



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**A METAFÍSICA DA VONTADE DE SCHOPENHAUER E A  
LEGITIMIDADE MORAL DAS AÇÕES COMPASSIVAS**

SINVAL RAMOS BRITO

SALVADOR-BA  
2020

SINVAL RAMOS BRITO

**A METAFÍSICA DA VONTADE DE SCHOPENHAUER E A  
LEGITIMIDADE MORAL DAS AÇÕES COMPASSIVAS**

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da  
Universidade Federal da Bahia-Ufba, como requisito parcial  
para obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Salviano

SALVADOR-BA  
2020

## **AGRADECIMENTOS**

À Universidade Federal da Bahia,  
pela oportunidade de realizar e concluir o curso.

Ao prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Salviano,  
pelo despertar da filosofia schopenhaueriana sobre a ética  
e pelas suas valiosas orientações na construção deste trabalho.

Aos meus familiares, esposa e filho,  
pelo incentivo e apoio moral.

Aos meus amigos e colegas de profissão,  
pela honra de acompanhar as minhas dificuldades, erros e acertos.

## RESUMO

Neste trabalho analisa-se como Schopenhauer torna legítima a sua ética da compaixão. Para tanto, tomamos como ponto de partida as suas principais obras: *O Mundo como Vontade e Representação* – mais especificamente dos Livros II e IV – e, posteriormente, *Parerga e Paralipomena* e *Sobre o Fundamento da Moral*, trazendo fragmentos significativos de outras obras desse filósofo, além de escritos de diversos autores especialistas que nos ajudam nessa compreensão da ética schopenhaueriana, a partir de seus questionamentos. Desse modo, o nosso objetivo é tecer explicações sobre como o filósofo de Danzig trata da descrição acerca dos critérios capazes de identificar as ações humanas de caráter compassivo ou egoísta, tendo em vista que determinados atos escondem interesses individuais por detrás daquilo que pode parecer compaixão. Em síntese, o presente estudo nos faz perceber a diferença entre ambos – compaixão e egoísmo –, isso porque a compaixão diz respeito a um fenômeno espontâneo e genuíno, visto como manifestação do caráter inteligível, o qual o filósofo estabeleceu com referência à Vontade e o definiu como a própria Vontade livre.

**Palavras-chave:** Schopenhauer; Compaixão; Universalização; Ações Humanas.

## ABSTRAT

In this work it is analyzed how Schopenhauer makes his ethics of compassion legitimate. Therefore, we take as a starting point his main works: *The World as Volition and Representation* – more specifically from Books II and IV – and, in sequence, *Parerga and Paralipomena* and *On the Fundament of Moral*, bringing significant fragments of other works of this philosopher, in addition to the writings of several expert authors who help us to understand Schopenhaurian ethics, based on their questions. In this way, our aim is to explain how the Danzig philosopher deals with the description about the criteria capable of identifying human actions of a compassionate or selfish character, given that certain acts hide individual interests behind what may seem to be compassion. In summary, the present study makes us realize the difference between both – compassion and selfishness – because compassion concerns a spontaneous and genuine phenomenon, seen as a manifestation of the intelligible character, which the philosopher established with reference to the Volition and the defined as the free Volition itself.

**Keywords:** Schopenhauer; Compassion; Universalization; Human Actions.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	06
1	<b>CAPÍTULO I: FUNDAMENTOS DA ÉTICA DE SCHOPENHAUER.....</b>	09
1.1	O CONHECIMENTO: A COISA EM SI E O FENÔMENO.....	09
1.2	LEI DA CAUSALIDADE, A MATÉRIA E A RAZÃO.....	11
2	<b>CAPÍTULO II: A MANIFESTAÇÃO DA VONTADE.....</b>	19
2.1	AÇÃO E OBJETIVIDADE DA VONTADE.....	19
2.2	VONTADE E REPRESENTAÇÃO: A CAUSALIDADE.....	20
3	<b>CAPÍTULO III A VONTADE OBJETIVADA.....</b>	25
3.1	A VONTADE, O CARÁTER E A LIBERDADE.....	25
3.2	A ÉTICA DA COMPAIXÃO.....	34
3.3	A INTERPRETAÇÃO DOS ATOS COMPASSIVOS OU EGOÍSTAS...	36
4	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	45
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	48

## INTRODUÇÃO

A própria modernidade, pela sua complexidade acerca das ações humanas, nos remete a investigar o fundamento da moral em Schopenhauer (1788-1860), tendo em vista que o filósofo de Danzig pensa nesse tendo como fundamento a compaixão. E esta é considerada por Schopenhauer como o ponto mais elevado de seu pensamento, pois somente a compaixão possui todos os elementos necessários para ser caracterizada como base para a moral. Embora tenha sido influenciado pelo pensamento platônico e pelo idealismo kantiano, Schopenhauer demonstra total objeção quanto à ética do dever incondicionado e de uma lei da liberdade.

Buscando nos ater especificamente sobre os fundamentos da moral de Schopenhauer, a nossa pretensão é trazer aspectos da sua abordagem metafísica, para então tecer uma explicação de como o filósofo alemão trata da descrição acerca dos critérios capazes de identificar as ações humanas de caráter compassivo ou egoísta. Isso porque determinados atos escondem interesses individuais por trás daquilo que pode parecer compaixão, considerando este um fenômeno espontâneo e genuíno.

Segundo ele, a compaixão, por uma via intuitiva, nos remete ao compadecimento do sofrimento alheio, sendo assim, só terá valor moral se for uma ação verdadeiramente desinteressada, livres dos motivos e da inconstância e da fragilidade dos sistemas morais anteriores, por isso a sua filosofia emerge como uma necessidade de se apontar para um fundamento que fosse, até então, diferente daqueles defendidos pela tradição filosófica e cristã.

Schopenhauer toma, como ponto de partida, a filosofia moral kantiana, porém estava convicto do engano de Kant e de que a sua forma imperativa era apenas uma inversão da moral teológica e de que as formas abstratas eram apenas um disfarce. Grande parte da sua principal obra – intitulada *O Mundo como Vontade e Representação* (1819) – é dedicada aos questionamentos feitos à concepção kantiana sobre ética.

A abordagem ética de Schopenhauer se apoia na “compaixão” e centraliza a análise na relação entre razão e sentimento como motivação e fundamentação da moral. Para ele, a moral não procede da filosofia, tampouco de qualquer doutrina prescrita. O que existe é a simples exposição e explicação do fenômeno ético da natureza humana, o qual está vinculado à Vontade, esta que, por sua vez, manifesta o egoísmo, a maldade e a inveja no indivíduo.

Arthur Schopenhauer teve muitos seguidores, e, desde o início dos seus escritos filosóficos, seus discípulos já o questionavam a respeito dos fundamentos da sua ética, por meio de correspondências por cartas. E assim como foi e é também na contemporaneidade. O

próprio Nietzsche considerava negativo o ato de alguém se compadecer, pois, para esse filósofo existencialista, assim como a compaixão pode gerar atos virtuosos, pode igualmente representar uma debilidade moral.

Após apresentarmos as bases para o fundamento da ética da compaixão, citaremos alguns excertos de livros e revistas de filósofos os quais tecem largas críticas a respeito da ética schopenhaueriana, sobretudo, acerca dos critérios considerados pelo autor os quais conduzem à ação moral. Especificamente no Livro IV de *O Mundo como Vontade e Representação*, encontramos o caminho traçado por ele para fundamentar a sua ética, em cujo escrito o egoísmo é ponto de partida para tal fundamentação: “Eis por que cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe opõe resistência”.<sup>1</sup>

A principal motivação das ações humanas é o egoísmo, eis o incessante querer de afirmação da Vontade, que faz o indivíduo enxergar a realidade a partir do princípio de individuação, e é justamente isso que denota o sofrimento. Nesse conjunto de sentimentos encontra-se a maldade, que está aliada ao egoísmo (mas não é a mesma coisa)<sup>2</sup> e se caracteriza pela inclinação à prática da injustiça. Em contraposição ao egoísmo está a compaixão, porém, para que uma ação movida pela compaixão possa ser realizada, é necessário haver identificação com o outro, de forma que sejam suprimidas as diferenças entre os indivíduos e, por conseguinte, o egoísmo seja extinto. Quando o homem justo não vê no princípio de individuação uma barreira, concretiza-se o que Schopenhauer considera como base de toda a ação moral e também da justiça desinteressada.

A nossa reflexão se inicia com base justamente nos textos escritos do Livro IV do *Mundo como Vontade e Representação* e *Parerga e Paralipomena*, os quais são referendados em outras obras do autor, a exemplo de *Sobre Ética* e *Sobre o Fundamento da Moral*, além de artigos e livros de autores especialistas nessa temática. Assim, antes passamos brevemente pela abordagem crítica à ética de Kant, visando analisar a compreensão da Vontade cega que rege o mundo, apontada no Livro II, e, mais adiante, apresentaremos a justificativa de um mundo visto como representação a partir de seus fenômenos.

Após esse percurso, com base nos escritos *Sobre o Fundamento da Moral*, analisaremos os

---

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 426.

<sup>2</sup> [...] o egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mas os prejuízos e as dores causados a outrem são para mim um mero meio e não um fim [...] Em contrapartida, para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los é o que dá prazer. Por isso constituem uma alta potência de maldade moral. (SCHOPENHAUER. SFM, p. 126).

critérios defendidos por Schopenhauer ao justificar uma ação moral. O nosso esforço interpretativo pretende revelar se realmente as críticas à afirmação da sua ética fazem ou não sentido, dada a sua argumentação influenciada pela época em que viveu.

Por fim, procuraremos mostrar, então, como Schopenhauer respondeu à carta de um de seus discípulos, a qual continha muitas dúvidas e demonstrava certa perplexidade sobre os critérios da compaixão como fundamento da moral. O nosso intuito é compreender, de certa maneira, como o filósofo responderia aos críticos contemporâneos, quando questionado sobre qual a maneira eficientemente válida e segura para se descreverem os critérios que norteiam uma ação moral.

## CAPÍTULO I

### FUNDAMENTOS DA ÉTICA DE SCHOPENHAUER

#### 1.1 O CONHECIMENTO: A COISA EM SI E O FENÔMENO

Para compreender a doutrina moral de Schopenhauer é necessário introduzir a exposição de alguns dos conceitos fundamentais ao entendimento de seu sistema metafísico, atentando para um dos pilares da sua filosofia, qual seja a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si. Para Kant, os “fenômenos não são outra coisa senão representações sensíveis, que devem ser consideradas em si mesmas, exatamente como tais, e não como objetos fora da faculdade da representação”.<sup>3</sup> Embora critique o modo como Kant deduziu a coisa em si, Schopenhauer considera tal distinção como um dos maiores méritos desse filósofo e a mantém em sua doutrina como fato inquestionável. No entanto, a denominação “coisa em si” é claramente conflitante com a filosofia de Kant, para quem a coisa em si não pode ser designada por nada além de um X, isso porque é totalmente estranha ao kantismo a ideia de que todos os fenômenos pertençam a um único gênero e de que toda força que impele e se efetiva na natureza tenha uma mesma essência. Assim diz Schopenhauer:

Concluo aqui a segunda parte capital da minha exposição na esperança de que (...) terei logrado comunicar a certeza distinta de que este mundo no qual vivemos e existimos, é segundo toda a sua natureza totalmente Vontade e totalmente Representação.<sup>4</sup>

Para Kant, na *Crítica da Razão Pura*, o conhecimento relativo à sensibilidade e ao entendimento é todo o conhecimento possível. Por outro turno, em Schopenhauer, o conhecimento tem origem na intuição e dela chega-se diretamente ao conceito. Enquanto em Kant a intuição é sensível, em Schopenhauer a sensibilidade é responsável pela coleta de dados visando ao entendimento que, pela intuição intelectual, relaciona o efeito à sua causa. Embora a noção schopenhaueriana compreenda o conhecimento kantiano completamente preso às formas do pensamento abstrato, o filósofo de Danzig não nega a abstração, afinal o conhecimento científico se vale desta para sua sabedoria; no entanto, a ciência, por desconsiderar o conhecimento intuitivo e somente levar em consideração a abstração, trilha por caminhos tortuosos:

---

<sup>3</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, 2013, p. 104.

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 228.

De fato, a buscada significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece, para que ainda possa ser, além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse que senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo).<sup>5</sup>

Na visão schopenhaueriana, enquanto elemento de representação, o mundo é fenomênico, de modo que também é ilusório, isto é, uma mera aparência enganadora. Tal premissa ganha sentido, ao se considerar que no tempo e no espaço, onde se manifesta o fenômeno, há um incessante fluxo, ou seja, aquilo que agora é, em instantes deixa de ser.

Embasado nessa concepção, Schopenhauer, no primeiro livro de sua obra, *O Mundo Como Vontade e Representação*, reflete única e exclusivamente sob a ótica da representação, perspectiva que ele mesmo reconhece como “unilateral e abstrata”.<sup>6</sup> É apenas no Livro II que a noção de Vontade aparece inserida como a outra metade constitutiva do mundo e que o autor nos comunica esta sua convicção: visto sob outra luz, o mundo é também, e ao mesmo tempo, Vontade.

Na contramão de grande parte da tradição filosófica ocidental, ele considera que o fundamento último e razão de ser no mundo e do ser humano não é nenhum tipo de estrutura racional independente, mas uma força orgânica e impulsiva: a Vontade (essência íntima de absolutamente tudo). E assim o filósofo ancora-se na perspectiva de que a vontade (objetivada no indivíduo) é a própria coisa-sem-si.

