

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

RONALDO PIZZATTO DO NASCIMENTO SILVA

SCHOPENHAUER E A ÉTICA DA COMPAIXÃO: as consequências da ação compassiva
para a “formação” do caráter

Teresina- PI
2017

RONALDO PIZZATTO DO NASCIMENTO SILVA

SCHOPENHAUER E A ÉTICA DA COMPAIXÃO: as consequências da ação compassiva para a “formação” do caráter

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração: Ética e Filosofia Política, da Universidade Federal do Piauí-UFPI, como requisito para aquisição do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luzir de Oliveira

Teresina - PI
2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras

Serviço de Processamento Técnico

S586s Silva, Ronaldo Pizzatto do Nascimento.

Schopenhauer e a ética da compaixão: as consequências da ação compassiva para a “formação” do caráter / Ronaldo Pizzatto do Nascimento Silva. – 2017.

99 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia)– Universidade Federal do Piauí, 2017.

Orientação: “Orientação: Prof. Dr. Luzir de Oliveira”.

RONALDO PIZZATTO DO NASCIMENTO SILVA

SCHOPENHAUER E A ÉTICA DA COMPAIXÃO: as consequências da ação compassiva
para a “formação” do caráter

Avaliada Aprovada em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luizir de Oliveira (Orientador)

Prof. Dr. José Elielton de Sousa

Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Junior

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar a Deus, Àquele a quem os indianos dizem possuir mil nomes, apesar de que nenhum deles seja capaz de esgotar a sua infinita grandeza; Àquele para as quais as diferentes religiões não passam de diferentes caminhos para o mesmo alvo, apesar da maioria delas não perceber ou aceitar esta verdade evidente.

Aos meus familiares, minha esposa Vanuza Oliveira Silva e Silva e aos meus filhos Matheus Renan do Nascimento Silva, Ronaldo Pizzatto do Nascimento Silva Junior e Isabella Pizzatto Mattos Silva, pelo amor, carinho e compreensão nos momentos mais difíceis para a produção deste trabalho. Aos meus pais, Maria Madalena e José de Ribamar e aos meus irmãos, Rondinelyo, Edgeany e Edvanyy pelo amor, companheirismo e compreensão. Aos meus avós, Doroteia e José Ferreira, in memoriam, pelas grandes lições de vida aprendida ao lado deles.

Ao meu orientador Luizir de Oliveira, pela disponibilidade, paciência e incentivo, sem os quais não realizaria este trabalho.

Aos amigos do mestrado: Claudinei, Lucas, Danniell, Viturino, Paulo, Marcell, Damião, Denisfran, Vinícius, Edvan, Valmária, que muito contribuíram para a minha formação e continuam sendo um importante estímulo para continuação das pesquisas.

A todos os amigos do IFMA que contribuíram, direta ou indiretamente, para a produção deste trabalho.

Aos professores do mestrado em filosofia da UFPI, pelo aprendizado e pelo alto nível das discussões.

Aos amigos Fabiano e Carlos pelos bons momentos que vivemos juntos ao longo do mestrado.

Ao amigo Jorge Leão pela ajuda e sábias contribuições.

Por fim, a todos àqueles que tiveram sua participação neste trabalho, desde o início até o final. A todos, meu agradecimento reverencial.

“É bem mais fácil demonstrar as falhas e os erros na obra de um grande espírito que dar de sua obra um desenvolvimento claro e completo. Pois as falhas são algo individual e finito que, por isso, se deixam abranger por inteiro. Ao contrário, o selo que o gênio coloca em suas obras indica precisamente que a excelência delas é insondável e inesgotável; daí elas também se tornarem os mestres nunca envelhecidos de vários séculos seguidos. A obra-prima consumada de um verdadeiro grande gênio sempre exercerá efeito profundo e vigoroso sobre todo o gênero humano, e em tal extensão, que não dá para calcular quantos longínquos séculos e países sua influência luminosa pode alcançar. Será sempre assim, pois, por mais rico e cultivado que for o tempo no qual ela mesma nasce, ainda assim o gênio, semelhante a uma palmeira, ergue-se sobre o solo no qual se enraíza”.

(Arthur Schopenhauer)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar como o filósofo alemão Arthur Schopenhauer fundamenta a ética a partir da compaixão. Para tanto, partimos de uma questão-problema inicial: haveria a possibilidade de se pensar, em alguma medida, numa espécie de melhoria ética do ser humano, de acordo com a proposta schopenhaueriana? Para isso fizemos uma discussão sobre o desenvolvimento do seu pensamento filosófico, mostrando que o pensamento kantiano foi essencial para esse desenvolvimento. Partindo da divisão kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, Schopenhauer desenvolve a teoria de que a coisa-em-si nada mais é do que a Vontade, que constitui o ser de toda a realidade, sendo o mundo e todos os fenômenos apenas uma representação dela. O mundo aparece assim sobre dois aspectos: como Vontade e como representação. Schopenhauer chega a essa conclusão a partir de uma metafísica imanente, ou seja, uma metafísica que toma como ponto de partida o próprio corpo, pois ele também é expressão dessas duas partes essenciais do mundo, vontade e representação. É o corpo a chave para a solução do enigma do mundo. Neste texto também procuramos discutir a teoria dos caracteres em Schopenhauer, dado que constituem o ponto-chave e o grande desafio para quem pretende compreender a fundamentação ética schopenhaueriana. Ao final, oferecemos algumas considerações, a título de conclusão.

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

ASBTRACT

The purpose of this paper is to analyze how the German philosopher Arthur Schopenhauer grounds his ethics upon compassion. We start addressing a complicated issue: would there be the possibility of thinking, to some extent, in a kind of ethical improvement of the human being, according to the Schopenhauerian proposal? For this we discuss the development of his philosophical thought, appointing Kantian thought as essential for this development. From the Kantian division between phenomenon and thing-in-itself, Schopenhauer develops the theory that the thing-in-itself is nothing more than the Will, which constitutes the being of all reality, the world and all phenomena being only Representation. The world appears thus on two aspects: as Will and as representation. Schopenhauer comes to this conclusion from an immanent metaphysics, that is, one that takes as its starting point the body itself, for it is also an expression of these two essential parts of the world, will and representation. The body is the key to solving the puzzle of the world. In this text we also try to discuss the theory of the characters in Schopenhauer, since they constitute the key point and the great challenge for those who want to understand the Schopenhauerian ethical foundations. In the end, we offer some concluding considerations.

Keywords: Schopenhauer. Ethics. Compassion. Character.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 O SISTEMA FILOSÓFICO DE ARTHUR SCHOPENHAUER	12
2.1 O Idealismo Alemão	12
2.2 O criticismo kantiano	15
2.3 Schopenhauer e o pensamento oriental	24
2.4 As contribuições da filosofia de Platão	26
2.5 O sistema filosófico de Arthur Schopenhauer	30
3 A CRÍTICA À FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA KANTIANA	36
4 A ÉTICA DA COMPAIXÃO DE ARTHUR SCHOPENHAUER E AS SUAS IMPLICAÇÕES PARA A “FORMAÇÃO” DO CARÁTER.....	60
4.1 A “formação” do caráter.	78
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
REFERÊNCIAS	96

1 INTRODUÇÃO

Discutir as questões éticas é um dos problemas mais estimulantes da Filosofia, pois, como o próprio Schopenhauer afirmou, nenhum indivíduo pode ficar indiferente a elas. E discuti-las no pensamento de Schopenhauer parece-nos ainda mais esclarecedor, pois, ele já adiantava uma reflexão que diz respeito não somente aos seres humanos, mas a todo ser vivo e a tudo o que existe, porque o que fundamenta a ética, para o filósofo alemão, é a compaixão, o sentir com o outro, como diz o termo alemão *Mitleid*¹ usado pelo autor, pois tudo o que existe é produto de uma Vontade² única, da qual o mundo não passa de uma representação, e que, em última análise, ofender o outro ou impor-lhe sofrimento, nada mais é do que impô-lo a si mesmo.

A filosofia de Schopenhauer está inserida dentro da tradição de pensamento kantiana e, como tal, tem que dar respostas às grandes questões levantadas pelo filósofo de Königsberg, tais como: Qual a diferença entre os fenômenos e a *coisa-em-si*? Qual a caracterização dos fenômenos e como eles se relacionam com a nossa faculdade de sensibilidade, de conhecer e com a *coisa-em-si*? O que caracteriza os conhecimentos *a priori*? É possível o conhecimento da *coisa-em-si*? Se for possível, como acontece? Questões estas que foram essenciais para o desenvolvimento de grande parte da filosofia pós-kantiana, principalmente o Idealismo Alemão e, porque não dizê-lo, até mesmo daqueles que se diziam anti-kantianos.

As respostas de Schopenhauer a essas questões se dão de forma original e polêmica, pois enquanto seus contemporâneos argumentavam que a *coisa-em-si* kantiana era algo transcendente, do âmbito do Absoluto ou da razão, ou os dois sendo uma mesma coisa, Schopenhauer afirmou que a *coisa-em-si* era algo completamente imanente; e ela é a Vontade. Dessa forma, o autor de *O mundo como vontade e como representação*, vai de encontro a uma tradição de pensamento que vem desde o surgimento da Filosofia e que se intensifica na Idade Moderna, principalmente, com René Descartes que afirmava um primado da razão em relação à vontade, sendo esta apenas uma subordinada daquela, às vezes em concordância ou não com ela. Schopenhauer inverte essa lógica e afirma que há um primado da vontade em relação à

¹ É bem interessante aqui também verificar o significado que tem a compaixão na língua alemã, chamada de *Mitleid*. *Mitleid* (n.) *Mitgefühl, Teilnahme an fremden Leid* - podemos traduzir como Compaixão. *Mit* é a preposição 'com', e *Leid* significa dor, padecimento, sofrimento. O dicionário dá como sinônimo *Mitgefühl* ou *Teilnahme* - 'sentimento compartilhado', partilhar a dor de outrem.

² É bom deixar claro aqui que quando uso a palavra Vontade, com inicial maiúscula, estou utilizando-a no sentido de realidade última. Já quando é utilizada com a inicial minúscula, tem a ver com a vontade humana e todas as outras vontades que são manifestações daquela única.

razão porque, na verdade, é esta última que está na dependência daquela. E, assim, o filósofo alemão parte da verdade de que a Vontade é a raiz metafísica de tudo o que existe e que essa Vontade, por ser algo anterior e superior à razão, é algo irracional e sem nenhum objetivo definido e que, por isso, ela gera todos os sofrimentos, sendo, também, que o mundo fenomênico é apenas uma representação dela.

Para chegar a essas conclusões, Schopenhauer parte do princípio de que a divisão kantiana da realidade em fenômeno e *coisa-em-si* ocorre porque as pessoas possuem conhecimentos *a priori*. Só que diferentemente de Kant, que dizia que existem duas formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) e doze categorias³ ou formas puras do entendimento, sendo a causalidade uma delas, Schopenhauer afirmou que, na verdade, existem apenas três formas do nosso entendimento, que são o espaço, o tempo e a causalidade. E essas três formas constituem o que ele define como o princípio de razão suficiente⁴, que é o responsável pela incapacidade humana de conhecer *a coisa-em-si*.

³ Kant define as categorias da seguinte forma: “Categorias são conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos, por conseguinte à natureza como conjunto de todos os fenômenos (*natura materialiter specatata*)” (KANT, 1987, p. 93).

⁴ O tema do princípio de razão suficiente é desenvolvido por Schopenhauer na sua dissertação de mestrado, de 1813, intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico*, no qual ele tenta explicar como funcionam os princípios que governam a experiência comum e o raciocínio (JANAWAY, 2003, p. 30). O filósofo alemão ficou muito satisfeito com as suas conclusões, pois no restante de seus escritos faz referência a esse trabalho inicial. Inclusive ele coloca, como veremos mais adiante, como condição para a compreensão do restante do seu pensamento, apesar de que, em 1847, ele fez uma versão ampliada do texto, mas que não altera nada no essencial. De acordo com Bossert (2011, p.64): “O princípio de razão suficiente [...] não passa, no fundo, da regra mais geral da construção filosófica. Aplicado ao mundo exterior, ele se confunde com o princípio de causalidade. Nenhum fato se produz no mundo sem que exista uma razão suficiente para isso, e é procurando essa razão que se chega a compreender o fato. Na esfera de nossos conhecimentos teóricos, nenhuma afirmação é legítima a não ser que contenha em si mesma maiores chances de verdade que a afirmação contrária. Trata-se de um princípio tão antigo quanto a filosofia, que os gregos e os latinos já usavam, embora exprimindo-o de forma diversa, e que foi retomado pelos dialéticos na Idade Média. Leibniz e Wolff foram os primeiros a formulá-lo com precisão[...]”. Nós podemos dizer que o princípio mesmo é a causalidade, mas ele é chamado de causa somente no princípio do devir ou necessidade física (*ratio fiendi*), restando ainda as outras três modalidades (*ratio cognoscendi*, *ratio essendi* e o *ratio agendi*) sobre as quais o princípio se apresenta e que tem por objetivo explicar porque nada é sem uma razão de ser. Essas modalidades representam quatro formas pelas quais cada coisa se relaciona com o seu fundamento ou causa e todas elas estão relacionadas com a necessidade. “Desse modo, em seus termos, há uma necessidade física, uma necessidade lógica, uma necessidade matemática e uma necessidade moral” (JANAWAY, 2003, p. 32). Sobre isso, também Roger (2013, p. 61) também argumenta que: “Embora composto de três instâncias (espaço, tempo e causalidade, esta última resultante das duas outras), o princípio de razão suficiente se exerce segundo quatro modalidades, que Schopenhauer, retomando a terminologia latina de Wolff, denomina de: *ratio fiendi* (princípio do devir, necessidade física), *ratio cognoscendi* (princípio do conhecer, necessidade lógica), *ratio essendi* (princípio do ser, necessidade matemática), *ratio agendi* (princípio do agir, necessidade prática)”. Outro ponto interessante e que também diz respeito ao princípio de razão é o que Schopenhauer denomina de *principium individuationis*, que, segundo ele, seria o responsável pela multiplicidade dos seres e que formado pelo tempo e pelo espaço. Sobre esse conceito Schopenhauer argumenta da seguinte forma: “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. É porque o múltiplo de tal espécie são os *individuos* que eu chamo espaço e tempo de ‘*principium individuationis*’, porque eles tornam possível a *multiplicidade*, sem importar-me se este é exatamente o sentido em que os escolásticos tomaram esta expressão” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 203, grifo do autor).

Ainda em desacordo com Kant, ele também afirmou que é possível, ainda que parcialmente, o conhecimento da *coisa-em-si*, desde que possamos ultrapassar essa barreira do princípio de razão, quando o querer deixa de impor a sua satisfação constante, e isto pode acontecer de diferentes maneiras, como pela experiência estética, pela ética, através do seu fundamento, a compaixão, e também pela ascese, estágio no qual a própria vontade, ao se conhecer, se desfaz da própria vontade de viver.

O objetivo deste trabalho é discutir e analisar a fundamentação da ética schopenhaueriana a partir da compaixão e quais as suas possíveis implicações para a formação, ou não, do caráter. Diferentemente das concepções éticas anteriores, que diziam que a ação ética se originava de regras ou imperativos, Schopenhauer afirmou que a ética se fundamenta na compaixão. Essa fundamentação, segundo ele, é metafísica, pois a compaixão surge quando nos identificamos com o sofrimento do outro e isso acontece porque todos nós somos o resultado da Vontade única, que origina tudo o que existe, da qual todos os acontecimentos fenomênicos são apenas meras manifestações. Não percebemos isso porque o princípio de razão impede, e nos faz ver multiplicidade, onde, na verdade, só existe unidade. Na atitude compassiva, que é algo completamente intuitivo, um indivíduo se identifica com o outro porque percebe que o outro é ele. Schopenhauer exemplifica isso constantemente em seus escritos utilizando a fórmula védica *tat twam asi*⁵, que quer dizer “isto és tu”. Como esse mundo é um mundo de dores, pois a vontade é um querer constante que nunca obtém satisfação, sendo cada satisfação apenas a oportunidade para que outras surjam e, assim, indefinidamente. Desse modo, a atitude compassiva é a atitude de uma pessoa identificar-se com o sofrimento dos outros, e isso ocorre não pela sua dignidade ou porque alguma regra a impele a isso. É um acontecimento no qual as pessoas ficam momentaneamente livres do poder do seu egoísmo, pois este surge exatamente da sua não identificação com o outro. Além de ser um fenômeno cotidiano, dela também decorrem a justiça e a caridade, que são virtudes essenciais para o surgimento de todas as outras, como veremos posteriormente neste trabalho.

Além disso, também objetiva-se refletir sobre as possíveis implicações da ação compassiva para a “formação” ou não do caráter humano. É possível inferir que Schopenhauer acreditava numa espécie de caráter inteligível, e este funcionava como a vontade do homem, enquanto *coisa-em-si*. Além desse, os homens também possuiriam um caráter empírico e essa divisão ele toma emprestado de Kant. Porém, diferentemente deste, ele não admite qualquer relação entre esses dois caracteres, pois a lei de causalidade só tem valor

⁵ Cf. *Chandogya Upanishad* 6.8.7.

no mundo fenomênico, e o caráter inteligível está além disso. A partir desta perspectiva é possível inferir que, para Schopenhauer, o caráter é algo imutável e inato, conseqüentemente sem qualquer perspectiva de mudança. Ora, como isso é possível se o próprio Schopenhauer afirma que algumas pessoas, por exemplo, o pior assassino, são capazes de agir de forma compassiva? No presente trabalho serão analisados esses dois caracteres, as suas relações e como eles se articulam com o fenômeno da compaixão. Além disso, também trataremos de um terceiro tipo de caráter, que Schopenhauer denomina de caráter adquirido, que funciona como uma espécie de meio termo entre os dois caracteres referidos.

No primeiro capítulo, analisamos o desenvolvimento do pensamento filosófico de Schopenhauer, mostrando como o autor forma a sua concepção de mundo, entendido como Vontade e como representação. Para isso, realizamos uma investigação sobre o contexto histórico no qual o filósofo viveu, discutindo principalmente a sua relação com o Idealismo Alemão e com a filosofia de Kant. Abordamos também a sua relação com o pensamento oriental e o quanto a filosofia de Platão foi importante para as suas formulações filosóficas.

No segundo capítulo, abordamos as principais críticas feitas por Schopenhauer às filosofias morais de seu tempo, principalmente àquelas de orientação kantiana. Verificar-se que, de acordo com a interpretação schopenhaueriana, por mais que a ética de Kant estivesse pautada em critérios de universalidade e necessidade, tendo como base o imperativo categórico, ainda assim estaria baseada no egoísmo, pois, mesmo diante da existência de leis e imperativos, isso não bastaria para explicar a conduta ética.

E no terceiro e último capítulo discutimos o fenômeno da compaixão e como Schopenhauer constrói as suas argumentações, mostrando que somente ela pode fundamentar a ética. Também propomos porque essa fundamentação é metafísica. Além disso, fizemos uma investigação sobre a possibilidade, ou não, da “formação” do caráter no âmbito da filosofia schopenhaueriana e qual a relação desta com a compaixão.

Ao final, espera-se contribuir com o desenvolvimento das discussões a respeito do fenômeno da compaixão como fundamento da ética em Schopenhauer e também sobre a sua importância ou não para a “formação” do caráter.

2 O SISTEMA FILOSÓFICO DE ARTHUR SCHOPENHAUER

Schopenhauer afirma no Prefácio à primeira edição do seu livro *O mundo como vontade e como representação* que devemos seguir alguns pressupostos básicos para a compreensão do seu pensamento, entendido como a expressão de um pensamento único: primeiro, ler *O mundo como vontade e como representação*, sua obra principal, duas vezes, e a primeira muito detidamente; segundo, ler a sua tese de doutorado, que não está contida no livro, pois foi produzida antes, com o título *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico*, pois, segundo ele, sem a sua leitura, não seria possível a compreensão do seu pensamento; terceiro, ter a familiaridade com a filosofia kantiana, principalmente com os seus escritos capitais e, por isso, ele escreve um apêndice à sua obra principal, intitulado a “*Crítica da filosofia kantiana*”, no qual ele expõe as diferenças entre o seu pensamento e o kantiano. Por isso, ele também propõe que se leia o apêndice duas vezes.

Além disso, Schopenhauer também coloca como condições para a compreensão do seu pensamento, o conhecimento da filosofia platônica e do pensamento indiano, estando este último presente nos *Vedas* e nos *Upanixades*.

Por isso, o objetivo do presente trabalho é, antes de tratar da temática principal deste, ou seja, a ética da compaixão e as suas consequências para a “formação” ou não do caráter, analisar essas principais contribuições que ajudaram na construção do pensamento filosófico de Arthur Schopenhauer. Nessa tarefa, ainda que sejam usados em alguns momentos outros autores, este trabalho limita-se às interpretações dadas pelo próprio filósofo alemão. Além disso, também realizamos uma investigação breve sobre o contexto histórico no qual viveu o filósofo, principalmente no que diz respeito ao Idealismo Alemão.

2.1 O Idealismo Alemão

De acordo com o filósofo Will Dudley (2013, p. 13), o Idealismo Alemão surgiu em 1781, com a publicação da *Crítica da razão pura* de Kant, e terminou cinquenta anos mais tarde, com a morte de Hegel. Por sua vez, o filósofo alemão Nicolai Hartmann (1960, p. 273), no seu livro *A filosofia do idealismo alemão*, discorda da opinião acima, pois para ele o Idealismo Alemão, teria durado setenta anos, começando com a publicação da *Crítica da razão pura de Kant*, em 1781, e indo até 1851, com a publicação da obra de Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* (“Digressões e Suplementos”).

Os autores, assim como muitos outros que trataram da mesma temática, podem até discordar com relação ao período de duração do Idealismo Alemão, mas concordam plenamente quanto a quais são os principais pensadores do referido período, ou seja, Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Schopenhauer somente é citado de forma marginal e nunca como um dos mais importantes na construção de uma nova visão de mundo que se configura a partir do Idealismo Alemão e que tem grande influência na história da filosofia posterior. Isso se dá, na maioria das vezes, porque o sistema de Schopenhauer se desenvolve de forma contrária às abordagens dos filósofos acima, e isso também explica o grande desprestígio que sua obra sofreu durante várias décadas.

O Idealismo Alemão foi um movimento tão importante que a maioria das filosofias surgidas depois dele sofreram ou sofrem a sua influência. E se essa influência não foi sofrida no que diz respeito aos próprios sistemas desenvolvidos, pelo menos o foi no que diz respeito aos problemas e às questões levantadas. Foi um período tão rico e produtivo que Safranski (2011, p. 09) o chama de “[...] os anos mais selvagens da filosofia”. A filosofia foi de tal forma remexida e abalada em suas bases que se tornou necessário encontrar novas respostas para os profundos problemas levantados. Esses problemas e as tentativas de respostas que receberam foram tão estimulantes e importantes que reverberaram em toda a filosofia posterior. Como explica Will Dudley (2013, p. 13):

Os pensadores deste período, e os temas que eles desenvolveram, revolucionaram toda a área da filosofia e tiveram um impacto que continua a ser sentido nas ciências humanas e ciências sociais. Kant, Fichte, Schelling e Hegel- os quatro mais importantes idealistas alemães- pavimentaram o caminho para Marx e Kierkegaard, a fenomenologia e o existencialismo, a teoria crítica e o pós-estruturalismo, e ao fazerem isso deixaram uma marca que permanece altamente visível na teoria social e política contemporânea, nos estudos religiosos e na estética.

Isso é tão certo que até mesmo os que foram contra o Idealismo Alemão se beneficiaram dos seus desenvolvimentos. Como argumenta ainda Dudley (2013, p. 13-14):

Reações ao Idealismo, especialmente as dos neokantianos, positivistas lógicos e de Bertrand Russell, foram também instrumentais na fundação da filosofia analítica, que hoje revela e se beneficia de uma avaliação crescentemente sofisticada da tradição filosófica europeia. O Idealismo alemão está, portanto, na base tanto da filosofia continental como da anglo-americana, e sem ele não teria ocorrido nem o cisma entre as duas que definiram a disciplina em grande parte do século XX, nem os meios que sustentam as esperanças atuais para a compreensão e a superação deste sectarismo intelectual improdutivo.

Nicolai Hartmann também compartilha dessa visão. Segundo ele, essa influência deveu-se principalmente à “[...] vastidão do horizonte dos problemas e na força da sua penetração” (HARTMANN, 1960, p. 5). É por isso que ele argumenta que seu livro que trata do Idealismo Alemão se distingue de todos os outros que trataram do tema, pois mostra o quanto esses problemas foram importantes. Hartmann também argumenta que estes problemas, que surgiram a partir da filosofia de Kant, tais como: os verdadeiros limites do conhecimento humano, a impossibilidade de as pessoas conhecerem a *coisa-em-si*, a impossibilidade de qualquer metafísica, etc., não são de forma alguma problemas idealistas; é a forma de solucioná-los que é, sendo que cada pensador do referido período, ao tentar solucionar tais problemas, criou um sistema, cuja pretensão foi sempre a de ter encontrado a solução definitiva para todos os problemas levantados. Segundo Hartmann (1960, p. 5):

O idealismo é uma forma especial da própria penetração do pensamento, e esta forma é a predominante no período que vai de Kant a Hegel. O conteúdo de toda a problemática toma, em maior ou menor grau, um cunho idealista nestes pensadores. Mas esse conteúdo por si não é de modo algum idealista, e o tratamento que sofre neste caso é, como tal, algo completamente diferente do tratamento ulterior das teorias em que está inserido [...]. Mas, em si mesmo, a matéria dos problemas que eles elaboraram pertence, tanto histórica como sistematicamente, a um contexto mais vasto.

Pode-se dizer que esses problemas surgiram a partir do ceticismo de David Hume, que foi quem “acordou” o próprio Kant do seu “sono dogmático” (KANT, 1988, p. 17)⁶ e que colocou em xeque todo o projeto da modernidade da construção de uma sociedade livre e autônoma, pautada numa razão também com as mesmas características, que atingiria a sua maioria e não mais estaria submetida a nenhuma autoridade, seja interna ou externa. Tal projeto do Iluminismo teria sido alvo de duras críticas de Hume, e a *Crítica da razão pura* de Kant surgiu como uma tentativa de resposta a essas críticas. É exatamente dessa tentativa que todos os outros sistemas do Idealismo Alemão surgiram. É por isso que na base do Idealismo Alemão está a *Crítica da razão pura* de Kant.

O caminho que cada um desses pensadores (Fichte, Schelling e Hegel) tomou pode até ser diferente, mas a crença de que é possível uma solução é comum a todos eles. É

⁶ A expressão aqui foi retirada do texto *Prolegómenos a toda a metafísica futura*, no qual Kant assinala que: “Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa. Eu estava muito longe de admitir as suas conclusões, que resultavam simplesmente de ele não ter representado o problema em toda a sua amplitude, mas de o ter abordado apenas por um lado que, se não se tiver em conta o conjunto, nada pode explicar. Quando se parte de um pensamento fundamentado, embora não pormenorizado, que outro nos transmitiu, pode esperar-se, graças a uma meditação contínua, ir mais longe do que o homem sutil a quem se deve a primeira centelha desta luz”(KANT, 1988, p. 17).

nesse sentido que Nicolai Hartmann assinala que, para esses pensadores, o ceticismo aparece apenas como um passo de transição para o otimismo. É nesse sentido que Hartmann (1960, p.101) também afirmou que no Idealismo há uma verdadeira “marcha unitária em direção a um sistema”. É todo esse pano de fundo que reúne todos esses pensadores e, segundo ainda Hartmann (1960, p. 11), essa marcha em direção a grandes sistemas nada mais é que a reação da sistemática construtiva contra o criticismo destrutivo. Pois como salientou Hartmann (1960, p. 09 - 10):

O que reúne os pensadores do idealismo alemão num grupo homogêneo, a despeito das oposições e pontos de discussão conscientes é, em primeiro lugar, a posição do problema comum. O ponto de partida para todos eles é a filosofia Kantiana, cuja riqueza inesgotável produz sempre novas tentativas de solução para os problemas propostos. Cada um destes pensadores em particular estuda-a intensamente, em profundidade, procura suprir as suas carências reais ou presumíveis, solucionar os problemas que se levantaram, levar a cabo as tarefas por ela iniciados. A meta comum a todos é a criação dum vasto sistema de filosofia, rigorosamente homogêneo, baseado em fundamentos últimos e irrefutáveis.

Claro que esse desenvolvimento não ocorreu rapidamente, pois os primeiros pensadores pós-kantianos (Jacobi, Reinhold e Schulze) queriam mais compreender a teoria kantiana do que propriamente criar a partir dela. Mesmo assim, isso deixou bem claro o grande papel que desempenhou a crítica kantiana, pois todos os pensadores que participaram do Idealismo Alemão foram influenciados por ele. É a radicalidade das ideias kantianas que propiciou tal desenvolvimento.

Schopenhauer não ficou alheio a todos esses desenvolvimentos, pois, como aprofundar-se-á mais à frente, será possível perceber o quanto a filosofia kantiana foi importante para o desenvolvimento do seu pensamento. Deste modo, uma vez que o pensamento kantiano foi tão importante para o idealismo e para o pensamento schopenhaueriano, oferecemos uma breve apreciação de suas principais contribuições. Isto tem o intuito tão-somente de apontar para os grandes problemas que Schopenhauer teve de enfrentar.

2.2 O criticismo kantiano

O pensamento de Immanuel Kant (1724-1804) está inserido na tradição do Iluminismo, ou seja, numa tradição de pensamento que acredita na possibilidade da autonomia e da liberdade da razão em relação a qualquer tutela, seja de instituições ou de indivíduos. Kant entende essa autonomia como a capacidade de fazer uso do seu próprio

entendimento sem a direção de outra pessoa. Tal atitude tiraria o homem do seu estado de minoridade, que é exatamente essa incapacidade de fazer uso do seu próprio entendimento sem a direção de outro⁷ (KANT, 1985, p. 100).

O movimento iluminista se colocava contrário às crenças metafísicas, principalmente àquelas herdadas da Idade Média. John Locke (1632-1704), por exemplo, tentou mostrar que todos os nossos conhecimentos se originam da experiência, pelos sentidos. Dizia que o homem nasce como uma folha em branco, uma *tabula rasa*, e que todos os conhecimentos das pessoas se originam unicamente das experiências sensíveis que têm no mundo em que vivem, portanto, pondo fim à ideia de que o ser humano, ao nascer, traria as ideias inatas. Essas ideias levam à conclusão de que, se a única fonte desses conhecimentos é a experiência, então, a única coisa existente seria a matéria. Portanto, o empirismo é uma porta aberta que conduz facilmente para o materialismo.

George Berkeley (1684-1753), contrário a essas ideias, afirmou que a análise lockiana leva, na verdade, à conclusão de que a matéria não existe, exceto como uma modalidade da mente, pois todo conhecimento que se tem de qualquer objeto não é mais que a sensação dela. “Uma ‘coisa’ é meramente um feixe de percepções – isto é, sensações classificadas e interpretadas” (Durant, 1991, p. 248). Berkeley chegou, então, à conclusão de que a matéria é uma condição mental e que a única coisa que o ser humano conhece realmente é a mente, dando, assim, um duro golpe nas concepções materialistas.

