos outros. Mas essa concepção se perde, diante da nossa igualdade numênica. Ser compassivo, assim, é compreender a ilusão dos obstáculos colocados entre nós, e enxergar o mundo como ele realmente é: uno e indivisível.

## **2.2 Compaixão, a causa oculta da ética**

Procuramos mostrar o que, para Schopenhauer, pode servir como a lei de motivação de nossas ações e que apenas o incentivo da compaixão pode ser considerado como tendo valor moral. Como já salientamos ao longo desta dissertação, nem sempre Schopenhauer é claro quanto ao conhecimento do motivo por trás da ação. Não podemos ter a certeza de que o ato compassivo não é uma disfarce para o ato egoísta, pois tudo aquilo que nos aparece pode ser apenas ato ou reflexo da *Vontade*. Nesse ponto, Schopenhauer se vê em uma situação na qual, aparentemente, não há uma solução favorável. Porém, ele decide por uma saída tangencial, e volta a falar àqueles que terão bom senso sobre o assunto:

Mas, se alguém persistisse em negar a ocorrência de tais ações, então a moral segundo esse alguém seria uma ciência sem objeto real, igual à astrologia e à alquimia, e seria tempo perdido discutir mais sobre seu fundamento. Eu pararia de falar com ele e continuaria falando com aqueles que admitem a realidade do fato. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 123)

Adiante, na página 135, ele prossegue:

(...) esta mesma compaixão é um fato inegável da consciência humana, é-lhe essencialmente própria e não repousa sobre pressupostos, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura, mas é originária

e imediata e, estando na própria natureza humana, faz-se valer em todas as relações e mostra-se em todos os povos e tempos. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 135)

Mas Schopenhauer considera que, apesar de talvez nunca ser possível solucionar todo e qualquer ceticismo a respeito da ocorrência da compaixão, não se pode negar, também, a sua existência. Ademais, para ele, se não aceitarmos que existem ações desprovidas de egoísmo no mundo, então estamos falando de uma ciência que não possui substância, de uma “casca sem caroço”. Para ilustrar que tais ações existem, ele faz uso de diversos exemplos de ações compassivas e afirma que essas ocorrem quotidianamente e constituem a essência daquilo que deve ser tido como demonstração de ação moralmente válida. Nesse sentido, o que serviu como motivação para essas ações, em lugar da necessidade de satisfazer a própria vontade do agente, foi a compaixão. N’o *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer estabelece as premissas que provam a existência da compaixão, as quais ele acredita que possam ser tomadas como axiomas.<sup>13</sup> Em suma, nessa seção, Schopenhauer explica o ato egoísta, por ser realizado com o interesse particular do agente não pode ser considerado moral. No mesmo caso estão incluídas todas as ações que ocasionam benefício direto ou indireto para o agente, por exemplo, ações que tenham por fundamento a vaidade do agente, ainda que causem o benefício do outro. No extremo oposto, temos a ação que é realizada exclusivamente em benefício do outro. Para Schopenhauer, devido à maneira como opera o nosso conhecimento, é difícil estabelecer exatamente todas as etapas dessa ação. É como se houvesse sempre uma lacuna entre a motivação e o resultado da ação. Não sabemos com certeza se, em meio ao ato compassivo, não houve algum motivo egoísta subjacente.

Ainda que conseguisse lidar com o problema do ceticismo, Schopenhauer se confronta com um segundo problema, aquele que questiona a própria possibilidade de que o “*bem-estar ou o mal-estar de um outro mova imediatamente a minha vontade*” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 128), isto é, de que eu possa tomá-los como se fossem meus, de

---

<sup>13</sup> Cf. SFM, 1995, p. 125

certa maneira até depreciando a mim mesmo. Uma vez que as ações egoístas e as compassivas são mutuamente excludentes, Schopenhauer precisa explicar como é possível que a compaixão se torne um motivo tão forte a ponto de superar o domínio da Vontade. Seria possível que uma representação imediata pudesse servir como incentivo? Schopenhauer responde que não. A única possibilidade de ser motivado pela compaixão é quando o bem-estar do outro seja não apenas o motivo, mas o próprio *objeto* da vontade individual. Experimentar o sofrimento do outro, o mal-estar do outro, como se fossem os meus próprios. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 128-129) Não significa apenas me “*colocar no lugar do outro*”; eu sinto o sofrimento do outro *com* ele. Apenas o entendimento do sofrimento alheio não é suficiente para servir como motivo da ação compassiva, é preciso tornar o bem-estar do outro o objetivo da minha ação. Schopenhauer sustenta que isso é possível a partir da eliminação da diferença entre mim e o outro; nesse estado, ao sentir o sofrimento alheio, sou motivado a aliviar a dor do outro, como faria se fosse comigo. O ato compassivo, então, é o ato direcionado para o outro, a partir da minha identificação com ele, e que reside no meu interesse.

Ainda que essa identificação nos intrigue, o que está claro, para Schopenhauer, é que o fenômeno de querer o bem-estar do outro é algo real, mesmo que isso signifique não dar conta de explicar totalmente as ações de valor moral:

Certamente este processo [**a compaixão**] é digno de espanto e até misterioso. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo. Vemos neste processo a supressão da parede divisória que, segundo a luz natural (como os antigos teólogos chamam a razão) separa inteiramente um ser de outro ser, e vemos o não-eu tornar-se numa certa medida o *eu*. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 129-130)

Assim, embora tenha afirmado desde o princípio que pretendia tratar dos fundamentos de uma ética empírica, ele não conseguirá escapar da especulação metafísica. Isso acontece porque ele recorre à

experiência da minha identidade metafísica com o outro para justificar a possibilidade que eu tenho de tornar o sofrimento do outro o meu próprio, o que permite que eu aja para o seu bem-estar. Schopenhauer não aceita que essa identidade aconteça por meio da imaginação, inclusive, contra a compaixão psicológica, então, Schopenhauer é enfático, porém reconhecemos que os argumentos apresentados não são insuficientes, ou, pelo menos, exigem que a explicação que ele oferece de uma compaixão metafísica seja melhorada, pois é preciso esclarecer como é possível experimentar direta e imediatamente o sofrimento do outro. Antes disso, precisamos entender melhor a manifestação da compaixão e como a identificamos no mundo dos fenômenos.