Esse irracionalismo mencionado em relação à Vontade deve ser esclarecido, pois, apesar de defender o caráter volitivo da nossa essência em todos os fenômenos físicos, Schopenhauer não nega a importância da razão, apenas restringe a sua função principal que é a formação de conceitos.<sup>7</sup> Embora analisadas separadamente em sua principal obra, *O Mundo como Vontade e Representação*, da qual emana sua teoria ética, vontade e representação surgem como uma síntese da condição humana em um mundo de experiência, marcado pela aparência, mas advindo de uma essência que definiu esse mesmo mundo nas dimensões micro e macro:

O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dadas de duas maneiras totalmente diferentes uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 156.

<sup>6</sup> Idem. *Ibidem*, p. 69.

<sup>7</sup> Idem. *Ibidem*, p. 85.

<sup>8</sup> Idem. *Ibidem*, p. 159.

## 1.2 LEI DA CAUSALIDADE, A MATÉRIA E A RAZÃO

No Livro I, Schopenhauer apresenta qual mundo conhecemos por meio da nossa experiência, tendo, a princípio, o ser cognoscente. Sendo assim, a única verdade que podemos expressar, *a priori*, é que o mundo é nossa representação.

O homem sabe que o mundo que o cerca existe apenas como representação, na sua relação com um ser que percebe que é o próprio homem. Se existe uma verdade que se possa afirmar *a priori*, é esta, pois, é ela que exprime o modo de toda experiência possível e imaginável, conceito muito mais geral que os de tempo e espaço e causalidade, que o implicam <sup>9</sup>.

De acordo com Schopenhauer, o entendimento é anterior à razão, visto que é uma faculdade intuitiva e imediata, o qual fornece o conhecimento da efetividade do mundo, por intermédio das relações de causalidade. À razão cabe o papel de produzir conceitos, é nela que se enquadra a função da Filosofia, portanto um papel secundário nesse aspecto. Porém, entendimento e razão se entrelaçam no processo de conhecimento, apesar das diferenças, pois o mundo é representado a partir do que aparece como forma para o entendimento. É o próprio corpo que permite o conhecimento do sujeito, é por meio de suas afecções que o sujeito se coloca no mundo, e isso se traduz na afirmação de Jair Barboza: “O mundo é minha representação (*Vorstellung*). E por quê? Porque com essa frase retoma a teoria do entendimento e da sensibilidade”. <sup>10</sup> Assim, na sua magna obra, Schopenhauer defende:

Queremos conhecer a significação dessas representações. Perguntamos se este mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilas diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda se é algo outro, que completamente, e qual sua natureza. Nesse sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão. <sup>11</sup>

Por meio do princípio de razão é que se permite afirmar o mundo como representação, por ser este o princípio que estabelece uma conexão natural com todos os objetos, de modo que é em si, *a priori*, por isso a ele não cabe explicação. Contudo, a sua afirmação é nada mais que sua legitimidade, vez que ele é a própria expressão da necessidade de fundamento e se subdivide em quatro figuras: o Princípio de razão do devir, responsável pelas

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 9.

<sup>10</sup> BARBOSA, Jair. Schopenhauer, p. 26

<sup>11</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 155.

representações intuitivas, completas e empíricas, pois elas correspondem não apenas ao formal, mas da parte material dos fenômenos originados das sensações físicas, e não de abstrações.

O Princípio de razão do conhecer é a segunda raiz, cuja função é reger as representações abstratas, os conceitos formados pela razão sobre dados providos pelo entendimento. É ela que articula os conceitos em juízo e daí expressam conhecimentos<sup>12</sup>. É o que o filósofo afirma na sua principal obra: “A razão é de natureza feminina, só pode dar depois de ter recebido. Abandonada a si mesma possui apenas as formas destituídas de conteúdo com que opera”.<sup>13</sup>

Em sua tese, Jarlee Salviano explica assim a relação entre razão e entendimento:

Schopenhauer por sua vez não credita à sensibilidade qualquer faculdade de intuição, ela apenas oferece a matéria (*Stoff*) que servirá para a aquisição das *representações intuitivas* – tarefa do entendimento (ou intelecto), no qual se encontram as *formas* a priori do espaço e do tempo, que são regidas pelo princípio de causalidade.<sup>14</sup>

É o fundamento que garante predicado de verdade ao princípio de razão do conhecer, de acordo com quatro tipos de verdades possíveis: lógica, empírica, transcendental e metalógica. Suas leis servem de base para todo o conhecimento e aos juízos que tornam possível a verdade de qualquer conclusão, sendo esta uma categoria que somente o homem possui, pois somente ele pode conhecer. A verdade lógica diz respeito a um juízo fundamentado em outro. A verdade empírica quando um juízo fundamenta-se na experiência; a verdade transcendental quando o juízo se apoia nas formas do conhecimento empírico intuitivo e; a verdade metalógica quando as próprias condições formais do pensamento, encontradas *a priori* na razão, são fundamentos de um juízo.

A terceira raiz é o Princípio de razão de ser, responsável pela parte formal da representação. Nesse caso, espaço e tempo, em vez de serem apreendidos em separado das representações completas, são tomados como intuições puras, *a priori*, visto que não são apreendidos por meio de conceitos tampouco constituem relação causal. Considerando a quarta raiz, que é o Princípio de razão do agir e seu objeto, esta se refere à motivação, objeto imediato no sentido interno e, portanto, não pode ser representado, pois é o sujeito da volição

---

<sup>12</sup> Para Schopenhauer, a razão é a faculdade do pensamento abstrato, e é por meio dela que os humanos, os únicos que a possuem, se habilitam a formar conceitos. O entendimento obtém seu conteúdo exclusivamente do campo intuitivo, enquanto a razão, em papel secundário, somente é capaz de formar e prover conceitos a partir dos dados hauridos do campo intuitivo, após a intervenção do entendimento. (Idem. *Ibidem*, p. 46).

<sup>13</sup> Idem. *Ibidem*, p. 98.

<sup>14</sup> SALVIANO, J. *Labirintos do Nada*, p. 13.

que é objeto do sujeito cognoscente, logo não pode ser percebido fora da representação, visto que, não sendo possível definir detalhadamente a origem das volições, o que se tem por fim é a Vontade como princípio do agir. A Vontade, “esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos”<sup>15</sup>.

Toda a natureza está submetida à lei de causalidade, ou seja, tudo acontece por uma causa. Pois, sem causa correlata não existe ação que se possa descrevê-la. O agir possui uma causa específica, mas esse fenômeno é a representação e não a própria vontade em si, e, conforme diz Schopenhauer, “[...] com certeza pela lei da causalidade, válida a priori para as representações, e que não admite efeito algum sem causa”<sup>16</sup>. A lei da causalidade é a expressão da primeira raiz, o Princípio de razão do devir, como foi descrito anteriormente. Essa lei abrange as representações empíricas e intuitivas, por se originarem da percepção de um estímulo ou sensação, uma vez que a articulação entre espaço e tempo é a forma de tais representações, de modo que sua percepção se dá na matéria.

Cada ser humano pode ser o objeto de seu conhecimento, isto é, conhecer os motivos de sua ação e a si mesmo. Ora, se o homem é um micro dentro de uma dimensão macrocômica e análoga a essa dimensão, é através do empirismo-sensorial que cada indivíduo pode conhecer-se a si mesmo interna e externamente:

Por fim, o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto. Por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade; logo, propriamente dizendo, não posso de modo algum representar a vontade, sem representar meu corpo.<sup>17</sup>

Para Kant, a causalidade se dá no campo intuitivo, na visão de Schopenhauer ela se situa junto com o entendimento no conhecimento abstrato, pois, para ele, tal conhecimento seria o único capaz de formar as representações as quais compõem o mundo fenomênico. Schopenhauer afirma que é por meio das mudanças de estado que se conectam todos os objetos da experiência, e é exatamente essa conexão, na qual se encontra o nexo causal, a reguladora de toda essa mudança, de um estado para o outro. Se não há relação causal entre corpos, também é inaceitável a relação causal entre ação do corpo e ato da Vontade, e assim

<sup>15</sup> Idem. *Ibidem*, p. 156-157

<sup>16</sup> Idem. *Ibidem*, p. 161-162.

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 159.

ele define como uma única coisa, percebida de uma maneira dupla na autoconsciência, passando por ato da vontade e, simultaneamente, como percepção cerebral interna e ação corpórea.

O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição.<sup>18</sup>

Schopenhauer rejeita por completo a possibilidade de uma causa inicial ou causa própria, a exemplo da existência de Deus. Para o filósofo alemão, ainda que Deus existisse não poderia ter o mundo como seu efeito, entendendo que efeito e causa somente existem dentro e em relação ao mundo. Assim, pela causalidade nada surge ou desaparece, vez que esta é aplicada sempre e somente aos estados da matéria, sem que seja alterada diretamente:

Se, ainda, abstrairmos de um objeto da natureza sua relação causal com tudo o mais, portanto sua necessidade e sua contingência, então tal conhecimento compreende o conceito de REAL, conceito este em que se considera apenas o EFEITO, sem buscar a causa, em relação à qual se deveria chamá-lo NECESSÁRIO e, em relação a todo o resto, CONTINGENTE. Tudo isso se baseia em última instância no fato de a modalidade do juízo não indicar tanto a constituição objetiva das coisas quanto a relação de nosso conhecimento com essa constituição.<sup>19</sup>

Para Schopenhauer, uma prova da aprioridade da causalidade é o fato de a experiência dela diretamente depender. Ademais, a causalidade tem um papel regulador, não mediador, podendo haver sucessão de fenômenos sem que haja obrigatoriamente uma relação causal. Porém, “o contrário não vale, ou seja, o conhecimento da lei de causalidade depender da experiência, justamente o que caracterizou o ceticismo humano, refutável exclusivamente pelo que acabou de ser dito”<sup>20</sup>.

A sensibilidade permite ao sujeito conhecer a possibilidade de sucessão de objetos reais, empiricamente, e é a que toma como real, enquanto que a mudança somente pode ser conhecida no entendimento por meio da causalidade. Outra prova da aprioridade da causalidade é mera concepção de uma necessidade dessa sucessão. Nesse sentido, “vale dizer, que a causa e o efeito não são dois corpos, mas dois estados sucessivos de corpos, conseqüentemente, cada um dos dois estados também implica todos os corpos concernentes”

---

<sup>18</sup> Idem. *Ibidem*, p. 157.

<sup>19</sup> Idem. *Ibidem*, p. 580.

<sup>20</sup> Idem. *Ibidem*, p. 55

<sup>21</sup>. E ainda: “desse modo, o efeito, isto é, o novo estado que aparece, por exemplo, em caso de impacto, estende-se a ambos os corpos na mesma proporção” <sup>22</sup>.

Para que o mundo concreto ganhe efetivação, é necessário que, *a priori*, as duas formas do mundo visível – espaço e tempo – sejam unidas no pensamento, tendo em vista que não há espaço sem tempo e nem há tempo sem espaço, e se assim não fosse, não haveria permanência nem coexistência. É por conta desse pressuposto que Schopenhauer destaca o papel imprescindível da causalidade:

A mudança, isto é, a alteração ocorrida segundo a lei causal, concerne, portanto, sempre a uma parte determinada do espaço e a uma parte determinada do tempo, SIMULTANEAMENTE e em união. Em conformidade com isso, a causalidade une espaço e tempo. Vimos que a essência inteira da matéria consiste no fazer-efeito, portanto na causalidade; logo, também nesta têm de estar unidos espaço e tempo, vale dizer, ela tem de portar simultânea mente em si propriedades de ambos, por mais que eles se contradigam.<sup>23</sup>

A matéria, segundo definição de Schopenhauer, é movimento, constituída da união entre espaço e tempo, promovendo uma articulação entre permanência e mudança, pois nela existe algo que sempre permanece: a substância, para que os estados se sucedam. Vale ressaltar que é em decorrência desse movimento que o filósofo usa o termo efetividade (*Wirklichkeit*), em vez de realidade (*Realität*), para designar o mundo exterior, justamente por compreender que ele surge da percepção ou intuição do sujeito, como aponta a passagem: “vimos que a essência inteira da matéria consiste no fazer-efeito, portanto na causalidade; logo, também nesta têm de estar unidos espaço e tempo, vale dizer, ela tem de portar simultaneamente em si propriedades de ambos, por mais que eles se contradigam” <sup>24</sup>.

Condicionado pelo sujeito, o mundo dos objetos se dá no campo das representações, mas isso não faz dele menos ilusório, pois estando imersos na representação, não há como a nossa percepção formular distinção absoluta entre sonho e realidade, se a lei da causalidade rege tanto um quanto outro estado, a não ser diferenciar um e outro, de acordo com suas qualidades. Para Schopenhauer, os dois estados são páginas do mesmo livro:

Embora os sonhos isolados se separem da vida real pelo fato de não intervirem na concatenação da experiência que transcorre com constância pela vida, e o despertar indica tal diferença, justamente aquela concatenação da experiência já pertence à vida real como sua forma; ora, o sonho também possui em si uma concatenação.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Idem. *Ibidem*, p. 577

<sup>22</sup> Idem. *Ibidem*, p. 577

<sup>23</sup> Idem. *Ibidem*, p. 51.

<sup>24</sup> Idem. *Ibidem*, p. 51.

<sup>25</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 61.

Conforme já abordado anteriormente, Schopenhauer distingue entendimento e razão. À faculdade da razão cabe a responsabilidade pelas representações abstratas consideradas conceitos, as quais derivam da intuição, porém de natureza diferente. Sob essa perspectiva, é o entendimento que intui o mundo dos fenômenos e a razão é que processa os seus dados, abstraindo-os até formar os seus conceitos. Essa faculdade exclusiva da humanidade é responsável pelo desenvolvimento da linguagem e de múltiplas atividades cognitivas, bem como por desenvolver sistemas científicos e filosóficos. Mas isso não significa algo somente vantajoso, pois ela é fonte de infinitos sofrimentos. Os animais, por não a possuírem, estão livres desse tormento: “O animal sente e intui; o homem, além disso, PENSA e SABE. Ambos QUEREM”<sup>26</sup>. E quanto à linguagem humana, o autor afirma: “Somente com a ajuda da linguagem a razão traz a bom termo suas mais importantes realizações, como a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de muitos milhares de pessoas, a civilização, o Estado, sem contar a ciência”<sup>27</sup>.

