

A ÉTICA EM SCHOPENHAUER: UMA BUSCA ELIMINATÓRIA

ETHICS IN SCHOPENHAUER: A SEARCH ROUND

Gabriel Heidrich Medeiros¹

Resumo: A ética em Schopenhauer é objeto de conflito entre os seus comentadores. Este debate se dá pela falta de clareza sobre este ponto da filosofia de Schopenhauer. O artigo possui como meta o esclarecimento sobre a ética no autor.

Palavras-chave: Ética. Compaixão. Estética. Escetismo.

Abstract: Ethics in Schopenhauer is conflict object among its commentators. This debate is by lack of clareza on this point the philosophy of Schopenhauer. The article has as its goal the clarification of the ethics author.

Keywords: Ethics. Compassion. Aesthetics. asceticism.

A filosofia ética de Schopenhauer (1788-1860) é considerada pelo próprio autor como o ponto mais elevado de seu pensamento². No entanto, ela possui várias interpretações diferentes entre seus comentadores. Alguns afirmam existir uma hierarquia entre várias formas de ética em Schopenhauer. Esta organização hierárquica supostamente se divide entre a negação do querer viver, a compaixão e sua forma mitigada heurística. Porém, não há consenso entre uma maneira de organização ou mesmo a existência de todos estes pontos da ética. Ao mesmo tempo, há estudiosos que defendem a existência de apenas uma forma de ética em Schopenhauer. Para eles a única ética em Schopenhauer é a da negação do querer viver. Feitas estas considerações, definimos o nosso problema com a questão: existem uma ou mais éticas em Schopenhauer? Nossa tese é a de que a única ética para o autor é a da compaixão, pois somente ela possui todos os elementos necessários para ser caracterizada como uma forma de ética.

Há dois pontos que estão bastante claros na ética de Schopenhauer e sobre os quais não há discordância entre os comentadores: o da aversão do filósofo quanto a uma ética do dever incondicionado e de uma lei da liberdade³. Nas palavras do próprio filósofo; “de fato, é

¹ Mestre em filosofia pela UFPEL. E-mail: gabriel_heidrich@yahoo.com.br

² SCHOPENHAUER, 2005, p. 353.

³ Schopenhauer possui um alvo específico quando crítica a chamada moral do dever, que é Kant. Ele dedica um apêndice na terceira edição de *O mundo como vontade e como representação* e um capítulo em *Sobre o fundamento da moral* a respeito do assunto. A ética não é o único tema sobre o qual o filósofo critica Kant, mas certamente é o mais recorrente.

uma contradição flagrante denominar a Vontade livre e, no entanto, prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer: ‘dever querer!’, ferro-madeira!’⁴. Para compreendermos esta citação de Schopenhauer, é necessário fazer menção à sua epistemologia e à diferença esclarecida pelo filósofo entre vontade e representação⁵. Para Schopenhauer o mundo possui duas naturezas auto complementares: a vontade enquanto instância em si do mundo e a representação, que é seu fenômeno. Como o próprio fragmento aponta, o filósofo compreende a vontade como livre. É apenas no âmbito do fenômeno que há determinação necessária sem haver possibilidade para a liberdade⁶ individual. Isso acontece porque o sujeito, assim como todas as coisas, é também fenômeno e, portanto, é determinado⁷. Ele é livre apenas em seu caráter inato, que faz parte da vontade enquanto coisa em si. No entanto, a vontade é *una* e para ela não há diferenças individuais. Deste modo, só há individuação no fenômeno e o indivíduo não pode inverter a ordem de importância e determinar a vontade. Por isso, é impossível para o filósofo defender uma lei da liberdade que tome o sujeito como livre e, assim, impor-lhe uma ética do dever ser.

André Luiz Simões Pedreira, em seu artigo “*A diferença ética dos caracteres em Schopenhauer*”, afirma que o referido autor é um cético moral, visto que não existe na filosofia de Schopenhauer a possibilidade da formulação de uma filosofia prática moral *strito sensu* ou da modificação do caráter dos agentes. De fato, Schopenhauer afirma que a filosofia sempre deve manter-se nos limites da especulação teórica, inclusive no que diz respeito à ética⁸. Isso nos traz um problema, uma vez que a ética normalmente é tratada como uma disciplina da filosofia prática. Afirmamos que Schopenhauer, apesar desta limitação autoimposta, passa boa parte da sua obra fazendo referências sobre como as suas concepções especulativas da essência explicam princípios práticos e éticos não essenciais. Por exemplo, a máxima de sabedoria moral “*neiminen laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*” [não façam

⁴ SCHOPENHAUER, 2005, p. 354.