### **2.3 As virtudes cardeais: justiça e caridade**

Schopenhauer, com vistas a oferecer um melhor tratamento da parte empírica da compaixão, isto é, da sua ocorrência no mundo dos fenômenos, explica que a compaixão é o motivo fundamental por trás daquelas que ele considera serem as duas virtudes cardeais: a justiça e a caridade. Essas são as virtudes cardeais porque, segundo Schopenhauer, elas dão origem às demais virtudes e servem como fundamento teórico para elas. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 135) À virtude da justiça cabe a parte negativa, o de não causar dano à ninguém, à caridade, a parte positiva, o de ajudar a todos tanto quanto puder. A compaixão manifesta na forma da justiça impede que o agente se deixe influenciar por seus motivos egoístas:

Se meu ânimo for receptivo até aquele grau de compaixão, então ele me deterá onde e quando eu possa empregar o sofrimento alheio para alcançar meus fins; tanto faz que este sofrimento sobrevenha instantaneamente ou um pouco mais tarde, direta ou indiretamente, mediado por um termo médio. Consequentemente, agredirei tão pouco a propriedade quanto a pessoa do outro, tão pouco causar-lhe-ei sofrimento, seja espiritual, seja corporal, e portanto não me absterei apenas de toda ofensa física, mas também de , por

via espiritual, causar-lhe dor, através da humilhação, inquietação, desgosto ou calúnia. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 136)

Schopenhauer precisa explicar ainda como pode a compaixão fundar a virtude da justiça, que é baseada em princípios abstratos. Para ele, a ocorrência dessa virtude demanda o envolvimento tanto da capacidade de ser compassivo quanto da capacidade de abstrair conceitos e dirimir entre o bem-estar e o mau-estar do outro. Isso porque:

*Sem princípios firmemente tomados seríamos irrevogavelmente abandonados às motivações antimorais, quando elas fossem estimuladas através de impressões externas até transformarem-se em afetos. O fato de manter e seguir os princípios, a despeito dos motivos que agem em sentido contrário a eles, é o autodomínio. (SCHOPENHAUER, 1995, p.137)*

Podemos questionar como é possível estabelecer a distinção entre ações justas e as que são revestidas de justiça, mas no fundo não o são. Uma vez que entende ser a compaixão indiretamente responsável pela justiça, Schopenhauer concorda que é possível desconfiar que não exista o conceito de justiça verdadeira e que certas ações possam nos enganar. Schopenhauer é bastante enfático contra aqueles que enxergam com ceticismo o seu posicionamento. Para ele, tal crítica não está interessada verdadeiramente na investigação dos fundamentos da moralidade, seu comprometimento não está vinculado à verdadeira moral.

Junto à justiça, a caridade é uma das virtudes cardeais, e caracteriza-se por ser a compaixão em sentido positivo, de ajudar a todos tanto quanto você puder. Essa virtude está acima da justiça, como a maior virtude, porque está vinculada diretamente à compaixão e também porque é a sua manifestação efetiva no mundo dos fenômenos. A caridade mostra que a compaixão não significa apenas não prejudicar ao outro, mas também significa ampará-lo sempre que a ocasião pedir.

Em suma, assim que o meu alvo for qualquer outro que não somente o puramente *objetivo*, em que ajudo ao outro para tirá-lo da sua necessidade e dificuldade e por querer sabê-lo livre de seu sofrimento - e nada além disso! - só então e unicamente provei realmente aquela caridade, “*caritas*”, “*ágape*”, cuja pregação é o grande e extraordinário mérito do Cristianismo. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 154)

No entendimento de Schopenhauer, experimentar o sofrimento do outro é a possibilidade de superação da vontade individual, de realizar um ato pelo bem-estar do outro. Schopenhauer, apesar de ter apresentado mais exemplos em favor da compaixão, não argumenta devidamente de maneira a comprovar que ela é a base da caridade. Em vez disso, Schopenhauer reafirma o caráter misterioso da ocorrência da compaixão, “*pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência. E, no entanto, é algo cotidiano*”. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 155-156).

Nesse sentido, apesar de reiteradamente afirmar que a sua ética é empírica, a explicação da compaixão começa a enveredar para a metafísica, pois ele admite que a ocorrência do fenômeno da compaixão não pode ser explicado nem empirica, nem psicologicamente. No entanto, para ele, a ética “*é, na verdade, a mais fácil de todas as ciências*” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 157), pois a compaixão ocorre naturalmente, o que permite que cada ser construa seus próprios princípios com base no seu coração. O filósofo reconhece que seu argumento é insuficiente e pode levar à incompreensão da compaixão como única motivação não egoísta e genuinamente moral. Novamente, é aos fatos cotidianos que devemos recorrer para entender a manifestação da compaixão ou a sua falta:

Pois a compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística. 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 a todas as suas ações trarão a marca da justiça e da caridade.. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 159)

Schopenhauer acredita que aqueles que não têm capacidade de demonstrar a compaixão, sequer em sua forma mais básica, a saber, a da justiça, de não causar prejuízo ao outro, sofrerão repressão social pelos seus atos. Naturalmente criticamos quem cometeu o ato não compassivo. O que Schopenhauer pretende mostrar é que a compaixão é esperada por nós e quando detectamos a sua ausência acontece a censura do agente. Porém, Schopenhauer não terá outra alternativa a não ser o da via metafísica para justificar a ocorrência da compaixão e, uma vez que ele não nega as evidências empíricas de que as pessoas possam adaptar o caráter, ele terá que explicá-las, por meio da negação da Vontade.

#### **2.4 Suicídio, uma falsa solução para o problema da existência**

Ao continuamente afirmar que esta vida oscila entre sofrimento, dor e tédio, a questão que surge é o que nos impede de colocar fim à existência e, assim, tentar a libertação dos males inevitáveis, através do suicídio. Para Schopenhauer, o medo da não-existência, do não-ser é o que move as pessoas a continuarem a vida e desconsiderarem o suicídio. O medo do desconhecido prevalece nesse caso. Porém, para ele, uma vez que a nossa passagem pela vida é curta e invariavelmente encerra com a morte, o temor da morte é infundado, pois não faz sentido temer algo que não pode ser experimentado. Esse medo, para o filósofo, é apenas uma forma de reagirmos ao nos depararmos com a verdade a respeito da existência fenomênica, de que ela é uma contingência e a única certeza da vida é o seu fim. (SCHOPENHAUER, 2012b, p. 137-138) Assim como Sócrates em sua Defesa, Schopenhauer acredita que a morte poderia até mesmo ser algo bom, mas que jamais poderíamos saber de qualquer forma, pois falar dela é como *“supor-se sábio quem não o é, porque é supor que sabe o que não sabe”*. (PLATÃO, 1972, p. 21)

Schopenhauer entende que o desamparo do homem perante as vicissitudes da existência é o resultado da consagração da Vontade no

mundo como representação. Isso é o que nos leva a dor e à insatisfação. Ao alcançarmos a superação, por meio da identificação com o númeno, que está por trás do véu de Maia<sup>14</sup>, encontraremos a nossa verdadeira natureza. Numenicamente não há ego, portanto, não há ações egoístas. Apenas no mundo dos fenômenos existe a individuação dos seres. Como esclarece Cacciola:

É do ponto de vista da representação que existem, pois, indivíduos separados, e, aí, o egoísmo se faz presente como o motivo anti-moral por excelência. Em contrapartida, do ponto de vista da Vontade, é a mesma essência que se manifesta, tornando possível o surgimento da compaixão, que é o fundamento das demais virtudes, a justiça e a caridade, e de toda a ação que tenha um valor moral. (CACCIOLA, 1994, p. 158)

Dessa forma, sob a perspectiva de Schopenhauer, aquele que comete suicídio está apenas reafirmando a individuação. Ele opta por findar apenas o próprio sofrimento, libertar-se, mas está totalmente subjugado ao mundo fenomênico. O filósofo entende que o ato suicida, de fato, oferece uma fuga do mundo de dor e sofrimento, do mundo individualizado. Mas a morte é algo que chegará a todos, logo, todos retornarão para o estado não-individualizado, no qual não há nem mesmo a moralidade.