Já David Hume (1711-1776), não satisfeito com as conclusões de Berkeley, mostrou, no *Tratado sobre a Natureza Humana*, que as pessoas conhecem a mente da mesma forma como conhecem a matéria, isto é, pela percepção. Contudo, para ele, essa é algo diferente, constitui o que ele chamou de “percepção interna”. Isto lhe permitiu afirmar que as pessoas não conhecem uma entidade chamada mente, pois esta nada mais é que um feixe de percepções, memórias, sentimentos, etc., separados. Assim, segundo Durant (1991, p. 249), “[...] Hume havia destruído a mente com a mesma eficiência com que Berkeley destruíra a matéria”.

⁷ Kant produziu um texto denominado *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung)*, no qual ele define o Iluminismo ou Esclarecimento como: “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]” (KANT, 1985, p. 100).

Mas Hume não se contentou somente com essa destruição. Ele seria mais radical ainda ao tentar derrubar o famoso princípio de causalidade, que é base de todas as ciências naturais. Segundo Hume, todo acontecimento que revela uma causalidade, ou seja, uma relação na qual o efeito é resultado de uma causa e depende da experiência. A experiência é totalmente necessária para inferir um efeito de uma causa. Por exemplo, ao elevar a temperatura da água a 100°C ela irá evaporar, conseqüentemente aí haveria uma relação de causalidade, pois a evaporação da água, o efeito, é conseqüência do aumento da temperatura, a causa. O problema levantado por Hume é que o argumento contrário, ou seja, que a água estando em temperatura de 100°C e não evapore é tão plausível quanto o de a água evaporar. Tanto um quanto o outro são perfeitamente razoáveis.

Então, porque ao invés da primeira situação, a evaporação da água a 100°C, as pessoas não escolhem a segunda, ou seja, a da não evaporação da água. Segundo Hume, não é porque a segunda opção é totalmente inviável, mas, simplesmente porque todas as vezes que se viu esse experimento, a água evaporou a 100°C. O que as faz aceitar uma situação e não outra não é nenhuma relação necessária e invariável, mas simplesmente o fato de que em outras experiências isso ocorreu. Portanto, a experiência é condição necessária para se fazer uma inferência de um efeito a partir de uma causa. Simplesmente acreditam que o futuro será igual ao passado. Não conhecem a real necessidade que liga uma causa a um efeito, mas somente o fato que todas as vezes que observaram o fato ele ocorreu. Com isso, Hume chega à conclusão de que aquilo que chamam causalidade nada mais é que um hábito.

Se a situação é essa, então Hume chega à conclusão de que a mente humana não está capacitada para alcançar conhecimentos que estão além da experiência, pois lhe faltaria o próprio critério para as nossas afirmações, ou seja, a própria experiência, uma vez que nenhum conhecimento sobre a relação da causa com o efeito pode se dar fora dela. Se esse é o caso, a própria metafísica não seria possível como ciência e, portanto, todo o discurso da metafísica sobre “causas primeiras” e outras ideias semelhantes não passaria de pura especulação. Portanto, o que Hume defende não é que as ideias metafísicas sejam em si mesmas irracionais ou impossíveis, mas que nos faltaria o critério, ou seja, a própria experiência, para nos dizer qual discurso é verdadeiro e qual é falso.

Pode-se dizer, que o ceticismo de Hume serviu para alertar para a pretensa validade de todo e qualquer discurso metafísico, e é essa conclusão que irá “acordar” Kant do que ele chamou de seu “sono dogmático”(KANT, 1988, p. 17) . Dessa forma, o pensamento de Kant já encontra um vasto território para ser plantado e cuidado para que, no seu devido tempo, dê os frutos esperados, ou não tão esperados. Sabe-se que esse território começou a ser

preparado por Descartes e foi também cuidado pelos seus sucessores, principalmente Hume, que mesmo não estando dentro da tradição racionalista de pensamento, foi fundamental com as suas duras críticas ao pensamento metafísico.

Como vimos apontando, a relação entre a filosofia de Kant e a de Schopenhauer possui pontos de contato muito estreitos. Neste sentido, julgamos necessário oferecer algumas considerações abrangentes acerca de alguns aspectos das obras de Kant que mais contribuíram para o desenvolvimento do pensamento filosófico de Schopenhauer, aquelas que estão mais diretamente ligadas à teoria do conhecimento, principalmente a *Crítica da razão pura*.

De acordo com Schopenhauer, o maior mérito de Kant foi ter feito a separação entre o fenômeno, aquilo que aparece, e o *noumeno*, aquilo que não aparece, a coisa-em-si, a que o conhecimento das pessoas não consegue ter acesso. Kant chega a essa conclusão analisando quais são os verdadeiros limites do conhecimento humano. Na *Crítica da razão pura* mostrou quais são os reais limites desse conhecimento, ou seja, até onde pode ou não ir a razão humana. Kant argumentou se o conhecimento das pessoas está restrito somente ao campo da experiência ou se pode ir além, isto é, se é capaz de atingir um conhecimento que seja capaz de ultrapassar o campo da experiência com os sentidos. É exatamente por isso que essa filosofia ficou conhecida como filosofia crítica ou transcendental.

Para alcançar tal objetivo, Kant parte do princípio de que em cada indivíduo há dois tipos de conhecimentos: os *a priori*, que são anteriores e independentes da experiência, e os *a posteriori*, que dependem da experiência e se originam dela. A questão que Kant propõe após essa divisão é saber se é ou não possível tal conhecimento independente da experiência e das impressões dos sentidos. De acordo com Rüdiger Safranski, esse modo de proceder é muito parecido com o modo de proceder da metafísica, mas os seus resultados são completamente diferentes, pois essa busca de um elemento apriorístico não serve mais para um salto em direção vertical, Deus, mas, simplesmente, uma orientação para o horizontal, ou seja, a razão humana. Ou como argumenta o próprio Safranski (2011, p. 200-201):

Kant havia começado suas elucubrações filosóficas segundo o método da antiga metafísica, através da busca apriorística do pensamento, isto é, buscando algumas certezas que pudessem ser presumidas como certas e verdadeiras antes de qualquer experiência concreta (*Physis*), por meio dos quais fosse possível, segundo a velha tradição, fundamentar uma metafísica, ou seja, o que ia além do concreto. Kant efetivamente encontrou algumas destas ‘certezas anteriores a qualquer experiência’ (*Gewißheiten vor aller Erfahrung*), mas demonstrou que estas valem exclusivamente para a experiência- e que, portanto, são incapazes de fundar por si sós uma metafísica. Esta foi a declaração solene com que fez que os ‘*a prioris*’ descessem dos céus: a partir de então, o pensamento apriorístico deixa de servir como uma ancoragem vertical e passa a nos proporcionar somente uma orientação horizontal”.

Safranski também argumenta que para compreender melhor essa situação é necessário recuar até Descartes, pois foi ele o primeiro que deu esse impulso para a modernidade em direção à secularização, ou seja, uma libertação em relação às amarras do pensamento da escolástica e que atinge o seu auge com a filosofia de Kant. Analisemos como Safranski (2011, p. 201) se exprime a esse respeito:

Já em Descartes a razão erguera sua orgulhosa cabeça e a divindade revelada começara a perder força [...]. Em Descartes, a própria ideia de um deus já fora degradada, porque Deus se converteu em ser fundamentado pela razão humana; em Kant, o conceito de divindade sofreu uma nova e dramática redução: converteu-se simplesmente em uma ‘Ideia Reguladora’.

Schopenhauer discordava dessa opinião, pois, para ele, a filosofia escolástica, apesar dos esforços de Descartes e seus seguidores, teria ido somente até antes de Kant. Argumenta que Descartes fez muito esforço na tentativa de superar a escolástica e a sua submissão ao pensamento religioso, mas que, no entanto, ele mesmo acaba fazendo isso. Schopenhauer (2005, p. 531-532) afirma que:

Costuma-se fazer a filosofia escolástica estender-se só até cerca de cem anos antes de Descartes e, em seguida, com este, começar uma época completamente nova de investigação livre, independente de qualquer doutrina teológica positiva. Contudo, uma tal investigação não pode de fato ser atribuída a Descartes e seus seguidores, mas apenas uma aparência disso, e, em todo caso, um esforço nessa direção. Descartes foi um espírito extremamente notável e, se levarmos em consideração o seu tempo, muito realizou. Caso, porém, coloque-se de lado essa consideração e se avalie de acordo com a louvada emancipação de pensamento de todos os grilhões, a ela creditada, e a inauguração de um novo período de imparcial e autônoma investigação, somos obrigados a achar que ele, como seu ceticismo ainda carente de verdadeira seriedade, e que assim se deixa vencer de maneira tão rápida e fácil, faz o semblante de querer livrar-se de uma vez por todas de todas as amarras das opiniões cedo implantadas e pertencentes ao seu tempo e à sua nação; entretanto, o faz só em aparência e por um instante, para logo assumi-las de novo e mantê-las ainda mais firmemente; e assim ocorreu com todos os seus seguidores até Kant.

De acordo com Schopenhauer, outro grande mérito de Kant ao analisar os conhecimentos *a priori*, foi mostrar como funciona a “maquinaria de nossa faculdade de conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 528-529) e porque entre as coisas e nós sempre estaria essa “maquinaria”, com todas as suas peças e componentes. Schopenhauer afirma que nesse empreendimento ele foi antecedido por Locke, pois esse havia mostrado que existe uma diferença entre as qualidades primárias e as secundárias dos objetos. As qualidades primárias, como por exemplo, a extensão, a forma, a solidez, o número e a mobilidade, não dependeriam das pessoas, pois pertenceriam às próprias coisas, enquanto que as qualidades secundárias, tais como o som, o odor, a cor, a dureza e outras qualidades semelhantes, baseadas nas

afecções dos sentidos, não pertenceriam à real natureza das coisas, mas que seriam acrescentadas com a participação dos sentidos de cada indivíduo. Assim, segundo Schopenhauer, enquanto Locke abstraiu da coisa-em-si a participação que os órgãos dos sentidos têm no seu fenômeno, Kant abstraiu do próprio fenômeno a participação das funções cerebrais de cada pessoa (mesmo que ele não as tenha chamado por esse nome) e, neste sentido, foi muito mais radical que ele. De acordo com Schopenhauer, essa conclusão só foi possível graças à divisão que se observou acima, ou seja, a divisão entre os conhecimentos *a priori* e os conhecimentos *a posteriori*.

Essa é a conclusão que passa a ser o centro de suas profundas reflexões. Mas, segundo Schopenhauer, Kant não foi o primeiro a fazer isso, pois Platão e os *Vedas* e *Puranas*, escrituras sagradas da Índia, também já haviam chegado a essa mesma conclusão. A diferença é que em Kant isso foi feito de uma forma rigorosa e completa e também com uma clara consciência que nenhum pensamento anterior havia alcançado (SCHOPENHAUER, 2005, P.527).

Assim, ao analisar a possibilidade dos conhecimentos *a priori*, Kant descobre uma verdadeira “maquinaria” ou estrutura esquemática, que seria responsável pela organização e síntese dos dados empíricos, que operaria a transformação dos dados em conceitos. Tal procedimento ficou conhecido como sua “revolução copernicana” e consiste em que ao invés de o sujeito se regular pelo objeto é o objeto que se regularia por ele. Gilles Deleuze (1976, p. 27-28) argumentou a esse respeito que:

A ideia fundamental do que Kant chama a sua "revolução copernicana" consiste no seguinte: substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo *final*) pelo princípio de uma submissão *necessária* do objeto ao sujeito. A descoberta essencial é que a faculdade de conhecer é legisladora ou, mais precisamente, que há alguma coisa de legislador na faculdade de conhecer. (Assim como qualquer coisa de legislador na faculdade de desejar.) Dessa forma, o ser racional descobre em si novas potências. A primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos. Há aí uma reviravolta na concepção antiga de Sabedoria: o sábio se definia, ora por suas próprias submissões, ora por seu acordo "final" com a Natureza. Kant opõe a imagem crítica à sabedoria: nós, os legisladores da Natureza. Quando um filósofo, aparentemente estranho ao kantismo, anuncia a substituição de *Jubere* por *Parere*, deve mais a Kant do que poderia supor.

Kant descobre que nesse sujeito, chamado por ele de sujeito transcendental, que é diferente do sujeito biológico ou psicológico, existe toda uma estrutura que é responsável pela recepção dos dados e a sua transformação em conceitos. Ou seja, os conhecimentos humanos não se originam exclusivamente das experiências dos sentidos, como pensavam os empiristas, pois, para a sua construção, o sujeito também contribui com essa estrutura *a priori*, ou seja,

que é anterior e independente de toda e qualquer experiência. A reflexão que procura determinar e analisar as condições de possibilidade desses *a priori*, Kant denomina de transcendental. É exatamente por meio dessa análise transcendental que Kant procura mostrar qual é a verdadeira natureza dessas estruturas *a priori*.

Mas é bom deixar claro, como muito bem esclarece Rüdiger Safranski (2011, p. 203), que em Kant esse transcendental nada tem a ver com o transcendente, ou seja, com Deus, mas trata, isso sim, somente com as condições de possibilidade dos conhecimentos *a priori*. O que importa para a análise transcendental de Kant não é mais um caminho que conduza as pessoas aos céus, mas simplesmente um caminho que as oriente aqui na terra. É por isso que a importância dessa análise é muito mais epistemológica, que propriamente metafísica. Dessas qualidades *a priori*, Safranski (2011, p. 203-204) salienta que: “Elas existem antes de todas as experiências, mas isto significa que estão deste lado e não além da experiência; elas não nos conduzem ao Transcendente, são apenas transcendentais em si mesmas”.

Investigando essas qualidades apriorísticas, Kant descobre que o sujeito cognoscente possui toda uma estrutura, que é responsável por receber e organizar os fenômenos. Tal estrutura é formada a partir daquilo que Kant denomina de formas puras da sensibilidade e formas puras do entendimento ou categorias do entendimento. As primeiras são objetos de estudo da estética transcendental, enquanto que as segundas seriam objetos de estudo da lógica transcendental.

Para chegar a essa conclusão, Kant parte do princípio de que existem duas fontes principais de conhecimento no sujeito: a sensibilidade, por meio da qual os objetos são dados na intuição; e o entendimento, por meio do qual os objetos são pensados através dos conceitos.

Cada uma dessas fontes do conhecimento humano teriam formas puras ou *a priori* que contribuem para a formação deles. As formas puras ou *a priori* da sensibilidade são o espaço e o tempo. Enquanto que as formas puras ou *a priori* do entendimento são doze, agrupadas em quatro diferentes grupos: 1. As de quantidade (unidade, pluralidade e totalidade); 2. As de qualidade (realidade, negação e limitação); 3. As de relação (substância, causalidade e comunidade) e, finalmente, 4. As de modalidade (possibilidade, existência e necessidade) (KANT, 1987a, p. 70).

Essas formas, sem a participação dos materiais que a experiência com os sentidos fornece aos indivíduos, são completamente vazias. Já as experiências dos sentidos sem essas formas puras são completamente sem sentido. Diz Kant (1987a, p.75): “Sem sensibilidade

nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegos”.

Dessa forma, as sensações de cada pessoa, que são dadas através dos sentidos, são ordenadas pelas formas puras *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e resultam em percepções. Estas percepções, por sua vez, são organizadas pela razão humana que, aplicando-lhes as categorias *a priori* do entendimento, faz com que os objetos possam ser pensados.

Assim, os objetos do mundo não chegam para as pessoas prontos e acabados como imaginado, pois, para que percebam e pensem os objetos, é necessária a participação das formas puras *a priori*, que funcionam como uma espécie de “filtro” ou “lente cognitiva”, que possibilitam um acesso ao mundo dos fenômenos. Estes *a priori* são propriedades de todas as pessoas e antes de entrarem em contato com qualquer material do mundo fenomênico, já estão munidos deles, portanto, são inatos. “Todas estas ‘aprioridades’, isto é, dispositivos primários, são características com que todos nós, em nossa condição de sujeitos, estamos equipados, muito antes que nos cheguem os materiais da experiência concreta” (SAFRANSKI, 2011, p. 203).

É partindo dessas reflexões que Kant chega à conclusão de que há uma distinção entre o fenômeno e a coisa-em-si e que o conhecimento humano é incapaz de alcançar um conhecimento do que as coisas são em si mesmas, independentes da sua participação. É como se entre cada indivíduo e o que as coisas são em si mesmas existisse uma barreira intransponível, formada a partir das formas puras *a priori* da sua sensibilidade e do seu entendimento. Schopenhauer (2005, p. 526) afirmou que isso, mesmo que Kant não dissesse exatamente dessa forma, era como dizer que entre as coisas e os indivíduos existe o intelecto.

Mas ao fazer isso, conforme assinala Safranski (2011, p.210-211), Kant, pela conceituação da coisa-em-si, acrescentou uma nova transcendência ao horizonte filosófico humano. Só que agora não é mais uma “transcendência do Além”, mas uma “transcendência do que não é Mais” (*Transzendenz die Nicht-Mehr*), a faceta invisível de todas as “Re-Presentações” (*Vor-Stellungen*). É a revelação desse desconhecido que inquietou as mentes mais brilhantes e se apresentou como um dos maiores desafios para a Filosofia dali em diante. A esse respeito argumentou Safranski (2011, p. 210-211) que:

A ‘coisa em si’ é desconhecida de um modo muito mais radical do que poderia ser alguma coisa que ainda não se conhece. ‘Coisa em si’ é um nome criado para designar um objeto desconhecido que, paradoxalmente, foi criado por nós mesmos no momento em que conhecemos algo: é a sombra que projetamos sobre o objeto no momento em que o conhecemos. Podemos captar qualquer dessas coisas somente no sentido em que elas são para nós. Mas o que são as coisas ‘em si’, independentemente dos ‘órgãos’ com que as captamos, é coisa que não podemos apreender e que nos escapará sempre, porque dependeremos desses órgãos e eles sempre projetam sua sombra sobre eles. Todo Ser é um ‘Ser Representado’(Vorgestellt-Sein).

O grande problema desencadeado com a conceituação da coisa-em-si é o de como encontrar uma solução de acesso a ela. Qual seria a saída para se alcançar um conhecimento dela. É por isso que Friedrich Nietzsche (1978, p. 71) afirmou, em *Schopenhauer como educador*, que um dos perigos (o outro é o isolamento), de todos aqueles que seguem o seu caminho a partir da filosofia kantiana é o desespero da verdade. Para confirmar isso Nietzsche cita o escritor Heinrich von Kleist, quando este expõe o impacto que a filosofia kantiana exerceu sobre ele:

Há pouco travei conhecimento com a filosofia kantiana, e agora tenho de comunicar-te um pensamento tirado dela, pois não posso temer que ele te abalará tão profunda, tão dolorosamente quanto a mim. – Não podemos decidir se aquilo que denominamos verdade é verdadeiramente verdade ou se apenas nos parece assim. Se é este último, então a verdade que juntamos aqui não é mais nada depois da morte e todo esforço para adquirir um bem que nos siga até mesmo no túmulo é vão.- Se a ponta desse pensamento não atinge teu coração, não sorrias de um outro que se sente profundamente ferido por ele, em seu íntimo mais sagrado. Meu único, meu supremo alvo foi a pique, e não tenho mais nenhum (KLEIST apud NIETZSCHE, 1978, p. 71).

Pode-se afirmar que tanto Schopenhauer quanto todos os mais importantes filósofos do Idealismo Alemão partilham desse mesmo desespero da verdade, que deve ser entendido aqui como uma busca de solução para o enigma da coisa-em-si, e não como o desespero, no sentido kierkegaardiano, por exemplo, apesar de que o próprio Kant não tivesse passado por isso, pois como assinala Safranski (2011, p. 211), ele a tratou com pouco interesse, talvez por conta de outros assuntos que julgava mais relevantes.

Kant construíra um vasto edifício e o deixara repleto de conhecimentos racionais, porém a ‘coisa-em-si’ parecia um buraco que havia esquecido de fechar na alvenaria e através do qual soprava um ar encanado que causava bastante incômodo (SAFRANSKI, 2011, p. 211).

Safranski argumenta que Kant, de início, até se incomodou com a questão, mas que depois a negligenciou completamente, principalmente a partir da doutrina das

“antinomias da razão”, na qual esta se depara com questões que são próprias a sua natureza, mas que ela própria não é capaz de resolver.

São precisamente essas questões que serão importantes para o desenvolvimento do pensamento filosófico de Arthur Schopenhauer. Diferentemente de Kant, ele queria penetrar no coração das coisas e descobrir como elas são em si mesmas. É a partir desse momento que ele tentou conciliar o criticismo de Kant com o idealismo de Platão. Mas para entender tão conciliação, primeiramente é necessário entender quais são as principais críticas que Schopenhauer dirigiu ao pensamento kantiano. Ademais, acreditamos ser necessário também apontar as contribuições que o pensamento oriental exerceu sobre o filósofo alemão.

2.3 Schopenhauer e o pensamento oriental

A questão da influência ou não do pensamento oriental sobre a formação do pensamento filosófico de Arthur Schopenhauer é algo polêmico e que, por isso, carece de estudos mais atentos e aprofundados para saber até que ponto essa influência ocorreu ou não. O que é certo é que Schopenhauer possuía um razoável conhecimento da cultura oriental, principalmente do pensamento indiano, pois, em vários dos seus textos ele faz referência aos textos sagrados do pensamento indiano, tais como os *Upanixades*, os *Vedas*, os *Puranas*, o *Bhagavad Gita*, o *Mahabharata* e, também, pelo uso que faz, algumas vezes, de termos tipicamente orientais, tais como: o véu de Maya⁸, nirvana, vedanta ou também quando cita vários sábios orientais como Buda, Krishna ou Kapila, só para citar alguns. Para confirmar isso, o que o próprio Schopenhauer afirma (apud Ramacharaca, s/d, p.13): “Não há estudo que seja mais útil para elevar a humanidade do que o estudo dos *Upanixades*. Ele foi o consolo da minha vida e será o consolo da minha morte”.

De acordo com Deyve Redyson (2009, p.100) também é possível descobrir, a partir de uma anotação nos fragmentos póstumos, que Schopenhauer participou de um curso sobre etnografia com um dos maiores orientalistas daquele período, o professor Arnold Heeren (1760-1842). Redyson (2009, p.100) também assinala que, a partir de registros na biblioteca da Universidade de Weimar, é possível verificar que Schopenhauer teria feito

⁸ De acordo com Janaway (2003, p. 30) duas ideias principais do hinduísmo impressionaram Schopenhauer: a ideia de ilusão cósmica, *Maya*, e a noção da identidade entre o nosso ser e o ser de tudo o que existe. Ou como o próprio Janaway (2003, p. 30) argumenta: “Podemos identificar duas ideias principais que impressionaram Schopenhauer nas escrituras hindus que estudou: uma delas é *Mâyâ*, ou ilusão; a outra, a identidade do indivíduo com o mundo como um todo, personificada no vigoroso dito sânscrito “*Tat tvam asi*” (Tu és isto). Schopenhauer refere-se muitas vezes à nossa consciência cotidiana como incapaz de desvelar o ‘véu de *Mâyâ*”.

vários empréstimos de livros orientais, entre eles os dois volumes do *Asiatisches Magazin*, cujo objetivo era divulgar estudos sobre o pensamento oriental.

Outros que também contribuíram para que esse contato de Schopenhauer com a cultura indiana ocorresse foram Goethe, Julius Klaproth (1783-1835), editor da revista *Asiatisches Magazin*, e Friedrich Majer (1771-1818), principal responsável por introduzir Schopenhauer nos caminhos da antiguidade indiana. Isso é confirmado pelo próprio Schopenhauer (apud REDYSON, 2009, p. 100): “Em 1813, conheci Goethe em Weimar e o orientalista Friedrich Majer que me introduziu, sem solicitação, na antiguidade indiana, e essa teve uma influência essencial sobre mim”.

O próprio prefácio à primeira edição do *O mundo como vontade e como representação*, escrito em 1818, revela essa aproximação de Schopenhauer com relação ao pensamento indiano, pois o filósofo alemão coloca como um dos pressupostos para a compreensão da sua obra, ao lado do conhecimento do pensamento de Platão e Kant, a iniciação ao pensamento dos *Vedas*, cujo acesso é permitido através dos *Upanixades*. Mas Schopenhauer fez questão de deixar bem claro, numa atitude nada modesta, que não é o seu pensamento que deriva dos *Upanixades*, mas o contrário, são esses que poderiam ser facilmente deduzidos do dele⁹, embora seu pensamento não esteja lá contido. Diz Schopenhauer (2005, p. 23):

Mas se, além disso, iniciou-se no pensamento dos Vedas (cujo acesso permitido pelo *Upanixade*, aos meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores, pois penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV), se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer. Não lhe soará, como a muitos, estranho ou mesmo hostil.

Também no seu escrito *Parerga e paralipomena* (1851), há uma referência ao pensamento indiano, quando Schopenhauer afirma que o fundamento da sua ética pode ser expresso pela fórmula mística dos indianos, o *tat twam asi* (isto és tu), ou seja, a afirmação de que por trás de tudo existe uma realidade última e verdadeira. Ou como o próprio Schopenhauer (1988, p. 201) assinala:

⁹ A esse respeito Schopenhauer (2005, p. 23) argumenta da seguinte forma: “Gostaria até de afirmar, caso não soe muito orgulhoso, que cada aforismo isolado e disperso que constitui o *Upanixade* pode ser deduzido como consequência do pensamento comunicado por mim, embora este, inversamente, não esteja lá de modo algum já contido”.

Os leitores de minha *Ética* sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no *Veda* e *Vedanta* pela fórmula mística erigida *tat twam asi* (isto és tu), que afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, denominando-se então o *mahavakya*, o grande verbo.

Enfim, o que se pretende mostrar aqui é que, mesmo que essa influência não tenha sido direta, como o próprio Schopenhauer faz questão de enfatizar, pois, segundo ele, o seu pensamento surgiu antes desse contato, há uma proximidade entre a filosofia de Schopenhauer e algumas doutrinas orientais. Além disso, mesmo que isso não tenha contribuído para a formação do seu pensamento filosófico, pelo menos contribuiu como uma confirmação das suas doutrinas, mostrando-lhe que ele estava na direção certa. Por exemplo, aquilo que Kant chamava de fenômeno e Schopenhauer de representação, em oposição à coisa-em-si, é aquilo que os indianos chamavam de “véu de Maya”, ou seja, a ilusão que recobre a realidade e nos impede de chegar a ela.

2.4 As contribuições da filosofia de Platão

Antes de dedicar-se à Filosofia, Schopenhauer se dedicou às Ciências Naturais, principalmente à Medicina. Mas as suas inclinações filosóficas nunca deixaram de revelar-se, a ponto que, em determinado período da sua vida, ele decidiu dedicar-se exclusivamente a ela, principalmente quando descobre que: “A vida é uma coisa bastante precária e assim pretendo consagrar a minha à reflexão sobre ela” (SCHOPENHAUER apud SAFRANSKI, 2011, p. 197). Ou como ele mesmo afirma em seu diário: “Depois que consegui conhecer a mim mesmo até certa medida, após travar o devido conhecimento com a filosofia, [...] mudei de propósito, pus de lado a medicina e passei a me dedicar exclusivamente à filosofia” (SCHOPENHAUER apud SAFRANSKI, 2011, p. 196).

Após essa radical decisão, outro acontecimento que foi decisivo para o desenvolvimento do seu pensamento filosófico foi a indicação, por parte de seu primeiro professor de filosofia, o filósofo cético de formação kantiana Gottlob Ernst Schultze (1761-1833), dos guias que Schopenhauer deveria seguir pelos caminhos da Filosofia, ou seja, Platão e Kant, aos quais ele se manteria fiel até o fim, pelo menos naquilo que ele pensava que os dois tinham de mais essencial.

Fato bem curioso, pois como conciliar de um lado, Platão, um dos maiores filósofos metafísicos de toda a história da Filosofia, e de outro, Kant, um dos maiores críticos

dela. Essas duas filosofias tinham que ser bem “fermentadas” no espírito de Schopenhauer para que no devido tempo dessem o “bom vinho” de suas mais autênticas concepções filosóficas. E foi exatamente isso que aconteceu, pois, de acordo com Schopenhauer, os dois diziam a mesma coisa, apenas com perspectivas diferentes de uma mesma verdade.

O objetivo de Schultze (SAFRANSKI, 2011, p. 198), ao indicar-lhe as leituras de Platão e Kant, foi mostrar que em Platão havia a “velha” metafísica autossuficiente e, em Kant, o claro temor de que esta ultrapasse os limites do conhecimento. Era precisamente entre esses dois filósofos que se movia todo o espírito filosófico da época. Isso acontecia porque tinha como meta construir uma metafísica renovada, que fosse além de Kant e que estivesse pautada nas leis descobertas no próprio sujeito, que a filosofia kantiana havia descoberto. É exatamente por isso que também é encontrada em Schopenhauer uma tentativa de equilíbrio entre o ceticismo de Kant e o idealismo de Platão.

Platão desempenhou um papel tão forte no pensamento de Schopenhauer que este chega a pressupor, como requisito para compreender o seu pensamento, a compreensão do pensamento platônico. É como se Schopenhauer encontrasse em Platão algo que ele não encontrava em Kant. Talvez seja por isso que escreveu em uma nota explicativa sobre Kant: “Talvez a melhor maneira de designar o que falta em Kant seja dizer que ele não conheceu a contemplação” (SAFRANSKI, 2011, p.212). E “contemplação” (*Kontemplation*) para Schopenhauer, como muito bem assinalou Safranski (2011, p.212), era um tipo de:

[...] conhecimento cuja aquisição só se torna possível a partir da perspectiva das mais altas montanhas¹⁰, o saber supérfluo que nos permite fugirmos aos grilhões da utilidade, escaparmos da mediocridade burguesa e, acima de tudo, nos livrarmos da luta pela autoafirmação.

¹⁰ A referência aqui à montanha é porque Schopenhauer adorava escalar montanhas e dos seus altos cumes contemplar a vastidão do horizonte. Além disso, ele também compara a Filosofia como uma estrada que conduz ao alto de uma grande montanha e que, para ser escalada, exige que passemos por vários perigos. Na visão de Schopenhauer (apud Safranski, 2011, p.198): “A filosofia é como uma estrada que percorre os pontos mais elevados dos Alpes; para chegar até ela, é preciso galgar uma senda abrupta, que atravessa rochas pontiagudas e espinhaços poderosos; é um caminho solitário que se torna cada vez mais desolado à medida em que nos aproximamos do cume; quem o segue, não deve temer o assombro, mas deixá-lo inteiramente atrás de si, enquanto abre seu próprio caminho com perseverança através da fria neve. Com frequência ele depara subitamente diante de si um abismo hiante e, descendo ao longo dele consegue dirigir o olhar até o vale verde que se estende muito além, lá embaixo nas planuras; sofre então uma terrível sensação de vertigem; mas precisa superá-la, mesmo que para isso tenha de fixar as solas de seus pés sobre as rochas com o adesivo de seu próprio sangue. Passado esse momento, verá que todo o mundo se encontra abaixo de si, perceberá como desaparecem todas as terras pantanosas e a multidão dos desertos de areia, como se afastam todas as irregularidades, como todas as discordâncias ficam contidas no conjunto e não sobem até ele e é então que percebe realmente como o mundo é redondo. Enquanto isso, ele permanece sempre exposto ao ar puro e frio das alturas e pode contemplar o Sol, enquanto no mundo inferior domina ainda a negra escuridão da noite”.