⁵ Para Schopenhauer, o mundo se divide entre vontade e representação. Não queremos aqui nos aprofundar demasiadamente em um problema que diz respeito à epistemologia. Basta para nós a distinção entre um aspecto *uno*, livre em si e metafísico do mundo “a vontade”, e o seu contrário múltiplo, determinado e contingente “a representação”.

⁶ “Liberdade é um dos atributos da Vontade. Designa a suspensão do princípio de razão suficiente do ponto de vista da causalidade. Todos os seres são metafisicamente livres, à medida que participam da Vontade, e fisicamente determinados, na esfera da representação entre os dois caracteres, inteligível (livre) e empírico (determinado), herdados de Kant” (ROGER, 2013, p. 41-42).

⁷ Conforme Roger, “todos os seres são metafisicamente livres, na medida em que participam da Vontade, e fisicamente determinados, na esfera da representação” (ROGER, 2013, p. 41 – 42). Sendo assim, todos os seres agem conforme a sua essência, sendo um erro atribuir liberdade à ação ao invés do ser.

⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p. 353.

mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!]⁹ é um resumo de toda a finalidade da ética e é explicada teoricamente pelo seu fundamento que, para o autor, é a compaixão. De qualquer maneira, Schopenhauer não é um cético que afirma a inexistência da moral, ou mesmo o seu relativismo, pois, para ele, é "certo que há ações feitas por caridade desinteressada e por justiça espontânea [...]. Há de fato pessoas verdadeiramente honestas, como há também realmente trevos de quatro folhas"¹⁰. Sendo assim, o máximo de ceticismo que podemos atribuir até então a Schopenhauer é em relação a uma filosofia ética e prática.

Passando então ao que normalmente se chama de ética em Schopenhauer, temos, conforme os comentadores, três formas. A da compaixão, a da negação do querer viver e a da heurística. Contudo, não encontramos na obra do filósofo nenhuma definição que aponte exatamente quais dessas éticas estão corretas. Schopenhauer é vago quando dá definições gerais sobre sua ética, ficando claro apenas o seu objetivo, que é descrever como o mundo é e verificar a possibilidade da existência de fenômenos morais¹¹. No entanto, este é o objeto de estudo da filosofia ética teórica e não da ética em si, que é omitir ao agir de maneira desinteressada em prol de outrem¹².

Das formas de ética citadas, a da compaixão é certamente a mais conhecida. Schopenhauer disserta sobre as três motivações humanas: o egoísmo, a crueldade e a compaixão¹³. O autor define a ação dotada de valor moral como sendo aquela que é dirigida a outrem sem o autointeresse do indivíduo. Tais atos ocorrem na justiça e na caridade. Porém,

⁹ SCHOPENHAUER, 2001a, p. 44.

¹⁰ SCHOPENHAUER, 2001a, p. 114.

¹¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 353-357.

¹² SCHOPENHAUER, 2005, p. 137. Tal definição é tirada da obra *Sobre o fundamento da moral* (1840). Pode-se contestar que esta obra não possua autoridade para dar a palavra final sobre a definição da ética, uma vez que este não é o livro principal de Schopenhauer, o qual é *O mundo como vontade e como representação* (1819). Concordamos com Gabilondo, pois este afirma que na última obra referida há um conteúdo que irá se desenrolar nos escritos posteriores do autor, que é "um sistema de verdades fundamentais da ética" (GABILONDO, p.15 2012). O IV livro de *O mundo como vontade e representação* trata do agir humano em geral, não apenas da ética. Já em *Os dois problemas da ética* (1841), livro composto pelos tratados *Sobre a liberdade da vontade* (1839) e *Sobre o fundamento da moral*, é onde encontramos as considerações do filósofo estritamente sobre a ética. Isso além do que é tratado sobre o assunto nos *Parerga e Paralipomena* e nos complementos de *O mundo como vontade e como representação*. Não queremos afirmar que Schopenhauer não tenha tematizado sobre a ética em sua obra de 1819, ou que haja algo essencialmente novo na obra do ano de 1841. Apontamos apenas para a centralidade sobre o tema encontrado nesta última obra referida. Feitas estas considerações, interpretamos que a definição de ética em Schopenhauer mais confiável é aquela que aparece em *Sobre o fundamento da moral*, que é agir desinteressadamente em prol de outrem. Esta é, pois, uma definição da ética muito mais clara do que a que encontramos na obra de 1819, que a define como uma especulação do mundo. Como já apontamos, isso se assemelha muito mais a uma disciplina da ética do que ela mesma. Fica a dúvida sobre o que leva a esta forma de agir, a compaixão, a negação do querer viver ou um tipo de sabedoria moral heurística. Além disso, há outra questão, se há alguma autonomia do agente para que possa haver responsabilidade e, assim, ser chamada de um sistema de ética. No entanto, interpretamos que a definição de ética encontrada na obra de 1840 é chave para distinguir qual daquelas três disposições pode ser definida como fundamento da moral.