O suicídio também pode ser visto como um experimento, mas a questão que se coloca para a natureza e de que se quer forçar a resposta, a saber, qual mudança experimenta a existência e o conhecimento do homem pela morte. Mas é um experimento malogrado, pois ele suprime a identidade da consciência que teria de ouvir a resposta. (SCHOPENHAUER, 2012b, p. 179/170)

---

<sup>14</sup> Para Schopenhauer, em suma, a possibilidade da ação moral reside em uma visão que está para além do véu de Maia (conceito adquirido a partir da filosofia Hindu) que significa o reconhecimento no outro a mesma natureza que nos é própria. “*Pois àquele que pratica obras // de amor, o Véu de Maia se torna transparente e a ilusão do principii individuationis o abandona. Reconhece a si mesmo, à sua vontade, em cada ser, conseqüentemente também em quem sofre.*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 474)

Além disso, no caso do indivíduo que decide dar cabo à própria vida, esse estaria interpretando erroneamente o seu desejo individual movido pela vontade fenomênica. Estar verdadeiramente disposto a cometer suicídio significa estar fortemente movido pelo ego.

Precisamente porque o suicida não pode cessar de querer, cessa de viver. A Vontade se afirma aqui pela supressão do seu fenômeno, pois não pode afirmar-se de outro modo. (...) O sofrimento se aproxima e, enquanto tal, abre-lhe a possibilidade de negação da Vontade, porém ele a rejeita ao destruir o fenômeno da Vontade, o corpo, de tal forma que a Vontade permanece inquebrantável. – Eis por que todas as éticas, tanto filosóficas quanto religiosas, condenam o suicídio, embora elas mesmas nada possam oferecer senão estranhos argumentos sofisticos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 505)

Nesse caso, a insatisfação e as decepções com a existência fenomênica superam qualquer medo da morte, e é quando o suicídio ocorre. Mas isso significa apenas a afirmação do ego e não uma solução para os tormentos da existência. O que Schopenhauer propõe é que ao superar a individuação do mundo da representação, o ser humano não precisará se preocupar com desejos inalcançados. Ao superar esse “eu”, egoísta e constantemente motivado por desejos que jamais cessam, estaremos nos desapegando daquela ilusão temporária que nos faz pensar que somos diferentes uns dos outros. Não serei mais incomodado pela vontade individual, porque nem mesmo haverá um ‘eu’, ele estará novamente amalgamado com o númeno. Na prática, o mecanismo de superação do ego não é esclarecido pela via empírica, mas existe a explicação para essa ocorrência no plano metafísico e no Capítulo 3 pretendemos esclarecer como ocorre essa passagem. De todo modo, o que não fica claro é se seria possível uma superação permanente para esse estado. Ao menos Schopenhauer garante que é possível a negação da vontade individual, por meio do reconhecimento da futilidade da existência fenomênica, pois tudo aquilo que existe no mundo como representação tem como objetivo o não-ser. Ademais, a breve passagem da vida humana pelo mundo da existência é uma constante de miséria e desilusão. A vida diária, em curta escala, e a história, em larga escala, são a confirmação do

pêndulo da existência, que oscila entre o tédio e o sofrimento, e são a confirmação de que na vida:

Nos assemelhamos a carneiros que brincam sobre a relva, enquanto o açougueiro já escolhe um ou outro com os olhos. Pois não sabemos, em nossos bons dias, que infortúnio justamente agora o destino nos prepara - doença, perseguição, empobrecimento, mutilação, cegueira, loucura, morte, etc. A história nos mostra a vida dos povos e nada encontra a não ser guerras e rebeliões para nos narrar: os anos de paz nos parecem apenas curtas pausas, entreatos, uma vez aqui e ali. E do mesmo modo, a vida do indivíduo é uma luta contínua, e não apenas metafórica, com a carência ou o tédio; mas também realmente com os outros. Ele encontra em toda a parte o opositor, vive em constante conflito e morre com as armas na mão. (SCHOPENHAUER, 2012b, p. 148)

Segundo o filósofo, o suicida, apesar de acreditar que está dando fim a sua existência por completo, na verdade, está apenas concedendo um último pulsar e afirmação para a Vontade, pois ele dá fim apenas ao seu corpo, a Vontade continua existindo; o fenômeno perece, a coisa-em-si ainda reinará absoluta. Além disso, o medo da não-existência, da obliteração fenomênica, impede que isso seja viável para todos os seres. Mas, uma vez que Schopenhauer afirma que a moralidade é a meta mais elevada da humanidade e essa é possível apenas no mundo da representação, o suicídio acaba por impedir que o indivíduo alcance tal objetivo. O ato suicida, nessa perspectiva, seria a concretização do egoísmo do ser que decidiu não contribuir para o alívio do sofrimentos dos outros e decidiu retornar ao númeno e no §69 d'*O Mundo como Vontade e como Representação* Schopenhauer expressa qual o motivo para a invalidação do suicídio, justamente, a impossibilidade de realização da meta mais elevada da humanidade, a moralidade. (SCHOPENHAUER, 2012b, p. 169) Retornamos, assim, ao cenário em que a compaixão, que é vista como o único motivo moral válido, surge como uma das alternativas para o sofrimento do mundo da existência.

### 3.0 A necessidade do fundamento metafísico

Ao final do *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer passa para a discussão a respeito da explicação metafísica da compaixão. Nesse momento, Schopenhauer tem certeza de que a compaixão é realmente a fonte de todas as ações não-egoístas e que podem ter valor moral. E o que encontramos na explicação metafísica é a tentativa de Schopenhauer de conceder uma explicação da raiz misteriosa da compaixão, sem que isso envolva entrar em pormenores obscuros. Nesse sentido, Schopenhauer passa a tratar a diferença de caracteres entre os seres e diz que a diferença essencial entre o sujeito compassivo e os demais é que o primeiro faz menos distinção entre si mesmo e os demais. No caso do sujeito malvado, a diferença que ele faz de si e os outros é imensa, por isso ele irá tentar causar dor aos outros, ainda que isso não lhe seja vantajoso. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 201)

A diferença intuitiva entre os caracteres é essencial para a compreensão da fundamentação da metafísica da compaixão. Essa distinção consiste na capacidade que cada indivíduo tem de se distinguir dos outros, a qual já foi brevemente apresentada anteriormente. Para Schopenhauer, existem diferentes graus em que essa distinção pode ocorrer, sendo um deles o da experiência da imaginação do outro. No entanto, Schopenhauer considera que o mais importante é o grau em que se tem a intuição de que somos todos uma unidade metafísica. A capacidade de identificação com outros seres através da imaginação é descartada e criticada por Schopenhauer, quando esse cita o filósofo italiano Ubaldo Cassina, mas o alemão oferece uma outra concepção de identidade na qual ele pretende fundamentar a metafísica da sua moralidade.