Para Schopenhauer, a função da razão não é outra senão a formação de representações abstratas, os conceitos: “[...] e não podemos admitir para os conceitos outra forma determinada *a priori* senão a capacidade para a reflexão em geral, cuja essência é a formação de conceitos, isto é, de representações abstratas, não intuitivas – o que constitui a única função da RAZÃO”<sup>28</sup>. Somente quando o entendimento desperta a percepção dos objetos é que a razão, por meio de abstrações, se incumbem de abstrair o conhecimento intuitivo do mundo para então aplicá-lo à efetividade, advindo daí o pensamento schopenhaueriano de que a razão é de natureza feminina. Esses conceitos, por serem abstrações da razão, permanecem alheios às formas determinantes das representações intuitivas, podendo abstrair infinitos objetos. Assim, “os conceitos formam uma classe particular de representações, encontrada apenas no espírito do homem, e diferente *toto genere* das representações intuitivas consideradas até agora”<sup>29</sup>.

Na existência de caso em que o pensamento busca o conceito que o derivou ou a regra em que se encaixa, formam-se ilusões enquanto intuitivos representantes dos conceitos. Nesse sentido, a capacidade de julgar traz a mediação entre o conhecimento intuitivo e abstrato, provendo conteúdo aos conceitos. Apesar de fundamentos diferentes, é necessária a relação entre conceitos e intuições, o que constitui, inclusive, a essência desses conceitos, pois o discurso precisa basear-se sempre no mundo intuitivo, pois, de modo contrário, será iminente

---

<sup>26</sup> Idem. *Ibidem*, p. 83

<sup>27</sup> Idem. *Ibidem*, p. 83

<sup>28</sup> Idem. *Ibidem*, p. 562

<sup>29</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p.85

o erro de cair nos discursos vazios. Afirma o autor:

Não é uma característica essencial do conceito, como muitas vezes se diz, que ele abranja muito em si, ou seja, que muitas outras representações intuitivas, ou mesmo abstratas estejam para ele na relação do fundamento de conhecimento, isto é, sejam pensadas por ele. Eis aí uma sua característica secundária e derivada, que, embora exista sempre potencialmente, não tem de se dar sempre, e provém de o conceito ser representação de uma representação, isto é, possuir sua essência inteira e exclusivamente em sua referência a outra representação.<sup>30</sup>

Se o predicado de verdade de um juízo advém de seu papel na ligação entre as representações, cabe então à razão empreender a busca pelo fundamento dessa sentença. A faculdade da razão reconduz ao conhecimento o que foi antes apreendido de outra forma, mas não acrescenta dados ao conhecimento. Quanto ao procedimento ético, por mais que a razão se ocupe por determinados conceitos abstratos, o indivíduo agirá sempre de acordo com o seu conteúdo interno cuja expressão é ele mesmo. Virtude não possui origem na razão, tampouco é por ela definida; no entanto, ela é importante na preservação de uma vida virtuosa, na tentativa de prever acontecimentos destrutivos, na medida em que “os dogmas ocupam a razão ociosa; enquanto a conduta segue o seu caminho, em última instância, independentemente deles, a maioria das vezes não conforme máximas abstratas [...]”<sup>31</sup>.

O saber abstrato, segundo o autor, tem base e atua, de certa maneira, como reflexo da representação intuitiva, porém jamais a corresponde inteiramente e não poderá substituí-la. Schopenhauer recorre a uma metáfora na qual compara a representação intuitiva a uma pintura e a abstrata a uma versão dela construída em mosaico, de modo que não conseguirá vencer os espaços entre as peças deste, por mais bem feita que seja essa versão abstrata.

Assim como, por mais bem executado e primoroso que seja um mosaico, sempre permanecem espaços entre as suas pedras, impossibilitando a transição contínua de uma tinta a outra, assim também os conceitos, com sua fixidez e limites acurados, por mais detalhados que sejam em sua determinação, mostram-se incapazes de alcançar as modificações sutis do que é intuível, ao que justamente chega a fisionômica aqui tomada como exemplo.<sup>32</sup>

Embora Schopenhauer tenha utilizado de Kant a diferença entre fenômeno e coisa em si num primeiro momento, o filósofo de Frankfurt retoma a coisa-em-si como noção de vontade. Em Kant, a coisa-em-si era considerada uma incógnita inacessível e fora do fenômeno; na visão schopenhaueriana, ainda que o conhecimento em sua essência seja

<sup>30</sup> Idem. *Ibidem*, p. 89.

<sup>31</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p.108.

<sup>32</sup> Idem. *Ibidem*, p.106-107.

inatingível, é possível subjetivamente acessá-la, a fim de alcançar o segredo do fenômeno.

O autor propõe que tomemos uma nova via, no intuito de conhecermos além da forma da representação intuitiva, observando também o seu conteúdo, pois o acesso à significação das coisas pela representação nos é negado, logo se faz necessário um olhar por outra perspectiva. E nessa nova via, em vez de o corpo ser tomado como objeto imediato, doravante será o corpo considerado como *objetidade*<sup>33</sup> da Vontade: “mas da Vontade humana em geral, tal qual esta se exprime em sua objetividade, o corpo humano”<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> A Vontade como a coisa-em-si; a Ideia, entretanto, como a objetividade imediata (isto é, que ainda não entrou no tempo e no espaço) da Vontade num determinado grau.

<sup>34</sup> O corpo é a objetividade da Vontade, seu modo mais imediato de se manifestar no mundo. Mas, por outro lado, analisando-se o mundo na perspectiva da Vontade, o corpo é a própria Vontade, experienciada e vivida por meio dos próprios motivos que regem esse objeto desejante. (MENDONÇA, 2019, p.110).

## CAPÍTULO II

### A MANIFESTAÇÃO DA VONTADE

#### 2.1 AÇÃO E OBJETIVIDADE DA VONTADE

Na perspectiva do mundo como representação, conforme descrito anteriormente, corpo se manifesta como objeto entre objetos, se dá enquanto representação da intuição. No segundo livro, Schopenhauer identifica as ações do corpo com os atos da vontade:

Este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE.<sup>35</sup>

O termo *objetividade* da Vontade – entendido como uma “espécie de cruzamento privilegiado entre subjetividade e objetividade, a partir do qual se tem acesso ao interior das objetividades”<sup>36</sup> – foi utilizado por Schopenhauer, para se referir ao corpo como derivado dessa essência, ou seja, o sentimento percebido dela, compreendido pelo próprio agir é, ao mesmo tempo, querente e agente. “Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento a priori do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade”<sup>37</sup>.

Dessa forma, não há separação entre ação e vontade, implicando numa identidade do indivíduo com seu corpo, o que significa dizer que a Vontade se mostra na ação corpórea, porém, não se pressupõe que esse agir está acessível para nós. Como o fundamento dos atos não é explicado pelos motivos, a essência do ato é a própria vontade, segundo o filósofo alemão, tornando-se então visível, a partir desse entendimento, o sentido da vida àquele que age. O querer reflete o que somos e é uma expressão da Vontade, esta a qual não conhecemos como os fenômenos. Somente os seres humanos possuem querereres particulares, o que não ocorre com os animais, ressaltando-se que nunca são querereres os quais representam um caráter geral da espécie, pois são sempre específicos e presentes:

Nos mais altos graus de objetividade da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade completa, expressa já exteriormente por fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda a

<sup>35</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*, p.157.

<sup>36</sup> BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*, p. 46.

<sup>37</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*, p.157.

corporização. Nenhum animal possui uma individualidade assim e em tal grau. Animais de grau mais elevado até possuem indícios dela, os quais, todavia, são absolutamente dominados pelo caráter da espécie, razão por que possuem traços mínimos de fisionomia individual.<sup>38</sup>

É impossível abstrair o caráter do indivíduo e indagar sobre seu querer, pois a identidade entre corpo e vontade não pode ser demonstrada, como conhecimento mediato de outro mais imediato, podendo apenas ser evidenciada. E justamente por ser um conhecimento mais imediato, a verdade filosófica entra como um quinto tipo de verdade criada por Schopenhauer na relação entre uma representação intuitiva e algo que se mostra na representação, mas que não é representação, visto que é a própria Vontade: “A VONTADE como coisa-em-si é completamente diferente de seu fenômeno, por inteiro livre das formas dele, as quais ela penetra à medida que aparece”<sup>39</sup>. Isso posto, a vontade, a qual não conseguimos efetivamente representar, por ser uma condição da representação, se espelha em tudo e se apresenta de formas infinitas:

A expressão da mesma pode ser dita de diversas maneiras: meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIDADE da minha vontade; // ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade etc.<sup>40</sup>

## 2.2 VONTADE E REPRESENTAÇÃO: A CAUSALIDADE

Tratemos do procedimento analógico do qual Schopenhauer lança mão, com base no fato de que todos os objetos, como representação, existindo e atuando da mesma forma que o corpo, estão sob o jugo da causalidade. Por conseguinte, a hipótese aceita por ele é considerar o microcosmo como espelho do macrocosmo. Assim, “cada um, portanto, é o mundo inteiro nessa dupla acepção, é o microcosmo que encontra as duas partes do mundo completa e plenamente em si mesmo”<sup>41</sup>. Então, se somos ao mesmo tempo Vontade e representação por analogia, o mesmo vale para os demais corpos.

É incontestável para o autor o pressuposto de que o ser humano é igual aos demais e, portanto, está submetido igualmente à lei da causalidade, pois a diferença existente entre os indivíduos não é essencial, apenas é a forma de manifestação da causalidade:

<sup>38</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p.193.

<sup>39</sup> Idem. *Ibidem*, p.171.

<sup>40</sup> Idem. *Ibidem*, p.160.

<sup>41</sup> Idem. *Ibidem*, p.229.

Apreende, de dentro, a causalidade (motivos), isto é, a própria natureza volitiva. Em seguida, analogicamente, estende esse achado por intelecção a todos os corpos do mundo e chega por conclusão analógica, guiado pelo sentimento, ao conceito de Vontade de vida como coisa-em-si universal que se objetiva em fenômenos.<sup>42</sup>

A Vontade permanece na sua suprema obscuridade, não podendo então ser conceituável e objetivamente conhecida, pois é independente e livre do princípio de razão, logo, não cabe a ela nenhuma razão de ser. Ademais, não é determinada por nenhum motivo ou necessidade, mas se manifesta em qualquer e por quaisquer fenômenos, porque está subjacente a todas as ações, porque é a essência mais íntima de tudo que existe, embora seja impossível o acesso à sua essência para nós.

A Vontade de vida mesma é encontrada nesse fenômeno particular tão fortemente travada, que não pode desdobrar o seu esforço. Por isso decide em acordo com a sua essência em si, que se encontra exterior às figuras do princípio de razão e para a qual todo fenômeno particular é indiferente, pois ela mesma permanece intocada em meio a todo nascer e perecer, e é o Íntimo vital de todas as coisas.<sup>43</sup>

A Vontade, nas suas formas do fenômeno, a sua pluralidade, dá sinal de si em tudo que está condicionado ao tempo, espaço e causalidade, porém a sua propriedade permanece una, atemporal e indivisa. “Por fim tudo o que é representado apenas por meio deles, - tudo isso em sua completude não é essencial ao QUE ali aparece, ao QUE entrou na forma da representação, mas pertence tão-somente a essa forma mesma”<sup>44</sup>.

A assertiva de Schopenhauer sobre a Vontade é de que esta aparece em todo o conjunto fenomênico e se manifesta tanto na sua atuação cega de uma força natural quanto na ação refletida do homem. “Se obtivermos de uma vez por todas a intelecção do fato de que a representação enquanto motivo não é de modo algum condição necessária e essencial para a atividade da Vontade, facilmente reconheceremos a atuação da Vontade em casos menos evidentes”<sup>45</sup>. A Vontade, segundo o autor, tem uma significação negativa, não sendo ela representação e conceito e não tendo substância e essência em si:

Como a Vontade é a coisa-em-si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a vida, o mundo visível, o fenômeno, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhará a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo. Onde existe Vontade, existirá vida, mundo. Portanto, a Vontade de vida é certa, e, pelo tempo em que estivermos preenchidos de Vontade de vida, não precisamos

---

<sup>42</sup> Idem. *Ibidem*, p.14.

<sup>43</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p.504.

<sup>44</sup> Idem. *Ibidem*, p.180

<sup>45</sup> Idem. *Ibidem*, p.174.

temer por nossa existência, nem pela visão da morte.<sup>46</sup>

Para Platão, as Ideias não são representações mentais, e sim formas reais, modelos e protótipos eternos e imutáveis, sendo que o mundo sensível é apenas cópia de um exemplar original, um simulacro. Schopenhauer introduz o conceito de Ideia recorrendo justamente a Platão, embora a Ideia platônica, para ele, não seja outra coisa senão “os graus de objetivação da vontade”<sup>47</sup>, compreendendo-a sob a seguinte perspectiva: “Menciono aqui de passagem a palavra IDEIA para doravante poder usá-la neste sentido. Ela deve, em minha obra, ser entendida na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão”<sup>48</sup>.

Assim Schopenhauer introduz o conceito de ideia, ao considerar a Vontade enquanto essência única e indivisa<sup>49</sup>, e o ser humano como seu grau mais elevado de objetivação. A ideia, sob a ótica schopenhaueriana, é concebida enquanto um ato originário situado entre a coisa-em-si e a representação comum. Pelo fato de não ser ela mediada por corpos, ele a classifica como a objetivação mais adequada da coisa-em-si: “Entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, é alheia à pluralidade”<sup>50</sup>.