¹³ SCHOPENHAUER, 2001a, 137.

elas possuem uma condição de possibilidade que é o fenômeno da compaixão. Esse fenômeno fundamenta as duas virtudes cardinais morais básicas, expostas na obra *Sobre o fundamento da moral* como a justiça e a caridade¹⁴. No entanto, a compaixão é o fenômeno que funda a ética e não ela mesma. Seria mais apropriado abordar as éticas da justiça e da caridade¹⁵; porém, isto não está presente na obra do filósofo. Para ‘salvarmos’ a ética da compaixão, seria necessário pensa-la não como uma ética, mas sim como a condição de possibilidade fundamental da ética. Devemos separar, portanto, a ética e a teoria explicativa sobre o agir ético.

A compaixão trata-se de um fenômeno em que o indivíduo é arrebatado por este sentimento e as suas motivações egoístas são momentaneamente deixadas de lado, abrindo espaço para a empatia com o seu igual. A compaixão possui uma explicação metafísica. Trata-se de um fenômeno em que as individualidades são deixadas de lado, pois o indivíduo percebe a essência *uma* do mundo. Assim, não há mais diferenças entre os indivíduos, e surgem as virtudes da caridade e da justiça. Entretanto, Jean Lefranc defende a existência de um grau da ética em Schopenhauer ainda mais elevado do que destas virtudes:

a vida ética não comporta unicamente dois graus: a participação no sofrimento do outro só encontra o seu fim na libertação do sofrimento do mundo pela abolição do querer viver. Além da justiça e da caridade, e dando sentido a toda a vida ética, é a *santidade* que encontra sua perfeição na renúncia ao desejo. Temos, portanto “três morais” ou dizendo mais exatamente, três graus da vida ética quando se eleva do determinismo dos atos a liberdade do ser¹⁶.

A perspectiva de Lefranc é relevante, pois, deste modo, a ética em Schopenhauer ganha uma qualidade perene. Schopenhauer compreende todas as pessoas como possuidores principalmente de disposições egoístas e, quase sempre, motivados por elas. No entanto, há momentos em que tais impulsos não são majoritários. Para o pensador, a “significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros”¹⁷. A disposição para essa ação ocorre quando o indivíduo é influenciado pelo sentimento de compaixão. Contudo, a compaixão é momentânea, enquanto a disposição ascética do santo é perene.

¹⁴ SCHOPENHAUER, 2001a, p. 141.

¹⁵ Estas são as virtudes percebidas nas ações dignas de valor moral conforme o filósofo (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 141). A justiça refere-se à omissão da ação, enquanto que a caridade, à ação em prol de outrem de maneira desinteressada. Nas palavras de Schopenhauer; “a justiça é o conteúdo ético total do velho Testamento, e a caridade, do novo. A caridade é a “*kainè entolé*” [o novo mandamento] (João, 13, 34), na qual, de acordo com Paulo (Romanos 13, 8-10), estão contidas todas as virtudes cristãs” (SCHOPENHAUER, 2001a, p.164).

¹⁶ LEFRANC, 2011, p.164.

¹⁷ SCHOPENHAUER, 2001a, p. 133.

Conforme Schopenhauer, a compaixão é um processo misterioso¹⁸. A comiseração possui uma explicação metafísica em Schopenhauer. Trata-se de uma manifestação espontânea da vontade, a qual é autonegada momentaneamente no indivíduo arrebatado quando sente compaixão. Trata-se de um processo de negação do querer viver¹⁹, pelo qual o indivíduo deixa as disposições egoístas que o auxiliam na sobrevivência. A negação da vontade manifesta-se no indivíduo humano em três níveis na obra de Schopenhauer. A primeira é uma negação parcial e momentânea na apreciação estética desinteressada, mas sem levar a ação sobre outrem, por isso não possui caráter de moralidade²⁰. Já a segunda forma de negação é a compaixão, que também é momentânea e desinteressada, mas que motiva a ação dirigida a outrem e, portanto, é possuidora de valor moral. Por fim, a terceira forma de negação é a perene, que é manifestada na vida ascética dos santos. Esta forma de negação é contínua, mas para aquele que a atinge não há mais outrem, apenas o nada de modo contínuo. Trata-se de uma eutanásia da vontade de viver, pois nenhuma das motivações mundanas influenciam mais a conduta do santo²¹.