Uma vez que o conhecimento que chega até nós é aquela que se apresenta como manifestação da Vontade, só temos acesso indireto uns aos outros. Apesar de termos evidências empíricas do princípio de individuação, aquilo a que não temos acesso, a nossa “essência”, permanece desconhecida:

(...) seria de se notar, em primeiro lugar, que o conhecimento que temos do nosso próprio eu não é, de nenhum modo, um conhecimento que se esgote e que seja claro até seu último fundamento. Por meio da intuição que o cérebro efetua a partir dos dados do sentido, e portanto mediatamente, conhecemos o próprio corpo como um objeto no espaço e, por meio do sentido interno, conhecemos a série sucessiva de nossos desejos e atos de vontade que surgem por ocasião dos motivos externos (...). Em que repousa toda a multiplicidade e diferença numérica dos seres? No espaço e no tempo. Só por meio destes é que ela é possível. Pois o múltiplo só se deixa pensar e representar ou como coexistente ou como sucessivo. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 203)

Isso significa que espaço e tempo<sup>15</sup> não são atributos do mundo como Vontade. São apenas componentes no mundo dos fenômenos, formas da intuição sensível. A implicação que isso tem para a ética de Schopenhauer é que a capacidade por meio da qual experimentamos a individuação existe somente como fenômeno<sup>16</sup>. Por isso, os indivíduos devem ser tomados como uma manifestação da Vontade. O fenômeno mais misterioso da ética, que pode ser experimentado, mas não explicado, vai encontrar uma explicação através da nossa capacidade de conhecimento intuitivo, da autoconsciência:

A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha *representação*. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quando ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 207-208)

Quando, então, Schopenhauer falar daquele que tem capacidade de compaixão, ele dirá que esse possui uma grande capacidade de reconhecer

---

<sup>15</sup> "Servindo-me da antiga escolástica, demomino tempo e espaço pela expressão principium individuationis (...) tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 171)

<sup>16</sup> ideia que já foi apresentada anteriormente nesta dissertação, segundo a qual, para haver moralidade, é preciso haver pluralidade, isto é, fenômenos.

o outro em si mesmo. Enquanto aquele que não consegue enxergar além do seu egoísmo, possui pouca ou nenhuma capacidade de autoconsciência e, por isso, dificilmente poderão ser compassivos.

Mas o que falta a Schopenhauer é uma explicação metafísica apropriada para a compaixão. No *Sobre o Fundamento da Moral*, parece que a sua explicação metafísica não dispensa o apoio à experiência. Ele diz que

Toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até o seu último fundamento, uma ação misteriosa, uma mística prática, contanto que surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 210)

Schopenhauer, então, insiste na compaixão dependente da minha identificação direta com o outro, porque senão o seu bem-estar não pode servir como lei de motivação para mim. Mas é preciso, ainda, explicar como se torna possível que o bem-estar do outro se torne um motivo para mim. Como isso não fica claro ao final do ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, vamos guiar a nossa explanação pelo *O Mundo como Vontade e como Representação*, pois é lá que encontraremos uma explicação mais esclarecedora da ética que Schopenhauer está nos apresentando.

### **3.1 O corpo como manifestação análoga da Vontade**

Se por um lado a Vontade, como coisa-em-si, só pode ser livre, não estando submetida a qualquer lei, por outro lado, em suas manifestações, ela encontra-se engajada no conflito dos fenômenos e todo fenômeno, por sua vez, é condicionado. Schopenhauer, como tentamos mostrar no Capítulo 1, não acredita na liberdade da vontade no sentido kantiano, mas ainda considera que as pessoas sejam responsáveis por suas ações, devido ao seu caráter inteligível. Para o filósofo, é comum o pensamento de que o ser humano

possua uma vontade livre e independente. Porém, cada ação individual é determinada pelo efeito do caráter inteligível. Como qualquer fenômeno, a ação está submetida ao princípio de razão suficiente. A Vontade, a coisa-em-si, é a única que escapa a ele. Tudo o que é e o que não é está submetido à Vontade e nós somos manifestações dela. No entanto, nós, enquanto indivíduos, sabemos ou sentimos intuitivamente. Intuitivamente sabemos que existe uma essência que nos guia em direção à vida e ao querer. Essa intuição é sentida através do corpo e o corpo é uma manifestação ou uma objetivação da Vontade. Através dos corpos, a Vontade nos faz querer a existência em lugar da não-existência. Então, intuitivamente aceitamos a Vontade, mas não somos capazes de dar qualquer significado profundo à vida. Porém, existe uma forma de conhecimento que pode contribuir para a compreensão da existência, a saber:

O duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de uma lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE. Pois que outro tipo de realidade ou existência deveríamos atribuir ao mundo dos corpos? Donde retirar os elementos para compô-los? Além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido, nem pensável. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162-163)

Assim, analogamente à manifestação da vontade individual como ações do indivíduo, a Vontade, como coisa-em-si, manifesta-se por meio de representações, sendo o corpo uma delas. Segundo Deyve Redyson (2009), essa analogia é essencial para compreender a filosofia schopenhaueriana, pois é por intermédio dela que compreendemos que através do corpo é que o homem é capaz de ter a consciência interna de que ele mesmo é Vontade. Ainda segundo Redyson(2009), isso é possível porque, nesse caso, analisamos:

(...) não do corpo visto de fora, no espaço e no tempo, não como objetivação da vontade, como representação, mas enquanto imediatamente experimentado em nossa vida afetiva. É na alternância entre dores e prazeres, faltas e satisfações, desejos e decepções, que surge a vontade como essência e o princípio do mundo, como querer sem dono, transindividual, cego e sem razão, em sua tenebrosa e abismal perpetuação. (REDYSON, 2009, p. 70)

A Vontade, então, conhece o mundo como representação, pois esse mundo é uma manifestação dela. Os fenômenos (homens, animais e toda a natureza) são representações da Vontade. Sob o ponto de vista fenomênico eles são diferenciados mas, em sua essência, eles são uma e a mesma coisa, a Vontade. Segundo Cacciola:

A ampliação da Vontade como essência de todos os fenômenos é estabelecida por meio de um procedimento analógico. A saber, o corpo humano é uma representação que se diferencia das demais apenas em vista da relação de conhecimento, sendo no restante igual a qualquer outra. É a relação de conhecimento do corpo que se caracteriza por um duplo aspecto: por um lado, como o conhecido imediatamente como vontade, por outro mediadamente como representação. (CACCIOLA, 1994, p. 50)

Porém, o conceito de que os indivíduos são apenas representações da Vontade e, assim, mesmo que eles apareçam como pluralidade, eles são de fato um, pode ser problemático se pensarmos que o indivíduo, ao perceber seu corpo como objetivação análoga da Vontade, pode chegar à conclusão errada de que ele próprio é Vontade, isto é, um ser em-si, livre:

Todo indivíduo que conhece // é e encontra a si mesmo como a Vontade de vida em sua totalidade, como o em-si mesmo do mundo, portanto, como a condição complementar do mundo como representação, conseqüentemente como um microcosmo equivalente ao macrocosmo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 426)

Devido à essa ilusão, o indivíduo pode alimentar a ideia de que ele é o centro da existência e passar a acreditar que os outros só existem

porque são suas representações. O egoísmo surge exatamente como consequência dessa conclusão precipitada e é o que levará o indivíduo a negar e a prejudicar os outros indivíduos.

A Vontade amiúde inflama-se a um tal grau de afirmação, que em muito excede a afirmação do corpo; neste caso, mostram-se afetos veementes e paixões violentas, nos quais o indivíduo não somente afirma a própria existência, mas nega a dos outros, procurando suprimi-las quando obstam o seu caminho. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 421)

A analogia empregada por Schopenhauer permite que ele argumente que a Vontade é a essência comum para toda a realidade fenomênica. Se todos os indivíduos agirem sempre de maneira egoísta, a Vontade se destruiria e isso aponta para uma contradição, pois, ao querer se afirmar irrestrita e continuamente, a Vontade seria obliterada. A solução desse problema é a compaixão por meio da negação da Vontade. Para alcançar um estado mental em que o homem negue a Vontade, ele deve ter identificado “*o lado terrível da vida, a saber, o inominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente.*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 333) Para Schopenhauer, se há algo constante na existência no mundo dos fenômenos esse vem a ser o *querer*. Uma vez que é determinado pela Vontade, o homem, da mesma forma, vive uma existência de constante *querer*. A ele, portanto, não cabe o “não querer”, porque ele está totalmente subjugado à Vontade, ao querer, e o sofrimento, por isso, está sempre associado a ele. Um desejo satisfeito pode, no máximo, significar apenas o sofrimento evitado e não uma felicidade alcançada. Ademais, um desejo satisfeito é apenas uma gota no oceano do querer ininterrupto e dos desejos que não são realizados. Para Schopenhauer, o desejo satisfeito leva o homem a rapidamente sentir uma carência, a ausência do querer, e dessa situação nascerá o tédio, que precede um novo desejo. A falta de objeto do querer surge do próprio fato de que a

Vontade carece de querer, o que leva os homens a um “*vazio e tédio aterradores*”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 402)

No entanto, Schopenhauer diz que há um meio para escapar ao “*vazio e a superficialidade da existência*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 415), que é aquele propagado pelas religiões em geral, que oferecem aos seus súditos, que seriam espíritos dominado por superstições de um mundo imaginário, um mundo fabricado pelo próprio homem à sua imagem e semelhança, no qual existem todos os tipos de demônios, deuses e santos, para os quais o homem faz sacrifícios, orações e outros rituais. A necessidade religiosa do homem é um mero “*sintoma relacionado à dupla necessidade humana, uma por ajuda e amparo, outra por ocupação e passatempo*”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 416)

Ainda que tenha se apropriado de conceitos da filosofia Hindu e Budista, Schopenhauer não acreditava em deuses ou qualquer existência para além do mundo dos fenômenos. Por isso, facilmente podemos identificar críticas às religiões em geral. É uma crítica às formas de que o homem se utiliza para escapar da Vontade, enquanto que, para Schopenhauer, apenas o confronto com o sofrimento é que pode levar à negação da Vontade, isto é, à verdadeira saída do ciclo do querer.

Ao longa da existência é preciso empregar esforços para sobreviver e o conceito de esforço está totalmente associado à Vontade. Por meio das seus conflitos internos, a Vontade opera como um impulso e é o que faz com o pêndulo da existência ora oscile para o extremo do sofrimento, quando enfrentamos a luta contínua pela sobrevivência, ora oscile para o extremo do tédio, que antecede um novo desejo e assim por diante.

Entretanto, o esforço contínuo que constitui a essência de cada fenômeno da Vontade adquire nos graus mais elevados de objetivação dela seu primeiro e mais universal fundamento, pois, aqui, a Vontade aparece num corpo vivo com o seu mandamento férreo de alimentação. O que dá força a este mandamento é justamente que o corpo é apenas a Vontade de vida mesma, objetivada. O homem, como objetivação perfeita da Vontade, é, em conformidade com o dito, o mais necessitado de todos os seres. Ele é querer concreto e necessidade absoluta, é uma concretização de milhares de necessidades. Com estas, encontramos-lo sobre a face da terra

abandonado a si mesmo, incerto sobre tudo, menos em relação à sua carência e miséria. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 402)

A vida, então, é constante luta e sobrevivência, ainda que a vida do homem não lhe pertença diretamente, pois ele é uma manifestação da Vontade. Nesse sentido, o que resta ao homem é buscar a negação da Vontade, para tentar fugir à sua dominação e viver uma vida verdadeiramente livre. Schopenhauer não trata da negação da Vontade como um caminho para cessar o sofrimento, pois o sofrimento é necessário para se pensar a negação da Vontade como possível. Ele busca, antes, uma forma de cessar o *querer* completa e absolutamente, pois o *querer* é o que traz aflição para a existência humana. Ao negar a Vontade, que cria o nosso querer, nós conseguiremos cessá-lo. Schopenhauer nos traz uma concepção, talvez não totalmente nova, mas certamente adaptada aos parâmetros ocidentais a partir das suas leituras das filosofias orientais, sobre a verdadeira batalha da existência, aquela que travamos contra nós mesmos, ao pretender negar a Vontade.

### **3.2 A negação da Vontade**

Se não for possível de alguma forma superar a Vontade, não seria possível aceitar a compaixão. A Vontade, tal como ela foi descrita no Tomo I da obra magna de Schopenhauer, não pode ser conhecida, por fugir ao princípio de razão. O nosso acesso, ou aquilo a que chegamos a conhecer, se faz por meio das suas manifestações do mundo da representação. Assim, a Vontade ocupa o lugar de impulso primordial, que determina tudo aquilo que chega até nós, inclusive nós mesmos. Temos conhecimento de seus diversos desdobramentos no que conhecemos por realidade, que está submetida à razão suficiente, portanto, no plano em que não há livre-arbítrio. Mas à sua essência jamais temos acesso. Somos capazes de nos conhecermos de modo espaço-temporalmente determinados, a partir da revelação do caráter inteligível, no formato do caráter empírico. Por meio da reflexão e do autoconhecimento, podemos

moderar as nossas ações, mas fundamentalmente o caráter inteligível não sofre alterações.