A diversidade de objetos da realidade fenomênica é a pluralização de uma única ideia, pois ainda que os objetos deixem de existir, a sua eterna ideia permanecerá inalterada. Como exemplo, podemos citar a humanidade, pois, apesar de esta ser transitória, a sua totalidade é uma ideia que permanece. “Porém, todo objeto é a Vontade na medida em que esta se tornou representação, e o sujeito é o correlato necessário do objeto”<sup>51</sup>.

O processo que Schopenhauer denomina de exteriorização da Vontade é a coisa-em-si tornada imagem nesse mundo, para depois configurar-se como fenômeno no mundo real, na medida em que “a ideia a ser considerada em toda parte como um ato único da Vontade também se revela numa exteriorização única”<sup>52</sup>. Entre ambas não há relação de causalidade, pois a Vontade se manifesta imediatamente na ideia, porém não é causada por ela e se distribui em vários fenômenos.

A individualidade aparece de acordo com o grau de objetivação da Vontade. É possível perceber tal processo quando se observa o quanto ela é marcante no ser humano, mas se perde

---

<sup>46</sup> Idem. *Ibidem*, p.358.

<sup>47</sup> Idem. *Ibidem*, p.191.

<sup>48</sup> Idem. *Ibidem*, p.191.

<sup>49</sup> Idem. *Ibidem*, p.223.

<sup>50</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 191.

<sup>51</sup> Idem. *Ibidem*, p. 362.

<sup>52</sup> Idem. *Ibidem*, p. 222.

no caráter geral da espécie quando se trata do reino animal. “Nesse sentido, as diferenças de individualidade desaparecem tão completamente que é indiferente se o olho que vê pertence a um rei poderoso ou a um mendigo miserável”<sup>53</sup>:

Conhece-se o caráter psicológico da espécie e por aí se sabe exatamente o que se deve esperar do indivíduo. Na espécie humana, ao contrário, cada indivíduo tem de ser estudado e fundamentado por si mesmo: o que é de grande dificuldade, caso se queira previamente determinar com alguma segurança as suas atitudes, pois com a faculdade de razão entra em cena a possibilidade da dissimulação.<sup>54</sup>

É nesse sentido que Schopenhauer afirma que, enquanto ideia eterna, as forças naturais são originárias, uma vez que se encontram fora da cadeia causal, e assim não podem ser ou ter causas. “Quanto às forças naturais e originárias, elas mesmas como objetivações imediatas da Vontade, que como coisa-em-si não está submetida ao princípio de razão, encontram-se fora daquelas formas”<sup>55</sup>, e por isso, são isentas de regras de mudanças da matéria. “A força mesma é fenômeno da Vontade e, enquanto tal, não está submetida às figuras do princípio de razão, ou seja, é sem-fundamento”<sup>56</sup>.

As leis naturais são compreendidas por Schopenhauer na relação entre ideia e fenômeno, e é justamente como isso se configura no mundo físico submetido às condições de tempo, espaço e causalidade, isto é, as manifestações da Vontade em suas diferentes ocasiões: “Toda causa na natureza é causa ocasional, apenas dá a oportunidade, a ocasião, para o fenômeno da Vontade una, indivisa, em si de todas as coisas, e cuja objetivação grau por grau é todo este mundo visível”<sup>57</sup>.

Ao citar o aforismo “Não há vitória sem luta”<sup>58</sup>, Schopenhauer quer mostrar que essa manifestação da Vontade ocorre sob um processo longe de pacificação: “Ora, na medida em que a Ideia ou objetivação da Vontade mais elevada só pode entrar em cena através da dominação das mais baixas, sofre a resistência destas, as quais, embora submetidas à servidão” [...] <sup>59</sup>. Um processo de dominação da posse da matéria por graus superiores de objetivação manifesta-se envolvendo matéria de graus mais inferiores, processo por ele denominado de assimilação por dominação:

---

<sup>53</sup> Idem. *Ibidem*, p. 267.

<sup>54</sup> Idem. *Ibidem*, p. 193.

<sup>55</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 197.

<sup>56</sup> Idem. *Ibidem*, p. 199.

<sup>57</sup> Idem. *Ibidem*, p.200.

<sup>58</sup> Idem. *Ibidem*, p. 210.

<sup>59</sup> Idem. *Ibidem*, p. 210.

[...] se trata de uma Ideia mais elevada que submeteu as outras através de ASSIMILAÇÃO POR DOMINAÇÃO. Isso porque se trata de uma Vontade UNA a objetivar-se em todas as Ideias, e que, aqui, ao esforçar-se pela objetivação mais elevada possível, renuncia aos graus mais baixos de seu fenômeno, após um conflito entre eles, para assim aparecer num grau mais elevado e tanto mais poderoso.<sup>60</sup>

A luta é contínua e só termina quando não mais existe o processo da manifestação. Assim ocorre conosco, até que venha a morte e ponha fim no palco dos acontecimentos. Trata-se de um conflito presente em todos os fenômenos e a todo tempo, em que os graus de objetivação da Vontade lutam incessantemente uns com os outros por matéria, espaço e tempo, a fim de se manifestarem, fazendo jus ao que é a natureza, uma manifestação desse processo de conflito. Sendo assim, “do mesmo modo, cada fenômeno da Vontade, inclusive os que se expõem no organismo humano, travam uma luta duradoura contra as diversas forças físicas e químicas que, como ideias mais elementares, têm um direito prévio à matéria”<sup>61</sup>.

A que se deve essa discórdia essencial de uma Vontade, que é una? Schopenhauer explica que somente ocorre o conflito incessante quando a Vontade se objetiva em diversos fenômenos e esse caráter conflituoso se manifesta. É até onde a razão pode conhecer, pois não há acesso do conhecimento à essência em si da Vontade.

---

<sup>60</sup> Idem. *Ibidem*, p. 210.

<sup>61</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 210.

## CAPÍTULO III

### A VONTADE OBJETIVADA

#### 3.1 A VONTADE, O CARÁTER E A LIBERDADE

No capítulo III da sua principal obra – *O Mundo como Vontade e Representação* –, Schopenhauer concebe todas as representações como objetos do sujeito. “Na Ideia, sujeito e objeto mantêm pleno equilíbrio. Ora, como também aqui o objeto nada é senão representação do sujeito, do mesmo modo o sujeito, ao abandonar-se totalmente no objeto intuído, torna-se esse objeto mesmo [...]”<sup>62</sup>. Segundo ele, é possível ao sujeito conhecer-se a si próprio como querente, mas como o sujeito não é, ao mesmo tempo, objeto do conhecimento e conhecedor, sujeito e objeto somente podem ser pensados numa relação de um para o outro:

Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE.<sup>63</sup>

O autor defende que a essência do sujeito não é acessível para nós. E, se é necessária ao mundo dos objetos a experiência sobre ele, é necessário também o sujeito que o tome como experiência, mas é a Vontade, como fio condutor, que permite se ordenarem as representações e se possibilitar o conhecimento. Entendendo que, para Schopenhauer, o corpo é a objetividade da Vontade, o seu agir também é uma manifestação dessa Vontade, sem nenhuma relação causal, como já foi exposto antes. Na visão dele, o querer e o agir exprimem uma diferença apenas de ponto de vista que se toma em relação ao outro. “E, como o nosso conhecimento é condicionado por tais formas, a experiência inteira é apenas conhecimento do fenômeno, não da coisa em si: por conseguinte, as leis do fenômeno não podem ser válidas para esta”.<sup>64</sup>

Ao apontar a distinção entre querer e agir, Schopenhauer afirma que um determinado evento será descrito como ato da Vontade quando considerado do ponto de vista particular; por outro lado, se o mesmo evento for observado do ponto de vista do objeto, será considerado um movimento do corpo. Neste caso, o dualismo se exprime no ponto de vista, isto é, da mera visão do sujeito, idêntico ao próprio movimento:

---

<sup>62</sup> Idem. *Ibidem*, p. 247.

<sup>63</sup> Idem. *Ibidem*, p. 247.

<sup>64</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p.236.

Tal elevação tem de ser não apenas obtida com consciência, como também mantida com consciência, sendo, assim, acompanhada de uma contínua lembrança da Vontade, porém, não de um querer particular, individual, como o temor ou o desejo, mas da Vontade humana em geral, tal qual esta se exprime em sua objetividade, o corpo humano.<sup>65</sup>

Para Schopenhauer, a definição sobre o que precede a ação, de maneira alguma, deve ser chamada de querer, tampouco ser instância do querer, mas somente representação do sujeito. Assim ele acrescenta no seguinte trecho: “Decisões da vontade referentes ao futuro são simples ponderações da razão sobre o que se vai querer um dia, não atos da vontade propriamente ditos”<sup>66</sup>. E complementa: “De fato, o intelecto experiencia as decisões da vontade apenas *a posteriori* e empiricamente”<sup>67</sup>.

Nessa lógica, ter a intencionalidade de fazer algo não deve ser compreendido como consequentemente fazer algo realmente. Dessa forma, o agir tem o peso de legitimar a realidade do querer, e então emerge a concepção de motivo, aniquilando qualquer possibilidade de caracterização do estado anterior do sujeito por processos cognitivos sobre ações futuras, haja vista que qualquer unidade de consciência não passa de um mero reflexo da própria unidade originária da Vontade. “Assim ela o é na parte vegetativa do fenômeno animal, em sua geração e formação, e na manutenção da economia interna dele, em que são ainda as meras excitações o que determina necessariamente o seu fenômeno”<sup>68</sup>.

Schopenhauer aborda as limitações do intelecto diante das incansáveis manifestações da Vontade, deixando evidente essa distinção entre Vontade e intelecto, bem como a superposição daquela sobre este: “O intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível”<sup>69</sup>. O intelecto somente consegue dar o tom à vontade quando esta permanece em pausa; no entanto, qualquer impulso da emoção, da paixão ou da raiva é um obstáculo à plena função intelectual. O que pode resultar dessa contraposição entre o querer e o conhecer é primazia do querer inconsciente ativo que age por intermédio das representações. Esse querer inconsciente, por sua vez, torna-se objeto do sujeito conhecedor, e ainda que não nos seja acessível a essência da coisa-em-si, é possível a nós tal vislumbre. Logo, está claro que os antecedentes da ação objetivada em cada ser se assentam nas manifestações da Vontade como coisa-em-si e que o próprio intelecto é também

---

<sup>65</sup> Idem. *Ibidem*, p. 274.

<sup>66</sup> Idem. *Ibidem*, p. 157.

<sup>67</sup> Idem. *Ibidem*, p. 376.

<sup>68</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p.215.

<sup>69</sup> Idem. *Ibidem*, p. 376.

uma derivação dessa Vontade.

Para Schopenhauer, a vontade é irracional e avança na sua impulsividade para suprir seus desejos, envolvida em um jogo no qual os seres humanos, como objetivação, se mantêm submetidos à afirmação e à negação dessa vontade. É válido reiterar que a Vontade é possuidora de três características básicas – a unidade, a infundamentabilidade e a incognoscibilidade – as quais estão presentes em todos os fenômenos<sup>70</sup>. Sabemos que não há forma sujeito e objeto na compreensão do mundo como vontade, por isso não há alcance do conhecimento à vontade. No dizer schopenhaueriano, é possível ir além dos fenômenos por meio do “conhecimento de toda a vida”, uma forma diferente de acesso possibilitado pela dimensão do corpo, que pode também ser estendido a todos os fenômenos do mundo<sup>71</sup>.

É essa vontade que construirá uma realidade de caráter bastante pessimista na condição humana, não somente em relação à questão moral, mas também visando à possibilidade da liberdade humana de se alcançar a felicidade: “Mas é tão rigorosa a necessidade com a qual, num caráter dado, os atos são provocados pelos motivos, que ninguém, nem mesmo aquele que está convencido dessa necessidade rigorosa, jamais terá a ideia de se desculpar e jogar a culpa nos motivos”.<sup>72</sup> É fundamentado nesse contexto que Schopenhauer traz a compreensão de que o ser humano é a verdadeira expressão da Vontade, esta que gera o mundo e tudo que nele se configura, de maneira tal que inexistente a possibilidade de ser livre, porém é possível o caminho da negação ou afirmação da vontade. Assim, “todo ato verdadeiro e imediato da Vontade é num só lance ação do corpo, e toda ação sobre o corpo: ambos são a única e mesma coisa, dados apenas de duas maneiras diferentes, uma vez imediatamente outra na intuição do entendimento”<sup>73</sup>.

Quanto à Vontade, já sabemos que esta é essencialmente livre e que, de acordo com Schopenhauer, é a ela que a liberdade está limitada. “Não somos uma cabeça de anjo alada, mas possuímos um interior essencialmente volitivo, raiz de nossa existência”<sup>74</sup>. Dessa maneira:

Esse conhecimento imediato da própria vontade é também aquele do qual surge na consciência humana o conceito de LIBERDADE, pois certa mente a vontade, como criadora do mundo, coisa em si, é livre do princípio de razão e, dessa forma, de toda

<sup>70</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 117.

<sup>71</sup> Em verdade, com o corpo, o autor indica uma espécie de cruzamento entre experiência externa e interna, uma região do conhecimento que não é mais rígida pelo saber discursivo, mas pelo *sentimento* a nos abrir o panorama para uma forma de inteligência que se refere à relação que uma representação intuitiva, o corpo mesmo com aquilo que de modo algum é representação, mas em *gênero inteiro* diferente dela: a *Vontade*. (BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 30-31).

<sup>72</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 96.

<sup>73</sup> BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*, p. 31.