Uma espécie de conhecimento desinteressado que conduziria as pessoas ao âmago das coisas. É como se a filosofia de Kant levasse-as somente até a beira do abismo, dizendo-lhes que não podem mergulhar nele, enquanto que Platão as fazia mergulhar diretamente. Assim, sempre que as regiões pantanosas e desérticas da filosofia kantiana o incomodavam, era sempre o ar puro e agradável das montanhas do pensamento platônico que ele buscava.

Schopenhauer via em Platão as mesmas verdades que haviam sido descobertas por Kant, apenas expressas de uma forma diferente. Por exemplo, aquilo que Kant chamava de fenômeno, em oposição à *coisa-em-si*, Platão denominava de mundo físico, que é ilusório e aparece como sendo e não sendo ao mesmo tempo, cuja apreensão não é tanto um conhecimento mas uma ilusão. Schopenhauer também assinala que a mesma verdade é expressa por Platão na sua famosa alegoria da caverna, contida no Livro VII da *República*, e que é expresso pelo filósofo alemão da seguinte forma:

Isto é também o que Platão expressa miticamente na passagem mais importante de todas as suas obras [...], ou seja, o início do sétimo livro da República, quando diz que os homens, firmemente acorrentados numa caverna escura, não viam nem a autêntica luz originária, nem as coisas reais, mas apenas luz débil do fogo atrás de suas costas; eles opinavam contudo que as sombras eram a realidade e que a determinação da sucessão dessas sombras seria a verdadeira sabedoria (SCHOPENHAUER, 2005, p. 528).

Já a coisa-em-si de Kant e a Ideia de Platão, segundo a interpretação schopenhaueriana, não seriam a mesma coisa, apesar de estarem intimamente relacionadas, pois a Ideia é a objetivação imediata e, portanto, adequada, da coisa-em-si, enquanto esta última, na interpretação de Schopenhauer, seria a Vontade, que por ainda não ter se objetivado, é diferente de toda e qualquer representação. “A Vontade é a Coisa em Si de Kant; e a Ideia platônica é o conhecimento adequado e exaustivo (*völlig adäquate und erschöpfende*) da Coisa em Si” (SCHOPENHAUER apud SAFRANSKI, 2011, p.293-294). De acordo com Safranski, esse “curto-circuito” (*Kurzschluß*), que foi capaz de unir em um todo orgânico as “Ideias” de Platão, a “Coisa em Si” de Kant e a “Vontade”, só ocorreu em 1815, dois anos depois da apresentação da sua tese *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico*. A partir daí as portas estavam abertas para a concepção de sua obra principal, *O mundo como vontade e como representação*.

Aquilo que mais atraiu Schopenhauer para a proximidade do pensamento platônico foi que ele via neste a confirmação daquilo que ele denominou em seus diários filosóficos como a “melhor consciência”. É em uma busca de confirmação de experiências que o próprio filósofo passou em diferentes momentos da sua vida. “Em Platão, ele sente que

está quase tocando estas alturas e encontra aquilo que, poucos meses mais tarde, como vemos em suas anotações do período berlinês, ele chamará pela primeira vez de sua ‘melhor consciência’” (SAFRANSKI, 2011, p.222).

A “melhor consciência”, tema muito pouco trabalhado na obra de Schopenhauer¹¹, é uma espécie de consciência mais elevada que, quando alcançada, dela estariam excluídos tempo, espaço e causalidade. É um tipo de experiência que ultrapassa todas as fronteiras do mundo fenomênico, pois, “[...] minha melhor consciência (*bessere Bewußtsein*) me eleva a um mundo em que não existem mais nem personalidade, nem causalidade, nem sujeito e nem objeto” (SCHOPENHAUER apud SAFRANSKI, 2011, p. 245). Mas é bom deixar claro que essa “melhor consciência” não é algo que seja produzido pela razão, pelo contrário, até mesmo se opõe a ela. Estaria muito mais no campo da Mística que da Filosofia. O próprio Schopenhauer ficou muito feliz, como assinala Safranski, quando descobriu:

[...] que os antigos místicos alemães (Jacob Böhme, Meister Eckhart, Johannes Tauler), do mesmo modo que a sabedoria dos mestres hindus, se aproximavam com terminologia semelhante deste Nada sem nome e ininteligível que, não obstante, era ao mesmo tempo Tudo.(SAFRANSKI, 2011, p. 247)

O que é interessante é que, mesmo apesar de todas essas semelhanças, contribuições, influências ou não, o próprio Schopenhauer deixa bem claro que todas as suas ideias principais surgiram antes desse contato, como afirma em seus *Diários*, de 1816: “Confesso, além disso, não poder acreditar que meus ensinamentos pudessem ter surgido antes que os *Upanixades*, Platão e Kant tivessem aparecido para concentrar seus raios ao mesmo tempo no espírito de um único ser humano” (SCHOPENHAUER apud SAFRANSKI, 2011, p. 370).

É por isso que outro traço muito característico do pensamento de Schopenhauer é a sua forte crença no seu mundo intuitivo que, como ele mesmo afirma em vários momentos da sua obra, é uma das fontes dos seus pensamentos mais brilhantes. A questão é: esse mundo intuitivo é a mesma coisa que a “melhor consciência”? Quais são essas revelações ou verdades que essa “melhor consciência” pode nos mostrar?

11. Também de acordo com Janaway (2003, p. 28), essas ideias da melhor consciência surgiram no período de juventude de Schopenhauer, quando este tomou contato com a filosofia platônica, pois concordava com Platão que temos a capacidade de ultrapassar o mundo das aparências, submetido ao espaço, tempo e a causalidade. Janaway argumenta que Schopenhauer abandonou tal conceito pela falta de clareza, mas que é possível verificar ressonância do mesmo nos escritos posteriores do filósofo alemão, principalmente, quando ele trata do valor da arte e do desapego resignado em relação à vida. Vejamos como o próprio Janaway (2003, p.28) argumenta: “A expressão ‘consciência melhor’ só está registrada nos primeiros manuscritos inéditos de Schopenhauer. Não sendo um conceito muito esclarecedor, ele acabou por abandoná-lo. Mas suas ideias posteriores acerca do valor da arte e do desapego resignado com relação à vida estão em continuidade com sua concepção inicial”. Aqui não temos espaço para isso, mas é possível encontrar várias semelhanças da melhor consciência com outras formulações posteriores.

Portanto, como se pôde perceber acima, a filosofia de Schopenhauer recebe contribuições da filosofia kantiana, do platonismo e do hinduísmo, sendo que neste último caso, como o próprio Schopenhauer faz questão de deixar claro, muito mais de convergência que de influência. Aliás, todas as três serviram apenas para confirmar e ajudar a estruturar ideias que já havia descoberto antes, através da força do mundo intuitivo, talvez desencadeado pela força da “melhor consciência”.

2.5 O sistema filosófico de Arthur Schopenhauer

A coisa-em-si de Kant deixou um “buraco aberto”(SAFRANSKI, 2011, p. 211) ou um questionamento em aberto que, não obstante a dificuldade de ser solucionada, foi estímulo, após Kant, para várias tentativas de respostas. O pensamento de Schopenhauer, descrito por ele mesmo, no prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e como representação*, como a expressão de um pensamento único (*ein einziger Gedank*), representou uma tentativa de solução para os enigmas trazidos pela coisa-em-si kantiana.

Mas antes de adentrar nos caminhos desse “pensamento único”, que durante muito tempo se buscou sob o nome de Filosofia e que foi julgado tão difícil de encontrar quanto a “pedra filosofal”, abaixo são apresentadas algumas críticas feitas por Schopenhauer ao pensamento kantiano e que serviram de base para o pensamento schopenhaueriano.

Primeiro Schopenhauer percebe uma clara diferença entre as duas partes da *Crítica da razão pura*, ou seja, entre a estética transcendental e a lógica transcendental. Enquanto a exposição da primeira é clara e nítida “[...] que, sozinha, teria bastado para eternizar o nome de Kant (SCHOPENHAUER, 2005, p. 549)”, a segunda, a lógica transcendental, é o contrário, onde Schopenhauer acusa Kant de não deixar claro aquilo que ele quer expor.

Mas, apesar dos méritos da estética transcendental, Schopenhauer argumenta que Kant não foi capaz de ir até as últimas consequências dela, pois, a despeito de Kant ter esclarecido como funciona a “maquinaria” do nosso intelecto, ele não foi capaz de explicar como a intuição empírica chega à nossa consciência, ou melhor, “[...] como nasce o nosso conhecimento de todo este mundo tão real e importante para nós” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 550). Ao invés disso, Kant simplesmente afirmou que a intuição é dada aos indivíduos, mas sem esclarecer muito bem como é que isso acontece. Ele explicou como funcionam as formas universais de toda intuição, mas não deixou claro quais são os conteúdos materiais dessas intuições que antecedem o contato com essas formas.

Schopenhauer argumenta que Kant, ao afirmar que o conhecimento humano tem duas fontes, sendo a primeira a capacidade de receber representações e a segunda a de reconhecer o objeto por meio dessas representações, sendo que pela primeira, os objetos são dados e, pela segunda, eles são pensados, cometeu um grave erro, qual seja, o de confundir a impressão, externo às pessoas, com a representação, que, na verdade, só surgiria depois, com o contato das impressões com as formas do entendimento de cada indivíduo. O que Schopenhauer quer mostrar é que Kant cometeu o equívoco de confundir conhecimento intuitivo com conhecimento abstrato, fazendo com que o primeiro derivasse do segundo, quando, na verdade, o segundo é que deriva do primeiro.

De acordo com Schopenhauer, isso aconteceu porque Kant nunca chegou a distinguir claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato, e, ao deixar de fazer isso, deu maior importância ao conhecimento abstrato e, por isso, não foi capaz de perceber a riqueza do mundo intuitivo, do qual o mundo abstrato é totalmente devedor.

Outro erro grave de Kant, ainda de acordo com a interpretação schopenhaueriana, é o fato de Kant também não ter distinguido claramente as diferenças entre razão e entendimento, pois, em muitas passagens da *Crítica da razão pura*, como Schopenhauer argumenta, ele contrapõe as duas faculdades, enquanto que em outras ele as assemelha e, com isso, gera uma grande confusão no leitor. É dessa confusão que surge a separação entre a razão teórica e a razão prática, pois, para Schopenhauer, a razão é sempre teórica e a sua função é esclarecer, através de conceitos, os materiais que são fornecidos às pessoas pela intuição sensível. Schopenhauer argumenta que antes de diferenciar os conceitos do entendimento dos conceitos da razão, o que Kant deveria ter feito era ter deixado claro o que é em geral um conceito. Se tivesse feito isso evitaria a tão nociva confusão e mistura entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato.

Schopenhauer entende que tal equívoco ocorre porque Kant considera a intuição como desprovida de entendimento, sendo sensível e passiva, somente sendo concebida por meio do entendimento através das suas categorias e assim Kant fez intervir o pensamento na intuição. Para Schopenhauer, é essa confusão e suas consequências que percorrem toda a teoria do conhecimento kantiana e é a principal causa da grande obscuridade com que Kant expôs a sua doutrina. Ele conseguiu fazer um mapeamento complexo da engenharia do entendimento humano, mas não conseguiu, por outro lado, explicar o mundo exterior, que é aquilo que é mais importante no conhecimento humano, e, ao invés disso, simplesmente recorre à fórmula que repete até a exaustão, que diz que a intuição é dada às pessoas.

Aliado a esse, Schopenhauer reconheceu outro erro em Kant, pois este afirmou que a intuição é dada através do objeto. Mas se fosse assim, então o objeto seria algo diferente da intuição, o que é um absurdo. O ponto principal da crítica de Schopenhauer é que Kant tenta emprestar realidade às intuições por meio do pensamento abstrato, pela mediação dos conceitos. Schopenhauer faz questão de enfatizar que a intuição é realmente intelectual, mas não porque o entendimento lhe empresta realidade, mas porque aplica-lhe a ideia de nexo de causalidade. Ou como muito bem assinalou Maria Filomena Molder (S/d, p. 470), no seu texto de introdução aos excertos do *Apêndice da crítica da filosofia kantiana*, presente no livro *Recepção da crítica da razão pura*, coordenado por Fernando Gil:

Kant, todavia, de acordo com Schopenhauer, não foi suficientemente longe na sua crítica ao dogmatismo, já que não foi capaz de prescindir do seu princípio falacioso, que consiste em considerar a resolução do problema do mundo, a partir de elementos que não devem fazer parte do mundo, o que, de um ponto de vista da questão estritamente cognitiva, se pode resumir na afirmação repetida à saciedade na *Crítica da razão pura*: ‘o conteúdo empírico da intuição é-nos dado’, desembaraçando-se, assim, do problema de determinar este mundo da intuição, no qual vivemos e onde somos; inversamente, só se pode chegar a resolver o problema do mundo, adquirindo a inteligência do próprio mundo, não ultrapassando o próprio mundo, isto é, a experiência do mundo.

A partir dessa crítica, Schopenhauer concluiu que Kant cometeu dois graves erros: primeiro, não problematizou a natureza do dado, deixando o seu enigma à sua própria presença; e, segundo, a não admissão da natureza intuitiva do intelecto. Ora, como é, então, que o “dado” é constituído pelo intelecto se a este falta exatamente essa natureza intuitiva.

É por isso que Alain Roger, no seu *Vocabulário de Schopenhauer* (2013, p. 21), sintetizou que no pensamento de Schopenhauer o entendimento e a intuição foram fundidos numa única faculdade, chamada de diferentes formas, tais como: entendimento, intelecto ou intuição e que, por isso, o intelecto seria a “faculdade da representação”. Assim, a conclusão a que Schopenhauer chega é a de que “[...] a intuição não é de ordem puramente sensível, mas intelectual” (SCHOPENHAUER apud ROGER, 2013, p. 21) e em contraposição, a operação do entendimento é intuitiva e totalmente imediata. É por isso que Roger (2013, p.22) conclui que:

Esse entendimento intuitivo e essa intuição intelectual não têm nada a ver com o que Kant e os pós-kantianos designam com essas expressões. Segundo Kant, um entendimento intuitivo, ‘cuja representação faria os objetos dessa representação existirem ao mesmo tempo’, só pode ser pensado no condicional, porque nosso entendimento é discursivo. Este entendimento não é o estatuto do entendimento schopenhaueriano, que tampouco se assemelha à intuição intelectual dos pós-kantianos, essa faculdade do incondicionado e do absoluto. Ele é, pelo contrário, condicionado e relativo. Longe de nos levar ao divino, ele nos aproxima da animalidade.

Outro ponto também importante de discordância entre a filosofia de Schopenhauer e a kantiana diz respeito às categorias do entendimento, pois, em conformidade com a interpretação de Schopenhauer, é necessária somente a causalidade, e ela é capaz de desempenhar as funções que Kant afirmava que fossem necessárias à intervenção das doze categorias. Enquanto Kant separava as doze categorias do entendimento das duas formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo), Schopenhauer unirá essas duas últimas à causalidade, sendo que as três formam as modalidades do que ele denominou de “princípio de razão suficiente”, que será retomado oportunamente neste trabalho. “A causalidade é ‘a única forma do entendimento; quanto às onze outras categorias, são com janelas falsa de uma fachada’” (ROGER, 2013, p. 13). E assim, por meio da causalidade, Schopenhauer conseguiu estabelecer uma ligação entre o espaço e o tempo. Como bem salienta Molder (S/d, p. 475): “Espaço e tempo são intuições sensíveis em Kant; Schopenhauer sublinha que são formas que nós conhecemos *a priori*, o que para ele significa que constituem o *a priori* daquilo que conhecemos e são inseparáveis do princípio de causalidade”. Dessa forma, Schopenhauer conseguiu decifrar o enigma do “ser dado” de Kant, pois é somente através da causalidade que se pode explicar como os objetos agem uns sobre os outros, fora dos indivíduos, e também como agem em relação ao nosso corpo. Ou como o próprio Schopenhauer (2005, p. 558-559, grifo do autor) diz:

Se de fato a experiência só se realizasse porque nosso entendimento aplicaria doze diferentes funções para PENSAR através de outros tantos conceitos *a priori* aos objetos que antes eram simplesmente intuídos, então seria preciso que toda coisa real possuísse nela mesma toda uma série de determinações que, dadas *a priori*, justamente como espaço e tempo, não se poderiam absolutamente afastar do pensamento, mas pertenceriam essencialmente à existência da coisa, embora não fossem dedutíveis das propriedades do espaço e do tempo. Porém, só encontramos uma única determinação dessa espécie: a causalidade. Nesta repousa a materialidade, pois a essência da matéria consiste no fazer efeito, e esta é absolutamente causalidade.

Portanto, Kant mostrou que a solução do enigma do mundo não pode ser encontrada no próprio mundo. Schopenhauer discorda completamente dessa opinião; o objetivo do seu pensamento filosófico é apontar que a solução do enigma pode ser encontrada a partir do próprio mundo e não sobrevoando ele, como pensou Kant e a maioria dos metafísicos anteriores. E o primeiro passo nessa direção foi à reformulação da teoria kantiana das categorias. Isso lhe mostrou que, por um lado, o mundo aparece como representação, ou seja, os objetos são produtos das representações que as pessoas têm deles. Por isso, a afirmação que abre o livro primeiro de *O mundo como vontade e como representação*, que

afirma que "o mundo é minha representação", parece tão forte e impactante. Mas são essas as conclusões que Schopenhauer desenvolve a partir do estudo da filosofia kantiana. O mundo exterior é visto a partir dos "filtros" das categorias do entendimento humano, ou seja, o princípio de razão. E vale para todo ser que vive e conhece, com a diferença de que apenas no ser humano isso se dá de forma consciente e refletida. E por isso, só ele é capaz de fazer filosofia.

Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação. Naturalmente isso vale tanto para o presente quanto para o passado e o futuro, tanto para o próximo quanto para o distante, pois é aplicável até mesmo ao tempo, bem como ao espaço, unicamente nos quais tudo se diferencia. Tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar-condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este. O mundo é representação(SCHOPENHAUER, 2005, p. 43-44).

É bom deixar claro que esse sujeito a quem Schopenhauer se refere não é o sujeito individual que cada um é, com seus desejos e particularidades, mas sim o sujeito enquanto sujeito do conhecimento, aquilo que Kant chamava de sujeito transcendental. Mas esse sujeito também não existiria sem o objeto, pois de acordo com Schopenhauer há uma espécie de simbiose entre os dois, onde um necessita do outro, ou seja, não há sujeito sem objeto e não há objeto sem sujeito. Essas são, segundo Schopenhauer, as duas partes essenciais do mundo como representação. Este equivale em Schopenhauer àquilo que Kant denominava de fenômeno.

E a outra parte, que Kant denominou de *coisa em si*, o que seria ela para ele? Para Schopenhauer, e talvez aí esteja o ponto mais original de toda a sua filosofia, a *coisa em si* kantiana nada mais é do que a Vontade, não a minha ou a sua vontade, mas a Vontade enquanto algo que está na base de tudo e da qual tudo o que existe depende para existir. É a Vontade o fundamento metafísico que todas as filosofias anteriores buscavam e não encontravam, pois, ao invés de buscá-la no mundo, buscavam-na em outra parte. Ademais, outro ponto original dessa concepção é que este fundamente não tem nada de racional e também não depende de racionalidade alguma. Pelo contrário, é o mais irracional que existe, pois a Vontade não tem objetivo nenhum. É a razão que deriva da Vontade e não o contrário.

A forma que Schopenhauer encontra para conhecer a Vontade também é muito original e radical, pois ele encontrou esse conhecimento naquilo que a tradição filosófica pensava ser o mais distante do Ser, ou seja, o corpo. De acordo com a interpretação schopenhaueriana, se as pessoas analisarem seu corpo vê-lo-ão de duas formas: como

representação e também como vontade. Por um lado, o corpo de um indivíduo é dado a si mesmo através da representação e, por outro, através daquilo que não pode ser representado, ou seja, a Vontade. Assim, Schopenhauer descobre que a chave para conhecer o mundo não está fora do ser humano, mas no seu próprio interior, como aquilo que lhe é profundo. E ao fazer isso, segundo Safranski, Schopenhauer cria uma filosofia do corpo e descarta completamente o dualismo tradicional entre alma e corpo. Ou como assinala o próprio Safranski (2011, p. 408):

Ao criar uma filosofia do corpo (*Philosophie des Leibes*) Schopenhauer descartou o dualismo tradicional de alma e corpo e empreendeu um caminho inesperado, uma linha de raciocínio até inaudita: o corpo humano, em sua condição de vontade encarnada, se converteu no princípio fundamental de uma metafísica inteiramente nova.

E por um processo de analogia Schopenhauer faz uma transição do conhecimento da vontade nos indivíduos para a Vontade em si, pois se tudo o que existe é, ou representação ou a própria Vontade, então também um indivíduo é capaz de conhecer a Vontade em si, bastando para isso que seja capaz de “ultrapassar” o princípio de razão ou aquilo que produz a representação. Essa foi a saída encontrada por Schopenhauer para o conhecimento daquilo que se julgava impossível, ou seja, o conhecimento da coisa-em-si de Kant, que na interpretação Schopenhaueriana nada mais é do que a própria Vontade.

3 A CRÍTICA À FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA KANTIANA

Schopenhauer não ignora a grande importância que teve a filosofia moral de Kant, a ponto de considerá-la como a única grande filosofia moral surgida desde o estoicismo (LEFRANC, 2007, p. 143) e por isso mesmo, com relação às reformas que ocorreram, ele a chamou de “[...] a última mais significativa que aconteceu na ética” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 14). Porém, essa admiração não impede o filósofo alemão de direcionar duras críticas à fundamentação da moral dada por Kant, apesar da grande influência que teve a filosofia moral kantiana entre os pensadores posteriores. “Ela é a ética dos últimos sessenta anos que tem de ser removida antes que se tome novo rumo” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 15). Além disso, ele também deixa claro que a crítica que ele faz à fundamentação da moral kantiana é a porta de acesso para a compreensão da sua e que sem o conhecimento dessa, fica incompleto o conhecimento da sua.

Mas, em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant (SCHOPENHAUER, 1995, p.15).

No livro *Sobre o fundamento da moral*, resultado de um texto que Schopenhauer escreveu para concorrer a uma premiação de um concurso realizado pela Sociedade Real das Ciências da Dinamarca, que possuía como questionamento a seguinte pergunta: “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), que não foi premiado, começa afirmando que o grande mérito de Kant no campo da ética foi ele a ter purificado de todo eudemonismo. Neste sentido, ele afirma que a ética dos antigos era eudemonista e a dos modernos, frequentemente, uma doutrina da salvação, ou seja, elas identificavam virtude e felicidade, sendo que os antigos a identificavam numa ligação a partir do *princípio de identidade* e, os modernos, numa ligação baseada no *princípio de razão suficiente*, fazendo da felicidade uma consequência da virtude. E para fazer isso, eles tiveram de recorrer a outro mundo, além do conhecido, ou a sofismas. A exceção, segundo ele, é somente Platão, pois a sua ética não é eudemonista, mas por isso mesmo tornou-se mística. Até mesmo as éticas dos cínicos e estóicos são eudemonistas de um modo especial.

Contudo, Schopenhauer também assinala que, se quisermos levar as coisas à risca, o próprio Kant teria banido o eudemonismo da ética de uma forma muito mais aparente do que efetiva, pois ele teria deixado ainda um vínculo escondido entre a virtude e a felicidade, naquela que ficou conhecida como a sua doutrina do Soberano Bem. Nas palavras de Lefranc (2007, p.145): “Acreditava Kant que poderia prescindir de todo Eudemonismo, de toda moral que vise à felicidade, mas ele não pôde evitar introduzir, sob o nome de ‘Sumo bem’, o acordo entre a virtude e a felicidade [...]”.

Schopenhauer discorda do eudemonismo porque, para ele, a virtude é totalmente estranha à felicidade. Devemos buscar a virtude não por causa da felicidade, mas porque ela é um fim em si mesmo. Toda virtude autêntica leva à renúncia da satisfação de todo querer, enquanto que na felicidade o que é buscado é a satisfação de um querer. Ou seja, tentar unir virtude e felicidade não passa de um engano, pois as duas são incompatíveis (SCHOPENHAUER, 2005, p. 655).

Todos os filósofos anteriores a Kant, e que trataram da ética, tentaram unir a virtude e a felicidade, tentando fazer uma dependente da outra. A exceção, como vimos acima, é Platão, que de acordo com a interpretação schopenhaueriana teria dito o seguinte: “[...] a virtude deve ser escolhida apenas por si mesma, mesmo se a infelicidade e vergonha estejam inevitavelmente associadas a elas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 650).

Outro ponto que Schopenhauer considera polêmico na ética kantiana é o fato de que o seu princípio ético encontra-se “[...] totalmente independente da experiência e do seu ensinamento, como algo transcendental ou metafísico” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 18). O reconhecimento do significado do agir humano localiza-se em uma região que ultrapassa toda possibilidade de experiência humana, no sentido de que para se chegar a ela é preciso recorrer ao mundo inteligível, “*mundum noumenon*”, ou mundo das coisas em si. A dificuldade que Schopenhauer aponta para aceitar essa posição, é que Kant realmente não fundamenta de forma clara a sua ética, alcançando seus resultados muito mais pela sua fama, “pureza e à sublimidade dos seus resultados” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 18), do que realmente por um motivo sólido da sua fundamentação. Schopenhauer assinala que isso foi facilitado pela forma como Kant expõe a sua ética, ou seja, de uma forma muito complexa, abstrata e, além disso, exposta numa linguagem muito artificial e que somente em aparência se insinua como algo sólido e inabalável.

Dessa forma, podemos perceber que, assim como na teoria do conhecimento de Schopenhauer, há muitas discordâncias em relação à teoria kantiana. O mesmo se pode dizer da ética. Uma das mais importantes diz respeito à divisão kantiana entre razão teórica e razão

prática, que Schopenhauer faz questão de descartar, pois, para ele, só existe uma razão e essa é sempre teórica, pois, como assinalamos acima, esta divisão feita por Kant, surge pelo fato de ele ter confundido razão e entendimento. Neste caso, segundo Schopenhauer, a função da razão é unicamente explicar através de conceitos. “A filosofia, a meu ver, nunca sai da teoria; é-lhe essencial, seja qual for o objeto de seu estudo, manter-se puramente especulativa, e entregar-se a pesquisas sem nada prescrever” (SCHOPENHAUER apud LEFRANC, 2007, p. 144).

Esse foi o sentido que Kant, na *Crítica da razão pura*, atribuiu à razão, sendo, neste caso, uma faculdade dirigida para a construção de conceitos. Já na *Crítica da razão prática*, ele atribui outro significado à razão, que passa a ser entendida como a fonte e a origem da significação ética da conduta humana e, neste caso, a razão é a única fonte da nossa conduta moral. Schopenhauer localiza o surgimento dessa razão prática de Kant no *intellectus practicus* da escolástica, que, por sua vez, teria surgido com Aristóteles, no qual a razão, ao lado de sua parte teórica, também era entendida como tendo uma parte prática. Só que, diferentemente dos escolásticos e de Aristóteles, esse lado prático da razão não está direcionado para a técnica, mas, assim como a razão teórica, também para a formulação de conceitos.

Schopenhauer argumenta ainda que, em nenhum momento de sua obra, Kant esclarece quais são as diferenças entre a razão pura e a razão prática. Mas age a todo o momento como se ele tivesse feito isso. Vejamos o que argumenta o próprio Schopenhauer (2005, p. 648, grifo do autor) a esse respeito:

Seria de esperar que Kant, em suas críticas da razão teórica e da razão prática, tivesse partido de uma exposição da natureza da razão em geral e, após ter assim determinado o *genus*, avançasse para a definição de ambas as *species*, demonstrando como uma única e mesma razão se exterioriza de duas maneiras tão diferentes, de fato anunciando-se como a mesma pela conservação da característica principal. Mas, em relação a isso, nada se encontra em suas páginas. Já demonstrei quão insuficientes, hesitantes e desarmônicas são as definições por ele dadas esporadicamente aqui e ali na crítica da razão pura acerca da faculdade tema de sua crítica. Na crítica da razão pura já se encontra a RAZÃO prática sem ser anunciada, e depois a vemos lá na crítica que lhe é expressamente dedicada, como uma coisa já estabelecida, sem mais prestação de contas, sem o uso linguístico de todos os tempos e povos, o qual é pisoteado; sequer há a permissão de que as determinações conceituais dos maiores filósofos anteriores sejam ouvidas.

Aqui também é bom deixar claro que não é porque Schopenhauer critica a ideia de uma razão prática que ele possa ser colocado numa posição contrária à razão. O que ele quer assinalar com a sua crítica à razão prática é reforçar a afirmação acima do caráter puramente teórico da razão e não a defesa do irracionalismo. Jean Lefranc percebeu isso muito bem

quando afirmou que: “Sendo assim, recusar a noção de razão prática não é demonstrar irracionalismo, mas, pelo contrário, preservar o caráter puramente teórico da razão filosófica” (LEFRANC, 2007, p.144).

É exatamente a essa falta da clareza de Kant, que Schopenhauer atribuiu o fato dele ter colocado o princípio ético como independente da experiência, algo totalmente transcendental ou metafísico. Pois, continua Schopenhauer, se para Kant o significado ético da conduta humana não é de origem empírica, então, ele concluiu que também deve ser um princípio *a priori* e, como tal, também derivado da razão, só que agora não mais da razão pura, mas da razão prática. O próprio Schopenhauer esclarece:

[...] o conhecimento de princípios *a priori* é uma característica essencial à razão; ora, como o conhecimento do significado ético da conduta não é de origem empírica, logo, também é um *principium a priori* e, em conformidade com isso, deriva da razão, a qual, neste sentido, é PRÁTICA (SCHOPENHAUER, 2005, p. 648-649, grifo do autor).

É dela que Kant admite que brota o imperativo categórico, o dever incondicional, o qual aprofundaremos mais adiante, que nos permite identificar o significado ético da ação humana.

Assim, a ética kantiana colocaria no mesmo patamar o agir moralmente e o agir racionalmente, pois quem age moralmente estaria agindo racionalmente. E, como consequência, quem age de forma viciosa e maldosa, estaria agindo de forma irracional. Ou nas próprias palavras de Schopenhauer: “Agir racionalmente e agir virtuosa, nobre e santamente seriam uma única e mesma coisa; e agir egoísta, maldosa e viciosamente seria pura e simplesmente agir de maneira irracional” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 639).

Schopenhauer pensa que essa divisão entre razão teórica e razão prática é fruto de um engano, pois ela foi estabelecida quando, na falta de um fundamento para a ação moral, pois este havia sido retirado com a desqualificação do pensamento metafísico e, por extensão, do pensamento religioso, Kant colocou esse fundamento na razão prática, algo inexistente na análise schopenhaueriana. Esse deslocamento de uma fundamentação da ética a partir de Deus, como exigia a filosofia medieval, para uma fundamentação na própria razão humana¹², Schopenhauer entende como um falso caminho, pois “[...] a ideia kantiana de um imperativo, ‘você deve’, é uma noção teológica disfarçada” (JANAWAY, 2003, p. 110). É por isso que

¹² Alan Roger, no seu prefácio, intitulado *Atualidade de Schopenhauer*, salienta que Schopenhauer não se apoiou no cristianismo, a “religião da compaixão”, porque ele era avesso a qualquer possibilidade de uma fundamentação teológica da moral. Ainda de acordo com Roger (1995, p. LII), Schopenhauer até elogia a tentativa de Kant, em vão, de fundamentar a ética em algo diferente da teologia.