Temos dúvidas sobre esta afirmação de Lefrank. Schopenhauer, ao encerrar a sua obra principal, “*O mundo como vontade e representação*”, caracteriza a disposição daqueles que atingem a santidade da seguinte maneira:

Antes, reconhecemos: para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada”²².

Estas são as características dos santos; porém, o filósofo define a moral como o agir ou omitir a ação em função de outrem sem motivações egoístas. Entendemos que a disposição ascética leva, pelo contrário, a reprimir a ação e a omissão voltada a outrem. Para o asceta, nada mais possui valor, incluindo os outros. Questionamo-nos, então, se poderá a disposição ascética ser considerada uma ética. Mais especificamente, se poderia ser considerada um terceiro grau mais elevado de ética. Isso sem entrar em contradição com o que foi exposto pelo autor, quando define a ética da compaixão na obra “*Sobre o fundamento da moral*”.

Compreendemos o alto valor da negação da vontade na filosofia de Schopenhauer. Enfatizamos que o ato compassivo é uma forma de negação, assim como a apreciação estética

¹⁸ SCHOPENHAUER, 2001a, p. 136.

¹⁹ “O querer viver é a manifestação fenomênica da vontade no terreno orgânico” (ROGER, 2013, p. 62).

²⁰ ROGER, 2013, p. 56.

²¹ ROGER, 2013, p. 57.

²² SCHOPENHAUER, 2005b, p. 519.

e a vida ascética. Contudo, cada um desses estágios possui sua característica própria. Se generalizássemos toda a negação como sendo ética, teríamos que afirmar também que a apreciação estética seria uma forma de ética. Entendemos que a compaixão é a manifestação ética da negação conforme Bossert: “A *piiedade*, ‘que faz sua a miséria do mundo’, equivale à negação da vontade do ponto de vista moral, ou seja, ao sacrifício da vontade individual nas relações da vida”²³. Assim, para o comentador, existe uma forma de negação especificamente moral.

Seria possível, ainda, afirmar que a não ação do asceta é semelhante à justiça e, com isso, possuiria valor moral. No entanto, a negação no asceta é diferente, uma vez que há uma modificação de direcionamento das virtudes morais. Em relação à renúncia do asceta, Suances afirma:

A renúncia completa é para ele mais eficaz e sublime que o amor [...]. O asceta não se contenta com o amar o próximo como a si mesmo, nem fazer para os demais o que faria para si, brota em sua alma um horror sobre esse ser, cuja manifestação esta em seu próprio corpo²⁴.

Segundo Bosset, a “justiça se transformou em abnegação, agora a abnegação se transforma em *ascetismo*”²⁵. Nesse sentido, há uma completa dessemelhança entre as virtudes morais e o que temporariamente podemos chamar de virtudes ascéticas. Embora não encontremos referência às virtudes ascéticas na obra de Schopenhauer, a primeira leva em consideração o outro, já a segunda não.

A estética, a ética e a vida santa possuem uma raiz metafísica comum na negação do querer viver. Podemos, em conformidade com Janaway²⁶ afirmar que é autocontraditório falar que a vontade quer se negar, uma vez que quando ela deseja isso está afirmando um desejo seu. Deste modo, ela não nega o seu querer e não há negação da vontade. Entretanto, o nosso problema é a ética e, para isso, temos uma solução provisória, que é a referência ao fenômeno. Essa referência serviria como regra de distinção entre os atos humanos e não como fundamento dos mesmos, ainda levando-se em conta os limites da filosofia²⁷ impostos pelo próprio autor no final de “*O mundo como vontade e como representação*”.

²³ BOSSERT, 2012, p. 259.

²⁴ SUANCES, 2004, p. 196. O amor aqui se refere ao ato compassivo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 476).

²⁵ BOSSET, 2012, p. 260.

²⁶ JANAWAY, 2004, p. 138.

²⁷ Os limites do conhecimento filosófico são o próprio mundo, tanto em relação à vontade como à representação, que se completam mutuamente (CACCIOLA, 2007, p. 92). Com isso, a intuição possui um papel de suma importância, pois é por via desta que o indivíduo acessa o ser em si. No entanto, o que é expresso em intuições

Em “*O mundo como Vontade e representação*”, Schopenhauer realiza uma referência à “significação ética das condutas humanas de acordo com a sua essência íntima”²⁸. A essência íntima é a vontade. No entanto, a distinção entre os atos que são inteligíveis para a filosofia está presente apenas no conhecimento do fenômeno, pois a vontade é una. Fica assim a questão: como podemos ter acesso a este conhecimento uma vez que é impossível para a filosofia realizar abstração sobre o que ocorre na coisa em si? Como dito anteriormente, a vontade é livre, mas nas palavras de Schopenhauer:

ao fato de a liberdade, ou seja, a independência do princípio de razão, que cabe de maneira exclusiva à Vontade como coisa-em-si e contradiz o fenômeno, poder no seu caso possivelmente também entrar em cena no fenômeno, no qual então a liberdade necessariamente se expõem como uma contradição do fenômeno consigo mesmo²⁹.