<sup>74</sup> Idem. *Ibidem*, p. 31

necessidade, logo, perfeitamente independente, livre, sim, onipotente. Isto, em verdade, vale apenas para a Vontade em si, não para os seus fenômenos, os indivíduos, que, mediante ela mesma, são inalteravelmente determinados como seus fenômenos no tempo.<sup>75</sup>

No tocante à representação, este é aspecto no qual justamente os fenômenos encontram-se determinados, tendo em vista que “como coisa em si, a Vontade do procriador e a do procriado não são diferentes, pois apenas o fenômeno, não a coisa em si, está submetido ao *principio individuationis*”<sup>76</sup>. Nesse plano da representação cada ser é regido pela necessidade, e cada objeto é necessário, e por isso mesmo a liberdade é uma ilusão, como diz o autor, na sua principal obra *O Mundo como Vontade e Representação*: “[...] contudo, na consciência comum não clareada pela filosofia, a vontade é de imediato confundida com seu fenômeno, e aquilo que pertence exclusivamente à Vontade é atribuído a este. Daí nasce a ilusão da liberdade incondicionada do indivíduo”<sup>77</sup>.

Sob a ótica de Schopenhauer, há uma clara distinção entre a liberdade da vontade e a liberdade de ação, sendo que esta última é a que incide sobre as escolhas de algo que queremos fazer. Tal compreensão de liberdade da vontade está associada à liberdade de querer, diante da impossibilidade de a consciência definir a convicção de que poderemos optar por outra coisa que não seja aquela desejada num determinado momento. Como visto, o autor nega a liberdade humana de “fazer o que se quer”, pois os motivos capazes de decidir por uma escolha estão diretamente subordinados ao caráter de cada pessoa. Assim, os motivos são dependentes da causalidade e, portanto, motivos mais fortes exercem um peso de poder sobre a verdade.

Toda essa compreensão do filósofo alemão acerca da vontade vai gerar repercussões, tanto sobre a sua metafísica da ética quanto ao conceito de caráter, perpassando tais conceitos pela noção de conhecimento de si, da Vontade cósmica, em um ato de liberdade do mundo da necessidade fenomênica apontada no Livro IV, esta última já abordada anteriormente no presente estudo. Seguindo a sua linha de pensamento, Schopenhauer compreende o caráter a partir de três sentidos: inteligível, empírico e adquirido. Para ele, o caráter inteligível não está fundamentado na razão, como queria Kant, mas tem a Vontade como referência, ou seja, trata-se da própria Vontade livre. Por conseguinte, esse caráter não advém do mundo fenomênico, pois não se encontra numa relação de causalidade com este mundo. E, ainda, por ser este imutável e incorrigível, não admite mudanças de estado e condição:

<sup>75</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p.626 - 627.

<sup>76</sup> Idem. *Ibidem*, p. 422.

<sup>77</sup> Idem. *Ibidem*, p. 627.

Este, portanto, já tem de ser fenômeno da vontade, e relacionar-se com minha vontade em seu todo, isto é, com meu caráter inteligível, cujo fenômeno no tempo é meu caráter empírico, da mesma forma que a ação isolada do corpo se relaciona com o ato isolado da vontade. Logo, todo o corpo não tem de ser outra coisa senão minha vontade que se torna visível, tem de ser a minha vontade mesma na medida em que esta é objeto intuível, representação da primeira classe.<sup>78</sup>

O caráter empírico – ao qual Schopenhauer denomina corporificação, ou seja, a ação no tempo e no espaço – é a expressão do caráter inteligível (fora do mundo natural, inato e inconstante). “O caráter empírico (fenomênico) tem de fornecer num decurso de vida a imagem-cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último”.<sup>79</sup> A manifestação do caráter inteligível no empírico pode apresentar algumas dificuldades, visto que esse processo de espelhamento em cada um passa pela influência da cultura, o que pode esmaecer o conhecimento do indivíduo sobre seu próprio caráter e, em consequência disso, levá-lo a tentativas frustradas de mudança de caráter. Enquanto fenômeno, o caráter empírico está vinculado necessariamente à dependência dos motivos, porém, não há liberdade para aquilo que se encontra no mundo dos fenômenos.

Os motivos, por sua vez, estão por trás do querer, entretanto o que Schopenhauer chama de mistério somente pode ser reconhecido empiricamente, pois o querer é sempre determinado, não existindo assim a possibilidade de um *liberum arbitrium indifferentiae*.<sup>80</sup> Nessa perspectiva, o caráter empírico, por ser individual, se mostra diferente em cada indivíduo, o que explica as reações diversas diante de um mesmo fato, isto é, “[...] o caráter empírico do homem, como toda outra causa na natureza, é invariavelmente determinado e que as ações acontecem necessariamente conforme a magnitude dos influxos externos”.<sup>81</sup>

De acordo com a tese schopenhaueriana da imutabilidade do caráter, todo o percurso da vida do indivíduo será tomado como pré-determinado diante dos motivos, a não ser que exista um forte motivo contrário para modificar a ação, mas o caráter, nunca. Sendo assim, o papel do intelecto é sempre secundário e, por isso, jamais terá força para modificar a sua essência (a Vontade), sabendo-se, evidentemente, que se trata de um papel meramente suplementar. Mas, afinal, o que cabe ao intelecto? Cabe-lhe esclarecer os motivos que vão à consciência durante o momento em que se realiza a ação.

Ratificando o aqui já abordado, decorre daí um papel restrito do intelecto na estrutura

<sup>78</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p.165.

<sup>79</sup> Idem. *Ibidem*, p. 224.

<sup>80</sup> Liberdade de indiferença; liberdade da vontade ou livre arbítrio.

<sup>81</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 630.

da ação, porque, para ele, o conhecimento sobre a nossa natureza pode ser aprimorado no tempo, mas o querer não é algo de livre escolha pelo ser. É o que Salviano observa na sua tese: “o que realmente muda em relação ao caráter é apenas a sua direção, provocada pela força dos *motivos*, nunca o que ele é essencialmente em si. O veredicto da inalterabilidade de nossa essência não leva, no entanto, o filósofo a rejeitar todo tipo de melhoria dum caráter”<sup>82</sup>.

Eis a concepção de caráter que leva Schopenhauer à caracterização da compaixão. Como tal, ele aborda na obra *Sobre o Fundamento da Moral* o motivo pelo qual algumas pessoas agem movidas pela compaixão e outras não. Toda explicação reside no determinismo existente do caráter, de modo que nenhum sentimento moral poderia modificá-lo, como nos mostra o próprio Schopenhauer:

Pois quem almeja estabelecer um regulativo para a vontade de todos exatamente o que é proposto por aquele princípio moral - precisa ele mesmo necessariamente de um regulativo, do contrário tudo lhe seria indiferente. Esse regulativo, todavia, só pode ser o próprio egoísmo.<sup>83</sup>

Ancorado nessa concepção, Schopenhauer defende que a humanidade não caminha em um gradativo progresso para o bem comum e que nenhum código moral seria capaz de reverter a força do determinismo do caráter inteligível. Todavia, a responsabilidade de nossos atos está relacionada a essa noção de caráter, o que está diretamente relacionado à essência e não ao caráter empírico do agente.

Mas é tão rigorosa a necessidade com a qual, num caráter dado, os atos são provocados pelos motivos, que ninguém, nem mesmo aquele que está convencido dessa necessidade rigorosa, jamais terá a ideia de se desculpar e jogar a culpa nos motivos, pois ele reconhece claramente que aqui, de acordo com o que está em questão e as ocasiões, portanto objetivamente, seria bem possível que acontecesse outra ação e, até mesmo, uma ação oposta, *se todavia ele fosse uma outra pessoa*.<sup>84</sup>

Decerto que a tal causalidade está restrita às representações, e nessas condições reside o caráter empírico; de outro modo se apresenta o caráter inteligível, livre das regras deste mundo e, assim, no plano da Vontade, causa nenhuma o determina, sendo, pois, inalterável. A atuação da Vontade impõe uma lógica inexorável de limites à liberdade e define o caráter empírico. Nesse contexto determinado sob as leis da Vontade, como salvaguardar espaço para a ação moral genuinamente? Para Schopenhauer, um mundo orientado por forças impulsivas e imutáveis da Vontade é compatível também com ações de cunho moral.

<sup>82</sup> SALVIANO, J. *Labirintos do Nada*, p. 24.

<sup>83</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 652.

<sup>84</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 97.

[...] devido ao acréscimo do conhecimento abstrato ou racional, vemos como vantagem sua, em relação aos animais, uma DECISÃO ELETIVA, que, entretanto, apenas o torna um campo de batalha do conflito entre motivos, sem, contudo, subtraí-lo ao império deles; os quais, de fato, condicionam a possibilidade da perfeita exteriorização do caráter individual. Porém, de modo algum a decisão eletiva deve ser vista como liberdade do querer individual, isto é, independência da lei de causalidade, cuja necessidade estende-se tanto sobre os homens quanto sobre todos os outros fenômenos.<sup>85</sup>

É por isso que o conhecimento exato do caráter (a consciência de suas limitações) será chamado de caráter adquirido (*erwobener charakter*).<sup>86</sup> Sobre essa determinação da vontade, do ponto de vista da teoria metafísica de Schopenhauer, trata-se de um querer regulado pela vontade de viver que entra em conflito com outras vontades e tende a submetê-las à sua determinação, justamente porque está relacionada ao egoísmo. Inseridos nessa condição de existência, metafisicamente, o ser humano é conduzido por fins, ampliando o seu campo de objetos de desejo, na busca pela sua satisfação plena, mas impactando no objeto da carência, cuja consequência é o sofrimento. “Nomeamos SOFRIMENTO a sua travação por um obstáculo posto entre ela e o seu fim passageiro; ao contrário, nomeamos SATISFAÇÃO, bem-estar, felicidade, o alcançamento do fim”<sup>87</sup>.

O pessimismo fundamenta a base filosófica de Schopenhauer, pois o movimento infinito da vida em busca de realização essencialmente está submetido aos impulsos de uma vontade insaciável. Assim, como refém da Vontade, o sofrimento do ser humano é contínuo diante da carência ou do tédio que sempre o afeta. Trata-se da “negatividade da satisfação”, descrita pelo autor: “Eis por que em toda parte se vê conflito, luta de todos contra todos, em especial no reino animal, onde quem não devora é devorado, quem não assimila é assimilado”<sup>88</sup>. E assim a vida humana oscila entre esses dois estados no plano da “afirmação da vontade”, emaranhada nessa relação que ocorre na seguinte maneira: desejo-satisfação-sofrimento-tédio. Quanto à noção de caráter, infere-se que este é obtido na vida pelo contato com o mundo e serve como referência quando alguém lança um elogio a uma pessoa pelo bom caráter ou uma crítica pelo seu mau-caratismo<sup>89</sup>. Mas, para Schopenhauer, o caráter de um indivíduo é sempre o mesmo, podendo ser adaptado ao escopo das circunstâncias, nas quais é revelado se

<sup>85</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 389.

<sup>86</sup> SALVIANO, J. *Labirintos do Nada*, p. 20.

<sup>87</sup> Idem. *Ibidem*, p. 399.

<sup>88</sup> BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*, p. 36.

<sup>89</sup> Para Schopenhauer, antes, essas formulações são modos de expressar variações equivalentes a graus do mesmo fenômeno, que é tomado a partir de diferentes pontos de vista em função de sua complexidade. (Paschoal A. Edmilson). *Revista Voluntas*.

esse indivíduo é “bom ou mau”. Para o autor, não cabe ao homem tomar decisões de peculiaridades de seu caráter, porque esse caráter é inteligível e orienta seu agir como uma mera objetivação da vontade, de modo que nada pode fazer, no sentido de tomar uma direção oposta, pois tudo o que pertence ao mundo entendido como representação conhece somente a necessidade, ao passo que desconhece a liberdade. Nesse plano, os fenômenos estão submetidos às regras impostas pela lei da causalidade, segundo a qual o que daí deriva inexoravelmente de causas previamente estabelecidas, sem que algo possa reproduzir-se de maneira absolutamente contrária.

Ainda de acordo com a noção de causalidade, a relação sofrimento e egoísmo é um componente inerente ao próprio ser, pois é da natureza humana esse quadro pessimista que corresponde a uma condição natural orquestrada pela onipresença do egoísmo. Embora seja a prática humana mais regular, o egoísmo não é a única das motivações, mas é a condição por meio da qual se materializa a afirmação da vontade de viver. “O egoísmo ilimitado, a luta pela existência e bem-estar, é a motivação fundamental em quase todas as atitudes”<sup>90</sup>. O egoísmo envolve uma maneira de conceber o mundo na visão de Schopenhauer, um erro do olhar sobre o princípio de individuação marcado pela pluralidade em um cenário do mundo como representação em que o outro é apenas o diferente, não havendo algo em comum entre os inúmeros indivíduos. Esse mundo regido pelo egoísmo é encoberto pelo “Véu de Maia”. Parafraseando Hobbes, na sua obra *Leviatã*, assim se faz a guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*). Na visão schopenhaueriana, trata-se de um egoísmo volitivo:

Eis aí a mentalidade do EGOÍSMO, o qual é essencial a cada coisa da natureza. É exata mente por ele que o conflito interno da Vontade consigo mesma atinge temível manifestação. Pois tem sua base e essência naquela oposição entre microcosmo e macrocosmo, ou no fato de a objetivação da Vontade ter por forma o *principium individuationis*, aparecendo de maneira igual em inumeráveis indivíduos e, na verdade, em cada um deles inteira e completamente segundo os dois lados (Vontade e representação).<sup>91</sup>

Assim sendo, toda competição é originada pelo egoísmo, e a engrenagem deste pode ser compreendida a partir da pluralidade como produto de manifestação da vontade. Assinalado por Schopenhauer pelo *principium individuations*, é algo natural e comum no mundo, como sendo expressão interna da vontade.