Jean Lefranc argumenta que a tentativa kantiana de fundamentar a filosofia moral a partir de elementos não teológicos para no meio do caminho, não conseguindo chegar ao seu objetivo inicial. Diz ele (2007, p. 144):

A crítica kantiana mais uma vez se deteve a meio caminho. Sem dúvida, Kant não fez da teologia o prolegômeno da moral. Sem dúvida, ele a quis independente do conhecimento de um objeto transcendente; mas não bastaria uma simples inversão, começar pelo dever para acabar em uma fé racional em Deus. De fato Kant está preso em uma contradição: ele se põe a construir uma filosofia moral sem fundamento teológico, mas mantém a sua forma. O que vem a ser uma moral do imperativo categórico, senão na própria forma uma submissão ao mandamento de um deus? Restará, então, um dever cumprido só por dever, o que é contrário a toda a experiência moral da humanidade.

Ou seja, Kant parece fundamentar a sua tese afastando-se da teologia, quando, na verdade, veladamente, a pressupõe.

Outro ponto, que também impulsionou Kant a elaborar o seu princípio ético em algo *a priori* ou transcendental é o fato de ele tentar encontrar um pensamento sólido, que fosse capaz de se contrapor ao realismo, principalmente o inglês, que via no próprio mundo físico e, conseqüentemente, nos fenômenos, a significação ética das ações humanas. Ou seja, a religião, após as duras críticas do pensamento kantiano, foi afastada e, nesse buraco aberto, Schopenhauer entende que Kant não quis deixar que ele fosse fechado pelo empirismo, principalmente o inglês.

Mas para entender melhor como isso acontece, vejamos quais são, de acordo com Schopenhauer, os principais erros da fundamentação da moral apresentada por Kant.

Em sua crítica da fundamentação ética kantiana, que vimos sucintamente acima, Schopenhauer assinala que o primeiro e principal erro de Kant, o seu “*proton pseudós*” [primeiro passo em falso], encontra-se na sua própria definição da ética. De acordo com o filósofo alemão, essa definição encontra-se de forma mais clara na obra de Kant, intitulada *Fundamentação da metafísica dos costumes*, e ele faz questão de citá-la antes de dirigir as suas incisivas críticas a esta definição. Kant afirma que (KANT apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 21): “[...] numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça”.

Schopenhauer deixa claro que fazer isso, ou seja, partir de uma definição da ética pautado numa visão da qual ela surge a partir de leis que devem ser impostas de forma legislativo-imperativo já seria uma verdadeira “*petitio principii*” (petição de princípio), pois com qual direito, teríamos essa liberdade. Schopenhauer quer mostrar que a ética kantiana não está pautada na experiência e nos fatos do dia-a-dia, ou seja, a fundamentação da ética

kantiana está assentada em princípios que são anteriores e superiores à experiência, são leis morais puras. Kant parte de algo teórico e, depois, impõe esse lado teórico da ética às situações nas quais ela se apresenta. Por isso, Schopenhauer faz questão de assinalar que:

[...] em Kant o princípio ético apresenta-se como algo totalmente independente da experiência e do seu ensinamento, como algo transcendental ou metafísico. Ele reconhece que o modo de agir humano tem um significado que ultrapassa toda possibilidade da experiência e, por isso mesmo, a ponte própria para levar a ele é o que chama de mundo inteligível, ‘*mundum noumenon*’, o mundo das coisas em si” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 18).

O que podemos inferir da citação acima é que, assim como na *Crítica da razão pura*, Kant partira de um conhecimento *a priori*, o mesmo ele quer fazer com relação à ética, ou seja, as ações éticas só podem ser julgadas assim, se estiverem pautadas nesses princípios *a priori*. Schopenhauer é totalmente contrário a esse posicionamento, pois, segundo ele, essa fundamentação deve ser buscada na própria experiência, que é o campo onde realmente as ações morais se desenrolam. Por isso, ele é muito enfático ao afirmar:

Digo, contrapondo-me à Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é com o que acontece realmente, para chegarem ao seu entendimento, e que eles aí têm muito que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje (SCHOPENHAUER, 1995, p. 21).

São as próprias ações concretas que podem nos mostrar como é que realmente a ética se fundamenta. Devemos partir não de como o homem deveria agir, mas de como ele realmente age. É o mesmo princípio que Maquiavel utilizou em relação à vida política, que levaria em conta a sociedade e os homens como eles são e não como deveriam ser.

Schopenhauer argumenta que Kant cometeu esse erro, porque ele partiu de duas verdades, quais sejam, a de que existem leis morais e a de que há deveres morais, que ele apenas introduz na sua ética, sem, no entanto, dar-lhes qualquer prova plausível.

Schopenhauer esclarece que, assim como na natureza existe a lei de causalidade, que determina as ligações entre os fenômenos, assim também no ser humano existe uma lei análoga, ou seja, a motivação e é ela que faz com que cada ação só possa dar-se como consequência de um motivo suficiente. “Em contrapartida, as leis morais, independentes de regulamentação humana, da instituição estatal ou da doutrina religiosa, não podem ser admitidas como existentes sem prova” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 21). E faz até pior, quando “[...] acrescenta que uma lei moral deve trazer consigo necessidade absoluta”

(SCHOPENHAUER, 1995, p. 22). Schopenhauer assinala que essa é a primeira petição de princípio da ética kantiana.

Schopenhauer vê, nessa posição, elementos de uma moral religiosa, ainda que inconscientemente isto tenha acontecido. Isso ocorreu quando a filosofia passou a ser influenciada pelo pensamento cristão e a partir desse contato, a ética filosófica tomou a sua forma da ética teológica. Ou como o filósofo alemão afirma:

Nos séculos cristãos, a ética filosófica tomou em geral sua forma, inconscientemente, da teológica; por isso esta é essencialmente uma moral que ordena. Assim também a moral filosófica apresentou-se na forma de uma doutrina da prescrição e dos deveres, com total inocência e sem ter ideia de que, para tal, fosse necessário um outro tipo de autorização, supondo antes que esta fosse sua forma própria e natural (SCHOPENHAUER, 1995, p. 23).

É por isso que Schopenhauer se contrapõe às concepções éticas que são baseadas em regras prescritivas, pois a ética deve mostrar como as ações acontecem e não como elas deveriam acontecer. É conforme a esse pensamento que Christopher Janaway afirma em seu livro sobre Schopenhauer, que neste a esfera da estética e da ética se igualam “[...] porque as regras prescritivas, assim como o pensamento conceitual em geral, não são o que nela há de essencial” (JANAWAY, 2003, p. 109).

O que Schopenhauer descobriu foi um processo bem mais profundo, que levou vários séculos para se desenvolver e que é consequência do contato da ética filosófica, ou seja, a ética racionalista herdada dos gregos, e a ética cristã. As concepções éticas dos gregos partiam do pressuposto de que o ser humano é livre e autônomo, sendo que, por isso, seria capaz de, através de um ato da vontade, direcionar a sua vida para a virtude e para a sabedoria. Por mais que existisse para eles um combate entre a razão, de um lado, e as paixões e apetites, do outro, acreditavam nas forças da razão e da vontade para que obtivessem uma vitória sobre eles. A ética, nesse sentido, aparecia como uma atividade autônoma e independente da religião. Era ainda laica.

Com o contato dessa ética com o cristianismo, acontece um fenômeno bem interessante, pois, como para o cristianismo a razão e a vontade não são os elementos principais no ser humano, mas a fé, sendo que a vontade e a razão não são suficientes para nos levar até Deus, então, como juntar numa visão ética estas concepções tão diferentes e até mesmo antagônicas? É isso possível? Quem deve prevalecer nessa nova concepção? A razão e a vontade ou a soberana fé, elemento mais importante para os cristãos?

É claro que devido ao grande poder que a Igreja exercia no momento desse contato, a ética filosófica ficou num segundo plano, e é por isso que Schopenhauer afirma que a ética filosófica toma a sua forma da ética teológica. Por exemplo, surge desse contato a noção de dever, ou seja, para as minhas ações serem éticas, eu teria o dever de submeter a minha razão e vontade a uma vontade maior que é a própria vontade de Deus, algo que está fora de nós. Ou seja, uma ética baseada na heteronomia. O problema é que essa visão entra diretamente em choque com a ética filosófica, que era baseada na autonomia da razão e da vontade humanas. É possível conciliar as duas?

Não só é possível, como realmente ocorreu. É isso que Schopenhauer quer dizer quando afirmou acima que: “Nos séculos cristãos, a ética filosófica tomou em geral sua forma, inconscientemente, da teológica; por isso esta é essencialmente uma moral que ordena” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 23). A crítica de Schopenhauer a Kant, parte exatamente nesta direção, de que a sua ética toma a forma imperativa da religião. Ou como assinala o próprio Schopenhauer:

A redação da ética, numa forma *imperativa*, como *doutrina dos deveres*, e o julgar o valor ou não-valor das ações humanas como cumprimento ou violação de deveres provêm, junto com o dever, inegavelmente só da moral teológica e, logo, do Decálogo. De acordo com isso, repousam essencialmente sobre a pressuposição da dependência do ser humano de uma outra vontade que lhe ordena e que lhe anuncia recompensa ou castigo e da qual ele não pode separar-se. Assim, constituindo-se tal pressuposição em teologia, tanto menos pode-se transportá-la, em silêncio e sem mais, para a moral filosófica. Então, não se pode também admitir antecipadamente que nesta moral a *forma imperativa*, o estabelecer mandamentos, leis e obrigações, entenda-se por si mesma e seja-lhe essencial. Donde é um recurso pior substituir tais conceitos, que, segundo sua natureza, dependem de condições externas, pela palavra *absoluto* ou *categórico*, pois daí surge, como dissemos, uma ‘*contradictio in adjecto*’ (SCHOPENHAUER, 1995, p. 26).

Contradictio in adjecto porque o adjetivo utilizado para explicar o substantivo entra em contradição com ele. Pois como é que um dever pode ser absoluto se depende de um castigo ameaçando ou de uma recompensa esperada? Ou seja, o princípio moral kantiano, de acordo com a interpretação schopenhaueriana, está apoiado em uma contradição, pois neste caso o dever mostra uma obrigação condicionada (castigo ou recompensa) e suprimindo-se estes dois últimos, ele perderia completamente toda a sua significação. Dessa forma, Schopenhauer consegue esclarecer que o imperativo kantiano não tem a solidez que o autor da *Crítica da razão pura* acreditou ter demonstrado. Portanto, o dever absoluto não pode ser legitimado como o móvel responsável pela fundamentação da moralidade.

O problema com relação ao contato da moral filosófica com a moral teológica é que, a partir daí, mesmo as éticas que se apresentavam como laicas, passaram a incorporar

elementos que são tipicamente da religião, no caso as prescrições e obrigações. E o pior é que, por não terem percebido isso, passaram a defender que estes elementos, antes estranhos às éticas filosóficas, eram a forma própria e natural de toda e qualquer concepção ética.

A dificuldade é que na ética teológica, Deus era o ser que alimentava e sustentava tudo isso. Mas com as várias investidas dos filósofos contra a metafísica, entre eles o próprio Kant, que inviabilizam qualquer tentativa de fundamentar a metafísica como ciência, a questão agora era: o que fazer agora se Deus não existe ou pelo menos não podemos conhecê-lo como conhecemos as outras coisas com a ciência?

O elemento autorizador desaparece, mas os elementos que influenciaram a ética filosófica a partir desse contato não. E o que sobra são apenas os elementos dessa relação, como as prescrições e obrigações ou, então, as ameaças de castigo ou as promessas de recompensas. Ou, como o próprio Schopenhauer faz questão de assinalar:

Separados dos pressupostos teológicos dos quais surgiram, estes conceitos perderam, além do mais, todo e qualquer significado e, se se tem a intenção de substituí-los como Kant, ao falar de dever absoluto e obrigação incondicionada, então oferecem-se palavras como alimento, dando-lhe para digerir uma '*contradictio in adjecto*'. Cada deve tem todo seu sentido e significado simplesmente referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa (SCHOPENHAUER, 1995, p. 24).

Claro que Kant não é o primeiro a fazer isso, pois antes dele existiram éticas baseadas nessas obrigações, mas elas tiravam a sua fundamentação a partir da noção de um Deus, que tinha que ser provado pela filosofia e pela religião. Nas palavras do próprio Schopenhauer (1995, p. 27-28):

Certamente antes de Kant a versão da moral na forma imperativa e como doutrina dos deveres era de largo uso na filosofia: só que então se fundava a própria moral na vontade de um Deus, provado em outra parte, e mantinha-se a consequência. Porém, logo que, como o fez Kant, empreendeu-se uma fundamentação independente disto e se quis estabelecer a ética sem pressupostos metafísicos, não mais se estava autorizado a pôr como fundamento, sem outro modo de dedução, aquela forma imperativa, aquele 'tu deves' e 'é teu dever'.

O que Schopenhauer critica é a direção inversa da ética kantiana, pois enquanto a moral teológica partia de um Deus e daí deduzia as obrigações, é como se Kant fizesse o inverso, ou seja, parte das obrigações e daí deduz a noção de um Deus. O problema é que isso gera um "*circulus vitiosus*", pois dessa confusão ninguém sabe mais que carrega ou sustenta quem. A esse respeito, nosso autor é específico quando afirma:

Porém, desde que Kant destruiu o fundamento da teologia especulativa, até então tido por firmemente válido, e em seguida quis que ela, que tinha sido até aí o suporte de toda ética, fosse inversamente sustentada pela ética para conferir-lhe uma existência apenas ideal-, pensa-se menos do que nunca numa fundamentação da ética por meio da teologia, pois não mais se sabe qual das duas é a carga e qual o apoio, caindo-se por fim num *'circulus vitiosus'* (SCHOPENHAUER, 1995, p. 11-12).

Ora, se esse dever é condicionado pelo castigo ou pela recompensa, então, de acordo com Schopenhauer, ele só pode ser hipotético e jamais categórico, como interpretou Kant. Pois, se o castigo ou recompensa forem retirados, o conceito de dever fica vazio e sem sentido. É por isso que Schopenhauer afirma que é impossível pensar uma voz que comanda, seja exterior ou interior, sem que não haja uma promessa de ameaça ou de recompensa. E, uma vez que ajamos em concordância com essa voz, a nossa ação será feita em proveito próprio e assim, assinala Schopenhauer, ela será destituída de valor moral, pois estará baseada, não no altruísmo, mas no egoísmo e neste caso “[...] justamente por isso a moral anula-se a si mesma, pois toda virtude praticada de algum modo em função de uma recompensa, repousa sobre um egoísmo astuto, metódico, que longe enxerga” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 651). Isso é totalmente contrário às ações dotadas de valor moral, visto que o que as caracteriza é exatamente a ausência de motivações egoístas. Ele também deixa claro na introdução da sua obra *Sobre o fundamento da moral* que:

Acrescente-se ainda a isto o entendimento de que uma ação moral realizada apenas pela ameaça do castigo ou pela promessa de recompensa estaria mais de acordo com a aparência do que com a verdade; pois, no fundo, apoiar-se-ia no egoísmo, e o que em última instância faria pender a balança seria a maior ou menor facilidade com que alguém, antes que outros, tivesse nela acreditado a partir de razões insuficientes (SCHOPENHAUER, 1995, p. 11).

Se a doutrina do dever exerceu uma influência tão grande na ética, então, Schopenhauer entende que não é nada injusto tentar explicar qual o único significado que o conceito dever tem na ética.

Dando continuidade às suas críticas, Schopenhauer também critica a ética kantiana no que diz respeito à noção de admissão de deveres em relação a nós próprios. Ao lado dos deveres com relação aos demais, Kant, assim também como seus percussores, defende que também temos deveres com relação a nós mesmos. Schopenhauer discorda dessa opinião, pois os deveres são de dois tipos: ou deveres de direito ou deveres de amor. Com relação aos primeiros, ele afirma que são impossíveis, pois o princípio autoevidente “*‘volente non fit injuria’* [não se faz injustiça de bom grado]” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 28)

impediria isso, pois, como o que faço é aquilo que eu quero, jamais faria injustiça comigo e se o fizesse isso poderia ser, no máximo, um erro no resultado da perspectiva da minha ação.

Já com relação aos deveres de amor com relação a nós próprios, Schopenhauer afirma que a moral já chega tarde demais, pois já encontra o seu trabalho feito, uma vez que a religião já se encarregou de fazer isso. Ou com assinala o próprio Schopenhauer:

A impossibilidade de ferir a obrigação do amor-próprio já vem pressuposta no mais alto mandamento da moral cristã – “Ama teu próximo como a ti mesmo” (Mateus 22,39) -, segundo o qual o amor que cada um nutre por si mesmo é tomado previamente como o máximo e a condição de qualquer outro é complementado, de nenhum modo, pelo ‘ama a ti mesmo como a teu próximo’, pelo que cada um sentiria que seria obrigado a muito pouco (SCHOPENHAUER. 1995, p. 28-29).

De acordo com Schopenhauer, o que comumente se apresenta como o dever em relação a nós próprios, nada mais é que um arrazoamento contra o suicídio, “fortemente preso a preconceitos e extraídos de razões as mais superficiais” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 29), ou seja, não passam de engano. “Além disso, o que costuma estar sobre a rubrica de autodever são, em parte, regras de prudência, em parte, prescrições dietéticas que não pertencem nem umas nem outras à moral propriamente dita” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 30).

Discutindo ainda a forma imperativa da ética, Schopenhauer entende que ela surge a partir de uma representação preferida de Kant, qual seja, a divisão entre o *a priori* e o *a posteriori*, que ele transpõe da razão pura teórica para a razão prática. Pensamos que essa hipótese de uma razão prática, na qual residiriam imperativos *a priori*, surge porque, diante da dificuldade de encontrar um fundamento para a ética, após essa função ser retirada de Deus, pelas duras críticas à metafísica, Kant faz uso de uma solução que já havia funcionado antes, ou seja, a divisão, no que diz respeito ao conhecimento humano, entre o *a priori* e o *a posteriori*.

Com a distinção entre o “*a priori*” e o “*a posteriori*” no conhecimento humano, ele fez a descoberta mais surpreendente e a mais coroada de êxito de que pode gabar-se a metafísica. Por que se admirar com o fato de que ele procure então aplicar este método por toda a parte? Por isso também a ética deve consistir numa parte pura, isto é, cognoscível “*a priori*”, e numa parte empírica (SCHOPENHAUER, 1995, p. 31).

Para esclarecer isso, Schopenhauer utiliza o exemplo do médico, que usou um medicamento para curar uma determinada doença e que, tendo sucesso, passa a utilizar esse medicamento para todo tipo de doença. Só que agora, ao invés de melhorar, faz é piorar a doença. Assim ocorreu com Kant, pois o medicamento utilizado anteriormente, no que dizia respeito ao conhecimento, funcionara, mas quando utilizado na ética para solucionar o

problema da sua fundamentação, através dos imperativos *a priori* da razão prática, o “medicamento” não funcionou. Pelo contrário, fez foi piorar o paciente, ou seja, lançou mais confusão para o problema da ética. Ao invés de esclarecer, confundiu mais ainda.

Claro que Kant rejeita completamente a parte empírica como inadmissível como fundamento da ética. Qualquer elemento da experiência, seja interna ou externa, é rejeitado como sendo impróprio para dar conta de todos os problemas derivados da ética. Kant está mais preocupado com a forma das ações do que com os conteúdos delas.

Ele rejeita a experiência externa ainda mais decididamente que a interna, pois recusa toda fundamentação empírica da moral. Portanto ele não fundamenta – o que peço que se note bem – seu princípio moral em qualquer *fato de consciência* que seja demonstrável, algo como uma disposição interna. Menos ainda em qualquer relação objetiva das coisas no mundo exterior. Não! Isso seria uma fundamentação empírica (SCHOPENHAUER, 1995, p.33).

A dificuldade em aceitar esse posicionamento kantiano, segundo Schopenhauer, é que ele apenas lança conceitos, mas sem em nenhum lugar justificar ou provar as suas reais origens. Ele coloca tudo como se já tivesse sido provado em algum outro lugar da sua obra, coisa que realmente não acontece. Ou como Schopenhauer assinala:

Por conseguinte, aquela lei moral previamente admitida como existente, sem justificação e sem dedução ou prova, deve além disso ser cognoscível “*a priori*” e independentemente da experiência, tanto interna quanto externa, e, “repousando simplesmente sobre conceitos da razão pura, deve ser uma proposição sintética ‘*a priori*’”(crítica da razão pura, 4ªed., p. 56)(SCHOPENHAUER, 1995, p. 32).

E o pior, argumenta Schopenhauer, é que Kant também afirma que a referida lei não pode ser procurada nem na natureza humana (no subjetivo) nem nas circunstâncias do mundo (no objetivo); e a respeito dela nada pode ser tomado de empréstimo do conhecimento dos seres humanos. Essa lei também é algo que não pode ser derivado de qualquer disposição natural da humanidade, seja de sentimentos ou qualquer outra inclinação da humanidade. Vemos claramente aí a recusa kantiana a qualquer moral do sentimento, principalmente a de orientação rousseauiana. Com isso, de acordo com a interpretação schopenhaueriana, Kant não coloca a sua lei moral como um fato da consciência. É por isso que Schopenhauer, de forma bem irônica, denomina as leis morais kantianas de “cascas sem carvão” (SCHOPENHAUER, 1995, p.33). “Refleta-se sobre o quanto isto quer dizer: a consciência humana, tanto quanto todo o mundo exterior junto com toda a experiência e todos os fatos, é tirada de baixo de nossos pés” (SCHOPENHAUER, 1995, p.33). Enfim, é algo completamente estanho, que surge de repente, a partir da razão prática, e que todos nós temos

a obrigação de respeitar e nos submeter. Como é que leis desse tipo, totalmente vazias e sem conteúdos, podem barrar as nossas paixões desenfreadas e o nosso gigantesco egoísmo?, pergunta Schopenhauer.

Ao lado desse apriorismo e dessa “purificação” de todo o sensível, Schopenhauer também acrescenta que Kant solicita outra condição completamente absurda, qual seja, a de que a lei moral deve valer não apenas para os seres humanos, mas, também, e, principalmente, para todo ser racional. Para Schopenhauer isso é pura fantasia, pois o único ser racional que conhecemos é o ser humano. E essa certeza não nos autoriza a afirmar que existam outros seres racionais, pois isso seria o mesmo que falar de seres pesados fora dos corpos. Ele até ironiza Kant, dizendo que, para construir essa noção, ele teria pensado nos “queridos anjinhos” ou contado com a sua ajuda para persuadir o leitor. Schopenhauer percebe aí, nada mais nada menos, do que a pressuposição silenciosa da “*anima rationalis*”, que é completamente contrária a “*anima sensitiva*” e a “*anima vegetativa*”, ou seja, a pressuposição de que aquilo que é mais importante no ser humano é razão. Não precisamos nos alongar no porquê de Schopenhauer ser contra isso, pois vimos no primeiro capítulo que o que caracteriza o ser humano não é a razão, mas a vontade, sendo a primeira apenas uma serva da segunda.

Outra contradição apontada por Schopenhauer é a que diz respeito ao apriorismo, pois, na filosofia teórica o *a priori* diz respeito aos fenômenos, ou seja, a representação do mundo em nossa cabeça. Já quando Kant fala do *a priori* na filosofia prática, ao invés de dizer que ele é apenas uma mera forma do fenômeno, ele o coloca como estando relacionado diretamente com a coisa-em-si.

Outro ponto criticado por Schopenhauer em relação aos deveres e obrigações é o que diz respeito ao seu cumprimento. Ele argumenta que Kant cometeu um erro, ao acreditar que o próprio conceito de dever era suficiente para determinar a sua obrigação. O problema é que, ao se apropriar de elementos da moral teológica, como vimos acima, Kant esqueceu que o único elemento que poderia justificar isso ficou lá, ou seja, Deus. E a partir desse erro, Kant passou a defender que uma ação só tem valor moral genuíno quando acontece simplesmente por dever, independente de qualquer outra motivação. E, conseqüentemente, o valor do caráter de cada um só vale de acordo com o cumprimento ou não desse dever. Ou como argumenta o próprio Schopenhauer: “O valor do caráter só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza boas ações não nascidas, na verdade, da solidariedade humana, mas apenas por causa do enfadonho dever” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 37).

Schopenhauer fica revoltado em relação a essa afirmação, pois, segundo ele, isso é uma afronta a qualquer sentimento moral genuíno. Ele também vê isso como algo diretamente oposto à doutrina moral cristã. Claro que a sua doutrina da compaixão, tema do nosso último capítulo, é completamente diferente da visão kantiana, porque o que vale realmente para Schopenhauer, no que diz respeito a ações morais, são as intenções. “Contra isso eu ofereço à reflexão o fato de que só a intenção decide sobre o valor ou não de um ato; donde o mesmo ato pode ser reprovável ou louvável segundo a intenção” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 38). Ele tem uma visão muito próxima da dos filósofos medievais, que defendiam que as ações vêm do ser. O importante não é o que fazemos, mas o que realmente somos. Ou seja, é o ser que determina o caráter. Aprofundaremos mais à frente esta questão. Schopenhauer também assinala que essa atitude kantiana em relação às obrigações morais foi até motivo de escárnio por parte de Schiller e ele a localiza de uma forma mais precisa em uma citação da *Crítica da razão prática*, que diz: “A disposição que obriga o ser humano a obedecer à lei moral é a de cumpri-la por dever, não por inclinação arbitrária e talvez também sem comando, por um esforço assumido por si próprio, de bom grado, para cumpri-la” (KANT apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 37).

Veja-se o absurdo, nós somos obrigados a agir moralmente. É essa obrigação que nos faz agir corretamente, pois, do contrário, não agiríamos assim. Ou seja, nós temos que ser comandados. Schopenhauer diz que essa atitude nos leva a uma moral de escravos. Eis um ponto que Nietzsche se encarregará de desenvolver depois. É por isso, segundo Schopenhauer, que Kant, em diversos momentos da sua filosofia moral, utiliza a palavra dever, quando, na verdade, deveria usar a palavra deve. Pois como ele mesmo esclarece no texto: o dever tem a ver com algo assumido pela pessoa, de livre e espontânea vontade, enquanto que o deve tem a ver com uma obrigação. O cidadão e o servo têm deveres, o escravo não, pois a ele cabe apenas um deve, ou seja, a obrigação de obedecer. O mesmo acontece com as palavras respeito e obediência, pois quando Kant diz respeito, o que poderia ser entendido é a obediência.

Ainda com relação ao dever, Schopenhauer assinala que em Kant há uma contradição entre o dever e o cumprimento dele, pois já que o dever é a “necessidade de uma ação por respeito diante da lei” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 38), então ela deveria acontecer inevitavelmente. Porém, continua Schopenhauer, não é isso que acontece, e o próprio Kant confirma, dizendo que não se tem um único caso onde a ação se deu apoiada simplesmente na representação do dever. Como é possível, então, provoca Schopenhauer, que uma ação dessas possa se dar por necessidade? É uma contradição visível. A não ser, ameniza Schopenhauer,

que Kant esteja falando que uma ação conforme o dever é necessária objetivamente, porém, subjetivamente casual.

Outro ponto que Schopenhauer também denuncia, é o fato de que Kant, ao invés de usar a palavra deve, utiliza a expressão necessidade de uma ação. Segundo Schopenhauer, ele não utiliza a primeira porque, se o fizesse, ele estaria entregando o “teste de DNA” que prova que o pai do imperativo categórico kantiano é a moral teológica.

Schopenhauer também expõe que outra questão difícil na ética kantiana é a questão do conteúdo das leis morais que o ser humano, enquanto ser racional, tem que seguir. Onde está o seu conteúdo e onde ela está escrita? Pergunta Schopenhauer. O filósofo alemão coloca que estas questões nos levam a dois questionamentos: um diz respeito ao princípio da ética e o outro ao seu fundamento. De acordo com Schopenhauer, Kant confundiu as duas questões. E o pior é que ele faz isso, às vezes, até mesmo de forma intencional, com o objetivo de esconder as suas reais intenções. O princípio da ética é a expressão mais concisa para o modo de agir que ela mesma prescreve ou, então, para o modo de agir para o qual ela reconhece valor moral, no caso das éticas que não tenham uma forma imperativa. O princípio é o guia da ação que leva à virtude e geralmente vem escrita numa proposição. Já o fundamento de uma ética, continua Schopenhauer, é “o ‘*díoti*’ [porque] da virtude, a razão daquela obrigação, recomendação ou louvor, seja ele buscado na natureza humana¹³, seja nas relações do mundo exterior ou ainda, em qualquer outro lugar” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 40). O princípio diz respeito ao “*hó tí*” [que], enquanto o fundamento diz respeito ao “*dióti*” [porque]. Ao confundir os dois, Schopenhauer assinala que Kant toma o princípio pelo fundamento. Ele coloca o princípio como fundamento, para esconder a origem teológica da sua ética, quando, na verdade, o que ele deveria ter feito era separá-los. Não só ele, mas a maior parte dos éticos não fizeram isso, pois é muito mais fácil demonstrar “o quê” do que o “porquê”, ou seja, é mais fácil demonstrar o princípio do que o fundamento.

Schopenhauer assinala que o objetivo da sua ética, ao contrário das anteriores, é separar “o quê” da ética do seu “porquê”, de tal forma que isso possa reconduzi-la do “*hó tí*” [que], : “[...] à expressão que tomo pela mais fácil e a mais pura de todas; ‘*neminen laede, immo omnes, quantum potes, iuva!*’ [não faça mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!]” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 41). É esta máxima, segundo Schopenhauer, que todos os doutrinadores de moral esforçaram-se por fundamentar. Entretanto, devido à

¹³. É na vida que Schopenhauer encontrou o fundamento da moral, como vimos acima e aprofundaremos mais à frente no terceiro capítulo.

dificuldade do tema, ele argumenta que isso é tão difícil de encontrar quanto a famosa pedra filosofal.

Schopenhauer, também faz críticas a Kant por ele não ter colocado a sua lei moral como uma prova empírica da mesma, e por também não a colocar como um fato da consciência e nem como um apelo ao nosso sentimento moral. E, uma vez que ele descartou tudo isso, o que sobrou foi apenas a forma da lei para provar a matéria da lei. Ou seja, o que temos como garantias para condicionar as nossas leis morais, nada mais são que conceitos abstratos, que Schopenhauer, como vimos acima, denomina de “casca sem caroço”.

Com relação à aceitação da razão prática, Schopenhauer afirma ainda que, para entendermos tal admissão, teremos de explorar ainda mais a sua árvore genealógica. E de acordo com o filósofo alemão, essa investigação só pode nos levar à psicologia racional, ou seja, à crença de que o ser humano é formado por duas substâncias heterogêneas, o corpo material e a alma imaterial. O problema é que a própria filosofia kantiana contradisse tal pensamento. Entretanto, ao admitir a existência da razão prática com o seu imperativo e a sua autonomia, Schopenhauer entende que Kant à fez retornar pelas portas do fundo, esquecendo que a tinha expulsado pelas portas da frente. É dessa doutrina, de que existe uma alma imaterial, com total autonomia em relação aos sentidos e aos apetites, que surge em Kant a noção de que o ser humano possui uma autonomia da vontade, capaz de legislar para todo ser racional e que conhece meramente razões formais e que não sofre, em nenhum momento, a interferência dos sentidos e da experiência.