A liberdade metafísica é o que sedimenta o caminho de Schopenhauer para que ele afirme que a Vontade pode ser negada e já sabemos que a própria ocorrência da compaixão depende dessa negação. O que nos falta, ainda, é como compreender e aceder a tal estado superior. Como, então, é possível cessar a Vontade? No Tomo II d’*O Mundo*, Capítulo *Sobre a Doutrina da Negação da Vontade de Viver*, Schopenhauer diz:

A individualidade, é claro, é inerente acima de tudo ao intelecto; refletindo o fenômeno “*principium individuationis*” como sua forma. Mas a individualidade também é inerente à vontade, na medida em que o caráter é individual, mas este caráter em si é abolido na negação da vontade. Assim, a individualidade é inerente à vontade apenas na sua afirmação, mas não na sua negação. A santidade inerente a cada ação puramente moral repousa no fato de que o surgimento da ação, em última análise, parte do conhecimento imediato da identidade numérica do ser íntimo de todas as coisas. Mas essa identidade está realmente presente apenas no estado de negação da Vontade (*Nirvana*), do mesmo modo que a afirmação da Vontade (*Samsara*) tem como forma a aparência fenomênica desta pluralidade e multiplicidade. (SCHOPENHAUER, 2014, p. 343)

A negação da Vontade de viver, então, exerce o papel essencial pois é uma das vias que nos permite constatar que a realidade em que vivemos é apenas uma objetivação da Vontade. Nesse mundo, uma espécie de laboratório de horrores da Vontade, somos constantemente instigados por desejos, prazeres e vícios. Quanto mais subjugados a esse estado estivermos, menos propensos a sentirmos compaixão estaremos. No entanto, tamanho sofrimento pode vir a ser útil no momento em que desejamos estar libertos de tal situação, pois pode nos levar a buscar uma “salvação” do eterno sofrimento, o que, muitas vezes, pode levar o indivíduo a encontrar refúgio nas religiões, pois essas prometem a saída para todo sofrer. As religiões, segundo Schopenhauer, oferecem a libertação do sofrimento ao seu credo e nisso reside certo mérito, pois, para o filósofo, o propósito de nossa existência é a busca por

uma salvação, um caminho que nos leve para outro destino, que não o do sofrimento eterno do mundo dos fenômenos.

Então, a grande verdade fundamental contida no Cristianismo, bem como no Bramanismo e no Budismo, a necessidade de salvação de uma existência entregue ao sofrimento e à morte e sua acessibilidade através da negação da vontade, portanto, por uma decidida oposição à natureza, está além de toda comparação como a verdade mais importante que pode existir. Mas é ao mesmo tempo totalmente oposta à tendência natural da humanidade e é difícil de entender quanto aos seus verdadeiros motivos e motivações, pois, na realidade, tudo o que pode ser pensado apenas de forma geral e abstrata é bastante inacessível para a grande maioria das pessoas. Portanto, a fim de trazer essa grande verdade à esfera da aplicação prática, tornou-se necessário um *veículo mítico* para esta grande maioria das pessoas, em todos os lugares. Um recipiente, por assim dizer, sem o qual ela seria perdida e dissipada. Em todos os lugares, logo, a verdade teve de pedir emprestado o manto da fábula e, além disso, teve de tentar sempre se conectar em cada caso com o que é historicamente dado, já conhecido e reverenciado. (SCHOPENHAUER, 2014, p. 367)

No entanto, o tipo de conhecimento que liberta os seres da submissão ao princípio individualização não pode ser obtido no sentido a que estamos habituados, pela experiência, somente pela reflexão e pelo autoconhecimento. Tal processo, como tentamos mostrar anteriormente, é uma das vias para a compaixão, que é a superação da realidade fenomênica e a concepção de que não há separação entre eu e o outro.

O uso que Schopenhauer faz de figuras históricas é para mostrar que esses exemplos corroboram a sua tese. Nesses exemplos, na interpretação do filósofo, podemos ver que a completa negação da Vontade demanda a negação de qualquer impulso, o que sugere uma disposição para o ascetismo, ou para a prática ascética, que pode oferecer o quietivo de todo querer. Segundo o filósofo:

(...) o conhecimento do qual precede a negação da Vontade é intuitivo e não abstrato, ele encontra a sua expressão perfeita não em conceitos abstratos, mas apenas nos atos e na conduta. Nesses moldes, a fim de se compreender por completo o que expressamos filosoficamente como a negação da Vontade, é preciso conhecer os // exemplos da experiência e da realidade. Decerto não cruzaremos com eles na experiência cotidiana: *nam omnia praeclara tam difficila quam rara sunt*, diz Espinosa de

maneira admirável. Portanto, a não ser que tenhamos a sorte especial e favorável de testemunhá-lo, temos de nos contentar com as biografias de tais pessoas. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 487)

Ao falar do asceta, Schopenhauer está a falar do sujeito que segue o caminho que o emancipa da vontade individual, a qual, apesar de lhe ser íntima, é difícil de ser negada. Porém, o autoconhecimento lhe permite criar o remédio para o sofrimento da existência, o quietivo da Vontade. A relação entre conhecimento intuitivo e negação da Vontade, como explica Staudt (2007):

Emana da relação íntima do conhecimento com a vontade no homem. Aparece repentinamente como se viesse de fora. Schopenhauer a compara com a comunicação da graça teológica. Produz-se subitamente, como por um choque vindo de fora. No êxtase (Nirvana) se dará o triunfo do conhecimento sobre a vontade e a vontade desaparecerá. (STAUDT, 2007, p. 296)

Isso significa que o autoconhecimento que leva à negação da Vontade não é premeditado e é o que antecede a negação da Vontade. Acreditamos que Schopenhauer concordaria com a interpretação de Staudt (2007), pois é a prática da ascese que, por meio do autoconhecimento, desvela a verdadeira realidade da unidade. Segundo Schopenhauer, como indivíduos morais, não necessariamente experimentamos o mesmo conhecimento que o asceta. O conhecimento intuitivo, que permite o indivíduo moral enxergar aquilo que permanecia oculto pela realidade fenomênica, é o que o diferencia do asceta. *“A diferença que expusemos como dois caminhos reside em se o conhecimento advém do simples e puro sofrimento CONHECIDO e livremente adquirido por intermédio da visão através do principii individuationis, ou do sofrimento SENTIDO imediatamente.”* (SCHOPENHAUER, 2005, p.503) E é apenas nesse estado é que se conhece a verdadeira liberdade, a liberdade metafísica, e, assim, alcança-se a superação da Vontade, que parecia até então impossível.