Ao longo dos escritos de Schopenhauer, são perceptíveis as frequentes afirmações de que tanto a maldade quanto a bondade de um indivíduo são inatas, e dessa maneira não cabe à

<sup>90</sup> SALVIANO, J. *Labirintos do Nada*, p. 42.

<sup>91</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 427.

Ética o processo de mudança para que alguém se torne compassivo. Além do egoísmo, uma motivação de natureza maldosa considerada de segunda classe mobiliza os seres humanos para a ação que visa ao sofrimento alheio, ou seja, é o maldoso que nutre um egoísmo sem limites e que é capaz de matar o outro para realizar o seu desejo. Dotado dessa característica, o maldoso se vê como única realidade, e estando imerso no princípio de individuação não tem a noção de identidade da vontade em todas as coisas. “Pois, aquela impossibilidade e absurdo repousam apenas nas formas do fenômeno, que constituem o *principium individuationis*”.

Na maioria das vezes, a malevolência emerge do impacto causado pela guerra dos egoísmos, podendo apresentar diversos níveis, e uma das suas principais fontes é a inveja. De acordo com Schopenhauer, a inveja é algo inato, objetivamente estimulada pelos vícios e imperfeições da natureza humana. Além da maldade, algo ainda mais perverso é a satisfação pela desgraça alheia, surgindo dessa ação maligna um novo elemento: a crueldade, que é a motivação antimoral de elevada potência: “O sofrimento alheio torna-se-lhe agora fim em si, é um espetáculo que lhe regozija. Daí se origina o fenômeno da crueldade propriamente dita, da sede de sangue (...)”<sup>92</sup>. Pior do que o egoísmo, que nos faz ver o outro como um meio para alcançar um fim, é desejarmos a dor e o mal-estar do outro simplesmente como um fim, sendo motivados pelo viés da maldade e da crueldade. Assim descreve o autor: “Desse tormento interior que lhes é inteiramente imediato e essencial procede, por fim, até mesmo a alegria desinteressada no sofrimento alheio, nascida não somente do mero egoísmo, e que é propriamente a MALDADE, a qual cresce até a CRUELDADE”<sup>93</sup>.

Das máximas de extremo egoísmo e maldade, a primeira: “não ajude a ninguém, mas prejudica a todos”; e a segunda: “prejudica a todos que puderes”, resultam os piores vícios como ganância, ciúme, injustiça, tortura etc. “Eis aí a suprema expressão do egoísmo, cujos fenômenos, nesse aspecto, são superados apenas por aqueles da pura maldade, que procura, indiferentemente e sem benefício pessoal algum, a injúria e a dor alheia”. E assim Schopenhauer conclui sobre o lado mais sombrio da natureza humana, deixando claro que ninguém consegue evitar totalmente as motivações do egoísmo e da maldade, estas que são capazes de produzir tamanhas atrocidades. As mesmas condenadas pela sociedade.

Dessas motivações resultariam os piores vícios – a intemperança, a luxúria, a cobiça, o ciúme, a inveja, a maldade, a injustiça etc.– que o homem é capaz de alimentar e, de acordo com Schopenhauer, ele não consegue evitar. Entretanto, cabe agora analisar aqui a última

---

<sup>92</sup> Idem. *Ibidem*, p. 464

<sup>93</sup> Idem. *Ibidem*, p. 463

motivação, a compaixão, para entender por que esta é a única motivação moral, por excelência, capaz de promover uma ação moralmente boa.

### 3.2 A ÉTICA DA COMPAIXÃO

Schopenhauer afirma a existência da moral na sua metafísica da ética, esta considerada por ele o ápice de seu pensamento. A sua obra principal – *O Mundo como Vontade e Representação* – trata do egoísmo e da maldade não apenas como bases motivadoras das ações humanas, mas também da motivação, cujo fim é o bem alheio, mesmo contrariando o próprio bem, por esta via, também “daquela ação praticada por ascetas e santos, que negam a Vontade e os sofrimentos do mundo, redimindo-o, instalando assim uma contradição no fenômeno”<sup>94</sup>.

Para o nosso autor, a compaixão é uma das três formas de negação da Vontade: a primeira ocorre parcialmente a partir da contemplação estética desinteressada, mas sem caráter de moralidade; a segunda é o sentimento compassivo que, embora momentâneo, é motivador da boa ação dirigida ao outro, portanto possui valor moral e; a terceira diz respeito a uma negação perene, a qual é muito praticada na vida ascética dos santos. É importante salientar que a segunda forma é o elemento temático deste trabalho, de modo que iremos focar na compaixão, pois, segundo Schopenhauer, é ela a única ação dotada de valor moral, surgindo como um sentimento espontâneo que extrapola o egoísmo enraizado na vontade.

Se, de um lado, vimos o ódio e a maldade condicionados pelo egoísmo, e este basear-se no conhecimento do *principium individuationis*, de outro lado encontramos a compaixão como a origem e a essência da justiça. E quando esta é levada ao mais elevado grau, do amor e da nobreza de caráter, justamente a visão amparada no *principium individuationis*, é a única que, ao suprimir a diferença entre o próprio indivíduo e os outros, torna possível e elucida a perfeita bondade de disposição, o amor desinteressado e o mais generoso autossacrifício pelos outros.

Etimologicamente, o termo compaixão designa sentir a dor do outro ou sentir junto ao outro a dor que lhe acomete, ao ponto de não haver mais, na visão do compassivo, a diferença entre ele e o outro, pois ambos pertencem a uma mesma unidade essencial. “Bondade moral que não surge da reflexão, cuja formação depende da cultura espiritual, mas diretamente da própria vontade”. Para Schopenhauer, a compaixão apresenta dois graus de manifestação

---

<sup>94</sup> SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 12.

diante do sofrimento de alguém como motivo para uma boa ação, sendo o primeiro a justiça em oposição a motivos egoístas e maldosos que causam o sofrimento alheio. Nesse primeiro plano, ela é negativa, pois ainda não se destina a ajudar o outro que sofre. O segundo nível é a virtude da caridade, considerada no nível das virtudes cardeais, ao lado da justiça, e estando as duas enraizadas na compaixão.

Na explicação de Schopenhauer, o fundamento da ética não está ancorado na razão, como afirmava Kant. Ora, se os corpos são fenômenos provindos de uma mesma unidade essencial, a separação entre os indivíduos é apenas aparente, pois fundamentalmente somos todos um único corpo. É isso que possibilita a identificação com o semelhante e o afloramento do sentimento da compaixão. “Porém, em outra circunstância, raríssima, esse conhecimento do todo sofrente faz o sujeito se identificar com a totalidade das criaturas que sofrem”<sup>95</sup>.

Ao contrário do homem mau que não apenas afirma o próprio fenômeno da Vontade, mas também nega todos os demais como se fossem simples máscaras, como se tivessem essência totalmente diferente da sua. Ao contrário, pelo seu modo de ação, o homem justo mostra que RECONHECE sua essência, a Vontade de vida como coisa em si, também no fenômeno do outro dado com mera representação. Isso o possibilita reencontrar a si mesmo nesse fenômeno em certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, ou seja, não inflige injúrias.

Para que um ato seja compassivo, isto é, para ter valor moral, é necessário que o indivíduo desprenda-se das representações ilusórias e intua a própria essência íntima na qual tudo e todas as manifestações da Vontade se fazem presentes, no mundo animal e no mundo inanimado, absorvendo o sofrimento alheio como o seu próprio. É, por isso, uma prática imediata, intuitiva e inata, já que não resulta de ensinamentos morais ou princípios abstratos, em que o papel da educação intelectual, longe de ser a fonte da moralidade, é apenas o de fixar na consciência aquilo que a intuição sinalizou, no que se refere às ações. “Todo amor puro e verdadeiro é compaixão, todo amor que não é compaixão é amor-próprio”<sup>96</sup>.

Uma ação genuinamente compassiva, ou seja, dotada de valor moral, efetivamente somente terá crédito, se for desprovida de egoísmo e maldade, e, ainda, se o sofrimento e dores do outro tornar-se motivo do agente da compaixão. Se não possuir tais requisitos básicos, não terá os requintes de moralidade. Segundo a abordagem de Schopenhauer, o sentimento compassivo não representa fraqueza de quem o sente; ao contrário, este é um forte, justamente por não afirmar o egoísmo que lhe é inerente, pois é o que mais conhece a

<sup>95</sup> BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*, p. 46

<sup>96</sup> SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 478.

identidade essencial entre ele e o outro, o que lhe permite intuitivamente sentir a dor e o sofrimento alheios, sentir no seu peito o tormento do outro como se fosse seu. É um sentimento dirigido pelo conhecimento objetivo, não ligado aos impulsos da vontade, mas sim à sua negação, na medida em que é capaz de reconhecer a unidade essencial de todos os seres.

Essa identidade com o outro, ou seja, a empatia perante o sofrimento alheio, não vale somente para os seres humanos, devendo-se incluir o despertar do sentimento passivo em relação aos animais, considerando-se que a Vontade é una, e por isso o compassivo não se percebe essencialmente desconectado de outros seres. Como não há barreiras entre ele e os animais, há uma natural inclinação para sofrer também pelos animais que padecem.

Assim, a compaixão é uma disposição natural e inata, um ato real e afetivo que se traduz em colocar-se no lugar do outro no momento do sofrimento de maneira magnânima, compreendendo que somos partes de uma mesma base imanente, sentindo a dor alheia e movendo todos os recursos que se poderia para livrar o outro das agruras que o afligem. Uma visão bastante diferente do que prega a moralidade kantiana, cujo fundamento da ação moral é o conceito de dever. Daí Schopenhauer denominar hipotético o imperativo categórico defendido por Kant.

O compassivo não está condicionado pelo “Véu de Maia”, livre da ilusão de se perceber como elemento separado de outros fenômenos, e como vê o egoísta tomado pelo princípio de individuação, ele nega o fundamento metafísico da identidade da Vontade. Eis a base metafísica em que se apoia o fundamento da ética schopenhaueriana, esta que é responsável pela quantidade de egoísmo peculiar a cada um, sendo o que permite fundamentar o caráter compassivo que, por ser inato, tem sua essência assentada na Vontade.

De acordo com as afirmações aqui expostas referentes à moral schopenhaueriana, foi possível atestar a inviabilidade da educação moral ligada à liberdade, de modo que torne o sujeito livre da vontade e isso resulte na modificação do seu caráter, na medida em que ações maldosas ou bondosas são compreendidas como uma disposição inata ao indivíduo. Nesse sentido, a educação intelectual assume um papel secundário no processo, pois o caráter é um espelho da essência una e imutável de cada ser.

### 3.3 A INTERPRETAÇÃO DOS ATOS COMPASSIVOS OU EGOÍSTAS

A compaixão não é mediada por conceitos – ou seja, pela razão – que direcionam as ações dos indivíduos sobre o que fazer e o modo como fazer. Dessa maneira, esse ato advindo da compaixão deve ser considerado como uma motivação espontânea, um impulso natural,

tornando-se uma experiência de abertura para a compreensão imediata da figura do outro, pois ela visa interromper o sofrimento alheio ou o seu mal-estar. Podemos então inferir que, pela compaixão, a participação no outro é limitada ao sofrimento e não é estimulada a proporcionar o seu bem-estar, então:

Nesse sentido, por exemplo, para que a proporção existente num dado homem entre egoísmo e compaixão possa entrar em cena, não é suficiente que possua riqueza e veja a miséria alheia: também tem de saber o que é 'permitido fazer com a riqueza, tanto para si quanto para os outros; ademais não apenas tem de ter sido apresentado ao sofrimento alheio, mas também tem de ter experimentado o que é o sofrimento, bem como o prazer.<sup>97</sup>

Segundo Schopenhauer, não nos cabe prescrever os considerados atos moralmente bons, mas tornar claro em que condições eles ocorrem. Esse conhecimento, utilizado para despertar o sentimento da compaixão como a única causa de ações altruístas, não é abstrato, mas intuitivo, como apreensão do concreto. É o que assevera Jair Barboza: “Em Schopenhauer, o intelecto – razão + entendimento – não passa de um mecanismo de sobrevivência humana, como as garras do leão ou o chifre do touro, sendo secundária a razão em relação a algo de mais essencial”<sup>98</sup>. Nesse caso, suscita-se uma questão: quais os critérios para que possamos julgar as ações do ponto de vista externo? É o que indaga o professor Lucas Silva:

[...] quais as condições necessárias para que um expectador, ao ver uma determinada ação, possa afirmar que esta foi moralmente boa, motivada pela compaixão, ou má, motivada pelo egoísmo disfarçado? O juízo parece então limitado ao sistema interno do agente envolvido na ação, ao caráter pessoal.<sup>99</sup>

Antes Rousseau já trazia o discurso da compaixão em suas teses: “[...] ainda quando fosse verdade que a comisseração não é mais do que um sentimento que nos posiciona no lugar daquele que sofre, sentimento escuro e vivo [...]”<sup>100</sup>. Devemos ressaltar que, se a compaixão é possível, não é o que está em discussão. A questão aqui é como saber sublinhar o caráter desinteressado da compaixão, se muitas ações parecem silenciar seu caráter solidário, reforçando, em troca, sua face mais interesseira?

Para Schopenhauer, “somente o presente é aquilo que existe e se mantém firme e imóvel, pois é só com isso que podemos contar no processo de análise do agir moral”<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 381.

<sup>98</sup> BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*, p. 29.

<sup>99</sup> SILVA, L. *Sobre a Compaixão e o Caráter em Arthur Schopenhauer*, p.64.

<sup>100</sup> ROUSSEAU, J. *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*, p.93.

<sup>101</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 363.