Após suas incisivas críticas ao fundamento da moral kantiana, Schopenhauer, ainda no seu livro *Sobre o fundamento da moral*, passa a criticar o seu princípio máximo¹⁴, que diz: “age somente segundo a máxima que possas ao mesmo tempo querer que valha universalmente para todo ser racional” (KANT apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 64). A primeira estranheza que Schopenhauer encontra neste princípio é que, antes de procurar uma regra para o seu agir ou omitir, o ser humano tem que buscar uma regra para o agir e omitir de todo ser racional. Schopenhauer entende esta indicação, não como o estabelecimento do princípio moral, mas como um procedimento heurístico, pois o verdadeiro princípio é, nada mais nada menos, que o egoísmo. “Portanto só a própria máxima, pela qual eu possa querer que todos ajam segundo ela, é que seria o verdadeiro princípio moral. Meu poder-querer é o eixo em torno do qual gira a ordem dada” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 64).

¹⁴ Recordemos que apontamos anteriormente que, de acordo com a interpretação schopenhaueriana, Kant confundiu o fundamento da ética com o seu princípio, e fez valer o princípio como se fosse o fundamento. Após criticar o fundamento, ele passa agora a criticar o princípio.

Isso é evidenciado, conforme Schopenhauer, porque eu só posso querer, ou pelo menos na maioria das vezes, aquilo que não me traz prejuízos ou “querer aquilo com que me dou melhor” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 65). Também ocorre porque, ao estabelecer uma máxima que deve ser seguida universalmente, eu não me vejo apenas como a parte ativa, mas também como a passiva, ou seja, como capaz de também sofrer as consequências da minha ação, e isso faz com que meu egoísmo decida-se pela justiça e pela caridade. E Schopenhauer acrescenta que fazemos isso não porque gostamos de exercer essas virtudes, mas porque gostamos de experimentá-las. Por exemplo, se escolho o roubo como regra, eu também posso passar a ser vítima dele. Ou, dito de outra maneira, as pessoas agem de forma correta não por amor aos outros ou às leis, mas porque temem que se elas agirem erradamente em relação aos outros, eles também poderão agir da mesma forma em relação a si.

Schopenhauer argumenta que essa regra é ótima para a fundamentação do princípio de unificação dos Estados, mas não para a moral. A dificuldade para perceber o egoísmo como fundamento do princípio máximo kantiano, é que ele, acusa Schopenhauer, o escondeu e o apresenta somente após uma “distância respeitável e no recôndito do texto” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 65), pois, se o apresentasse logo, ficaria claro que é o egoísmo a sua base, ou como Schopenhauer ironiza, “[...] é o egoísmo que se senta na cadeira do juiz e que faz a pender a balança; e, depois de ter optado pelo ponto de vista do lado eventualmente passivo, o faz valer pelo do lado ativo” (SCHOPENHAUER, 1995, p.65). É isso, como vimos acima, que faz com que o imperativo não seja categórico, mas hipotético, pois depende de condições exteriores a ele.

Com relação às formas derivadas do princípio máximo da ética kantiana, Schopenhauer afirma que Kant também expressou seu princípio máximo numa segunda expressão, muito mais direta que a primeira e que diz: “o homem e, em geral, todo ser racional existe como fim em si mesmo” (KANT apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 71), mas que Schopenhauer condena, afirmando que ela não passa de uma “*contradictio in adjecto*” ou um não pensamento, pois a qualidade de fim em si só é possível a uma vontade que a tenha como objetivo. Só nesta relação é que o conceito de fim tem um sentido. Quando isto é retirado, ele o perde. Com a noção de “fim em si”, ocorre o mesmo que a noção de “deve absoluto” ou de “valor absoluto”, ou seja, a condição fundamental de que em todos, mesmo inconscientemente, está oculto o pensamento teológico. Pois todo valor, segundo Schopenhauer, é uma grandeza comparativa e mantém uma dupla relação: é relativa já que é para alguém; é comparativa, pois está em comparação com algo, pelo qual é avaliada. Se

retirados estes dois elementos da relação, a noção de valor perde todo o seu sentido, portanto, não pode ser absoluto.

Outro elemento importante da crítica schopenhaueriana diz respeito ao tratamento ético em relação aos animais¹⁵. Já que a ética kantiana é destinada aos seres racionais e os animais não o são, então devem ser tratados como coisas e, assim, como meros meios e não como fins. Isso, diz o revoltado Schopenhauer, fere completamente qualquer moral autêntica. E com respeito às frases kantianas¹⁶ que reforçam esse pensamento, ele desabafa: “Acho, junto com toda a Ásia não islamizada (ou seja, não judaizada), tais frases revoltantes e abjetas” (SCHOPENHAUER, 1995, p.72). Isso prova, mais uma vez, segundo Schopenhauer, a origem teológica da moral kantiana, pois a moral cristã não leva em conta os animais.

Ainda de acordo com Schopenhauer, existe uma outra maneira de expressar o princípio máximo da ética kantiana. Ele argumenta que a frase quer simplesmente reforçar que não devemos respeitar apenas a nós mesmos, mas também os outros e que nada mais é do que uma perífrase da sentença “*quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*”, que Schopenhauer mais uma vez assinala como um indicativo para a conclusão do alvo de toda moral e moralização que é a já citada: “não leses a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 73). Essa segunda fórmula também tem a característica de poder revelar ainda de forma mais evidente o nosso egoísmo, que está por trás da maioria das nossas ações e que nos faz considerar os outros como meios e não como fim. “Buscar no outro um fim possível para nossos fins, portanto um instrumento, está já talvez na natureza do olhar humano” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 74). O mistério é que tanto mais perto ou longe estejamos de considerar os outros como fim e não como meio, depende exclusivamente das diferenças entre os caracteres. Porque, como veremos mais adiante, é o caráter que determina a ação. O esclarecimento do porquê de isso acontecer é que nos dará o verdadeiro fundamento da moral.

Já a terceira e a quarta fórmulas com que Kant estabelece seu princípio moral, constituem a famosa autonomia da vontade, que diz: “a vontade de todo ser racional é universalmente legisladora para todo ser racional” (KANT apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 76). Com essa fórmula, Schopenhauer assinala que Kant quis mostrar que o diferencial

¹⁵ Falar em uma ética que leve em conta os animais é hoje algo comum, mas à época de Schopenhauer era algo bem radical, onde bem poucos tinham a coragem de defender.

¹⁶ Uma delas, contida no parágrafo 16 dos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude* diz: “O homem não pode ter nenhum dever para qualquer ser que não seja simplesmente o homem” (KANT apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 72). No parágrafo 17, Kant também diz: “Portanto, deve-se ter compaixão para com os animais para exercitar-se, e eles são, do mesmo modo, fantasmas patológicos para exercício da compaixão para com os homens” (Idem, ibidem, p. 72).

específico do imperativo é que a ação por dever é livre de qualquer interesse. Mas Schopenhauer pergunta: como é possível uma ação sem interesse, se o que move qualquer ação é sempre um interesse? Isso seria o mesmo que dizer, argumenta Schopenhauer, que existe uma vontade sem motivo ou um efeito sem causa¹⁷. O que é um absurdo. Ou como o próprio filósofo assinala:

Onde portanto um motivo move a vontade, aí ela tem um interesse. Onde porém nenhum motivo a move, ela pode por certo mover-se tão pouco quanto o pode uma pedra sem choque ou impulso(...) Segue-se daí, porém, que toda ação que tem necessariamente um motivo também pressupõe necessariamente um interesse. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 77).

É esse absurdo, segundo Schopenhauer, que leva Kant a pensar em um pretense “reino dos fins”, que seria habitado “por puros seres racionais” que constantemente querem sem querer qualquer coisa que seja, a não ser “[...] que todos queiram sempre de acordo com uma máxima” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 77).

Mas esse “reino dos fins”, continua Schopenhauer, é inofensivo. Pior, segundo ele, é a consequência grave que Kant retira de sua autonomia da vontade, que é o conceito de dignidade do homem, que consiste em que a lei que ele deve seguir é estabelecida por ele mesmo. O perigo foi que vários filósofos e moralistas, “destituídos de pensamento” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 78), passaram a usar o referido conceito para esconderem a sua falta de uma fundamentação moral e, assim, o conceito impediu até mesmo que esse fundamento fosse procurado. Ao analisar tal conceito, definido por Kant como “um valor incondicional e incomparável”, Schopenhauer descobre que ele também não passa de uma “hipérbole oca”, em cujo interior se esconde mais uma vez, a já referida “*contradictio in adjeto*”. Pois, como vimos, se todo valor é fruto de uma comparação de uma coisa com outra, então, ele tem de ser relativo e não absoluto. Portanto, é condicionado e não incondicional, como Kant afirma. Ou como assinala o próprio Schopenhauer:

Um valor absoluto incomparável, incondicionado, tal como deve ser a dignidade é, por isso, como muitas coisas na filosofia, uma tarefa posta por palavras para um

¹⁷ Alexis Philonenko afirma no seu livro *Schopenhauer- Una filosofía de la tragedia* que existe uma crítica bem interessante de A. Cohen sobre isso. Cohen argumenta que Schopenhauer não compreendeu muito bem o “*Sollen*”, Dever, kantiano, que significa a necessidade “de um querer independente do desejo” Schopenhauer deixa essa diferença de lado, pensando que entre a vontade e o desejo há apenas uma diferença de grau, não de natureza. Ao fazer isso, segundo Cohen, Schopenhauer cai num psicologismo e sua ética se reduz a uma simples descrição psicológica dos conteúdos éticos e já que, neste caso, a vontade se encontra reduzida ao desejo, encontramos aí uma naturalização de todas as orientações morais. E neste: “*Es indiferente en este momento hablar de psicología o de fenomenología : la ruptura con Kant es clara. El autor de la Crítica de la razón práctica distingue deseo y voluntad; Schopenhauer los confunde. He ahí el abandono del primado de la razón práctica; he ahí el verdadero parricidio*” (COHEN apud PHILONENKO, 1989, p. 228).

pensamento que não se pode sequer pensar, tão pouco quanto se pode pensar o maior número ou o maior espaço (SCHOPENHAUER, 1995, p. 79).

O que Schopenhauer concluiu, a partir de tudo isso, é que realmente a ética kantiana não possui um fundamento seguro, mas apenas aparenta tê-lo, pois, ela é, no fundo, apenas uma inversão da moral teológica, só que agora em formas abstratas que são encontradas *a priori*.

Outro ponto também discutido pela crítica schopenhaueriana da fundamentação da moral kantiana diz respeito à questão da consciência. O objetivo dele, nessa parte da sua crítica, é entender qual o significado da doutrina da consciência de Kant. Ele afirma que a razão prática e o seu imperativo categórico são parentes muito próximos da consciência (*Gewissen*), só que com a diferença de que o imperativo, ao ordenar, fala antes da ação; e a consciência, porém, só fala depois dela. O imperativo fala como vai ser e a consciência como foi.

O que Schopenhauer intenta com essas reflexões é analisar se a doutrina kantiana lança alguma luz sobre os conceitos essenciais por ele criados. A primeira dificuldade que ele coloca é que Kant se utiliza de expressões jurídicas latinas que, exatamente por isso, dificultam a expressão dos sentimentos mais íntimos do coração humano. Ao lermos o texto kantiano com relação à nossa consciência, argumenta Schopenhauer, nos sentimos como se estivéssemos diante de um tribunal, com processo, juiz, acusação, defesa e sentença. Mas se realmente fosse assim, era de se esperar que ninguém transgredisse as regras morais, pois o temor nos impediria disso. Mas realmente não é isso que acontece e é por isso que todos os povos recorreram à religião para vir em sua ajuda e, além disso, a pergunta sobre o fundamento da moral nem seria colocada. É por isso que Schopenhauer discorda da forma como Kant apresenta a sua doutrina da consciência e a considera inadequada para dar conta de como as coisas realmente acontecem com a nossa consciência moral.

Também do mesmo modo é certo que toda a forma jurídico-dramática na qual Kant expõe a consciência moral, fazendo dela uma só com a própria coisa, em todo o percurso até o final, para daí tirar conclusões finais, é completamente inessencial à consciência e de modo nenhum própria a ela. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 87).

Basta retirar da exposição de Kant a sua forma dramático-jurídica, que lhe foi arbitrariamente dada, assinala Schopenhauer, que também desaparece toda a aura de imponência da sua ética. O que resta é simplesmente o fato de que algumas vezes, ao analisarmos as nossas ações, nos acontece um descontentamento com nós mesmos, pelo ato

praticado e não com o seu resultado e que não é como os outros nos quais o nosso arrependimento é baseado em motivos egoístas (SCHOPENHAUER, 1995, p. 87). Pois:

Aqui, justamente, estamos descontentes porque agimos egoisticamente demais, considerando demais o nosso próprio bem e de menos o bem de outrem, ou porque, sem vantagem própria, tivemos como alvo o mal de outrem por causa dele próprio. Que fiquemos descontentes com nós mesmos e que possamos nos afligir com o sofrimento que não sofremos, mas que causamos, este é que é o fato nu e este ninguém negará. A conexão deste fato com a única base da ética, posta à prova, investigaremos a seguir (SCHOPENHAUER, 1995, p. 87-88).

Assim, todo o terreno está preparado para Schopenhauer apresentar a sua fundamentação da ética. A crítica da fundamentação da ética kantiana, essencial para a compreensão da sua, como ele mesmo afirma, já foi feita e todas as falhas e fraquezas do edifício da ética kantiana foram mostradas e analisadas uma a uma. Isso tudo é necessário, segundo Schopenhauer, para mostrar que a sua fundamentação ética parte numa direção contrária, pois, enquanto em Kant a razão é o elemento principal para a ética, em Schopenhauer é o sentimento, ou melhor, a intuição que nos faz ver no outro o que nós mesmos somos, ou seja, a mesma Vontade.

Porém, antes de analisarmos essa fundamentação, também é necessário que compreendamos a doutrina kantiana do caráter inteligível e do caráter empírico, para melhor entendermos a sua teoria da liberdade. Pois o maior e mais brilhante mérito de Kant foi proporcionar a convivência da liberdade com a necessidade, através da divisão entre o caráter inteligível e o empírico, ao lado da sua divisão entre fenômeno e a coisa em si (*noumenom*). A esse respeito, Marie-José Pernin (1995, p. 164) comenta:

Nesse ponto (maior, pois faz a transição entre a filosofia kantiana da coisa em si e a filosofia da vontade que é a sua), ele não poupa louvores a Kant, que soube distinguir o caráter inteligível do caráter empírico, que é apenas a sua expressão fenomenal.

Para esclarecer esses pontos essenciais para a sua construção ética, Schopenhauer começa por mostrar que toda uma tradição de filósofos, tais como Hobbes, Espinosa, Hume, d'Holbach e, finalmente, Priestley, provaram que existe uma total e vigorosa necessidade dos atos da vontade em relação aos motivos que se apresentam. O problemático é que isso aparecia como uma verdade plenamente demonstrada e inquestionável. Consequentemente, não se podia mais falar numa liberdade das nossas ações, as próprias leis naturais nos impediriam disso.

Schopenhauer argumenta que o próprio Kant aceitou essa opinião e todas as vezes que fala da liberdade dentro do ponto de vista teórico, ele leva isso em conta. Entretanto, analisando as nossas ações, percebemos que elas são acompanhadas por uma consciência da própria ação; existe algo nelas que remete à nossa possibilidade de ação, e que faz com que nos sintamos como autores delas, e é isso que sinaliza para a ideia de responsabilidade moral. Pois, já que a responsabilidade moral pressupõe que podemos agir de modo diferente, então, isso mesmo nos conduz à ideia de liberdade. Entre duas ou mais ações, eu escolho apenas uma. “Assim, na consciência da responsabilidade está mediatamente a da liberdade” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 89). Para a solução desta contradição, Schopenhauer assinala que Kant recorre a uma das suas ideias mais brilhantes, ou seja, a da distinção entre fenômeno e coisa-em-si.

O Homem, segundo Kant, teria dois caracteres, um caráter inteligível e um caráter empírico. O primeiro é inato, imutável e não sofre qualquer influência do segundo, sendo, pelo contrário, a todo o momento a causa dele. Ou melhor, o caráter inteligível se exterioriza no caráter empírico, mediado pela lei de causalidade e esta, quando vista do ponto de vista do intelecto, é chamada de motivação. Esse é um ponto importante da doutrina kantiana, que Schopenhauer utilizará para demonstrar que nós não somos puxados pela frente, motivação, mas empurrados por trás, pelo nosso caráter inteligível. Isso, veremos mais à frente, fará Schopenhauer descartar qualquer possibilidade de mudança do caráter. Por isso, falamos acima, que para Schopenhauer, a ação deriva do ser. Nós somos não o que os outros nos motivam a ser, mas aquilo que realmente já somos. Por isso, para melhor entendermos como Schopenhauer interpreta essa doutrina, vejamos como ele mesmo se expressa a esse respeito no trecho abaixo, mesmo que longo, mas essencial para a compreensão da sua doutrina da liberdade:

Considero esta doutrina de Kant da coexistência da liberdade com a necessidade como a maior das realizações da profundidade humana. Ela e a Estética Transcendental são os dois diamantes na coroa da fama kantiana que nunca esmaecerá [...] Mas pode-se também tornar mais compreensível esta doutrina kantiana, e a essência da liberdade em geral, desde que ela se ligue a uma verdade universal, cuja expressão mais legítima eu a reconheço numa das proposições frequentemente expressas pelos escolásticos: “*operari sequitur esse*” [o que se faz segue-se do que se é - Pomponatius, *De animi immortalitate*, p. 76]- quer dizer, cada coisa no mundo age de acordo com aquilo que ela é, de acordo com a sua natureza, na qual, por isso, todas as suas manifestações já estão contidas como “*potentia*” [segundo a possibilidade], mas acontecem como “*actu*” [na realidade], quando causas exteriores a produzem; por meio do que, pois, aquela própria natureza se manifesta. Este é o caráter empírico. Em contrapartida, seu último fundamento interno, não acessível à experiência, é o caráter inteligível, quer dizer, a essência em-si desta coisa (SCHOPENHAUER, 1995, p. 91).

O que Schopenhauer quer demonstrar é que essa doutrina kantiana dos dois caracteres é análoga à sua doutrina da natureza, pois, assim como na natureza existe algo que conhecemos, o fenômeno, e algo que não conhecemos, a coisa em si, assim também ocorre com o ser humano, pois temos a parte do nosso caráter que aparece, o empírico, e a outra que não aparece, o caráter inteligível. Isso nos faz lembrar até mesmo o famoso preceito hermético que diz: “O que está em cima é como o que está embaixo e o que está embaixo é como o que está em cima para operar os milagres da Suprema Substância” (FALK, 2011, p.12). Só que em Schopenhauer, esta suprema substância deve ser entendida como a Vontade. Vejamos como o próprio Schopenhauer se expressa sobre essa similitude entre o ser humano e a natureza:

Nisto o homem não faz exceção ao restante da natureza: também ele tem sua natureza fixa, seu caráter imutável, que, todavia, é bem individual e, em cada um, é outro. Para nossa apreensão este é mesmo empírico, mas por isso mesmo apenas fenômeno. O que ele possa ser de acordo com a sua essência em si mesma chama-se caráter inteligível (SCHOPENHAUER, 1995, p. 91).

A solução do paradoxo entre a liberdade e necessidade é resolvida pela formulação da teoria do duplo caráter. A necessidade está relacionada com o caráter empírico e a liberdade com o caráter inteligível. Ou como o próprio Schopenhauer assinala:

O “*operari*” de um homem dado é determinado, necessariamente, a partir do exterior pelos motivos e a partir do interior pelo seu caráter. Por isso, tudo o que ele faz acontece necessariamente. Mas no seu “*esse*”, aí está a liberdade. Ele poderia ter sido outro: e naquilo que ele é estão culpa e mérito. Pois tudo o que ele faz segue-se daí como um mero corolário (SCHOPENHAUER, 1995, p. 91).

De acordo com a interpretação schopenhaueriana, a teoria de Kant tem também o mérito de nos livrar de outro equívoco, qual seja, o que deslocava a necessidade para o “*esse*”, o ser, e a liberdade para o “*operari*”, a ação, quando na verdade eles se relacionam inversamente, ou seja, a liberdade tem a ver com o “*esse*” e a necessidade com o “*operari*”. Sem querer aprofundar aqui, vemos uma clara refutação do princípio sartriano, que diz que a liberdade provém da existência e não da essência. Não é o que pensamos que determina o que somos, mas o que somos que determina o que pensamos. Por isso, de acordo com Schopenhauer, a responsabilidade moral do ser humano reside no seu fundamento, ou seja, naquilo que ele realmente é.

Schopenhauer também faz questão de assinalar que a doutrina kantiana dos dois caracteres já se encontrava em Platão, só que este último, por não ter reconhecido a idealidade do tempo, só pôde interpretá-la temporalmente, miticamente e ligando-a à metempsicose.

Mas tal doutrina é tão antiga que remonta até mesmo antes de Platão, entre os egípcios e indianos, nos últimos encontrados na doutrina do bramismo.

Portanto, após toda essa discussão, que mostrou a filiação da ética kantiana em relação à ética teológica, da insuficiência da teoria da razão prática como fonte dos valores morais, e, também, das importantes contribuições da doutrina kantiana para a compreensão das relações entre liberdade e necessidade, junto com a sua doutrina dos dois caracteres, estamos preparados para analisar a própria fundamentação da moral dada por Schopenhauer e que será o objetivo do nosso próximo capítulo.

4 A ÉTICA DA COMPAIXÃO DE ARTHUR SCHOPENHAUER E AS SUAS IMPLICAÇÕES PARA A “FORMAÇÃO” DO CARÁTER.

Para analisarmos a fundamentação da ética schopenhaueriana, como apontamos anteriormente, tomaremos por base a mesma obra que utilizamos para criticar a fundamentação ética kantiana, ou seja, o livro *Sobre o fundamento da moral*, que talvez seja um dos mais difíceis para se adentrar o tema, pois como foi um texto escrito para a participação num concurso promovido pela Real Sociedade de Ciências da Dinamarca, e esta exigiu como procedimento que o fundamento da moral fosse separado de qualquer metafísica que lhe servisse de base e que esse fundamento fosse buscado na própria consciência imediata.

Neste sentido, procuramos mostrar que a ética schopenhaueriana é inseparável da sua metafísica, então, eis a razão da dificuldade de entendermos rapidamente como a fundamentação ética ocorre no referido texto. Para reforçar a sua ideia da dificuldade de explicar a fundamentação da ética sem a metafísica, ele cita duas frases que resumem bem ao obstáculo a ser vencido. A primeira de Christian Wolff diz: “As trevas na filosofia prática não se dissipam se a luz da metafísica não as ilumina” (WOLFF apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 7). A outra é de Kant e afirma: “A metafísica deve preceder, e, sem ela, não pode haver nenhuma filosofia moral” (KANT apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 7). Ou como o próprio autor de *Sobre o fundamento da moral* argumenta no trecho abaixo, que, mesmo sendo longo, citamos integralmente por o considerarmos muito esclarecedor para o restante da nossa investigação:

Assim, na filosofia, qualquer que seja seu fundamento ético, ele deve ter, por sua vez, seu ponto de apoio e sua base em alguma metafísica, quer dizer, na explicação do mundo e da existência em geral. Pois a última e verdadeira elucidação sobre a essência interna do todo das coisas tem de estar necessária e estreitamente ligada com aquela que expressa o significado ético do comportamento humano, em todo caso, com aquilo que é estabelecido como fundamento da moral; se não for uma mera proposição abstrata que paira livre no ar, sem apoio no mundo real, tem de ser algum fato existente, ou no mundo real, ou na consciência humana, que, como tal, pode ser ainda fenômeno e por isso solicitar, como todo fenômeno do mundo, maiores explicações que, então, serão exigidas da metafísica. A filosofia é, em geral, um todo de tal modo coerente que é impossível expor exhaustivamente qualquer parte dela sem que todo o resto a acompanhe (SCHOPENHAUER, 1995, p. 7-8).

Schopenhauer argumenta que se a procura do fundamento da moral pudesse ser feita com a ajuda da metafísica, a tarefa se tornaria muito mais fácil de ser executada, pois bastaria que utilizássemos um procedimento sintético para, a partir dele, deduzir firmemente o

verdadeiro fundamento da ética. Ora, mas como a pergunta da Academia Real Dinamarquesa impede isso, então o procedimento deve ser analítico, ou seja, deve partir da própria experiência, seja externa ou interna, para aí tentar encontrar o fenômeno originário que realmente fundamenta a ética. Ou como assinala o próprio filósofo alemão:

A partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira atingir-se-ia o fundamento da ética pelo caminho sintético; assim, este seria construído a partir de baixo, e, conseqüentemente, a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente. Em contrapartida, com a separação, posta nesta tarefa como necessária, entre a ética e a metafísica, nada mais resta senão o procedimento analítico, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência (SCHOPENHAUER, 1995, p. 8).

Desse modo, o que resta para Schopenhauer, neste caso, é partir das próprias experiências e, a partir delas, encontrar o verdadeiro fundamento da ética. São os próprios fatos que revelarão como o fenômeno ético se desenrola. É por isso que Alexis Philonenko afirma no seu livro *Schopenhauer- Uma filosofia de la tragédia*, que a ética de Schopenhauer deve ser entendida como uma “fenomenologia da vida ética”. A falha das filosofias anteriores em fundamentar a ética, foi o fato de elas terem se afastado da própria vida, tentando encontrar o fundamento da ética em abstrações vazias de sentido e que não faziam qualquer referência à realidade. Este princípio tem que ser algo simples a que todo ser é capaz de ter acesso e não só os intelectuais e os professores universitários. A respeito de tal fundamento, Schopenhauer, afirma que:

Este tem, antes, de ser algo que exige pouca reflexão, ainda menos abstração e combinação, algo que, sendo independente da cultura do intelecto, fale a todo homem, mesmo ao mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas. Enquanto a ética não tiver um fundamento desta espécie para apresentar, ela pode promover-se, disputar e exhibir-se nos auditórios, mas a vida real dela zombará. Tenho por isso de dar aos éticos o conselho paradoxal de primeiro olhar um pouco para a vida humana (SCHOPENHAUER, 1995, p. 102).

É oportuno explicar aqui que, mesmo Schopenhauer falando de fundamento da ética, ele não tem o objetivo, como afirma Alexis Philonenko, de criar um princípio no sentido kantiano, mas simplesmente mostrar que: “O fundamento não propõe um princípio ao qual temos de obedecer, senão que delega à piedade o fundamento das ações que julgamos morais” (PHILONENKO, 1989, p. 232, tradução minha) ou como também vimos acima, quando Schopenhauer assinalou que não tem o objetivo de reformular os caracteres, tarefa impossível como vimos.

De acordo com Schopenhauer, em todos os tempos sempre se pregou as vantagens de uma boa moral, mas com relação à sua fundamentação quase nada foi feito, andou-se sempre de mal a pior. É como se desde Sócrates, considerado o fundador da ética ocidental, nada de realmente grandioso tivesse sido feito no sentido de encontrar os princípios últimos que fundamentam as ações humanas. Ou como o próprio Schopenhauer assinala:

É por certo deprimente a consideração de que, para a ética, ciência que diz respeito à vida, as coisas não andaram melhor do que para a abstrusa metafísica e a de que ela, desde que Sócrates a fundou, apesar de sempre explorada, ainda procura seus princípios primeiros (SCHOPENHAUER, 1995, p. 13-14).

Schopenhauer argumenta que isso aconteceu porque as propostas filosóficas que tentaram fundamentar a moral sempre partiram de afirmações indemonstradas ou de conceitos muito abstratos, que não tinham nenhuma relação com a realidade dos fatos, e que, exatamente por isso, não tinham a força necessária para “barrar” as nossas tendências antimorais, principalmente o egoísmo.

Posso pressupor, como já foi dito, que as tentativas anteriores de fundar a ética foram ainda menos suficientes. São afirmações indemonstradas, apanhadas no ar e, ao mesmo tempo, como também a própria fundação de Kant, sutilezas artificiais, exigindo as mais finas distinções e repousando sobre conceitos os mais abstratos, complicadas combinações, regras heurísticas, proposições que balançam na ponta de uma agulha e máximas de perna de pau, de cuja altura não mais se pode ver a vida real e sua azáfama. Por isso são perfeitamente bem adequadas para ecoar nos auditórios das universidades e oferecer um exercício de perspicácia. Mas não pode ser isto o que produz em cada homem aquilo que é o chamamento efetivamente presente para a ação correta e boa. Isto não pode também deter os fortes impulsos para a injustiça e manter o rigor do equilíbrio nem estar na base das censuras da consciência (SCHOPENHAUER, 1995, p.102).

Com relação à fundamentação da ética dada por Kant, já vimos como Schopenhauer demonstrara a sua insuficiência. Apesar de ser tomada por um fundamento firme, ela não passa de um disfarce da moral teológica e, conseqüentemente, também insuficiente.

O que Schopenhauer coloca como problemático é o fato de que a ética, ramo de investigação humana onde é mais fácil, a partir de suas razões, encontrar o essencial a respeito do seu objeto de estudo, esses fundamentos ainda não tenham sido investigados com real sinceridade e profundidade. Talvez seja porque “[...] todos são capazes de concluir, poucos de julgar. Por isso mesmo os grandes manuais e exposições da moral são tão superficiais quanto entediantes” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 14).

Ora, se ainda não foi encontrado esse fundamento, desde o surgimento da ética com Sócrates, então, por que os filósofos agiram como se ele existisse? Schopenhauer

argumenta que os filósofos aceitavam porque não perceberam que era a religião que sustentava tudo isso. Segundo ele, se fizermos uma retrospectiva da história da filosofia, veríamos que não existiu nenhuma moral natural, independente do estatuto humano e que, por isso, qualquer tentativa nessa direção não passou de um artefato para domesticar o egoísmo e a maldade humanos; e que, além disso, sem o apoio da religião, qualquer uma dessas tentativas desmoronaria. Basta ver o exemplo de Kant que, ao retirar a noção de Deus como fundamento da ética, teve que colocar em seu lugar “outro senhor”, qual seja, a razão prática, mas que de nenhuma forma também funcionou. Aqui nos deparamos com um ponto muito polêmico. É como se Schopenhauer dissesse que nós agimos eticamente sem saber o que fundamenta essa ação. As explicações dadas para esse fundamento não passaram de simples aproximações. Claro que temos que ter em mente que a interpretação schopenhaueriana da ética é parte de toda a sua filosofia, e, como vimos acima, para ele o mais importante é a Vontade e não a razão. É como se ele dissesse: as tentativas falharam exatamente porque não levaram em conta a Vontade, mas a razão.

Exemplo dessa dificuldade em fundamentar a ética é que, já na Antiguidade, os cétricos pirrônicos duvidavam disso, afirmando que: “não há por natureza nem bem nem mal, mas é a mente dos homens que os diferenciou” (SEXTO EMPÍRICO apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 103). Não só eles, vários outros filósofos partilharam dessa opinião.