O fenômeno é majoritariamente determinado. Eventualmente se expressam, no fenômeno, contradições, que são entendidas pelo autor como atos diretos da vontade. Contudo, visto que são fenômenos, podem ser percebidos pelo agente.

Continuando com o tema, Schopenhauer afirma que:

Vontade como coisa-em-si, com o que o fenômeno se põe numa certa contradição consigo mesmo, tal qual expressa pela palavra auto-abnegação e que em última instância, pode chegar à supressão do em-si do seu ser [...]. já que nosso caráter deve ser visto como o desdobramento temporal de um ato extratemporal, portanto indivisível e imutável da Vontade, ou desdobramento de um caráter inteligível, // de modo que todo essencial, isto é, o conteúdo ético de nossa conduta de vida é determinado de maneira inalterável e, em conformidade com isso, tem de se exprimir em seu fenômeno, justamente o caráter empírico³⁰.

Compaixão, apreciação estética e vida santa são formas de abnegação para o filósofo. É nesta abnegação ou ‘falha no fenômeno’ que há o espaço para a liberdade e é onde a vontade se expressa de maneira ética, podendo ser percebida em determinados fenômenos. A ética é uma forma de negação para o autor, por isso afirmamos apenas ser um exagero pensar que toda a negação de si se manifesta como uma ética. Com base nisso, apontamos que a solução para a distinção moral filosoficamente embasada dos caracteres está no fenômeno, uma

não pode ser expresso de modo filosófico. Os limites da filosofia podem ser expressos de maneira generalista e abstrata. Porém, isso parece um retorno ao dogmatismo da época anterior à crítica de Kant. O próprio Schopenhauer admite que “poder-se-ia chamar meu sistema de *dogmatismo imanente*, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem *o que ele é*, já que o decompõe em suas partes componentes” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 159). Conforme Cacciola: “a interpretação da filosofia de Schopenhauer como volta à etapa pré-crítica ficaria revogada nessa recusa da transcendência, impondo-se, segundo a sua própria letra, um ‘dogmatismo’ imanente. Os limites do mundo se expressam no próprio mundo, considerado nos seus dois aspectos: a vontade e a representação como perspectivas necessariamente complementares” (2007, p. 92).

²⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p. 370.

²⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 373.

³⁰ SCHOPENHAUER, 2005 p. 389.

vez que não temos acesso inteligível à coisa em si. Porém, não há dúvida de que Schopenhauer considera a compaixão o fenômeno ético. Não encontramos na obra publicada esta referência às outras formas de negação.

Não se trata- aqui de realizar uma análise da ética levando em consideração apenas o fenômeno, estratégia repudiada por Schopenhauer. Na obra não publicada “*Metafísica dos costumes*”³¹ ele afirma que a ética deve fundamentar-se na realidade³². Essa realidade não é o fenômeno, nem uma análise abstrata do que ocorre no plano metafísico, mas sim aquilo que pode ser percebido de forma imanente e intuitiva. Assim, a análise da ética não deve partir de fenômenos para alcançar abstrações que conforme Schopenhauer são pouco verossímeis. Compreendemos que o movimento correto deve partir destas intuições para explicar certos fenômenos, mas ratificamos que deve haver uma referência aos fenômenos, uma vez que:

O intelecto, ao proceder da vontade, está destinado a servir-lhe, a catar os motivos: para isso é disposto que tenha uma tendência prática. Isso vale também na medida em que compreendamos o significado da vida que é de índole ética: Pois também nesse sentido definimos que o homem conhece unicamente os efeitos de seu agir. Uma tal faculdade de conhecer que existe com fins exclusivamente práticos, que por natureza se limitara sempre a captar as relações entre as coisas e não a sua essência própria tal como ela é em si mesma³³.

A filosofia deve ter como meta a descrição do mundo. Deste modo, se nos referirmos à negação da vontade como uma ética, ela deve estar ligada a um fenômeno ético que pode ser percebido de maneira inteligível.

Janaway, por sua vez, apenas aponta a compaixão atrelada à metafísica como sendo o último estágio da ética³⁴. Janaway reafirma o problema da universalidade da ética em Schopenhauer. Trata-se da contradição existente quando se afirma que a ação compassiva fundamenta-se na quebra da individualidade. Ou seja, como o indivíduo pode atuar desinteressadamente em prol de outrem, se no plano metafísico não há diferença entre os indivíduos? Nesse sentido, para que uma ação seja moral ela deve ser voltada para outrem.