Então, como converter em parâmetros de moralidade os nossos atos, quando fazemos extensivo o sentimento da compaixão e da piedade, se tal virtude somente pode existir na intimidade (entre sujeitos que se reconhecem semelhantes)? Em que momento podemos perceber quando a piedade perde seu caráter de sentimento legítimo e se torna uma eficaz estratégia encoberta do egoísmo? “A indicação dos vícios especiais que surgem do egoísmo [...] faria derivar dele a avidez, a glotonaria, a intemperança, a luxúria, o interesse próprio, a avareza, a cobiça, a injustiça, a dureza de coração, o orgulho, a vaidade etc.”<sup>102</sup>.

Sob a visão schopenhaueriana, apenas existe o “agora”. Sendo assim, somente é possível um modo de analisar o fenômeno ético: esse modo encontra força na ética descritiva<sup>103</sup>, a qual busca descrever um ato moral e, por essa razão, não considera a base normativa, formalista ou prescritiva como fundamento para a ética. A preocupação do autor é entender quais as motivações para a ação ética e não como o indivíduo deve ou não agir. Essa é a ética que questiona o agir, por isso a rejeição à ética do dever, proposta na visão kantiana. É nesse contexto que a filosofia deve atuar com o seu papel contemplativo, que reside em interpretar e explicitar o presente.

Conforme nos ensina Schopenhauer, o princípio de individuação – considerado pelos hindus de “Véu de Maia”, cuja terminologia é também usada pelo filósofo alemão – cria a ilusão do “eu” e do “não-eu”. É essa visão mística da unidade essencial do mundo que dá sentido para o agir moral, uma ética questionadora do agir em lugar do agido ou o fazer em lugar do feito. “A ausência de toda motivação moral egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral”<sup>104</sup>.

O professor italiano Domenico M. Fazio, em seu artigo “Um epistolário filosófico”, publicado na Revista *Voluntas*, trata das correspondências entre Schopenhauer e seus discípulos, dentre os quais se incluía Johann August Becker, o considerado mais culto. Este teria relatado em uma de suas cartas as dúvidas a respeito das afirmações de Schopenhauer sobre a compaixão. “Todavia, interroga-se Becker, dirigindo a pergunta a Schopenhauer, se é possível uma alteração parcial do caráter que corresponda a uma alteração parcial da maneira de conhecer”.<sup>105</sup> Ora, se um homem pode se tornar um asceta, um santo, por que não um homem justo? É um dos questionamentos feitos por ele a Schopenhauer, considerado, nessa

<sup>102</sup> Idem. *Ibidem*, p. 126.

<sup>103</sup> A ética de Schopenhauer opõe-se a qualquer tipo de moral de fundo deontológico, teleológico ou normativo, firmando-se como uma análise descritiva da moral, ou seja, é uma tentativa de explicar o fenômeno moral não a partir de causas abstratas, especulativas, irreais ou conceitos que se encontram fora do mundo, mas a partir do que existe em concreto, como uma forma de enxergar o agir.

<sup>104</sup> Idem. *Ibidem*, p. 131.

<sup>105</sup> FAZIO, D. M. *Um Epistolário Filosófico: a correspondência entre Schopenhauer e Johann August Becker*. 2018, p. 27.

discussão, como o mais importante.

Na resposta, Schopenhauer admite se tratar de um tema muito difícil e obscuro, lembrando que até mesmo a própria religião cristã enfrentou controvérsias internas a respeito da regeneração pela graça. Contudo, o filósofo justifica que o caráter empírico é somente um fenômeno o qual está submetido ao caráter inteligível e, como coisa-em-si, está fora do tempo, logo encontra-se livre de qualquer possibilidade de mudança, o que torna impossível qualquer modificação parcial do caráter. Becker não se dá por convencido e questiona mais uma vez: “[...] se admitirmos a imutabilidade do caráter teremos que teorizar a impossibilidade de ele ser suprimido.”<sup>106</sup>, trazendo uma indagação acerca do modo modificado de conhecer e o modo modificado de agir.

No rol das inquietações frente à tese de Schopenhauer, a questão aqui considerada como a mais importante de Becker, e a que respalda o objeto circunscrito neste trabalho, diz respeito ao critério de uma ação dotada de valor moral tratada em *Sobre o Fundamento da Moral*:

(...) como observa Becker, em outro trecho da mesma obra, o filósofo havia sustentado que os valores em geral se definem em base a uma dupla relação: são relativos, enquanto são para alguém, e comparativos, enquanto são avaliados sempre em relação a outra coisa.<sup>107</sup>

Ao responder a essa dúvida de Becker, Schopenhauer afirma que o conceito de valor moral não tem relevância para a demonstração de ações morais como um dado, ou seja, não é daí que elas derivam: “[...] teria que ter partido dos três impulsos fundamentais de todas as ações, isto é, do egoísmo, da maldade e da compaixão. As ações morais são tais em relação a quem as pratica e em comparação com as demais ações, que nascem de outros impulsos”<sup>108</sup>.

Em uma concepção mais contemporânea é necessário distinguir entre a forma comum da moralidade (moral) e os conteúdos das concepções morais (ética). Assim é afirmada a universalidade da moral quanto à forma, ao passo que os conteúdos estão sujeitos às variações de espaço e de tempo das concepções morais. Trata-se de examinar critérios para distinguir nas diferentes concepções quais são as que melhor encarnam a forma moral.

Importa aqui ressaltar que a ética de Schopenhauer não referenda uma moral de obrigações, de normas. Portanto, a concepção de reciprocidade é alheia à sua fundamentação da moral, na medida em que a moral não está no que cada um representa ou faz, ou seja, no

---

<sup>106</sup> Idem. *Ibidem*, p. 29.

<sup>107</sup> Idem. *Ibidem*, p. 33.

<sup>108</sup> Idem. *Ibidem*, p. 35.

fenômeno, mas naquilo que ele é essencialmente. Nessa compreensão, o sentimento imediato reflete o caráter, que é anterior à consciência:

O plano da relação com os outros é o campo da política, da representação. Aí as relações estão submetidas ao princípio da razão e a linguagem exerce grande influência. A separação entre os campos da moral e da política é também a resposta da questão de Tugendhat de que “Schopenhauer não viu o entrelaçamento entre compaixão e moral contratualista”. A ideia de contrato só tem lugar, para Schopenhauer, na teoria política.<sup>109</sup>

As questões não se limitam apenas em saber qual ação, ou, a que tipo de ação se atribui valor moral, mas vão além, com tais objeções: ações por pura maldade e crueldade também não são desinteressadas? É pertinente tal questionamento, pois, de acordo com o próprio critério definido pelo filósofo, essas ações também possuiriam valor moral, haja vista que não visam ao interesse próprio, mas sim ao sofrimento alheio, quer dizer, são ações que têm por escopo a eliminação ou diminuição do mal-estar do outro.

Ora, se não existe um fim interessado, são ações que deveriam receber o título de valoração moral? Ainda, como a consciência moral pode atribuir ou não valor moral a algo para fora do critério estabelecido previamente, se nosso juízo moral se funda na motivação egoísta ou não da ação? E mais, se o sentimento interno for tomado pelo aplauso da consciência, qual seria mesmo o fundamento moral dessas ações? “[...] mais imperdoável até mesmo que a vaidade, pois se esta procura aplauso e em certa medida premia quem se esforça por obtê-lo, o orgulho, ao contrário, ilude com a posse já em mãos do aplauso ainda a ser conquistado”<sup>110</sup>.

Já que Schopenhauer afirma que essa certeza de existirem ações morais desinteressadas não é um conhecimento imediato, ele justifica apenas como dado da experiência, portanto, embasado no conhecimento empírico. O problema então é partir da experiência externa da ação para conhecer a intenção íntima da vontade do indivíduo, ou seja, as suas motivações. Seria isso possível? E se a moral, como verdade indemonstrável, advém a nós por meio da experiência, âmbito fenomênico, qual é a prova do fato da existência de ações puramente morais? Ora, o próprio Schopenhauer, de acordo com a sua filosofia ética, afirmou que “há de fato pessoas verdadeiramente honestas como há também realmente trevos de quatro folhas”<sup>111</sup>.

Todas essas reflexões de Schopenhauer, acerca da metafísica da vontade, nos levam a

<sup>109</sup> STAUD, 2004, p.168.

<sup>110</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, p.64.

<sup>111</sup> Idem. *Ibidem*, p. 114-115.

uma questão que consideramos aqui como o ponto-chave do nosso objeto de pesquisa: se o fundamento último é a garantia de que existe ação moral na metafísica, como as ações de pura caridade e justiça podem ser dadas pela experiência empírica?

Em *Sobre o Fundamento da Moral*, no pensamento de Schopenhauer, o que determina a ação moral não é um fenômeno, mas a essência por trás desse fenômeno. O autor explica o caminho entre a moral e a metafísica de maneira sintética (do universal para o particular) e de maneira analítica (do particular, mas sendo determinada pelo universal). Instauram-se, portanto, duas formas de explicar um mesmo fenômeno, porém somente uma forma de agir.

<sup>112</sup> A partir daí, como se justificam as boas ações de um homem, de acordo com uma vontade particular para algo definitivamente bom? Essa explicação se dá na essência boa daquele homem, pois o que é bom não está apenas de acordo com o particular, mas é também definido pelo universal, ou seja, pela Vontade em si, está de acordo com o caráter inteligível.

Na verdade, não é por praticar boas ações que um homem pode ser considerado bom, mas um bom homem é aquele que pratica boas ações porque isso está na sua essência, no seu caráter. Dessa maneira, alguém só pratica boas ações porque tem uma essência inclinada para o bem:

A ética, da perspectiva metafísica é, pelas razões já mencionadas, um saber puramente teórico, desvinculado de qualquer tipo de normatividade ou quaisquer tipos de objetivos práticos. Enquanto conhecimento sua função é a expressão conceitual, portanto, racional, do fundamento metafísico da moralidade, que é apreendido intuitivamente.<sup>113</sup>

No viés dessa compreensão, vemos em Schopenhauer o que determina o caráter. Eis, pois, que o modo de agir de cada indivíduo se deve ao caráter constituído pela própria Vontade em si, e a essas pessoas e às suas ações pode-se atribuir valor moral. É um modo de argumentar que parte do universal em direção ao particular, o qual ele denomina sintético. O que constitui a essência do mundo é a Vontade em si, pois é ela também que constitui o caráter do indivíduo para a prática das boas ações que visam ao bem-estar alheio. Portanto, “conhece-se o caráter psicológico da espécie e por aí se sabe exatamente o que se deve esperar do indivíduo”<sup>114</sup>.

De outra maneira, quando o indivíduo age visando somente à satisfação alheia numa ação moral de fato, não apenas aparentemente, ele reconhece os demais indivíduos e seres como partes de uma mesma Vontade. A isso se pode chamar de modo analítico, ou seja,

---

<sup>112</sup> Idem. *Ibidem*, p. 28.

<sup>113</sup> DAMASCENO, F. *As Concepções Schopenhauerianas de Filosofia*, p. 127.

<sup>114</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p.193.

partindo do particular ao universal. É o momento em que o indivíduo compassivo sente e se identifica com o sofrimento alheio porque sofre conjuntamente com o outro. Assim diz Schopenhauer: “Minha ação só deve acontecer por causa do outro, então o seu bem-estar e o seu mal-estar têm de ser imediatamente o meu motivo”<sup>115</sup>.

Outro questionamento surge dessa abordagem: se o agente passivo coloca-se no lugar do outro e sente o sofrimento alheio considerado também seu, não estaria esse agente preocupado com o seu próprio sofrimento? Nesse caso, o sujeito compassivo se identifica com o outro e sofre com ele, porém não sofre por si mesmo. Quem se identifica com o outro reconhece no outro a mesma Vontade que há em si, coisa não possível se o limite fosse estabelecido pela via fenomênica, justamente por toda diversidade presente entre os indivíduos:

O bom caráter, ao contrário, vive num mundo exterior homogêneo a seu ser: os outros não são para ele nenhum não-eu, mas “eu mais uma vez”. Por isso sua relação originária com cada um é amigável. Ele se sente no íntimo aparentado a todo ser, toma parte diretamente no seu bem-estar ou mal-estar e pressupõe confiantemente neles a mesma participação.<sup>116</sup>

É por meio de uma intuição imediata que o sujeito reconhece a vontade que está nele com a vontade presente no outro como fenômenos distintos de uma mesma essência, pois toda diferença reside apenas no fenômeno. Por intermédio desse conhecimento intuitivo e imediato é que ocorre a identificação entre o *eu* e o *não eu*, ou entre o sujeito da ação e o indivíduo alheio, e assim não tem como ser indiferente e a realização desse conhecimento leva às boas ações. Esse é o tipo de argumento considerado por Schopenhauer como analítico, na medida em que o indivíduo compassivo reconhece, entre ele e o outro, a mesma Vontade:

Esse caminho de conhecimento, próprio às ciências, de descer do universal ao particular, torna necessário que por ele muita coisa seja fundamentada por dedução a partir de princípios precedentes, logo, por demonstrações, o que ocasionou o velho erro de que só aquilo que é demonstrado é completamente verdadeiro, e cada verdade exigiria uma demonstração.<sup>117</sup>

A fundamentação da moral da metafísica tem base numa mesma essência que se manifesta por meio daquilo que argumentamos na qualidade de sintético e analítico. São caminhos diferentes que explicam a mesma fundamentação, por se tratar de um mesmo fenômeno possível de ser separado em dois movimentos. De acordo com o movimento

<sup>115</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 135.

<sup>116</sup> Idem. *Ibidem*, *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 220.

<sup>117</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 115-116.

argumentativo sintético, a Vontade determina o caráter, e este, por sua vez, determina o agir, de modo que se o sujeito age moralmente é justamente porque se identifica com o outro, por identificar nele a mesma Vontade da qual é originado. É essa identificação que relaciona o particular ao universal, perfazendo o argumento analítico<sup>118</sup>, e daí podemos dizer que a chave interpretativa a qual possibilita a existência da ação moral tão propagada por Schopenhauer é explicada pela metafísica da Vontade como base dos fenômenos.