É por isso que esta questão “[...] precisa pois de um exame cuidadoso, apesar de ser bem mais confortável pô-la de lado com um olhar de soslaio inquisitorial, dirigido para a consciência daquele em que tal pensamento pode surgir”(SCHOPENHAUER, 1995, p. 103). Pois, de acordo com Schopenhauer, é um erro grande e juvenil acreditar que todas as ações justas e legais tenham uma origem moral, pois existe uma grande distância entre a justiça que os homens exercem e a lealdade do coração. O que Schopenhauer quer mostrar é a grande distância que há entre as convenções sociais, que nos fazem agir por medo da lei ou por zelo do nosso nome, e os sentimentos genuínos que brotam do nosso coração. Ele procura assinalar com essa reflexão que a maioria das nossas ações não são originadas por motivações morais autênticas, mas por motivações egoístas, principalmente pela preocupação com o nome e pela honra civil. Com relação a estes últimos, Schopenhauer argumenta:

Estes são, portanto, os guardiães da legalidade pública, e quem viveu com os olhos abertos concordará que, de longe, deve-se agradecer só a eles a maior parte da integridade nas relações humanas, mesmo que não falte gente que espere furtar-se da vigilância deles e que considere a integridade e a honestidade apenas como um rótulo, como uma bandeira sob cuja proteção executam com mais êxito suas piratarías (SCHOPENHAUER, 1995, p. 107-108).

Vemos claramente que a visão schopenhaueriana da sociedade é negativa. Assim como Kant, ele também discorda de Rousseau com relação à bondade do homem. O ser humano, quando submetido ao princípio de razão suficiente, que faz com que vejamos os outros como diferentes de nós, percebe o outro como inimigo, ou, no máximo, como alguém de quem deve se precaver. Até os atos de caridade, quando são feitos, o são muito mais pelas expectativas de ganhos maiores, “[...] pois elas muitas vezes provêm da ostentação e muitas vezes da crença numa retribuição futura elevada ao quadrado e mesmo ao cubo, deixando ainda de lado outros motivos egoístas”(SCHOPENHAUER, 1995, p. 108). Schopenhauer pensa que esta interpretação é tão correta que até mesmo quando vemos alguém agir por caridade ou honestidade, isto gera o espanto, a comoção e o respeito que nos fazem ver esses fatos como algo inesperado e de rara exceção. Ou seja, o que deveria ser a regra, passa a ser a exceção. E o filósofo até ironiza: “Há de fato pessoas verdadeiramente honestas, como há também trevos de quatro folhas” (SCHOPENHAUER, 1995, p.108).

Com essa enorme quantidade de fatos a favor, nada mais natural do que, como fizeram os cétricos, aceitar a completa impossibilidade de qualquer fundamento natural para a moral, pois os próprios fatos e as ações humanas nos provam o contrário. Schopenhauer enfatiza que contra a visão cética, de que a ética não possa ter um fundamento natural, podemos contrapor a consciência moral. Mas com relação a ela, dúvidas podem se levantar, com relação à sua existência. Contudo, Schopenhauer argumenta que, se ela não existir, deve existir pelo menos uma “consciência espúria” que é confundida com aquela. Aqui Schopenhauer cria a noção de que existem duas consciências, uma espécie de “má consciência”, que é aquela que os cétricos utilizam para defender a impossibilidade de uma moral natural, e a “boa consciência” que, como aprofundaremos adiante, brota da própria compaixão humana. O erro dos cétricos, devido ao fato do grande número das nossas ações não serem de origem moral, foi acreditar que não existiam ações morais autênticas. Ou dito de outro modo, por mais que existam motivações antimorais, isso não prova que não exista uma motivação moral, pelo contrário, isso até reforça a existência dela, pois, diante dessas motivações antimorais é que a motivação tem mais possibilidade de se mostrar.

A partir de uma série de exemplos, e Schopenhauer é um mestre em fazer isso, ele mostra que, na verdade, o que é responsável pela ordem moral da sociedade são apenas a legalidade, que nos faz temer a lei, e o zelo pelo nome, que nos faz temer sermos maculados para o resto da vida. Nas palavras do próprio filósofo:

Estes são, portanto, os guardiões da legalidade pública, e quem viveu com os olhos abertos concordará que, de longe, deve-se agradecer só a eles a maior parte da integridade nas relações humanas, mesmo que não falte gente que espere furtar-se da vigilância deles e que considere a integridade e a honestidade apenas como um rótulo, como uma bandeira sob cuja proteção executam com mais êxito suas piratarías (SCHOPENHAUER, 1995, p. 107-108).

Com relação a essa “consciência espúria” ou “má consciência”, Schopenhauer assinala que, muitas vezes, o remorso e a inquietação que sentimos após as nossas ações é muito mais o temor daquilo que pode nos acontecer, do que sentimento moral autêntico. “A violação de preceitos externos, arbitrários e até banais atormentam a muitos com reprovações internas, a modo de uma consciência” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 109). Vejamos como o próprio Schopenhauer é cirúrgico ao descrever essa “má consciência”:

Em geral, toda inconseqüência, toda irreflexão, todo ato contra nossos preceitos, princípios, convicções de qualquer espécie e, também, toda indiscrição, engano e grosseria mortificam-nos depois em silêncio e deixam um espinho em nosso coração. Muitos ficariam admirados se vissem do que se compõe sua consciência moral, que lhes aparece tão imponente: aproximadamente um quinto de temor aos homens, um quinto de temor aos deuses, um quinto de preconceito, um quinto de vaidade e um quinto de costume; de modo que ele não é melhor no fundo do que aquele inglês que disse diretamente: “*I can't not afford to keep a conscience*” [uma consciência é cara demais pra mim] (SCHOPENHAUER, 1995, P. 110).

Schopenhauer argumenta que essas definições de consciência são tão falsas que chegamos mesmo a duvidar se realmente existe uma consciência própria e inata. A dificuldade em termos acesso à consciência é que ela depende de uma atividade do espírito, de uma espécie de “penetração” através das camadas superficiais até chegar ao seu centro que se localiza no próprio ser. Ou como ele mesmo se expressa, retomando o que já tínhamos apontado anteriormente quando tratamos da questão da liberdade. “É no seu “esse” que está o lugar onde se encontra o agulhão da consciência. Pois a consciência é propriamente a familiaridade com o próprio si mesmo que surge do próprio modo de agir e que cada vez se torna mais íntima” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 92).

O objetivo de Schopenhauer, ao discutir essas questões da consciência, não é aceitar que as críticas dos céticos sejam verdadeiras para negar a existência de toda moralidade genuína, mas é para moderar a nossa expectativa em relação à disposição moral

do ser humano e sobre o fundamento natural da ética. O ser humano não é “bonzinho”, mas também não é um demônio, pois dentro dele se encontra o segredo para a moralidade essencial. Desse modo, Schopenhauer argumenta que se não existissem a coerção da lei e a necessidade da honra civil, os homens seriam capazes dos maiores crimes. Por isso, ele acrescenta:

É preciso ler histórias criminais e descrições de situações anárquicas para saber o que é propriamente o ser humano no aspecto moral. É preciso ver os milhares que se acotovelam uns aos outros num transitar pacífico, diante de nossos olhos, como se fossem tigres e lobos cujas mandíbulas estivessem seguras por forte focinheira (SCHOPENHAUER, 1995, p. 112)¹⁸.

Mas basta que a violência estatal seja suprimida, a focinheira retirada, para que possamos ver os homens dispostos a cometer os mais diversos crimes. Quem duvidar disso pode estudar a história da Revolução Francesa e verá o quanto os seres humanos são capazes das maiores atrocidades. Mas é precisamente nesses momentos, segundo Schopenhauer, que as motivações genuínas podem aparecer, principalmente, quando o sofrimento do outro está em jogo.

Mas justo então as motivações morais verdadeiras exibem abertamente sua efetividade contra aquelas potências imorais liberadas, podendo assim ser reconhecidas do modo mais fácil. Aí aparece desvelada a incrivelmente grande diferença dos caracteres que se mostrará como sendo tão grande quanto a diferença intelectual das cabeças, com o que já se disse muito (SCHOPENHAUER, 1995, p. 112-113).

Schopenhauer afirma que o caminho para se chegar ao verdadeiro fundamento da moral é investigar se há, em geral, ações às quais podemos atribuir autêntico valor moral, como as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva. São essas atitudes que têm que ser explicadas, em seu próprio fundamento, e aí encontrar as suas verdadeiras razões e explicar o impulso próprio que move os homens neste tipo de ações. “Esta motivação, junto com a receptividade para ela, será a razão última da moralidade e o seu conhecimento, o fundamento da moral” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 113).

O primeiro passo nessa investigação empírica, ou “fenomenologia da vida ética”, na linguagem Alexis Philonenko, é investigar quais são as nossas principais motivações, ou seja, o que nos leva a agir. De acordo com Schopenhauer, a nossa principal motivação é o egoísmo. É ele que nos incita a todas as nossas ações. “A motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o egoísmo, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-

¹⁸ O próprio Schopenhauer fazia muito isso. Lemos em sua biografia que ele tinha o hábito de ler todos os dias o jornal americano Times. Isso é atestado pela quantidade de casos que ele relata em seus escritos.

estar” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 114). E para clarear conceitos, ele também diferencia interesse de egoísmo, pois o primeiro significa o egoísmo, enquanto este é guiado pela razão, enquanto que o segundo tem a ver mais com o nosso ser mais íntimo. Por isso, os animais não são interesseiros, mas somente egoístas. Esse egoísmo é tão sem limites que, segundo Schopenhauer, se fosse possível escolher entre a nossa existência e a existência do mundo, optaríamos claramente pela nossa. Ele é tão gigantesco que, para ele, só vale a frase “tudo para mim e nada para o outro”.

Dentro da visão schopenhaueriana, o egoísmo é a expressão mais viva da vontade de viver, ou seja, aquilo que é mais forte no ser humano. E não só nele, mas em tudo que existe, pois tudo o que existe é expressão da vontade de viver. É esse egoísmo o responsável pela maioria das lutas e disputas que ocorrem entre os seres humanos. Na linguagem de Hobbes, é ele que faz do homem o lobo do homem. Ou como Schopenhauer assinala: “São portanto estes os elementos a partir dos quais, com base na vontade de viver, cresce o egoísmo que está sempre entre um homem e o outro como uma larga cova” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 116).

A instituição do Estado nada mais é do que uma tentativa de controlar o egoísmo e manter um certo equilíbrio entre as forças egoístas que se debatem no palco da vida. O egoísmo é, portanto, a primeira e mais importante potência que a nossa motivação moral deve combater. “Já se vê por aí que o motivo moral, para apresentar-se contra tal opositor, tem de ser algo de real, ao invés de uma sutileza aguda ou de uma bolha de sabão apriorística” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 117). É a esse egoísmo que se opõe a virtude da justiça, que Schopenhauer considera a primeira e bem própria virtude cardinal.

Já com relação à virtude da caridade, se opõem a ela a malevolência ou o ódio. Schopenhauer faz uma verdadeira lista das maldades humanas, bem como as suas principais motivações e argumenta, por exemplo, que a maldade e a crueldade são piores que o egoísmo, pois, neste último, os prejuízos e as dores são apenas um meio e não um fim, entrando apenas de modo accidental. Já na maldade e na crueldade, o sofrimento e a dor do outro são os próprios fins buscados. O objetivo de Schopenhauer, ao tratar dessas potências antimorais, é nos alertar para a dificuldade da tarefa que é se contrapor a elas. Este problema é tão difícil que, para solucioná-lo, os filósofos tiveram que recorrer “à maquinaria de um outro mundo” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 121) e às várias religiões existentes. Já a filosofia tem que buscar essa solução na própria natureza humana, independentemente de qualquer explicação mística, dogmas religiosos e hipóstases transcendentais e exige ver essa explicação demonstrada, quer na experiência externa, quer na interna.

Com relação aos critérios das ações de valor moral, Schopenhauer procura encontrar se realmente existem ações de justiça espontânea ou de caridade desinteressada. A dificuldade assinalada por ele em fazer isso é que essa questão não pode ser decidida somente empiricamente, pois o que vemos é somente a ação. Escapa-nos um conhecimento que nos mostre as motivações do agente. Exemplo disso é que uma ação justa ou boa pode ser originada de motivações egoístas. Mesmo não tendo como provar, é claro que existem ações que realmente acontecem por motivações morais. Pois, do contrário, a moral seria um saber sem objeto e, conseqüentemente, perderíamos tempo discutindo o seu fundamento. Entretanto, a própria experiência nos mostra que existem pessoas que agem de uma forma genuinamente honesta, no sentido de que não querem ver os outros prejudicados, e que também fazem isso sem nenhum interesse egoísta por trás. Estas são as pessoas verdadeiramente honestas, em meio aos inumeráveis desonestos. Ou seja, por mais difícil que seja provar essas motivações altruístas, pelos menos é necessário pressupô-las, pois, do contrário, perderíamos tempo discutindo o fundamento da moral.

O que é característico dessas ações moralmente honestas, segundo Schopenhauer, é a ausência de interesse próprio, ou seja, eu ajudo o outro sem nenhum interesse por trás da minha ação. Portanto, só pode ser a ausência de motivações egoístas o critério para as ações dotadas de valor moral. “A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 124). Além disso, uma outra característica das ações dotadas de valor moral é que elas, após a sua execução, nos trazem uma satisfação e contentamento, um “aplausos da consciência”.

Como forma de demonstrar a solidez do seu pensamento, Schopenhauer apresenta uma série de premissas, espécie de axiomas, cujo objetivo é provar que o seu fundamento das ações genuinamente morais não é algo arbitrário, mas pautado na realidade dos fatos. Eis alguns:

1. Nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente [...];
2. Ainda menos uma ação para a qual se apresenta, para o caráter do agente, um motivo suficiente pode não se efetuar se um contramotivo mais forte não tornar necessária sua cessação;
3. O que move principalmente a vontade é o bem-estar ou o mal-estar [...]. Portanto todo motivo tem de se referir ao bem-estar e ao mal-estar;
4. Conseqüentemente toda ação refere-se a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último;
5. Este ser é: ou o próprio agente, ou um outro ser, que, portanto, participa da ação passivamente, pois ela acontece para seu dano ou para seu proveito e alegria;
6. Toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta;
7. Tudo o que aqui foi dito das ações vale igualmente para as omissões de

tais ações [...]; 8. [...] egoísmo e valor moral simplesmente excluem-se um ao outro. Se uma ação tiver um fim egoísta como um motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral [...]; 9. De acordo com a eliminação total dos pretensos deveres para com nós mesmos [...] a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas (SCHOPENHAUER, 1995, p. 125-126).

Com essas premissas, Schopenhauer quer mostrar que as nossas ações, ou visam o nosso próprio bem-estar ou mal-estar ou o bem-estar ou mal-estar de um outro. Como no primeiro caso, há um motivo interessado, então, a ação é egoísta e, portanto, é destituída de qualquer valor moral. Portanto, de acordo com essa interpretação, as únicas ações que realmente possuem um valor moral são aquelas que têm por objetivo o bem-estar ou mal-estar de outra pessoa. Ou como o próprio Schopenhauer indica: “Somente esta finalidade imprime numa ação o selo do valor moral, que, portanto, repousa exclusivamente no fato de que a ação aconteça ou não aconteça para proveito e contentamento de um outro” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 128).

A dificuldade apontada por Schopenhauer é explicar como é possível que o bem-estar ou o mal-estar de um outro mova a nossa vontade, de tal forma que o bem-estar ou mal-estar do outro fosse o nosso próprio bem-estar ou mal-estar. E ele mesmo responde:

Manifestamente só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade com eu próprio o sou. Através, portanto, do fato de que quero imediatamente seu bem e de que não quero seu mal, tão diretamente como se fosse o meu. Isto exige porém que eu me identifique com ele, quer dizer, que aquela diferença total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau (SCHOPENHAUER, 1995, p. 128-129).

E já que não posso entrar na pele do outro, pelo menos posso fazê-lo através do conhecimento que tenho dele, ou seja, da representação que tenho dele em minha mente. É, portanto, a compaixão o único e verdadeiro fundamento da moral e não existe nenhum outro além dela. É ela que nos permite atravessar o “grande fosso” que nos separa dos outros seres humanos. E Schopenhauer, acrescenta que isso não tem nada de teórico, “sonhado ou apanhado no ar”, mas algo bem real. Vejamos como o próprio Schopenhauer se expressa a esse respeito:

O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da compaixão, quer dizer, a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo

aquilo em que consiste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça livre e de toda a caridade genuína (SCHOPENHAUER, 1995, p. 129).

Schopenhauer afirma que esse processo é algo digno de espanto e até mesmo misterioso. É este o grande mistério da ética, e, para solucioná-lo, somente a metafísica seria capaz de dar um passo nessa direção. Claro que esse mistério é a nossa identificação com os outros, pois, como vimos acima, de acordo com a filosofia schopenhaueriana, nós todos somos manifestação da mesma Vontade. A separação é apenas aparente, o véu de Maya, segundo os indianos, e que Schopenhauer cita constantemente. O que nos faz ver a separação, nada mais é do que o princípio de razão suficiente, que nos faz ver multiplicidade, onde, na verdade, só existe unidade. Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer não aprofunda este pensamento porque a Academia de Ciência da Dinamarca impediu isso, pois na resposta à questão sobre o fundamento da moral, como apontamos anteriormente, foi exigido que a resposta fosse separada de qualquer metafísica. Não aqui, devido às condições da pergunta, mas em vários outros momentos da sua obra, Schopenhauer assegura que o fundamento da sua ética é metafísico. Por exemplo, no seu texto *Sobre a ética*, que faz parte da sua coletânea de textos intitulada *Parerga e paralipomena*, encontramos:

Os leitores de minha Ética sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância naquela verdade que tem sua expressão no Veda e no Vedanta pela fórmula mística erigida *tat twanm asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, e denomina-se então o Mahavakya, o grande verbo (SCHOPENHAUER, 2014, p. 61).

Poderíamos até multiplicar as citações, mas como o nosso objetivo é analisar como o filósofo alemão fundamenta a moral a partir da própria experiência, detenhamo-nos um pouco mais em sua reflexão.

Antes de aprofundar ainda mais a questão, recuperemos as três motivações principais das ações humanas, de acordo com Schopenhauer: “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. 131). Toda ação humana tem de ser reconduzida a uma dessas motivações ou a pelo menos duas delas, pois podem agir juntas.

Um ponto polêmico da visão schopenhaueriana da moralidade é o fato de ele afirmar que a nossa participação imediata com os outros se dá muito mais pelo sofrimento deles que pelo seu bem-estar, pois, segundo o filósofo alemão, este último nos deixaria simplesmente indiferentes. Para confirmar a sua opinião, ele cita Rousseau, que afirma no

Emílio: “[Primeira máxima: não é próprio do coração humano pôr-se no lugar de pessoas que são mais felizes que nós, mas somente daquelas que são mais dignas de pena]” (ROUSSEAU apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 131). Isso acontece porque, na visão schopenhaueriana, o que é positivo é a dor, o sofrimento, a falta e o desejo. A felicidade, pelo contrário, não é sentida, pois o que sentimos é a ausência dela, ou seja, a dor e é esta que nos proporciona a lembrança de que já fomos mais felizes anteriormente. É esse fato, ou seja, a positividade da dor, que faz com que nos identifiquemos com o sofrimento, a dor, o perigo e o desamparo dos outros seres humanos.

Após esse esclarecimento, Schopenhauer procura encontrar as fontes das ações de valor moral, para discutir as suas derivações. Em primeiro lugar, ele assinala que a máxima de toda ação de valor moral é a já citada regra: “*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*” [não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes]”. É a partir dessa regra que o filósofo alemão estabelece uma escala das virtudes, que vai desde não prejudicar a ninguém até ajudar a todos. Ele chega a essa conclusão porque a máxima citada possui duas sentenças: a que diz não prejudiques a ninguém e a outra, ajude a todos quanto puderes.

Ele assinala que há dois graus distintos pelos quais o sofrimento do outro torna-se o meu motivo, fazendo-me agir ou não. O primeiro me faz agir para evitar o sofrimento e, o outro, para ajudar nos momentos de sofrimento. Dessas duas atitudes surgem as virtudes da justiça e da caridade, que Schopenhauer denomina de “virtudes cardeais”, pois é delas que se originam todas as outras virtudes. Elas, porém, só o são assim porque tem suas raízes na própria compaixão humana. Essas virtudes seriam degraus que nos ajudariam a superar o egoísmo e nos levariam a compaixão.

Ao discutir a virtude da justiça, ele afirma que ela é aquilo que, opondo-se aos motivos egoístas e maldosos, impede-nos de causar dor e sofrimento aos outros. Neste sentido, então, essa primeira manifestação da compaixão humana é negativa, pois a função dela é refrear os nossos impulsos egoístas. É como se a injustiça fosse a positiva, enquanto que a justiça é negativa. Schopenhauer deixa isso bem claro, quando afirma:

O primeiro grau do efeito da compaixão é o fato de que ela se opõe ao sofrimento que eu próprio possa causar aos outros, por inibir as potências antimorais que habitam em mim. Ela me grita ‘pare!’ e se coloca como uma defensiva diante do outro, protegendo-o da ofensa a que, não fora isso, meu egoísmo ou minha maldade me teriam impelido. Desta forma, deste primeiro grau da compaixão surge a máxima ‘*neminem laede*’, isto é, o princípio da justiça, virtude essa que só aqui e em mais nenhum outro lugar tem sua origem mais pura, meramente moral e livre de qualquer mistura, pois, do contrário, teria de repousar no egoísmo (SCHOPENHAUER, 1995, p. 135-136).

O que Schopenhauer quer demonstrar com isso é que se o nosso ânimo for receptivo à compaixão, nós não faremos mal a ninguém, pois, neste caso, jamais nós buscaremos a nossa felicidade à custa da infelicidade dos outros. Porém, ele também deixa claro que não é necessário que em todos os casos a compaixão seja “despertada”, pois, se isso fosse assim, ela chegaria, algumas vezes, tarde demais para impedir o sofrimento alheio. É necessário, então, que o conhecimento intervenha para que, a partir dele, possamos criar máximas que mostrem o quanto às ações injustas são capazes de causar sofrimentos em outras pessoas. O conhecimento faz uma generalização e cria as máximas que irão servir para evitar que as ações injustas aconteçam. Aqui percebemos a oposição ao pensamento ético kantiano, pois não são as máximas que determinam a ação, mas as ações que determinam as máximas. Vejamos como o próprio filósofo argumenta:

A reflexão racional eleva a máxima ‘*neminem laede*’ a uma firme resolução, tomada de uma vez por todas, de observar os direitos de todos, de não permitir que se ofendam estes direitos, de manter-se livre da autoacusação de ser a causa do sofrimento alheio e, assim, de não lançar sobre os outros, por meio da violência ou da astúcia, a carga e o sofrimento da vida que as circunstâncias impõem a cada um, mas de suportar a parte que lhe é destinada para não redobrar a do outro. Pois, embora princípios e conhecimento abstrato não sejam de modo nenhum a fonte originária ou o primeiro fundamento da moralidade, são, no entanto, indispensáveis para levar uma vida moral, como sendo o depósito, o reservatório, no qual está conservada a disposição nascida da fonte de toda moralidade, que flui a todo o instante para que, ao surgir o caso em que se aplique, flua daí através de canais emissários (SCHOPENHAUER, 1995, p. 136-137).

Sem estes princípios, estaríamos entregues às motivações antimorais. Autodomínio, assinala Schopenhauer, nada mais é do que o fato de manter e seguir esses princípios, apesar de todas as tendências antimorais. É por isso que no homem justo, a compaixão atua apenas indiretamente, como “*potentia*”, e não como “*actu*”, apesar de ela sempre estar lá para agir, como “*actu*”. Portanto, o que Schopenhauer quer provar com todos esses argumentos é que a justiça autêntica somente tem sua origem na compaixão.

Já com relação à virtude da caridade (“*caritas*”, “*agápe*”) a situação é muito diferente, pois, para os filósofos da Antiguidade, ela não era nem mesmo considerada uma virtude. Nem mesmo Platão, que Schopenhauer considera “que mais alto se eleva na moral” conseguiu percebê-la como uma virtude. Conseguiu, no máximo, chegar até a justiça espontânea e desinteressada. O que Schopenhauer estranha é que, mesmo a caridade tendo existido prática e faticamente em todos os povos, os filósofos da Antiguidade não a terem teorizado. Isso só aconteceu, segundo o filósofo alemão, a partir do cristianismo, que a elevou ao *status* de maior virtude, inclusive a estendendo aos inimigos. Mas ele também faz questão

de deixar claro que isso só ocorre em relação à Europa, pois em relação à Ásia, “[...] já milhares de anos antes, o amor ilimitado do próximo era objeto tanto de doutrina e prescrição quanto da prática, pois os *Vedas* e *Dharma-sastra*, *Itihasa* e *Purana*, como também a doutrina de Buda Sakiamuni, não se cansavam de pregá-la” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 152). Se não formos muito rigorosos, também encontramos traços de recomendação dela em Cícero e Pitágoras. Mas o que Schopenhauer pretende é derivar filosoficamente esta virtude, a partir do seu fundamento, ou seja, a compaixão. Diferentemente do primeiro, esse segundo grau da compaixão é positivo, pois, aqui o sofrimento alheio passa a ser visto como o nosso. “Pois, então, a compaixão não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 152). Este processo envolve dois momentos. Um, no qual o sofrimento do outro é profundamente sentido por nós e outro, no qual a dor, o sofrimento e a necessidade do outro aparecem como algo grandioso e urgente. E para que essa ação aconteça, nós não precisamos de nenhum sermão edificante ou de uma razão prática. É algo que simplesmente acontece e é deste sentimento que surgem todos os deveres da ética. Ou como o próprio Schopenhauer enfatiza:

É aqui portanto, nesta participação imediata que não se apoia em nenhuma argumentação, nem dela precisa, que está a única clara origem da caridade, da ‘caritas’, ‘agápe’, daquela justiça, pois, cuja máxima é: ‘omnes, quantum potes, iuva’ [ajuda a todos quanto puderes] e da qual decorre tudo o que a ética prescreve sob o nome de deveres de virtude, deveres de amor e deveres incompletos” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 152-153).

E o critério para julgar se a ação caritativa é ou não autêntica, e não apenas baseada numa espécie de egoísmo disfarçado, é mais uma vez o contentamento íntimo, ou seja, uma “consciência boa”, pacificada e aprovadora. Isso é o critério interno. Em contrapartida, com relação ao critério externo, Schopenhauer afirma que a ação deve provocar a aprovação do observador, além do respeito, admiração e até mesmo uma olhar de humilhação em relação a nós mesmos, se não agimos da mesma forma.

Retomando ainda a questão das motivações originárias de todas as ações, que são o egoísmo, a maldade e a compaixão, Schopenhauer assinala que os motivos que surgem daí e que podem mover os homens em geral, podem ser postos sobre três tipos principais, que são: 1) o bem próprio; 2) o sofrimento alheio; 3) o bem alheio. Se o motivo de uma boa ação não pertencer ao terceiro tipo, então, ele tem de pertencer a um dos dois anteriores. Parece estranho, pois como é que podemos fazer uma boa ação, quando o motivo é o nosso bem próprio ou o sofrimento alheio? Mas é exatamente isso que Schopenhauer quer demonstrar. Não só é possível, como constantemente é o que mais acontece. Ele inclusive cita vários

exemplos em que isso acontece, por exemplo, quando ajudamos outras pessoas pensando numa recompensa futura ou, então, quando ajudamos outra pessoa simplesmente para humilhá-la. No primeiro caso pensamos no nosso bem, enquanto que no segundo, pensamos no sofrimento alheio. Portanto, o único critério para determinarmos se uma ação é baseada na caridade é o fato de que o único objetivo dela é de ajudar o outro em seu sofrimento, sem nenhum outro motivo por trás. Nas próprias do filósofo alemão:

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’, ‘agápe’, cuja pregação é o grande e extraordinário mérito do cristianismo (SCHOPENHAUER, 1995, p. 154).

Ele também acrescenta que os Vedas, livros sagrados indianos, pregam a mesma verdade, qual seja, a de que não devemos esperar por nenhuma recompensa pelas nossas ações, pois, se assim o fizermos, ainda estaremos caminhando na escuridão. Esse fato só é possível porque nesses momentos nós sentimos o sofrimento do outro como se fosse o nosso, mesmo sendo nele. Mas isso só é possível se nós nos identificamos com os outros e que a barreira entre o “eu” e o “outro” seja momentaneamente suprimida. Schopenhauer considera essa ação tão misteriosa, que nem mesmo a nossa razão é capaz de dar conta diretamente. No entanto, isso é algo cotidiano e, muitas vezes, vemos até mesmo pessoas consideradas “duras de coração” agirem assim. Com relação a esse fato, Schopenhauer assim argumenta:

Ele surge todos os dias, diante de nossos olhos, no singular, no pequeno, em toda a parte onde, por um impulso direto, um homem ajuda outro sem muita reflexão e o socorre e, às vezes, até mesmo coloca sua vida em evidente perigo por alguém que ele vê pela primeira vez, sem pensar mais, logo que vê a grande necessidade e o perigo do outro (SCHOPENHAUER, 1995, p. 156).

O objetivo de toda essa argumentação schopenhaueriana é demonstrar que realmente essas virtudes cardeais, ou seja, a justiça e a caridade, estão na base de todas as outras virtudes. Essa afirmação é tão audaciosa que o filósofo alemão chega a afirmar que a justiça é o conteúdo ético total do Antigo Testamento e a caridade a do Novo Testamento.

Para confirmar a compaixão como o fundamento da moral, Schopenhauer tenta demonstrar que ela é confirmada pela experiência e pelas expressões do sentimento humano. Por exemplo, ele assinala que a compaixão é um sentimento tão enraizado em nós, que não existe nada mais revoltante e que fira mais fortemente o nosso sentimento moral do que a crueldade. Podemos desculpar qualquer outra ação, menos a crueldade. A razão disso é porque ela é o oposto da compaixão. Isso nos revolta não porque entra em contradição com

qualquer preceito filosófico, seja de Kant, Fichte, Wolff, Espinosa, ou qualquer outro, mas porque vai diretamente de encontro ao nosso sentimento da compaixão. Para confirmar sua tese, Schopenhauer faz uso de vários exemplos, todos verídicos e retirados dos noticiários da época. Vejamos como ele se expressa a respeito de dois deles, para confirmar suas teorias:

Quando tomamos conhecimento de um ato muito cruel – como, por exemplo, o que agora mesmo os jornais noticiaram de uma mãe que assassinou o filho de quinze anos derramando-lhe óleo fervente na garganta e o filho mais novo enterrando-o vivo; ou o que nos foi comunicado da Argélia: que, depois de uma briga e uma luta casuais entre um espanhol e um argelino, este, sendo mais forte, arrancou o maxilar inferior daquele e levou como troféu, deixando o espanhol vivo - , então seríamos tomados de horror e exclamaríamos: “Como é possível fazer algo desse tipo?” Qual seria o sentido desta pergunta? Talvez seja: como é possível temer tão pouco os castigos da vida futura? Dificilmente. Ou: como é possível agir segundo uma máxima que não é de nenhum modo adequada a se tornar uma lei universal para todo ser racional? Certamente não. Ou: como é possível negligenciar tanto o seu próprio aperfeiçoamento e também o alheio? Também não seria. O sentido daquela pergunta é por certo apenas o seguinte: como é possível ser tão desprovido de compaixão? É portanto a maior falta de compaixão que põe numa ação o selo da mais profunda abjeção e horror morais. Consequentemente, a compaixão é a própria motivação moral (SCHOPENHAUER, 1995, p. 159-160).