No entanto, Schopenhauer precisa evitar a contradição de uma Vontade que queira o “não-querer”. Quanto a esse possível paradoxo de

uma vontade que *queira o não querer*, Schopenhauer explica que existe um sentido muito específico em que se pode negar a Vontade e ainda continuarmos existindo como seres dotados de vontade individual.

A chave para a solução dessas contradições reside no fato de o estado, no qual o caráter se exime do poder dos motivos, não proceder imediatamente da Vontade mas de uma forma modificada de conhecimento. Assim, enquanto o conhecimento é envolto no *princípio individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é também irresistível; quando, entretanto, se olha através do *principium individuationis*, quando as Idéias, sim, a essência da coisa-em-si, é imediatamente 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, porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 509)

Nesse sentido, a forma especial de conhecimento pode ser entendida como aquela do conhecimento intuitivo oriundo da prática do ascetismo, o conhecimento que supera a ilusão do eu fenomênico, individualizado e atinge o entendimento elevado da univocidade do númeno. A compreensão intuitiva desse conceito é o que nos leva à possibilidade da negação da Vontade, sem que a própria vontade esteja envolvida no processo. O caráter como até então o entendíamos, em suas formas inteligível e empírico, não é afetado, ou alterado. A negação da Vontade é feita por meio da nossa compreensão do conhecimento intuitivo e não por um novo desejo criado pela vontade.

No entanto, quanto aos santos e os ascetas, apesar de eles alcançarem esse estado privilegiado, eles não escapam de uma existência de luta pela libertação da vontade. Ou seja, esse estado não é permanente, o que significa que a luta e a negação da Vontade duram até o fim da existência.

Quem atingiu um tal patamar ainda sempre sente - como corpo animado pela vida, fenômeno concreto da Vontade - uma tendência natural à volição de todo tipo, porém a refreia intencionalmente, ao compelir a si mesmo a nada fazer do que em realidade gostaria de fazer; ao contrário, faz tudo o que não gostaria de fazer, mesmo se isto não tiver nenhum outro fim

senão justamente o de servir à mortificação da Vontade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 484/485)

Por isso a prática do ascetismo não cessa, ela deve ser continuada para que o indivíduo possa se libertar da Vontade. Isso nos leva ao ponto em que acreditamos que o asceta e o compassivo possam ser a mesma pessoa em alguns casos, pois ambos compartilham do mesmo objetivo maior de superar a existência fenomênica e conseguem se identificar com o outro. Ambos possuem a capacidade de superar a Vontade por meio da aquisição e compreensão do conhecimento intuitivo. Essa correspondência pode ser comprovada pelo próprio texto de Schopenhauer, pois, ao falar da salvação, ele usa os exemplos de ideal ascético também para falar da compaixão. Schopenhauer, por meio de tais exemplos, oferece indícios que confirmam que a vida ascética possa ser também a vida compassiva. Schopenhauer precisa fazer uso dos exemplos, ainda quem eles entrem em confronto com a sua perspectiva egoísta da natureza humana, porque:

O que se pode em ética é mostrar por exemplos. E o modo de vida que mais se aproxima do ético é a vida ascética. Por isso, o ascetismo, com a vida dos místicos e santos, é a melhor ilustração que apresenta para o que entende por negação da vontade. (...) Com mostrar ele entende a análise de experiências concretas para exemplificar o modo imediato de intuir a vida e a sua prioridade sobre o meramente conceitual, racional, abstrato. O sentido moral se revela por si mesmo, é direto e imediato, nasce do caráter imutável. (STAUDT, 2007, p. 302)

O que podemos assegurar dos exemplos utilizados por Schopenhauer é que cada um deles entregou-se a uma vida de servidão e de negação, que estão presentes na vida tanto do asceta, quanto do compassivo. No entanto, para cada um a iluminação acontece em graus distintos, ainda que eles partilhem do mesmo caminho. O importante a ser ressaltado é que a *Doutrina da Negação da Vontade*, por meio da qual encontramos um quietivo da vontade, também é responsável por explicar a manifestação da compaixão. Como explica Staudt (2007):

O conhecimento total da essência do mundo, o conhecimento transformado não mais submetido ao princípio da razão, torna-se um calmante para todo querer, um sedativo da vontade. Nesse sentido é que a teoria da compaixão, o sentimento de identidade de todos os seres na mesma vontade, prepara a transição para a negação da vontade. (STAUDT, 2007, p. 296)

Falta às conclusões do *Sobre o Fundamento da Moral* a explicação de que, embora o caráter não possa ser alterado, pois está submetido à Vontade, existe uma alternativa, um exercício de ascetismo que leva à experiência compassiva. Assim, é preciso considerar a Doutrina da Negação da Vontade-de-viver para que a moral de Schopenhauer possa ganhar o sentido prático e efetivo e deixar de ser apenas descritiva, ainda que grande parte da sua construção apoie-se na descrição. Embora possa ser questionada se, de fato, a salvação pode ser alcançada, Schopenhauer demonstra, por meio de ocasiões históricas, que a compaixão é um dos caminhos para ela. A salvação, assim, pode vir também através da renúncia da realidade convencional da vida. Igualmente, falta ao *Sobre o Fundamento da Moral* a conclusão de que a compaixão possa ser estimulada e o indivíduo possa alcançar a negação da vontade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente dissertação procuramos mostrar que, ao submeter a moral kantiana e seu imperativo categórico ao escrutínio, para Schopenhauer, Kant assume a existência de uma lei moral sem provas objetivas que possam atestá-la. Schopenhauer encara a moral kantiana como hipotética desde a sua base, pois ela parte de pressupostos a priori que precisariam ser provados, como a liberdade da vontade, que é absolutamente negada por Schopenhauer. Além disso, ele critica a forma prescritiva da moral de Kant, pois ele rejeita a ideia de que seja possível determinar o comportamento dos indivíduos. Da mesma forma, ele rejeita a moral kantiana porque entende que ela reintroduz conceitos morais oriundos da teologia. Para contrapor essa moral, Schopenhauer apresentará a moral descritiva, segundo a qual as ações só podem ter valor moral quando motivadas pela compaixão.

Embora Schopenhauer acreditasse que a vida é um tormento inútil, cuja jornada invariavelmente se encerra com a morte, ele acreditava que eram possíveis momentos significativos que nos levariam a outro estado que não o da miséria e da infelicidade, mas o da paz de espírito e o da plenitude. Schopenhauer pensava que a condição natural da existência é 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. Por isso mesmo cada um é para si tudo no todo, encontra-se como possuidor de toda a realidade, e nada pode ser mais importante para ele do que ele próprio”*. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 116) Assim, o indivíduo seria postulador de toda a realidade e não haveria nada mais importante para ele do que si próprio. Isso significaria que o homem *“está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo, esta gota no meio do oceano”*. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 427) No entanto, ainda que seja o estado natural, o egoísmo não é desejável, pois o egoísta está condenado a uma vida totalmente subjugada ao sofrimento, uma vez que ele será guiado por ilusões criadas pelo seu sentimento de desespero e de tédio com a sua existência.