Para se atribuir valor moral às ações, Schopenhauer adota o critério ligado à ausência de ações egoístas e recorre, por sua vez, à consciência moral, para livrar da atribuição moral as ações maldosas. No questionamento ao que determina a existência da ação a que se atribui valor moral, o autor responde tendo como base a metafísica da Vontade, sendo esta a determinante para que as boas ações não sejam motivadas pelos interesses do sujeito que a executa. Isso não apenas garante sua existência, mas também possibilita a atribuição de valor moral à ação, não pela sua aparência ou no fenômeno, mas pelo que é na essência.

No fenômeno, uma vontade puramente maldosa poderia surgir na intenção de satisfazer uma vontade particular e se passar aparentemente por ser boa, mas, segundo a apresentação do critério, a boa ação a qual se atribui valor moral não possui seu fundamento no fenômeno. A ação do sujeito compassivo tem em vista unicamente a satisfação alheia, e é a metafísica da Vontade a qual se atribui todo valor moral empregado.

As reflexões de Nietzsche defrontam o fenômeno da compaixão com mecanismos obscuros e cotidianos, sendo que por meio deles a piedade e a compaixão se revelam como uma verdadeira máscara de um desapaixonado e necessário “humanismo” à procura do bem-estar, assim reproduzindo a mais ilegítima, ainda que legalizada, coerção ou estratégia de poder. Para Nietzsche, compadecer é depreciar. No entanto, de acordo com a análise de Schopenhauer, essa crítica teria sua base no fenômeno, ou seja, na representação. Para ele, “o caráter compassivo se deve à vontade e esta é independente da representação e, portanto, não se submete às leis da razão”<sup>119</sup>.

Segundo Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, “(...) uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais que o puro respeito por esta lei prática”<sup>120</sup>. Para poder fazer o uso autêntico da liberdade e ser imputável, o sujeito tem que ser capaz de compreender as exigências morais a ele apresentadas. Cabe destacar que Schopenhauer manifesta total

<sup>118</sup> Na ação moral, caráter e identificação não são separáveis, um e outro têm base no o mesmo fenômeno, mas vistos de ângulos diferentes.

<sup>119</sup> SCHOPENHAUER, A. *Parerga e Paralipomena*, p. 14.

<sup>120</sup> KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.31.

repúdio a qualquer tipo de ação moral motivada por dever, lei ou medo de punição divina, pois são inclinações que retiram o caráter desinteressado da ação moral. Ele é categórico ao considerar que uma ação somente possui valor moral quando ela surge da compaixão, e assim toda ação que se produz por qualquer outro motivo não tem nenhum valor.

Na compreensão da filosofia schopenhaueriana, somente a Vontade possui liberdade plena, de cujo fundamento metafísico nasce a explicação da moral para a compaixão natural e inata, a única fonte de ações desconectadas de qualquer apelo ao egoísmo, compreendendo exclusivamente o valor moral, do qual se diferencia o homem bom do homem egoísta e malvado, conforme a sua conduta no mundo, conforme já foi aqui exposto. Com essa percepção, entendemos que o princípio de razão não pode ser fundamento do conhecimento objetivo, tampouco de uma ética da compaixão.

Na sua *Metafísica da Ética*, em uma tentativa de interpretação da conduta humana sem jamais abandonar o plano imanente, o mundo é o espelho da Vontade, segundo Schopenhauer. Para ele, o ponto máximo de perfeição é a consciência humana, e a expressão mais plena da natureza humana é a sua atitude ética. Assim, a consciência é o último fundamento imanente de sustentação da ética e pode negar a vontade consciente de si mesma:

...ou seja, na metafísica da ética, que trata *O mundo como vontade e representação* da ação humana não apenas no domínio de sua significação usual que leva o egoísmo ou a malvadeza a darem as cartas nos relacionamentos humanos, mas, sobretudo, daquela ação praticada por ascetas e santos, que negam a Vontade e os sofrimentos do mundo, redimindo-o, instalando assim uma contradição no fenômeno.<sup>121</sup>

Finalmente, de acordo com a abordagem filosófica de Schopenhauer, investigar a conduta humana e interpretá-la na sua essência mais íntima e profunda, traz a noção de liberdade da Vontade. Esta precede e determina por inteiro o agir humano, passando ela a ser a ação humana como fenômeno, do qual se confrontam constantemente o caráter e os motivos, visto que o caráter inteligível é a sustentação da sua manifestação mais perfeita.

---

<sup>121</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 12-13.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o que foi apresentado, vimos que, para Schopenhauer, a ação dotada de valor moral é aquela que tem como motivação a compaixão, sendo digna de louvor somente uma ação que vise ao bem-estar do outro. Entretanto, tal motivação é característica de alguém que possui um bom caráter, salientando-se que o caráter não é resultado de uma educação moral ou do acúmulo de cultura, mas é uma manifestação natural da Vontade, na qual reside o caráter inteligível. A maldade ou bondade de um indivíduo é inata, de modo que a Ética nada pode fazer para que os indivíduos venham a se tornar compassivos. Por conseguinte, é inata e indelével a diferença ética dos caracteres que, por sua vez, permite classificar o indivíduo em egoísta, maldoso e compassivo, dado os diferentes modos de sua atuação,

Schopenhauer não se cansou de afirmar em seus escritos complementares que sua filosofia fora resultado de sua observação atenta da realidade, afirmação que encontra consenso com filósofos ao longo da história da Filosofia, naquilo que se refere à natureza do caráter. A consciência fixa aquilo que a intuição sinalizou em termos de ações mediante a faculdade de abstração, cuja função é própria da educação intelectual. As virtudes da justiça e da caridade estão enraizadas na compaixão, sendo, portanto consideradas “virtudes cardeais, porque delas provêm praticamente todas as restantes e teoricamente derivam deles”<sup>122</sup>.

Os questionamentos apresentados referem-se à vida cotidiana sobre os critérios, para certificarmos se uma ação tem ou não valor moral, já que se trata de uma ética descritiva, pois na maioria dos homens se verifica uma natural inclinação do egoísmo e contra ela se impõe o exercício da cordialidade, que, para o Schopenhauer, nada mais é do que uma “hipocrisia disfarçada”.

As críticas não irão cessar, tampouco os questionamentos, com certeza, mas considerando o pensamento de Schopenhauer sobre ética, chegamos à conclusão de que, pela filosofia baseada na metafísica da Vontade, é possível buscar as explicações para justificar tal compreensão. Para tanto, deveremos ter o devido cuidado ao fazermos uma leitura a partir de uma visão contemporânea da ética schopenhaueriana, mas partindo de uma compreensão moral como contraponto do egoísmo e da maldade, de uma ética fundamentada na compaixão, sentimento inato baseado numa essência universal e comum a todos os seres. É pela compaixão que percebemos a unidade de tudo que existe e conseguimos estabelecer uma relação que nos une e conecta com outros seres.

---

<sup>122</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 141.

Tendo analisado o exposto até aqui, percebemos que o próprio Schopenhauer reconhece, por exemplo, em suas réplicas às objeções via cartas de Becker, que há pontos críticos nada fáceis de serem confutados, porém, geralmente as objeções resultam de uma interpretação errônea ou de má compreensão do próprio conceito de indivíduo diante da ética da compaixão, cuja conceituação somente faz sentido quando se refere ao mundo fenomênico. Salviano, em sua dissertação, cita uma resposta de Schopenhauer diante de questionamentos à sua filosofia ética: “E para os que ainda não estão satisfeitos, que lhe sejam enviadas as palavras de uma carta de Schopenhauer a Frauenstädt: Em tal fenômeno a Vontade se nega. Como isso se dá eu não sei, pois não tenho o dever de resolver todos os fenômenos”<sup>123</sup>.

Isso posto, concordamos, evidentemente, com a necessidade de ter a clareza da qualidade compassiva de uma ação, pois esta somente tem valor ético se for uma ação desinteressada e que não vise ao mal-estar alheio, de acordo com Schopenhauer. Mesmo porque o próprio filósofo da compaixão cita o aplauso da consciência como um contentamento deixado no sujeito da ação ou um ato cujo objetivo não tenha um caráter compassivo. Quanto a essa questão, Schopenhauer diz que parte considerável das ações caritativas provém de uma crença numa retribuição futura, mas também existem ações feitas por caridade e justiça<sup>124</sup>.

Schopenhauer enfatiza que se refere apenas à experiência e não aos fatos da consciência. Para ele, não há perigo de suspeita dessas ações caritativas. São ações baseadas em dados da experiência, portanto, em conhecimento empírico, cuja experiência externa não permite identificar a intenção íntima da vontade do indivíduo, pois o motivo fica oculto para apenas ser passível de conhecimento do próprio sujeito que a executa. Não se trata aqui de sermos céticos em relação à argumentação apresentada por Schopenhauer, mas de esclarecermos essa questão, pois o autor traz nas suas obras a explicação metafísica da relação entre fenômeno e essência (nas suas várias manifestações de diferenças e relações).

Já sabemos que a Vontade em si constitui a essência do mundo e também o caráter do indivíduo, fazendo com que este seja mais sensível a praticar ações morais, manifestando-se então o fenômeno diário da compaixão. Significa sofrer com, sofrer junto, e assim a compaixão pode ser vislumbrada como uma ética do reconhecimento em Schopenhauer.

Ademais, a existência do Estado não é nenhuma supressão ao egoísmo que faz o indivíduo perseguir fins necessários ou não à sua conservação. É apenas um possível regulador dos comportamentos humanos, haja vista que a afirmação da vontade entra em

<sup>123</sup> SALVIANO, J. *O Nihilismo de Schopenhauer*, p. 90-91.

<sup>124</sup> SCHOPENHAUER, *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 114.

conflito com a de outrem, porém as regras morais ou deveres impostos para uma melhor convivência social nada garantem em termos de justiça, segundo Schopenhauer.

Por tudo que já foi exposto no presente estudo, o que nos sobra enquanto valor ético é mesmo o sentimento da compaixão, que dependerá do grau de egoísmo de cada indivíduo: “[...] a ciência política, a teoria da legislação, por seu turno, trata tão-somente do SOFRER injustiça e jamais se afligiria em levar em conta a PRÁTICA da injustiça”<sup>125</sup>. Schopenhauer pareceu não estar preocupado com os julgamentos alheios sobre as ações dos agentes compassivos, justamente por se tratar de um sentimento espontâneo e natural do sujeito. Ainda assim, continuamos a aprofundar mais ainda o debate acerca dessa temática, por ser um ponto bastante crítico da filosofia schopenhaueriana.

---

<sup>125</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 440.

## REFERÊNCIAS

- BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico sobre as mulheres e o amor / Kant, Schopenhauer e Nietzsche**. La Revista Natureza Humana. Universidade de São Paulo, SP, Vol. 11, Nº 1, 1º semestre de 2009, pp.59-74.
- DEBONA, Vilmar. **Um caráter abissal - a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia**. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer. Rio de Janeiro, Vol. 4, Nº 1, 1º semestre de 2013, pp. 33-65.
- FAZIO, Domenico M. **Um epistolário filosófico: a correspondência entre Schopenhauer e Johann August Becke**. Revista Voluntas: Revista Internacional de Filosofia – periodicos.ufsm.br/voluntas - Santa Maria - Vol. 9, n. 1, jan.-jun. 2018, p. 27.
- FILHO, Rogério Morreira Orrutea. **Tradução do capítulo 28 do Tomo II de Parerga e Paralipomena (Sobre a Educação)**. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 6, Nº 1 - 1º semestre de 2015.
- DAMASCENO, Francisco William. **As concepções schopenhauerianas de filosofia**. Revista Voluntas: periodicos.ufsm.br/voluntas - Santa Maria - Vol. 9, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 118-133.
- HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1984.
- LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Tradução: Manuela Pinto e Alexandre Fradique.
- \_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.
- MENDONÇA, Marinella Morgana. **O papel do Corpo no Pensamento Ético de Schopenhauer**. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 10, Nº 1, 2019, p. 110-123. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 10, Nº 1, 2019, p. 110-123.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo: maldição ao cristianismo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Entre a caracterologia de Schopenhauer e o tornar-se o que se é de Nietzsche**. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 7, Nº 1. 1º semestre de 2016. ISSN:2179-3786-pp. 57-73.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens (1754)**. Tradução: Maria Lacerda de Moura. Edição: Ridendo Castigat Moraes. Fonte: www.jahr.or: por Nelson Jahr Garcia, 2001.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. **O Nihilismo de Schopenhauer**. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. **Labirintos do Nada. A Crítica de Nietzsche ao Nihilismo de Schopenhauer**. Tese (Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Junior Renato Nogueira dos. **O Fundamento da Moral: Schopenhauer Crítico de Kant**. Dissertação (Mestrado). São Carlos: SP, 2000.

SILVA, Lucas Duarte. **Sobre a Compaixão e o Caráter em Arthur Schopenhauer**. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). PRISMA, Nº 01, Vol. 01, jan-jul. de 2014, pp. 59-70.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. **Parerga e Paralipomena**. (Capítulos V, VIII, XII, XIV). Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Sobre a Ética**. Organização e tradução de C. Ramos Flamarion. São Paulo: Hedra Ltda., 2012.

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

SILVA, Lucas. Duarte. **Sobre a Compaixão e o Caráter em Arthur Schopenhauer**. Prisma, Nº 01, Vol. 01, jan-jul. de 2014.

STAUDT, L. A., **A Descrição do Fenômeno Moral**. Artigo ethic@, Florianópolis, v. 3, n.2, p.163-176, Dez 2004.