³¹ São as preleções sobre ética de Schopenhauer. Não foi o autor que as escreveu, mas sim anotações de alunos.

³² SCHOPENHAUER, 2001b, p. 4-5.

³³ SCHOPENHAUER, 2005c, p. 326.

³⁴ JANAWAY, 1994, p.121. Conforme Cartwright, o ponto mais alto da filosofia de Schopenhauer é a salvação, que possui um valor ético. No entanto, o comentador afirma que a metafísica-ética exposta no IV livro de *O mundo como vontade e como representação* possui vários pontos ainda mais importantes, tais como o significado moral sobre o valor do mundo, a morte, a justiça eterna, a metafísica do amor sexual, o ascetismo e a própria salvação (CATWRIGHT, 2006, p. 253). A interpretação do comentador é confusa, pois aponta a salvação como o elemento mais importante da filosofia de Schopenhauer, mas, ao mesmo tempo, afirma que existem elementos mais relevantes na ética e inclui a própria salvação nestes. Além disso, o comentador não explica como estes vários temas da ética se relacionam, ou mesmo se há uma única via para a salvação, além da negação do querer viver.

Reafirmamos que uma solução para este problema é pensar na importância referencial do fenômeno na ética de Schopenhauer. Nesse sentido, a vida ascética não poderia ser considerada moral, uma vez que para o asceta o mundo não ‘existe’. A referência ao fenômeno pode indicar o motivo de a compaixão ser o estágio último da ética.

Entretanto, Staudt afirma o contrário da hipótese que formulamos:

Entendemos que a unidade do seu pensamento, especialmente da Metafísica e Ética, faz com que a ética não tenha lugar no campo da Representação. Por isso, a concepção genuína da ética de Schopenhauer não é a que comumente é denominada de ética da compaixão, mas a negação da vontade que tem como pressuposto o sentimento da compaixão e que ilustra, de modo especial, com a vida ascética³⁵.

A afirmação de Staudt sobre a possibilidade de uma ética ascética é relevante. Se analisarmos a obra não publicada em vida de Schopenhauer, encontramos uma defesa explícita da vida ascética como um modelo de moralidade³⁶. Todavia, esta defesa pode ainda ser relativizada, pois “a negação da vontade não pode ser alcançada pelo caminho do ascetismo”³⁷. Janaway nos esclarece a sutil diferença entre o asceta e o místico. Para o comentador, o primeiro é aquele que deliberadamente mortifica a si mesmo após gradativamente perceber a unidade do mundo. O místico, ao contrário, trata de uma manifestação da vontade sob o indivíduo, pela qual não há deliberação e o alcance à unidade do mundo é instantâneo. Isso já serve para criticar a compreensão conceitual de Staudt. Para ‘salvar’ a ética como ‘ascese’, uma saída talvez fosse a de levar em conta apenas a vida dos santos, ou seja, o fenômeno desta forma de negação. Trata-se de uma santidade filantrópica³⁸.

Assim, é forçoso pensar a negação metafísica como ‘moral’. Podemos considerar, desta maneira, apenas no que diz respeito ao fenômeno, ou seja, a vida dos santos. Apenas a abnegação não leva a ação ou omissão voltada a outrem. Compreendemos que quando Schopenhauer fala do fenômeno ético da vida desses santos³⁹, ele diz respeito a sua filantropia e não ao movimento de negação realizado pela Vontade. Esse fato se assemelha bastante ao estado momentâneo do compassivo, pois filantropia é amor, e amor em Schopenhauer é compaixão. Assim, poderíamos aceitar que a negação de vida exposta nos santos é uma compaixão contínua, mas não que a compaixão é uma introdução sem valor para a vida

³⁵ STAUDT, 2007, p. 276.

³⁶ SCHOPENHAUER, 2001b, p. 217.

³⁷ JANAWAY, 2004, p. 135.

³⁸ JANAWAY, 2004, p. 135.

³⁹ SCHOPENHAUER, 2001b, p. 217.

ascética⁴⁰. A compaixão possuiria uma forte conexão com a ética da negação e para permanecer como ‘moral’, deve ser analisada como fenômeno, ao contrário do que afirma Staudt.