O filósofo pensava que no mundo da existência há aqueles que conseguem emergir desse estado egoísta, que apenas leva o indivíduo à miséria, e seguir o caminho da compaixão, um dos caminhos para a salvação. O indivíduo que busca superar a vontade, não por alguns momentos, mas de maneira continuada, alcança a natureza verdadeira do mundo. Para tal, ele deve fazer uso do conhecimento intuitivo e de sua capacidade de pensar abstratamente. Ao chegar no estado em que consegue tornar o sofrimento do outro o objeto da sua vontade, o compassivo encara as dores do mundo e se esforça para aliviar o sofrimento do outro. Segundo o filósofo, *“o sofrimento é essencial à vida e, por consequência, não penetra em nós do exterior, mas cada pessoa porta em seu interior a sua fonte inesgotável”* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 410) Porém, o compassivo se esforça, a despeito de reconhecer que o mundo dos fenômenos é eterno sofrer e lamentar. Como explica Jair Barboza (1997), *“a pessoa compassiva deixa-se seduzir pelo amor puro, amplia seus horizontes para o bem da humanidade e se torna benevolente, misericordiosa”* (p. 87)

Ter compaixão para com os outros é o que permite a nossa passagem para o estado em que encontramos um quietivo para a vontade. O indivíduo que reconhece que os fenômenos são apenas manifestações da Vontade e, por isso, estão sob o domínio dessa, compreende o vazio da existência e que o mundo como representação está firmado em aparências ilusórias. Assim, ele deseja escapar desse ciclo e purificar-se por meio da renúncia completa da Vontade. Porém, o desejo e o querer estarão sempre presentes, enquanto o indivíduo estiver em vida. A evidência da passagem da afirmação da Vontade para sua negação é manifesta pela passagem da virtude para o ascetismo. Esse processo não pode ser forçado, ele acontece naturalmente. Embora a explicação de Schopenhauer não seja tão clara quanto se espera, pensamos que o compassivo e o asceta possam ser a mesma pessoa, em alguns casos. Entendemos que quando Schopenhauer fala de uma fundamentação metafísica para a sua moral, na verdade, ele está falando de uma virtude que possa ser traduzida em ação moral, precedida pela nossa capacidade de identidade metafísica com os demais indivíduos. Schopenhauer destaca que o conhecimento intuitivo causa uma

dilatação do coração e, assim, a compaixão se estende a todo ser vivo<sup>17</sup> e as virtudes cardeais são demonstrações dessa capacidade de conhecimento intuitivo.

Schopenhauer estava ciente do problema da natureza rígida do caráter, mas, ainda assim, era incisivo quanto à sua impossibilidade de mudança. A saída, então, foi mostrar que a passagem para a compaixão e para a prática ascética não envolve uma mudança de caráter, mas que o caráter nem mesmo faz parte dessa operação, pois não ele não é motivado pela Vontade. Logo, não somos determinados por ele. É importante ressaltar, também, que a passagem para a ascese não pode ser feita por uma escolha é, antes, um efeito do coração dilatado. Nesse estado, apenas o conhecimento permanece, a Vontade não está mais presente, pois ela foi suprimida.

---

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p. 475.

## BIBLIOGRAFIA E OBRAS CONSULTADAS

- BARBOZA, J. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. Coleção Logos. São Paulo: Editora Moderna, 1997.
- BOSSERT, A. **Introdução a Schopenhauer**. Tradução: Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- BRANDÃO, E. **A Concepção de Matéria na Obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2008.
- CACCIOLA, M. L. M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: edusp, 1994.
- DEBONA, V. **Um caráter abissal - a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia** in **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol.4, nº 1 - 1º semestre de 2013**.
- GUTIERRES, M. **A Felicidade na ética de Kant**. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998. Disponível em: <http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/AFELICIDADENAETICADEKANT.pdf> (Acessado em 14/03/2016)
- HANNAN, B. **The Riddle of the World: A reconsideration of Schopenhauer's Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2009.
- JACQUETTE, D. **Philosophy of Schopenhauer (Continental European Philosophy)**. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005.
- JANAWAY, C. **Schopenhauer**. Coleção Mestres do Pensar. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. Edição bilíngue. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, Lda, 2007.
- MANNION, G. **Schopenhauer, Religion and Morality: The Humble Path to Ethics**. Aldershot-England: Ashgate Publishing Company, 2003.
- PLATÃO. **A Defesa de Sócrates**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Jaime Bruna. (com adaptações). São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- PLATÃO. **Mênnon**. Tradução: Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

REDYSON, D. **Dossiê Schopenhauer**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

SAFRANSKI, R. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. Tradução: William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2012.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Tomo I. Tradução: Jair Barboza. Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e representação**. Tomo II: Complementos. Tradução: Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

\_\_\_\_\_. **Prize Essay on the Freedom of the Will**. Tradução: Eric F. J. Payne. Cambridge University Press: Cambridge, 1999.

\_\_\_\_\_. **On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason**. Tradução: Karl Hillebrand. Cosimo Books, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Sabedoria da Vida**. Tradução: Rômulo Argetiere. Apresentação: E. Monteiro Lobato. São Paulo: EDIPRO, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Ética**. Organização e Tradução: Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Filosofia e Seu Método**. Organização e Tradução: Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012c.

\_\_\_\_\_. **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução: Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SINGH, R. Raj. **Schopenhauer: A Guide for the Perplexed (Guides for the Perplexed)**. London/New York: Bloomsbury Academic, 2010.

STAUDT, Leo A. **Ética em Schopenhauer in Schopenhauer: metafísica e moral**. p. 35-57. Aguinaldo Pavão, Charles Feldhaus, José Fernandes Weber (orgs.). São Paulo: DWWW Editorial, 2014.

\_\_\_\_\_. **A descrição do fenômeno moral em Schopenhauer e Tugendhat** in **ethic@**, Florianópolis, v.3, n.2, p.163-176, dezembro, 2004. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/ar%20ticle/download/14777/13496>. (Acessado em 15/12/2015)

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

Disponível em: [www2.pucpr.br/reol/index.php/rf?dd99=pdf&dd1=1791](http://www2.pucpr.br/reol/index.php/rf?dd99=pdf&dd1=1791). (Acessado em 15/12/2015)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa, a aluna deverá atender às solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador que, nesse momento, estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 25 de abril de 2016



Prof. Dr. Paulo Vieira Neto