A citação é longa, mas nos dá uma indicação do que encontramos nas obras de Schopenhauer, qual seja, uma mescla de teoria ricamente ilustrada com vários exemplos do cotidiano. É exatamente pelas riquezas desses fatos que Schopenhauer defende que o seu fundamento da moral é o único real e de ampla efetividade. Em contrapartida, os fundamentos dos outros filósofos são apenas conceitos abstratos, fruto de combinações artificiais e que não possuem nenhum contato com a realidade. É apenas “um mapa” mal desenhado que eles tentam adequar à realidade das ações morais e que por ser mal desenhado não se adequa a elas perfeitamente. E o que é válido para a filosofia, também não deixa de o ser para as religiões, pois, não obstante o grande número delas sobre a terra, o grau de imoralidade não mostra nenhuma diferença que corresponda à diferença entre elas. Exemplo disso são os vários crimes cometidos em nome da religião. Portanto, naquele em que predomina a compaixão, não é necessária nenhuma outra causa para que ele haja moralmente.

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).

De acordo com Schopenhauer, a ideia de que não há qualquer direito em relação aos animais, foi fortalecida com a filosofia de Descartes, quando este acentuou ainda mais as diferenças entre os homens e os animais. Essa ficou ainda pior com as várias tentativas dos

filósofos empiristas de fundamentar uma psicologia baseada nos fenômenos físicos, o que Schopenhauer considera um absurdo. Tais tentativas tiveram por objetivo: “[...] abrir entre o homem e o animal um abismo monstruoso, uma distância incomensurável, para apresentá-los, a despeito de toda evidência, como diferenciados já no fundamento” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 167).

Ora, se isso é assim, então o animal não saberia distinguir-se do mundo exterior e não teria nenhuma consciência de si e do mundo, ou seja, não possuiria um “eu”, como só o homem possui. Isso é uma carta branca para se fazer com os animais o que se quiser. Contra isso, Schopenhauer argumenta que podemos colocar o “egoísmo sem limites” que habita os animais. E isso é suficiente para mostrar que eles são conscientes do seu eu, do mundo e do não eu. Nesse caso, Schopenhauer até ironiza os cartesianos quando afirma: “Se um tal cartesiano se encontrasse entre as garras de um tigre, ele compreenderia o mais claramente qual a diferença marcada que este faz entre seu eu e seu não-eu”(SCHOPENHAUER, 1995, p. 168). Schopenhauer assinala que essa dureza e crueldade não é uma prática entre os povos da Ásia.

A única diferença entre o animal e o homem é apenas secundária, pois este último possui a faculdade de conhecimento abstrato ou razão. Mas, no essencial, ambos não passam de “vontade do indivíduo”, ou seja, a forma como a Vontade única se manifesta em vontades individuais. Schopenhauer é tão defensor dos direitos dos animais, que ele argumenta que aquele que é cruel com os animais não tem um bom caráter. A crueldade com os animais demonstra a maldade do nosso caráter. Quanto maior a crueldade, maior a maldade do caráter. “A compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente com a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 171). Exemplo disso, segundo ele, é que as “pessoas sensíveis”, ou mais propensas à compaixão, quando agem de forma cruel com os animais ficam com a “consciência pesada”. “Lembro-me de ter lido que um inglês que numa caçada na Índia matara a tiros um macaco não pôde esquecer o olhar que o animal lançou-lhe ao morrer e, desde então, nunca mais atirou em macacos” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 171).

Falamos da compaixão em relação aos animais somente para deixar claro que ela não se restringe aos seres humanos, mas a todos os seres vivos. De acordo com o filósofo, a compaixão é o contrapeso que a natureza encontrou para se opor ao egoísmo abrasador que está presente em todo ser, pois:

[...] a natureza nada poderia ter produzido de mais eficaz do que plantar no coração humano aquele germen graças ao qual o sofrimento de um outro é sentido

conjuntamente pelo outro e de onde sai a voz que, de acordo com a ocasião, clama forte e distintamente o ‘compadece-te’ ou o ‘ajuda’ (SCHOPENHAUER, 1995, p. 175).

Talvez seja porque o fundamento da ética de Schopenhauer é baseado na intuição e não em conceitos abstratos, que a compaixão sempre foi rejeitada pelos filósofos anteriores a ele. A única exceção, segundo ele, é o “maior moralista de toda a época moderna”, que ele considera ser o filósofo Jean-Jacques Rousseau, que Schopenhauer denomina de “o profundo conhecedor do coração humano”, que adquiriu o seu conhecimento não dos livros, mas da própria vida. E reforça a proximidade da sua fundamentação da moral, baseada na compaixão, com o pensamento de Rousseau, Schopenhauer faz questão de citar algumas passagens que a reforcem. Por exemplo:

[há um outro princípio que Hobbes não percebeu e que, tendo sido dado ao homem para suavizar em certas circunstâncias a ferocidade de seu amor-próprio, tempera o ardor que ele tem por seu bem-estar por uma repugnância inata em ver seu semelhante sofrer. Não creio ter de temer nenhuma contradição, concedendo ao homem a única virtude natural que o detrator mais veemente das virtudes humanas foi forçado a reconhecer. Falo da piedade etc.] (ROUSSEAU apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 176).

Schopenhauer assinala que, assim como ele, também Rousseau descobrira na compaixão, ou piedade, o fundamento de todas as outras virtudes morais, pois: “A comiseração será tanto mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador identificar-se com o animal que sofre” (ROUSSEAU apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 177). E o filósofo alemão é mais preciso ainda, com relação às semelhanças do seu pensamento com o de Rousseau, quando cita o seguinte trecho: “Numa palavra, é antes neste sentimento natural do que em argumentos sutis que é necessário buscar a causa da repugnância que todo homem experimentaria em fazer mal, mesmo independentemente das máximas da educação” (ROUSSEAU apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 178).

Além de Rousseau, Schopenhauer também argumenta que os chineses têm a compaixão como umas das virtudes cardeais, sendo esta última a mais importante. As outras são: a justiça, a esperança, a sabedoria e a sinceridade. Entre os hindus, nas tábuas comemorativas em memória de seus príncipes mortos, ele também destaca que a compaixão para com os homens e animais é tida como a virtude principal. Da mesma forma, ele também destaca que entre os gregos a compaixão era tão valorizada que tinha um altar no Fórum dedicado a ela, com a seguinte inscrição: “[No mercado dos atenienses está um altar da compaixão, um deus que mais que todos influía na vida humana e nas mutações das coisas a que só os atenienses, entre os gregos, tributavam honra]” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 180).

Portanto, o objetivo de Schopenhauer, ao fazer essa verdadeira arqueologia da compaixão, é provar que em todos os tempos e em todos os povos ela foi tida como o fundamento da moralidade. Somente na Europa, pela influência do judaísmo, não reconheceu isso. A exceção, segundo ele, é o já citado Rousseau e Lessing, que numa carta de 1756, afirma: “O homem mais compassivo é o homem melhor, o mais inclinado para todas as virtudes sociais e para todas as formas de magnanimidade” (LESSING apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 180).

4.1 A “formação” do caráter.

Ora, até aqui vimos que a compaixão é a virtude mais própria do ser humano. E não só nele, é algo presente até mesmo nos animais. Se isso é assim, por que uns são movidos por ela, enquanto outros não têm a menor inclinação para agir em conformidade com ela? É exatamente esta pergunta que Schopenhauer tenta responder, pois, é somente a partir dela é que a resposta ao fundamento da moral estará completa.

O que Schopenhauer quer saber é se a ética, uma vez que descobriu o seu fundamento, é capaz de fazer esse fundamento atuar, ou seja, se ela é capaz de transformar um homem de coração duro, por exemplo, num compassivo, justo e caridoso. A resposta é não, pois como vimos acima, de acordo com o pensamento schopenhaueriano, o caráter é inato e inalterável. E, para ele, a maldade é tão inata ao maldoso, como o é o veneno à serpente. E ele não pode ser mudado, como muito bem disse o pai da ética, que é, segundo o filósofo alemão, Sócrates: “[não está em nosso poder sermos bons ou maus]” (ARISTÓTELES apud SCHOPENHAUER, 1995, p.182). Schopenhauer também cita Aristóteles (SCHOPENHAUER, 1995, p. 182), quando este afirma na *Ética à Nicômaco*: “[Todo o mundo admite, com efeito, que cada tipo de caráter pertence a seu possuidor, de qualquer modo, por natureza: pois somos justos, temperantes ou fortes e assim por diante desde o momento de nosso nascimento]”. E para complementar o seu argumento, ele também afirma que no cristianismo encontramos esta mesma ideia, pois, em Lucas, capítulo 6, no Sermão da Montanha, é dito o seguinte: “[O homem bom produz o bem do bom tesouro de seu coração, e o homem mau produz o mal do mau tesouro do seu coração]” (LUCAS apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 184).

Mas, de acordo com Schopenhauer, o autor decisivo para entender essa diferença entre os caracteres, como vimos acima, é Kant, com a sua doutrina dos dois caracteres, ou seja, o caráter empírico e o caráter inteligível. É somente essa teoria que pode nos esclarecer

as tão variadas diferenças entre os caracteres. Como o caráter empírico é fenômeno, assim como todos os outros fenômenos, ele também está submetido ao tempo e ao espaço e se manifesta numa multiplicidade de ações. Já o seu fundamento, o caráter inteligível, que é a sua qualidade enquanto coisa-em-si, não está submetido às condições do tempo, do espaço, da multiplicidade e da mudança. É somente isso que torna claro, segundo Schopenhauer, a rígida imutabilidade dos caracteres, que todos nós experimentamos. É isso que prova o grande insucesso de todas as tentativas de melhoramento do caráter, pois o caráter não pode ser mudado. Ele é inato e não resulta de teoria ou pregação. Por mais que ouçamos sermões e sermões, isso não mudará em nada as nossas ações, pois sempre agiremos de acordo com o nosso caráter, isto é, se ele é bom, agiremos bem; se ele é mau, agiremos mal. E como vimos anteriormente, na teoria que Schopenhauer toma emprestada dos escolásticos, a ação deriva do ser. Se a pessoa é má, conseqüentemente ela agirá assim, como o contrário é verdadeiro. Ou como o próprio filósofo alemão assinala: “*Operari sequitur esse*” [O agir segue o ser] é uma frase frutífera da escolástica: todas as coisas no mundo agem de acordo com a natureza imutável em que consiste seu ser, sua ‘*essentia*’; e também o homem” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 185).

Para tentar provar isso, Schopenhauer argumenta que se o caráter pudesse realmente ser mudado, e os nossos sistemas de moral e de religião tivessem feito isso, então, os mais velhos seriam melhores que os mais jovens, quando na verdade não é isso que acontece. Pelo contrário, muitas vezes, é nos mais jovens que depositamos a nossa confiança de que eles serão melhores que os mais velhos.

O que faz com que as pessoas ajam de forma diferente, segundo ele, é que nelas as três motivações, ou seja, o egoísmo, a maldade e a compaixão, que estão presentes em todos os seres humanos, em cada um, elas se relacionam de formas diferentes. Ou seja, em cada um de nós predomina uma dessas motivações, mais que as duas outras. E conforme for esse predomínio, assinala Schopenhauer, assim os motivos agirão sobre nós e as ações acontecerão de acordo com esse predomínio. Sobre um caráter egoísta só terão força os motivos egoístas; sobre um caráter maldoso só terão força os motivos maldosos e, por último, sobre um caráter compassivo só terão força os motivos compassivos. Para Schopenhauer, isto é tão certo que jamais, por exemplo, uma pessoa de caráter egoísta sacrificará o seu egoísmo, seja para cometer mal contra outro ou para cometer o bem. Da mesma forma, naquele em que predominarem as motivações maldosas, ele jamais abandonará as suas motivações, seja em detrimento do benefício ou em detrimento da ajuda a outro que precisa. O maldoso prefere morrer, mas morre feliz se o seu objetivo de fazer o mal a outro for cumprido. E, por último,

àqueles caracteres nos quais predomina as motivações compassivas, eles jamais sacrificarão essas motivações de ajudar os outros, mesmo que para isso sacrifique os sentimentos de cometer mal aos outros ou em sacrifício do bem próprio. “A bondade do caráter impedirá, primeiro, toda ofensa a outrem, seja como for, mas, a seguir, também exigirá ajuda, onde quer que se apresente um sofrimento alheio” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 186-187). Schopenhauer também assinala que em alguns raros caracteres, esses sentimentos são tão fortes, que em nome do sofrimento alheio, esquecem até mesmo os seus próprios sofrimentos, a tal ponto que seriam capazes de morrer, se para isso a vida de outros fossem poupadas. Para exemplificar isso, Schopenhauer faz questão de citar um trecho retirado do livro *História do mundo*, escrito por Joseph von Müller, que narra a história de Paulinus, bispo de Nola, no século V, que trata das invasão dos vândalos da África na Itália, e que expõe da seguinte maneira a atitude do bispo:

depois que ele ofereceu para resgate dos prisioneiros todos os tesouros da Igreja, sua fortuna e de seus amigos e viu a lamentação de uma viúva, cujo único filho fora levado, ele se ofereceu, no lugar deste, para a servidão. Pois quem tinha boa idade e não tinha caído pela espada era levado para Cartago como prisioneiro (MÜLLER apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 187).

Schopenhauer leva essa sua visão tão a sério, que acredita que isso acontece como uma lei natural, aliás, a motivação, seria, segundo ele, uma lei análoga à causalidade, só que, ao invés de agir na natureza, agiria na vontade humana ou no caráter empírico. Assim como um determinado corpo só reage aos ácidos e um outro só reage aos álcalis, assim também os caracteres só reagem às motivações que lhes são próprias. Nas palavras do próprio filósofo alemão:

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. Os motivos caritativos, que são estímulos tão poderosos para os caracteres bons, não podem nada em relação àquele que só é sensível para os motivos egoístas (SCHOPENHAUER, 1995, p. 187).

Fica claro que aquilo que Schopenhauer quer demonstrar é que a nossa vontade individual, ou seja, aquilo que aparece como fenômeno e é vista por ele como caráter empírico, não pode ser mudado, seja o que quer que se tente para que isso aconteça. A nossa questão, sobre se é possível uma “formação do caráter”, no sentido de um melhoramento moral, só poderia, então, receber uma resposta negativa, pois o caráter é totalmente imutável.

Se isso não é possível, então, o que fazer para, se não mudar, pelo menos fazer um indivíduo agir em proveito do bem alheio?

Uma primeira forma que Schopenhauer assinala é que, no caso de um caráter egoísta, por exemplo, isso só é possível por meio de um artifício, ou “miragem” como ele denomina, no sentido de levar o egoísta a ajudar os outros, pensando que, em virtude da sua ação, mais na frente ele próprio será ajudado. De acordo com Schopenhauer, a maioria das doutrinas dos costumes, são tentativas variadas neste sentido. Vemos isso claramente quando alguns cristãos agem ajudando um necessitado, pensando que mais à frente eles mesmos serão recompensados. Pode até se dizer que, mesmo isso não sendo fruto de uma caridade autêntica, é melhor ajudar do que não fazer nada. Schopenhauer poderia até concordar, mas acredita que com essa ação a pessoa não se torna melhor em nada, ou seja, um egoísta não se tornaria menos egoísta, nem um maldoso menos maldoso. “Através disto, porém, sua vontade será apenas desviada, mas não melhorada” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 188).

Schopenhauer é muito cético em relação a qualquer mudança genuína do caráter humano, pois para ele isso é tão difícil quanto transformar o chumbo em ouro. Para que isso ocorresse, seria necessário transformar toda a forma da nossa sensibilidade para os motivos ou uma transformação total do nosso ser. A mudança teria que ser efetivada, não no caráter empírico, que como todos os outros fenômenos também estria submetido às mudanças e transformações, mas uma mudança do próprio caráter inteligível, do em-si de cada ser humano. Ou como o próprio filósofo alemão enfatiza:

Para uma melhoria efetiva seria exigível que se transformasse toda a forma de sua sensibilidade para os motivos; portanto, que, por exemplo, se fizesse com que, para alguém, o sofrimento alheio não fosse mais indiferente, que, para outro, causá-lo não fosse mais um prazer ou que, para um terceiro, nem mesmo o mais insignificante aumento do próprio bem-estar não sobrepujasse de longe e não tornasse ineficaz todos os motivos de outra espécie. Isto porém é por certo mais impossível do que poder transformar chumbo em ouro. Pois seria preciso que, por assim dizer, se virasse pelo avesso o coração no corpo e que se metamorfoseasse seu âmago mais profundo (SCHOPENHAUER, 1995, p. 188).

Como não é possível uma transformação do caráter, a única coisa que se pode fazer, segundo Schopenhauer, é um “aclaramento da cabeça” e uma “instrução da inteligência”, para que assim, o ser humano consiga ter uma compreensão mais correta daquilo que se apresenta objetivamente e “das verdadeiras relações da vida”. O que Schopenhauer sugere aqui é uma espécie de sabedoria da vida, que nos permite uma melhor compreensão das variadas consequências proporcionadas pelas nossas ações. É essa sabedoria que nos permitirá compreender melhor o passado, agirmos mais prudentemente no

presente e nos prepararmos para o futuro. “Por meio disso, porém, nada mais se alcança do que pôr à luz, de modo mais consequente, claro e decidido, a natureza da vontade que se expressa verdadeiramente” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 188). Essa espécie de sabedoria de vida Schopenhauer denomina de caráter adquirido, que seria uma espécie de caráter localizado entre o caráter inteligível e o caráter empírico. A respeito desse terceiro caráter, o filósofo alemão assim argumenta:

Ao lado do caráter inteligível e do empírico, deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter (SCHOPENHAUER, 2005, p. 391, grifo do autor).

O caráter adquirido está relacionado com o autoconhecimento que construímos a respeito da nossa interioridade e por isso Schopenhauer o define como o “[...] conhecimento mais acabado possível da própria individualidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 394). Isso é necessário, conforme Schopenhauer, porque, assim como muitas ações boas resultam de motivos falsos, como, por exemplo, a esperança de uma recompensa futura, assim também, muitos delitos repousam sobre um conhecimento falso das relações da vida humana. É nisto, segundo Schopenhauer, que se fundava o sistema penitenciário americano da sua época, pois ele visava não ao melhoramento do coração do criminoso, mas a um melhoramento da sua cabeça, para que ele percebesse as muitas vantagens do trabalho e da honestidade, em relação à vida dedicada aos crimes.

Por isso Schopenhauer faz questão de deixar claro que, por meio dos motivos, podemos forçar o comportamento a adequar-se à legalidade, mas jamais à moralidade, pois para que isso ocorresse teríamos que mudar o próprio querer da pessoa. Podemos mudar a ação, mas nunca o local onde reside o valor moral, ou seja, o próprio querer. “Do ponto de vista moral, o exemplo, assim como o ensino, pode favorecer uma melhora civil ou legal, mas não a interior, que é propriamente a moral” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 83). Ou como o próprio Schopenhauer assinala também no seu texto *Sobre o fundamento da 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: cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária. Pode-se mostrar aos egoístas que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores; aos malvados, que o causar sofrimento ao outro pode trazer maiores sofrimentos para ele. Mas não se pode dissuadir ninguém do próprio egoísmo e da própria maldade, tanto quanto dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos (SCHOPENHAUER, 1995, p. 189).

Esse aprimoramento da inteligência ou caráter adquirido pode até mesmo ser de uma grande utilidade para aqueles que possuem a bondade do caráter, pois pode proporcionar que eles tenham uma visão mais clara das consequências longínquas das suas ações para com os outros, que muitas vezes eles não consideram tão más. Também pode ajudá-los a perceber as consequências prejudiciais de muitas ações praticadas de bom coração, como por exemplo, se perdoa muitas vezes um crime, impedindo que a pessoa deixe de cometê-lo.

É por isso que Christopher Janaway afirma que a ética de Schopenhauer pode ser resumida numa frase de Wittgenstein, quando este assinala que o importante é “[...] ver o mundo na perspectiva correta” (WITTGENSTEIN apud JANAWAY, 1994, p110). Essa “perspectiva correta” nada mais é que o caráter adquirido e Schopenhauer é enfático em afirmar, que somente neste sentido é que se poder falar de uma cultura moral ou de uma ética da melhoria, mas que isso não nos permite concluir a partir daí que o caráter realmente possa ser mudado. “A cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível” (SCHOPENHAUER, 1995, p.189). Ou seja, em última análise, o que vale é aquilo que é inato.

Ora, já vimos que os sermões, tanto quanto os discursos morais, são tão ineficazes em formar pessoas virtuosas, quanto os tratados de estética o são para formar gênios. Mas e a arte? Sabemos também do grande interesse de Schopenhauer pelas obras de arte, destacando-se entre elas a música, que ele considera a arte mais elevada¹⁹. As artes poderiam proporcionar uma real mudança de caráter? Schopenhauer é enfático ao responder que mesmo a arte não pode executar tal tarefa, pois a ela só cabe, no máximo, auxiliar para que o referido “aclaramento da cabeça” possa ocorrer. E para confirmar seu pensamento Schopenhauer (1995, p. 190) faz questão de ilustrar com uma frase, retirada do Fausto de Goethe, que afirma:

¹⁹ Por exemplo, em *O mundo como vontade e como representação* (2005, p. 338-339, grifo do autor) Schopenhauer argumenta que: “De fato, a música é uma tão IMEDIATA objetivação e cópia de toda a VONTADE, como o mundo mesmo o é, sim, como as Ideias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas particulares. A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias, mas CÓPIA DA VONTADE MESMA, cuja objetividade também são as Ideias. Justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas de sombras, enquanto aquela fala da essência”. Thomas Mann, em *O pensamento vivo de Schopenhauer* (1960, p. 161), comenta da seguinte forma essa superioridade da música em relação às outras artes: “A música que vai além das ideias, é completamente independente do mundo fenomênico; ignora-o absolutamente e poderia de certo modo continuar a existir, mesmo quando o universo não existisse mais: não se pode dizer o mesmo das outras artes. A música, com efeito, é uma objetivação, uma cópia tão imediata de toda a vontade como o é o mundo, como o são as próprias ideias, cujo fenômeno múltiplo constitui o mundo dos objetos individuais. Não é, pois, como as outras artes, uma reprodução da ideias, mas uma reprodução da própria vontade, da qual as Ideias são também objetivação”.

No fim sereis sempre o que sois
 Por mais que os pés sobre altas solas coloqueis
 E useis perucas de milhões de anéis
 Haveis de ser sempre o que sois
 (GOETHE, *Faust I*, versos 1806-1809).

Mesmo não proporcionando uma real mudança no caráter, pensamos que ela tem um papel importante, pois talvez ela tenha o poder, através dos exemplos que ela nos proporciona, de revelar, pelo menos, um bom caráter, que, devido a circunstâncias adversas, possa ter se conduzido para o caminho errado.

Schopenhauer tem claro para si que a sua teoria de que o nosso caráter se expressa melhor através do que realmente somos, do que pelas nossas ações, é uma questão polêmica, pois ela exige que ele também esclareça as questões que dizem respeito à culpa e ao mérito. Onde ficariam, então, a culpa e o mérito? Schopenhauer afirma que isso não é uma questão difícil de responder, pois basta uma retomada da teoria kantiana da coexistência da liberdade com a necessidade para esclarecê-la. De acordo com isso, Schopenhauer assinala que o “*operari*”, a ação, é sempre necessário ao sobrevirem os motivos. A partir daí Schopenhauer concluiu que a liberdade, que se anuncia apenas pela responsabilidade, só pode estar no “*esse*”, no ser mesmo de cada um de nós. Não é o conjunto das nossas ações que originam a liberdade, mas a liberdade, o nosso caráter, que origina as ações. Portanto, a culpa e o mérito só podem repousar verdadeiramente naquilo que somos e não naquilo que fazemos. A esse respeito o filósofo alemão assim se expressa:

As censuras da consciência dizem respeito, em primeiro lugar e ostensivamente, não àquilo que fizemos, mas, propriamente no fundo, àquilo que somos, como apenas aquilo sobre o que nossas ações dão um testemunho plenamente válido, pois elas se relacionam com o nosso caráter, como os sintomas à doença. Portanto é neste ‘*esse*’, naquilo que somos, que tem de repousar culpa e mérito (SCHOPENHAUER, 1995, p. 190).

A resposta vai diretamente de encontro àquilo que comumente aceitamos, ou seja, a noção de que culpa e méritos repousam e se originam da pressão que os outros exercem sobre nós. Para o filósofo alemão, elas repousam muito mais em agirmos ou não de acordo com a nossa natureza. Elas vêm de dentro de nós mesmos e não de fora. As duas podem até ser um instrumento capaz de desvelar o nosso real caráter. Podemos até pensar que somos bons, e o conhecimento empírico que temos de nós mesmos pode ajudar neste sentido, mas a culpa e o mérito é que podem revelar se realmente somos ou não pessoas boas. É como se Schopenhauer afirmasse que as nossas ações, na maioria das vezes, traíssem até os nossos pensamentos. É somente com o aprimoramento desse conhecimento, que se torna cada vez

mais completo, e que Schopenhauer afirma ser a nossa própria consciência, é que vamos tomando conhecimento do que somos ou não, pois as ações são o conteúdo da consciência. As “censuras” ou “aplausos” da consciência, portanto, só podem estar naquilo que realmente somos e não naquilo que fazemos.

O papel das ações é também demonstrar o tamanho da diferença que estabelecemos entre nós e os outros. Schopenhauer afirma que é a partir de tal diferença que se apoiam os graus da moralidade, ou seja, da justiça, da caridade e também dos seus contrários. É a lembrança das ações que são significativas que completa cada vez mais a imagem que temos do nosso caráter. É dessa imagem que cresce o contentamento ou descontentamento em relação a nós mesmos. Ou como o próprio filósofo alemão assinala:

A lembrança que se torna cada vez mais rica das ações que são neste aspecto significativas completa mais e mais a imagem de nosso caráter, o verdadeiro conhecimento de nós próprios. É daí que cresce o contentamento ou o descontentamento conosco, com o que somos, conforme tenha prevalecido o egoísmo, a maldade ou a compaixão, quer dizer, conforme tenha sido maior ou menor a diferença que tivermos feito entre a nossa pessoa e os demais (SCHOPENHAUER, 1995, p. 191).

Aqui nos deparamos com uma questão muito intrigante, pois a teoria da consciência schopenhaueriana é completamente diferente do que comumente se entende com este conceito. De acordo com este pensamento, a consciência só pode “falar” depois da experiência, pois se o fizesse antes, só poderia fazê-lo de uma forma imprópria e indireta, utilizando para isso a “[...] memória de casos semelhantes para concluir a desaprovação futura de uma ação apenas projetada” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 192). Isso acontece porque a consciência é condicionada pela razão. É somente em virtude desta última que é possível o surgimento da consciência, que, através de uma “reminiscência clara e coesa” dos fenômenos acontecidos, é capaz de elaborar um julgamento sobre a ação. É por esse motivo, segundo Schopenhauer, que a consciência é também chamada de “consciência julgadora”. O que Schopenhauer quer demonstrar com isso é que a consciência teria apenas a função de “tomar conhecimento” das ações, que se desenvolvem a partir do caráter inato e imutável. Exemplo disso, segundo ele, é que a nossa sensibilidade, que é tão diferente em cada um de nós para os motivos egoístas, malvados ou compassivos, nos quais reside todo o valor moral das ações humanas, não podem ser aprendidas, mas é inata, imutável e que não dá para explicar. As ações teriam a importante tarefa de ir, pouco a pouco, revelando os tecidos ocultos que direcionam as nossas vidas. De acordo com isso, é como se todos nós tivéssemos “uma vida oculta”, que as ações têm a função de revelar, mas que não pode ser explicada pelo intelecto,

pois não depende dele, mas depende somente da nossa vontade, ou seja, do âmago do nosso ser. Ou como o próprio Schopenhauer esclarece:

De acordo com isso, o curso da própria vida, com os seus multiformes impulsos, nada mais é do que o mostrador daquela engrenagem originária ou o espelho no qual, só para o intelecto de cada um, manifesta-se a natureza de sua vontade, que é o seu âmago (SCHOPENHAUER, 1995, p. 193).

Ora, se a consciência não é capaz de promover uma real mudança, pois a ela cabe apenas revelar, através das ações, o caráter inato, então, o que explicaria a tão grande variedade de caracteres? Por que alguns caracteres são bons e outros maus? Schopenhauer tinha plena dificuldade destas dificuldades, pois como ele mesmo afirma, a compaixão é algo misterioso: “Tão longe vai o fato ético da consciência: ela mesma permanece como um problema metafísico [...]” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 192).

Aqui percebemos que o procedimento analítico ou a “fenomenologia da vida ética” utilizado por Schopenhauer para responder à questão sobre o fundamento da moral, não nos ajuda muito para responder à pergunta sobre como é possível uma “formação do caráter”, ou seja, um melhoramento do ser humano, pois a resposta de Schopenhauer é clara, no sentido de que isto não é possível em hipótese alguma. O caráter é completamente inato e imutável. E o outro procedimento, o sintético, aquele que parte de uma metafísica dada e a partir dela deduz o fundamento da moral que, segundo Schopenhauer, não foi utilizado no seu texto *Sobre o fundamento da moral*, devido uma proibição da própria Academia de Ciências da Dinamarca, seria ele capaz de sinalizar para uma possível “formação do caráter”?

Não obstante essa proibição, Schopenhauer argumente que em nenhum outro campo de investigação humana a fundamentação metafísica é tão urgente quanto na ética, pois, de acordo com a sua interpretação, a significação das ações éticas apontam, inevitavelmente, para além das possibilidades de toda experiência, ou seja, exigem uma metafísica. Ou como ele mesmo esclarece:

Na ética, a necessidade de uma fundamentação metafísica é bem mais urgente, já que os sistemas filosóficos e religiosos concordam em relação ao fato de que a significação ética das ações teria de ter, ao mesmo tempo, uma significação metafísica, quer dizer, ir além do mero fenômeno das coisas e, assim, de toda possibilidade da experiência, estando portanto em íntima relação com toda a existência do mundo e com o destino do homem; pois o último cume a que em geral acede o significado da existência é indubitavelmente o ético (SCHOPENHAUER, 1995, p. 196).

É claro que esse outro procedimento aponta para o principal da filosofia de Schopenhauer, “o seu pensamento único”, e que discutimos acima, ou seja, a ideia de que a

Vontade é a base metafísica de tudo o que existe. A nossa intuição fundamental que nos leva a tratar os demais como esperamos que eles nos tratem, nasce da verdade metafísica de que todos somos a expressão de um único ser ou Vontade. O problema é que não é tão fácil quanto parece explorar as ligações existentes entre a ética e a metafísica, pois se isso ocorresse, os vários sistemas filosóficos não teriam falhado em explorar essas ligações. Com relação à religião isso é até mais fácil, pois esta tem a seu favor os dogmas, que são impostos sob a pressão das ameaças. Na filosofia, no entanto, a coisa não é tão fácil. Ou como o próprio Schopenhauer assinala:

Mas a questão não é tão fácil para os sistemas filosóficos, pois na investigação de todos os sistemas achamos que, do mesmo modo que com a fundação da ética, as coisas vão por toda a parte extremamente mal no seu ponto de ligação com as metafísicas dadas. E, no entanto, a exigência de que a ética se apoie sobre a metafísica é incontestável, como já comprovei na introdução²⁰, por meio da autoridade de Kant e Wolff (SCHOPENHAUER, 1995, p. 198-199).