Os comentadores parecem fazer confusão quando falam da ética da negação da vontade em Schopenhauer, pois não realizam a separação entre a mística, a ascese e a vida do santo. Definir se há uma diferença qualitativa além da quantitativa em relação à compaixão é algo que ainda carece de pesquisa. Porém, certamente podemos falar que a negação da vontade é ampla e apenas seu fenômeno pode ser compreendido como ético. Ao menos no que diz respeito aos limites do conhecimento humano. Podemos questionar também: se a vida santa é uma compaixão continuada e ininterrupta, o que leva a esta disposição? É o caráter adquirido, a ascese, ou o caráter místico inato? Apenas o aseta que inatamente já é místico e que chega à vida santa, pode ser compreendido como moral. Se o asceta é em realidade egoísta, então suas ações não possuem valor moral. De outro lado, o místico vive necessariamente como um santo e sua conduta pode ser percebida como fenômeno. Não podemos ultrapassar os limites da filosofia e falar sobre que tipo de intuições devemos ter para alcançar o ser em si.

Lefranc aborda ainda a possibilidade de uma quarta ética em Schopenhauer. Seria uma ética heurística, exposta no capítulo denominado *Aforismos para a sabedoria de vida*, presente na obra *“Parerga e paralipomena I”*. Neste capítulo Schopenhauer explora a possibilidade de um direcionamento à vida para aqueles que não conseguiram alcançar a total negação. Neste sentido, seria uma ética heurística que levaria em conta a possibilidade de alcançar a felicidade, estado que Schopenhauer repudia na sua obra principal⁴¹. Lefranc discorda desta posição de que haja um quarto grau da ética, pois a moral do ‘como-se’ trata-se, para o comentador, de uma sabedoria de vida e não de uma ética. No entanto, José Thomas Brum, na obra *“O pessimismo e suas vontades”*, defende a ideia da existência de uma ética heurística eudemonista em Schopenhauer⁴². Esta ética poderia possuir até mesmo uma defesa da misantropia ilustrada por Schopenhauer na ‘Fábula dos porcos espinhos’, presente na obra *“Parerga e paralipomena II”*. Desta maneira, carece-se de uma definição última sobre quais são os graus da ética em Schopenhauer.

⁴⁰ ROGER, 2013, p. 49.

⁴¹ SCHOPENHAUER, 2005a.

⁴² BRUM, 1998, p.51.

Existem ainda outras perspectivas sobre o assunto a serem levadas em conta, como a de Alain Roger, que afirma:

Essa dedução da compaixão como fundamento da moral é apenas uma introdução, uma iniciação à ética final de Schopenhauer. A experiência da compaixão possui, de fato, um valor metafísico, na medida em que ela me revela a identidade essencial de todos os seres, outrem, os animais⁴³.

Este trecho do comentador nos traz uma posição importante. É a ideia de que a compaixão é necessária para alcançar a “ética final”, na qual há uma perene negação do querer viver.

Contrariando a linha de raciocínio de Roger, Jair Barboza afirma que:

Porém, em outra circunstância, raríssima, esse conhecimento do todo sofredor faz o sujeito se *identificar* com a totalidade das criaturas que sofrem. Expande-se, então, a compaixão ao mundo inteiro. Exatamente nesse momento se dá a ‘transição da compaixão para a ascese’. É o coroamento da filosofia schopenhaueriana numa metafísica da ética. O fato ético por excelência foi encontrado⁴⁴.

Um problema que encontramos, mas apenas na abordagem de Barboza⁴⁵, é o de que a negação completa seria uma forma ampliada e perene de compaixão. Parece-nos incorreta a afirmação de Barboza, porque a compaixão universal implica também o próprio sujeito da ação, porém, Schopenhauer define a ética como um ato que visa sempre outrem. Sendo assim, essa compaixão universal defendida pelo comentador não poderia ser considerada uma disposição ética da mesma forma como Schopenhauer defende.

Entendemos que a negação completa da vontade é parte de suma importância para a filosofia prática de Schopenhauer⁴⁶. No entanto, compreendemo-la como algo além da disposição ética, o que não implica em uma valorização mitigada pelo próprio autor. Ao contrário, afirmamos que ela é o ponto máximo da filosofia de Schopenhauer. A única conexão que podemos defender entre os dois estados de ânimo é a de que a compaixão pode, em hipótese, ser uma condição de possibilidade para que o indivíduo possa alcançar o estado

⁴³ ROGER, 2013, p. 49.

⁴⁴ BARBOZA, 2003, p. 46.

⁴⁵ BARBOZA, 2003, p. 45.