De acordo com Schopenhauer, a dificuldade é que o problema da metafísica é o mais difícil com que se ocupa o espírito humano e é, por isso, que alguns filósofos o consideraram insolúvel. Como assinalamos acima, é através da sua teoria da Vontade, enquanto elemento básico e último de toda a realidade, que Schopenhauer pensa ter solucionado o problema da metafísica. O mundo, de acordo com o seu pensamento, aparece de duas formas: como Vontade, que Schopenhauer identifica com a *coisa-em-si* de Kant, que é una e indivisa; e como representação, que é como esta mesma Vontade, mediada pelos “nossos filtros” de acesso ao mundo, que nosso autor chama de princípio de razão, se manifesta nos inúmeros fenômenos que encontramos no mundo e que são a sua manifestação. “Além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido, nem pensável” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 163). Um pouco mais á frente, também no texto de *O mundo como vontade e como representação* (2005, 168-169, grifo do autor), ele é ainda mais preciso quando afirma:

Fenômeno se chama representação, e nada mais. Toda representação, não importa seu tipo, todo OBJETO é FENÔMENO. COISA-EM-SI, entretanto, é apenas a VONTADE. Como tal não é absolutamente representação, mas *toto genere* diferente dela. É a partir daquela que se tem todo objeto, fenômeno, visibilidade, OBJETIVIDADE. Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão-somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece.

²⁰ As citações dos dois filósofos encontram-se na página 57 desta pesquisa.

Também analisamos no primeiro capítulo que a chave para o desenvolvimento de tal metafísica da Vontade, foi o próprio corpo, pois este nos aparece de duas formas diferentes, ou seja, como representação para o nosso entendimento, por um lado, e como vontade, por outro. Schopenhauer parte deste caminho, porque “(...) DE FORA jamais se chega à essência das coisas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156, grifo do autor). Para reforçar isso, ele assinala que nós parecemos pessoas que giram ao redor de um castelo, procurando a sua entrada e, de vez em quando, desenhando as suas fachadas. Portanto, é o próprio corpo a senha de entrada para o castelo. Com isso, Schopenhauer inaugura uma nova forma de entender a metafísica, não mais a partir da transcendência, mas da imanência, onde o próprio corpo é a base para se entender todo o restante. Nas palavras de José Thomaz Brum:

O homem é, portanto, em Schopenhauer, antes de tudo uma Ideia, uma objetivação da Vontade. Mas é também o momento mais claro e mais perfeito do autoconhecimento da vontade. É no homem que a vontade chega a se conhecer o mais perfeitamente possível. A imagem do homem é, assim, a imagem mais fiel da vontade (BRUM, 1998, p. 33).

Mas esse conhecimento, no qual o homem é um ente privilegiado, não significa que o ser humano consiga ter acesso a um conhecimento perfeito da Vontade, enquanto a *coisa-em-si*, pois esta é incognoscível. É por isso que Georg Simmel, no seu estudo que realizou sobre Schopenhauer e Nietzsche, faz questão de esclarecer bem esse ponto, pois:

Estritamente interpretado, Schopenhauer não reconhece em nós mesmos a vontade como coisa em si, pois esta é incognoscível, sendo a vontade consciente somente um fenômeno. Nesse fenômeno, porém, torna-se menos denso o véu impenetrável que envolve o nosso Ser absoluto e o restante da natureza. Quando nosso olhar se dirige nessa direção, descobrem-se os vestígios do mesmo Ser fundamental²¹. O ímpeto

²¹ . Este é um ponto muito polêmico no pensamento schopenhaueriano, ou seja, a dúvida se é possível ou não o conhecimento da Vontade como coisa-em-si. Para esclarecer este ponto, Schopenhauer faz uma espécie de distinção entre a nossa vontade individual, com minúscula, e a Vontade, como coisa-em-si, escrita com maiúscula. O que Schopenhauer aponta é que a Vontade, enquanto coisa-em-si não é realmente conhecida de forma absoluta e exaustiva, pois a própria estrutura do nosso entendimento não permite isso, pois o conhecimento interno só está livre de duas formas pertencentes ao conhecimento externo, ou seja, livre do espaço e da causalidade, restando a forma do tempo. Esse conhecimento interno, no entanto, é o que mais próximo podemos chegar da Vontade. É o véu menos denso entre o nosso conhecimento e a própria Vontade. Com relação ao caráter, é por isso que Schopenhauer afirmava que só podemos conhecer o caráter empírico, ou seja, a manifestação do caráter inteligível, pois, para que isso ocorresse, seria necessário que o nosso conhecimento, também, ultrapasse a forma do tempo, e, dessa forma, o caráter inteligível apareceria, agora mesmo, como inteiramente presente para o nosso conhecimento. Schopenhauer também aponta que existe uma possibilidade mais absoluta, que seria quando a Vontade, após se conhecer, se nega. E mergulha numa espécie de vazio. Mas se esse mergulho acontecesse, argumenta o filósofo alemão, então, este próprio vazio passaria a ser um nada absoluto. Por isso, pensamos ser oportuno aqui, apesar de não ter usado o livro como um todo, fazermos referência a um trecho dos suplementos de *O mundo como vontade e como representação* (2015, p. 238-239, grifo do autor), que assinala o seguinte: “De tudo o que foi dito resulta que, pela via do CONHECIMENTO OBJETIVO, portanto, partindo da REPRESENTAÇÃO, nunca iremos mais além da representação, isto é, da aparência, logo permaneceremos do lado exterior das coisas, nunca sendo capazes de penetrar no seu interior e

com que as águas buscam o fundo, a violência com que os polos elétricos tentam se unir – e que, como os desejos humanos, aumenta com os obstáculos –, a ânsia com que o ferro se une ao ímã, a tendência incessante da gravidade que atrai os corpos em direção ao centro da Terra, todos esses fenômenos são manifestações obscuras e longínquas daquele mesmo fenômeno que anseia e luta dentro de nós, à luz da consciência (SIMMEL, 2010, p. 52).

Toda a construção desse pensamento não deve, no entanto, nos conduzir a pensar que o objetivo de Schopenhauer foi fazer uma espécie de ampliação, na qual a vontade humana é transformada numa Vontade metafísica, da qual todos os outros fenômenos são meras manifestações. Pelo contrário, em Schopenhauer não é a vontade humana que fundamenta a Vontade metafísica, mas a Vontade metafísica que fundamenta a vontade humana e todos os outros fenômenos. Assim, Schopenhauer “[...] edificou o humano, como todo o resto, sobre o cimento do metafísico” (SIMMEL, 2010, p. 54). Schopenhauer também argumenta que o modo de expressão dessa Vontade pode ser o que ele denomina de querer viver, ou seja, a tendência à vida inerente a qualquer criatura. Dessa maneira, é assim que Schopenhauer entende a Vontade como um ser Uno e Idêntico em sua essência, se diferenciando apenas pelos seus modos de atividades, aparecendo, por exemplo, no mundo inorgânico por meio de causas e no mundo humano por meio de motivos. De acordo com Schopenhauer, essa é uma doutrina tão antiga, que as suas origens se perdem no tempo, sendo a sua expressão mais conhecida àquela que foi apresentada pelos gregos, quando afirmaram que o “*hèn kai pan*” (Um é tudo) é a chave para a explicação de toda a realidade. Schopenhauer coloca a filosofia de Kant como a confirmação dessa verdade, apesar do próprio Kant não ter sido capaz de levar esta verdade até as últimas consequências²².

O mais interessante da teoria de Schopenhauer é que mesmo ele mudando o foco do Ser, sendo que este não está mais ligando a racionalidade, como a maioria dos filósofos

investigar o que possam ser em si mesmas, isto é, para si mesmas. Até aqui estou de acordo com Kant. Só que eu, contrapeso dessa verdade, salientei aquela outra, segundo a qual não somos apenas o SUJEITO QUE CONHECE, mas também NÓS MESMOS estamos entre os seres a serem conhecidos. NÓS MESMOS SOMOS A COISA EM SI; portanto, uma via DO INTERIOR está aberta a nós para aquela essência própria e íntima das coisas que não podemos penetrar DO EXTERIOR, algo assim como uma passagem subterrânea, um contato secreto que, como por traição, introduz-nos rapidamente na fortaleza que desde fora era impossível tomar por ataque. – precisamente como tal, a COISA EM SI só pode chegar à consciência de maneira completamente imediata, vale dizer, TORNANDO-SE A SI MESMA CONSCIENTE DE SI: querer conhece-la objetivamente é exigir algo contraditório. Tudo o que é objetivo é representação, portanto, aparência, sim, mero fenômeno cerebral”.

²² É bom esclarecer aqui que o que Schopenhauer está assinalando, não é que todos os filósofos que chegaram a essa verdade, consideraram o Um que é tudo como a própria Vontade. O que ele está argumentando, é que a doutrina que afirma a existência de uma substância única, da qual toda a multiplicidade é apenas uma manifestação, sempre existiu. Vejamos como ele mesmo se expressa a esse respeito: “Esta doutrina de que toda a multiplicidade é apenas aparente, que todos os indivíduos deste mundo, por infinito que seja o número em que eles se apresentem, sucessiva ou coexistentemente, só se manifesta uma e a mesma essência, que é verdadeiramente e neles todos presente e idêntica, esta doutrina é bem anterior a Kant” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 204).

pensaram antes dele, mas, agora, ligado à Vontade, o ser humano continua com o mesmo posição que ocupava antes, ou seja, ele é fenômeno, mas, além disso, também continua fazendo parte do Ser ou da Vontade. Schopenhauer também argumenta que é esse fato, o de que a Vontade também está nós, o elemento principal responsável pela crença de que todos nós somos livres, pois a liberdade é pressuposta como um dos atributos da Vontade, exatamente porque ela não pode ser limitada por nada. Mas essa crença é infundada, pois, por outro lado, também devemos lembrar que somos fenômenos e, como todos os outros fenômenos, devido o princípio de razão, escravo da necessidade.

A natureza sem-fundamento da Vontade também foi efetivamente reconhecida ali onde ela se manifesta da maneira mais nítida como vontade do ser humano, tendo sido neste caso denominada livre, independente. Porém, para além da natureza sem-fundamento da Vontade, esqueceu-se da necessidade à qual o seu fenômeno está submetido e explicaram-se os atos humanos como livres, coisa que eles não são [...]. Entretanto, por ser a Vontade conhecida imediatamente, e em si, na autoconsciência, também se encontra nessa mesma consciência a consciência da liberdade. Contudo, esquece-se que o indivíduo, a pessoa, não é vontade como *coisa-em-si*, mas como FENÔMENO da vontade, e enquanto tal já é determinado e aparece na forma do fenômeno, o princípio de razão. Daí advém o fato notável de que cada um se considera a priori a si mesmo como inteiramente livre, até mesmo em suas ações isoladas, e pensa que poderia a todo instante começar um outro decurso de vida, o que equivaleria a tornar-se outrem. No entanto, só a *posteriori*, por meio da experiência, percebe, para sua surpresa, que não é livre, mas está submetido à necessidade. Percebe que, apesar de todos o propósitos e reflexões, não muda sua conduta, e desde o início até o fim de sua vida tem de conduzir o mesmo caráter por ele próprio execrado e, por assim dizer, desempenhar até o fim o papel que lhe coube (SCHOPENHAUER, 2005, P. 172-173, grifo do autor).

Portanto, também este outro caminho, o da metafísica, nos leva de volta ao mesmo lugar que havíamos chegado com o procedimento analítico, ou seja, a afirmação de que não existe a possibilidade de uma “formação” do caráter e, conseqüentemente, nem a possibilidade de uma real mudança do nosso ser ou do nosso caráter inteligível, como Schopenhauer o denomina. Isso também confirma outra característica do pensamento schopenhaueriano, qual seja, o de que as suas hipóteses são provadas em diferentes momentos da sua obra e, também, de diferentes maneiras. É essa impossibilidade de mudança, que faz Iris Murdoch desabafar, quando assinala que: “Sentimo-nos confortados ao aprender que somos todos dotados com instintos de compaixão, mas aniquilados quando nos é dito que não podemos mudar o caráter herdado” (MURDOCH, 2013, p. 8). Por esse outro caminho, chegamos à mesma conclusão, ou seja, a de que os motivos não podem mudar o nosso caráter, que é totalmente inato, pois, a própria escolha que fazemos dos motivos, depende do nosso caráter. “Mas, se um caráter é receptivo a tal ou tal tipo de motivos, justamente isso é o decisivo para a verdadeira e própria moralidade, que contudo é sempre

inata”(SCHOPENHAUER, 2014, p. 83). Essas conclusões são tão estranhas ao senso comum, que o próprio Schopenhauer admite que o caráter é algo inexplicável ou mesmo misterioso. Vejamos como o próprio filósofo argumenta a esse respeito:

Os motivos não determinam o caráter do homem, mas tão somente o fenômeno desse caráter, logo as ações e atitudes, a feição exterior de seu decurso de vida, não sua significação íntima e conteúdo: esses últimos procedem do caráter, que é fenômeno imediato da Vontade, portanto sem-fundamento. Que um seja mau e outro bom, isso não depende de motivos e influências exteriores, como doutrinas e sermões; nesse sentido, o caráter é algo absolutamente inexplicável. Porém, se um malvado mostra sua maldade em injustiças diminutas, intrigas covardes, velhacarias sórdidas [...], ou se ele, como conquistador, oprime povos, faz um mundo ajoelhar-se em penúrias, derramando o sangue de milhões – isso é a forma exterior de seu fenômeno, o inessencial dele, dependente das circunstâncias nas quais o destino o colocou, *dependente do ambiente e das influências exteriores dos motivos*. Contudo, jamais sua decisão em virtude de tais motivos é explicável a partir deles; pois essa decisão procede da Vontade, cujo fenômeno é este homem. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 201)

Há uma espécie de jogo entre o caráter inteligível, o caráter empírico e os motivos e é desse jogo que vai aparecendo, pouco a pouco, aos nossos olhos, o caráter adquirido, ou seja, o conhecimento daquilo que realmente somos. O caráter empírico e os motivos jogam o jogo acreditando que são eles que determinam as jogadas, quando, na verdade, o único que realmente joga o jogo é o caráter inteligível, pois é ele que determina tudo. O conhecimento adquirido seria aí uma espécie de sabedoria que nos permite jogar o jogo, tendo consciência das regras, e utilizando-as a nosso favor e não contra nós.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a efetivação da nossa pesquisa foi necessário percorrermos um longo caminho. Inicialmente, analisamos o contexto de surgimento do pensamento Schopenhaueriano e vimos o quanto as questões levantadas pelo pensamento kantiano foram importantes para a construção do pensamento do filósofo alemão. É a divisão kantiana entre fenômeno e coisa em si que estimulou Schopenhauer a fundamentar o seu pensamento. Só que diferentemente de Kant, Schopenhauer afirmou que a coisa em si, que Kant considerava incognoscível, pode ser conhecida, mesmo que indiretamente. Ela é a Vontade, que Schopenhauer considerava a base metafísica de toda a realidade. O mundo apareceria assim sobre dois aspectos: como representação, mero fenômeno da Vontade, e como a própria Vontade em si, que é independente de qualquer fenômeno. A Vontade pode ser conhecida indiretamente, porque o corpo passa a ser a chave para se descobrir a essência do Todo, pois o nosso próprio corpo aparece como produto dos dois aspectos referidos acima, pois, por um lado, ele é também representação, mas por outro, também é Vontade. Schopenhauer funda assim uma nova metafísica, não mais baseada no transcendente, mas no imanente, ou seja, no próprio corpo, que passa a ser agora uma espécie de janela, a partir da qual enxergamos os dois lados do mundo.

Além de Kant, também pudemos perceber outros elementos que contribuíram para esse pensamento. Por exemplo, do Idealismo Alemão Schopenhauer recebe os estímulos dos debates que são efetivados em cima dos problemas deixados pelo pensamento kantiano. Já de Platão, Schopenhauer recebe o estímulo da contemplação, encontrando nele o que não encontrou em Kant. E, por último, vimos também às contribuições que Schopenhauer recebeu do Pensamento Oriental, no sentido muito mais de confirmação do seu pensamento do que no sentido de dependência para a produção dele.

Já num segundo momento, adentrando as questões a respeito da fundamentação da ética, vimos, também, o quanto as questões postuladas pelo pensamento kantiano a respeito de tal fundamentação, foram importantes para a efetivação da proposta defendida pelo próprio Schopenhauer. Neste momento, vimos que de acordo com a interpretação Schopenhaueriana, a moral kantiana não passa de uma moral teológica disfarçada. Ela parece eliminar o divino, quando, na verdade, ela o pressupõe. Desaparece o legislador, mas permanece a obrigação. Schopenhauer argumenta que essa obrigação aparece no pensamento kantiano como dever absoluto, o que ele considera um absurdo, pois todo dever é relativo, no sentido de que depende de uma expectativa de recompensa ou de um temor de punição. Assim, o pensamento

kantiano aparenta fundamentar a ética, quando, verdadeiramente, não o faz. Mas vimos que essa discussão da ética kantiana é essencial, pois sem ela, o próprio Schopenhauer admite que não é possível compreender a sua própria fundamentação. Por isso, foi necessário uma longa apresentação da proposta kantiana.

Já no que diz respeito a sua própria fundamentação da ética, que é baseada na compaixão, Schopenhauer admite que ela possa ser feita de duas maneiras: ou das consequências para a razão, ou seja, das experiências cotidianas, nas quais a compaixão se apresenta, para a realidade metafísica, apresentada por Schopenhauer como a teoria de que todos fazemos parte de uma mesma essência, a Vontade; ou então, da razão para as consequências, no sentido de que neste momento partimos da própria metafísica da Vontade, o *tat twam asi* (isto és tu) dos hindus, para dela deduzir os casos particulares nos quais a compaixão aparece. O primeiro caminho foi seguindo no seu livro *Sobre o fundamento da moral*, pois a própria pergunta da Academia dinamarquesa de Ciências impedia que se partisse de uma metafísica dada. Já o segundo caminho, foi aquele seguidos em seus demais escritos que tratam da ética. De acordo com o primeiro caminho, que ele denomina de analítico, nós temos três principais móveis para as nossas ações, ou seja, o egoísmo, a maldade e a compaixão. De acordo com o primeiro, nós buscamos o nosso próprio bem; de acordo com o segundo, nós buscamos o mal dos outros; e de acordo com o terceiro, nós buscamos o bem do outros. Schopenhauer argumenta que é somente nesse terceiro caso é que pode haver motivação moral genuína, pois é somente nesta que agimos sem motivações egoístas, principalmente quando o outro se encontra em situação de sofrimento. Ainda de acordo com isso, também observamos que diante da pergunta do por que alguns são compassivos e outros não, o filósofo alemão responde que a resposta pode ser encontrada na doutrina kantiana da coexistência da liberdade com a necessidade, ou seja, da sua doutrina dos dois caracteres, o empírico e o inteligível, que Schopenhauer considera, ao lado da divisão entre fenômeno é coisa em si, o outro diamante da coroa kantiana ou os seus maiores feitos. De acordo com a interpretação de Schopenhauer, a resposta à questão do por que alguns são compassivos e outros não só pode está no fato de que as nossas ações são determinadas pelo nosso caráter inteligível e este é totalmente inato e imutável, sendo o caráter empírico uma mera manifestação dele. Sendo que o caráter inteligível está ligado à coisa em si, a Vontade, e o caráter empírico está ligado aos fenômenos, e, como todo fenômeno, submetido às leis que os determinam. Portanto, uma pessoa que age de forma compassiva só age assim porque o caráter inteligível a faz agir assim e isso não pode ser mudado. Dá mesma forma, uma pessoa má só age dessa forma porque o seu caráter inteligível em mau. E isso não pode ser mudado,

pois não são as nossas ações que determinam o nosso ser, mas o nosso ser que determina as nossas ações. A ação deriva do ser. Nem exemplos nem sermões são capazes de mudar os nossos comportamentos, pois para que isso ocorresse seria necessário mudar o nosso próprio ser, tarefa que Schopenhauer considera impossível. Assim, o primeiro caminho nos revela que não é possível qualquer mudança, no sentido de uma "formação" do caráter.

E o outro caminho, o sintético, ou seja, aquele que parte de uma metafísica dada para, a partir dela, “deduzir” uma fundação da ética, seria ele capaz de proporcionar uma mudança do caráter?

Vimos que de acordo com Schopenhauer, vários pensadores seguiram esse caminho e ele enumera uma lista de vários deles, passando por Pitágoras, Plotino, Scotus Erigena, Giordano Bruno, Espinosa, Jacob Böeme, Schelling, os místicos ligados ao sufismo e também foi a mesma doutrina principal e fundamental dos livros mais antigos do mundo, que Schopenhauer considera serem os *Vedas*, cujo a doutrina esotérica se encontra nos *Upanishads*. Mesmo que alguns não tenham tratado especificamente da ética, mas Schopenhauer considera que todos eles partiam do princípio de que a multiplicidade não passava de uma aparência e que a verdadeira realidade é una e idêntica em si mesma. Todos os fenômenos, por mais infinito que seja o número deles, não passam da manifestação de uma única e mesma essência. De acordo com a interpretação schopenhaueriana, o que a compaixão faz nada mais é do que expressar, de forma intuitiva, aquilo que esses autores demonstraram de forma teórica. Agir em proveito do outro é a atitude de reconhecer que nós somos o outro, ou dito de outro modo, que o outro e nós fazemos parte de uma mesma essência.

Mas mesmo com esse conhecimento, Schopenhauer não pensa ser possível uma verdadeira formação do caráter, no sentido de uma melhoria do ser humano, pois ainda aqui a teoria de que o nosso caráter é inato e inalterável é a mesma, ou seja, ele não pode ser mudado de forma alguma. Pode proporcionar o “aclaramento da cabeça”, mas jamais uma mudança real, pois isso exigiria uma mudança de todo o nosso ser e isso, de acordo com Schopenhauer, é impossível.

Mas já que o nosso ser ou caráter inteligível é determinado pela própria Vontade, enquanto *coisa-em-si*, então, isso não significaria uma injustiça, no sentido de que uns são bons e outros não? Pois como é que eu posso ser responsável pelas minhas ações, se não está em meu poder ser bom ou mau? Por que a Vontade fez de uns bons e de outros maus, se a nossa essência é a mesma? Schopenhauer não consegue deixar essas questões bem claras e talvez seja por isso que em vários momentos da sua obra ele fale da compaixão como um grande mistério. Ele chega mesmo a assinalar que as suas ideias estão muito mais próximas

das doutrinas dos brâmanes e budistas, que pressupõem a metempsicose, que do judaísmo e da sua crença de que o ser humano chega a esse mundo moralmente nulo e que, a partir de um pretense livre-arbítrio e da reflexão racional decidiria se seria bom ou mau. Mas ele deixa claro que não se importa muito com isso, pois ele não cansa de repetir que não é um professor de filosofia, mas um filósofo e essas duas funções quase nunca andam lado a lado²³.

Portanto, a nossa pesquisa demonstrou que no pensamento schopenhaueriano o que fundamenta a ética é a compaixão, sendo que este sentimento me faz pensar mais nos outros do que em mim, principalmente, nas situações onde os outros estejam em situação de sofrimento. Porém, com relação à nossa questão de que esta compaixão traga ou não implicações para uma “formação” do caráter, só pôde receber um resposta negativa, pois em Schopenhauer o caráter é inato e inalterável. O que pode ocorrer, no máximo, é um “aclaramento da cabeça” ou o desenvolvimento do caráter adquirido como Schopenhauer o denomina, para que possamos sofrer o mínimo possível com as nossas ações incorretas e que possamos escolher as ações onde as falhas do nosso caráter possam nos prejudicar e, aos outros, o menos possível. Assim, se o nosso leitor adquiriu um conhecimento de tudo isso, e também se sentiu estimulado a refletir sobre como é possível “aprimorar” esse “aclaramento da nossa cabeça”, realmente, o nosso estudo foi capaz de cumprir o seu papel e, ao invés de se encerrar aqui, vai ser, apenas, a fonte de novos estímulos para outros estudos sobre a filosofia de Schopenhauer.

²³ Por exemplo, no livro Sobre a ética (SCHOPENHAUER, 2014, p. 83-84) ele argumenta: “Que o ser inato de todas as genuínas qualidades morais, boas assim como más, se combina melhor com a doutrina da metempsicose dos brâmanes e budistas, segundo a qual ‘as boas e as más ações do homem o seguem de uma existência a outra, como sua sombra’, do que com o judaísmo, que antes exige que o homem chegue ao mundo como moralmente nulo para então, graças a um impensável *liberi arbitrii indifferentiae*, em consequência de uma reflexão racional, decidir se será um anjo ou um demônio ou seja lá o que for que se encontra entre ambos – disso tudo eu sei, mas não me preocupo, pois minha bandeira é a verdade. Pois não sou professor de filosofia, e portanto não reconheço como meu ofício assegurar antes de tudo os princípios do judaísmo, mesmo quando estes obstruem para sempre o caminho de todo e qualquer conhecimento filosófico. *Liberum arbitrium indifferentiae*, sob a denominação ‘a liberdade moral’, é um dos brinquedos preferidos dos professores de filosofia, que devemos deixar para eles—os inteligentes, honestos e sinceros”.

REFERÊNCIAS

BARBOZA, Jair. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2001.

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

_____. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BARCELAR, Kleverton. Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer. In: **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. (Org.) Deyve Redson. João Pessoa: Ideia, 2010.

BOSSERT, Adolphe. **Introdução a Schopenhauer**. Tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

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

CACCIOLA, M.L.M.O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

CHEVITARESE, Leandro. A eudemonologia empírica de Schopenhauer: a “liberdade que nos resta” para a prática da vida. In: **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. (org.) Deyve Redson. João Pessoa: Ideia, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Tradução Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

DEVISON, Deyve. **Dossiê Schopenhauer: vida e obra de um dos filósofos mais influentes da história**. São Paulo: universo dos Livros, 2009.

DUDLEY, Will. **Idealismo Alemão**. Tradução Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

DURANT, Will. **A história da filosofia**. Tradução Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. (Coleção “Os pensadores”).

FALK, Geoffrey D. **Mundos em conexão: a estrutura oculta da realidade que nos cerca e a essência da criação**. Tradução Marta Rosas. São Paul: Cultrix, 2011.

GUTIERREZ, Leandro Cardoso. **O Fundamento da Moral no Pensamento de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Universidade São Judas Tadeu, 2010. Dissertação de Mestrado. Disponível em: <https://www.usjt.br/biblioteca/mono_disser/mono_diss/2011/145.pdf>. Acesso em: 02 de out. 2015.

HARTAMNN, Nicolai. **A filosofia do Idealismo Alemão**. Tradução José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

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

_____. (ed.). **The Cambridge companion to Schopenhauer**. New York, NY – USA: Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987a. (Coleção “Os Pensadores”).

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

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

_____. **Prolegómenos a toda a metafísica Futura**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987b.

_____. *Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”?* in: **Immanuel Kant: Textos Seletos**. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins fontes, 2002.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 3ª ed. Petrópolis- RJ: Vozes, 2007.

MAGEE, Bryan. **The philosophy of Schopenhauer**. Revised and enlarged edition. Oxford, UK: Clarendon Press & New York: Oxford University Press, 1997.

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

MANN, Thomas. **O pensamento vivo de Schopenhauer**. Tradução Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Martins, Editora da Universidade de São Paulo, 1960.

MOLDER, Maria Aparecida. Introdução ao “apêndice” de O mundo como vontade e representação de Schopenhauer. In: **Recepção da crítica da razão pura**. Coord. por Fernando Gil. Lisboa: Edit. Fundação Calouste Gulbenkian, S/d.

MURDOCH, Iris. Schopenhauer. In: *Metaphysics as a guide to morals*. London: Allen Lane/The Penguin Press, 1992. pp. 57-80. Tradução Mônica Saldanha Dalcol e Flavio Williges. *Revista Voluntatis: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 4, Nº 2 - 2º semestre, p. 112-135, 2013. Disponível em: <http://www.revistavoluntatis.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v4-n2-2-2013-trad01-monica_s._dalcol-flavio_williges.pdf>. Acesso em: 02 de mar. 2017.

NIETZSCHE, Nietzsche. **Obras incompletas**. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção “Os Pensadores”).

PERNIN, Marie-José. **Schopenhauer: Decifrando o enigma do mundo**. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer**- Una filosofía de la tragedia. Traducción Gemma Muñoz-Alonso. Editorial Anthropos: Barcelona, 1989.

PRABHAVANADA, S. e MANCHESTER, f. **Os Upanishads**: sopro vital do eterno. Tradução Cláudia Gerpe. São Paulo: Editora Pensamento, 1993.

ROGER, Alan. **Vocabulário de Schopenhauer**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins fontes, 2013.

REDYSON, Deyve. **Metafísica do sofrimento do mundo, o pensamento filosófico pessimista**. João Pessoa: Ideia, 2009.

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

ROSSET, Clément. **Escritos sobre Schopenhauer**. Valencia – Espanha: Pré-Textos, 2005.

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

_____. **Romantismo**: uma questão alemã. Tradução Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de escrever**. Organização, tradução, prefácio e notas de Pedro Sússekind. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. **A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas**. Eduardo Brandao_Karina Jannini, Marion Fleischer.Organização e ensaio Franco Volpi. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

_____. **Contestação ao livre-arbítrio**. Tradução Lurdes Martins. Porto – Portugal: Rés-Editora, 2002.

_____. **Crítica da Filosofia Kantiana**. Tradução Maria Lúcia Cacciola, Col. “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. **El mundo como voluntad y representación**. Traducción, introducción y notas Pilar López de Santa María. 3 ed. Madrid: Trotta, 2009.

_____. **Fragmentos para a história da filosofia**. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003a.

_____. **La cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Traducción y prólogo: Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Editora Losada, 2008.

_____. **Metafísica de las costumbres**. Introducción, traducción y notas Roberto Rodriguez Aramy. Madrid – Espanha: Editora Debate S. A., 1993.

_____. **Metafísica do amor, Metafísica da morte.** Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2003b.

_____. **Metafísica do belo.** Tradução, apresentação e notas Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003c.

_____. **O mundo como vontade e como representação.** 1º tomo. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **O mundo como vontade e como representação.** 2º tomo. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

_____. **O mundo como vontade e representação (III parte).** Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Coleção “Os Pensadores”).

_____. **On the fourfold root of the principle of sufficient reason.** La Salle/Ilinois/USA: Open Court Classics, 1997.

_____. **On the suffering of the world.** Oxford, UK: Penguin, 2004.

_____. **Parerga e Paralipomena: Capítulos V, VIII, XII e XIV.** Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Coleção “Os Pensadores”).

_____. **Sobre a filosofia universitária.** Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia M. O. Cacciola e Márcio Suzuki. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Sobre a visão e as cores.** Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003d.

_____. **Sobre o fundamento da moral.** Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer & Nietzsche.** Tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SIQUEIRA, Eduardo Gomes. Sobre o senso de realidade brutal (rude e apurado) de Schopenhauer: Wittgenstein, a verdade do solipsismo e a falsidade do livre-arbítrio. In: REDYSON, Deyve. **Arthur Schopenhauer no Brasil: Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer.** (org.) Deyve Redson. João Pessoa: Ideia, 2010.