⁴⁶ Isso porque o autor encerra o IV livro de *O mundo como vontade e representação* falando da negação do querer viver. Esta parte da obra é destinada à especulação geral sobre o agir. O maior desafio neste livro é o de como solucionar o problema da existência, no sentido de livrar o indivíduo da vontade que gera este mundo que, para o autor, é o pior dos mundos possíveis. A ética traz uma melhoria neste mundo e uma negação da individualidade, mas é momentânea. A melhor solução para o autor é a negação do querer viver, por isso afirmamos que se trata do ponto mais importante da filosofia prática de Schopenhauer. Mas não se refere a uma solução ética, pois não leva em conta outrem.

ascético. Não se trata de um complemento à continuação, mas de uma condição de possibilidade, na qual uma vez atingida a fase ascética, a compaixão para com os outros⁴⁷ se torna irrelevante.

Com vista a tudo o que foi exposto até aqui, pretendemos abordar a seguinte tese como resposta ao problema desta pesquisa: a compaixão é o único fundamento da ética em Schopenhauer. Ela é a geradora de apenas duas virtudes cardinais da ética, nomeadamente, a justiça e a caridade. Entendemos, dentro desta hipótese, que a compaixão é uma das maneiras de negação da Vontade, mas a negação completa é outra disposição, que por sua vez é não ética. Compreendemos também que não há uma ética do ‘como se’ em Schopenhauer, mas uma sabedoria de vida que leva em conta princípios heurísticos.

Referências Bibliográficas

BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Justiça, caridade e compaixão na Metafísica da Ética de Schopenhauer. **Voluntas**: estudos sobre Schopenhauer. Rio de Janeiro: UFRJ, v.1, n.1, 2010, p.49-70.

BRANDÃO, Eduardo. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: 2008.

BRITO, Wilson Vieira. **O Fenômeno da compaixão da ética de Arthur Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2011.

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

BOSSERT, Adolphe. **Introdução a Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **A crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da USP, 1891.

_____. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.

⁴⁷ A compaixão como disposição ética não leva em consideração a autocompaixão em Schopenhauer. Isso por que toda a ação moral deve ser destituída de inclinações de interesse próprio para ser considerada digna de valor moral (SCHOPENHAUER, 2001a, p.132-133).

_____. A vontade e a pulsão em Schopenhauer. In: **As pulsões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. A morte, musa da filosofia. **Cadernos de filosofia alemã**. São Paulo: FELCH - USP, n.9, jan./jun., 2007, p.91-107.

_____. A lógica da compaixão. **Trans/Form/Ação**. São Paulo: UNESP, 1998/1999, p.91-117.

CARTWRIGHT, David E., ‘Schopenhauer as Moral Philosopher. In: Towards the **Actuality of his Ethics**’, *Schopenhauer-Jahrbuch* 70 (1989), p.54–65.

_____. Schopenhauer’s Narrower Sense of Morality. In: JANAWAY, C. **The Cambridge companion to Schopenhauer**. New York: Oxford University Press, 2006.

GABILONDO, Ángel. **Introducción in Schopenhauer: Sobre la libertad de la voluntad**. Madrid: Alianza editorial, 2012.

GOODMAN, Russell B., ‘Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics’. In: **Journal of the History of Philosophy** 17 (1979), p.437–447.

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. ‘Schopenhauer et la Valeur du “Non Égoïste”’. In: BONNET, C. and SALEM, J. (eds.). **La Raison Dévoilée: Études Schopenhaueriennes**. Paris: J. Vrin, 2005, p. 81–94.

_____. **The Cambridge companion to Schopenhauer**. New York: Oxford University Press, 2006.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Petrópolis: Vozes, 2005.

MEDEIROS, Gabriel Heidrich. **A compaixão em Nietzsche e Schopenhauer: Seu valor e sua crítica**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Pelotas: UFPEL RS, 2014.

PEDREIRA, André Luiz Simões. A diferença ética dos caracteres em Schopenhauer. **Saberes**. Natal: UFRN, v.1, n.7, jun., 2012, p. 55-69.

ROGER, Alain. **Introduction à Schopenhauer: Le fondement de la morale**. Aubier-Montaigne, 1978.

_____. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Vocabulário de Schopenhauer**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SCHOPENHAUER, A. **O Livre Arbítrio**. São Paulo: LTDA, s.d.

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

_____. **Metafísica de las costumbres**. Madrid: Trotta, 2001b.

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

_____. **El mundo como voluntad y representacios II**. Madrid: Trotta, 2005b.

_____. **Parerga y paralipómena I**. Madrid: Trotta, 2009a.

_____. **Sobre la libertad de la voluntad**. Madrid: Alianza editorial, 2012a.

_____. **Parerga y paralipómena II**. Madrid: Trotta, 2013.

STAUDT, Leo Afonso. O Significado moral das ações como negação da vontade, para Arthur Schopenhauer. **Filos**. Curitiba: PUCPR, v.19, n.25, jul./dez., 2007, p. 273-303.