
O SIGNIFICADO MORAL DAS AÇÕES COMO NEGAÇÃO DA VONTADE, PARA ARTHUR SCHOPENHAUER*

*The moral meaning of the actions as a negation
of the will, for Arthur Schopenhauer*

Leo Afonso Staudt

Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFSC.
Florianópolis - SC. e-mail: staudt@mbx1.ufsc.br

Resumo

O objetivo do presente texto é apresentar a fonte e a origem do significado moral das ações humanas no âmbito da filosofia de Arthur Schopenhauer. Inicialmente, expõe as principais críticas que Schopenhauer faz à concepção da moral kantiana. Com isso, a teoria moral schopenhaureana afasta-se de toda ética normativa. A seguir, é apresentada a teoria do caráter, com ênfase no sentimento da compaixão. Só o mistério da compaixão permite compreender o significado moral da ação humana na negação da vontade.

Palavras-chave: Filosofia; Ética; Metafísica; Compaixão;
Vida ascética.

* Este artigo está baseado na tese de doutorado *O sentido moral da ação humana: ética e metafísica em Arthur Schopenhauer* apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS no ano de 2004.

Abstract

This paper aims to present the ethical origin and significance of the human action, according to Arthur Schopenhauer. At first exposes the critique of Kant's ethics. The Schopenhauer's theorie of ethics rejects all normative ethics. The central role to understand the Schopenhauer's ethics is his character's theorie, with accent of compassion sentiment. Only the compassion's mystery permits to understand the moral significance of the human conduct of the negation of will.

Keywords: *Philosophy; Ethics; Metaphysics; Compassion; Ascetics life.*

Arthur Schopenhauer (1788-1860), ao apresentar a sua filosofia, no Prefácio da sua obra principal *O mundo como vontade e representação* (MVR),¹ como pensamento único, diz que ela é e se mostra como aquilo que se denomina seja Metafísica, seja Ética, seja Estética. O importante é que a decomposição em partes mantenha a unidade do pensamento. Mas esta unidade justamente não a concebe como um sistema de pensamentos, “em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentada”, mas como uma coesão orgânica, “em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente”.²

Nesse sentido, ao apresentar a ética, no Livro IV do MVR, não parte da metafísica no sentido dogmático, nem da distinção entre filosofia teórica e filosofia prática, assim como rejeita a distinção kantiana de razão

¹ As obras serão identificadas pelas siglas:
MVR= Mundo como vontade e como representação.
FM = Fundamento da moral.
SW = Sämliche Werke.
ASV= Aforismos para a sabedoria de vida.
² SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 8 [MVR, p. 19-20].

teórica e razão prática. Para Schopenhauer, a filosofia é sempre teórica. “A filosofia nada mais pode fazer senão interpretar e explicitar o existente, a essência do mundo – que se expressa de maneira compreensível *in concreto*, isto é, como sentimento a cada um – e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão, em todas as suas relações possíveis e em todos os pontos de vista.”³ Este ponto de vista sempre abstrato da filosofia de expressar a essência do mundo também caracteriza a sua abordagem filosófica da ética, quando afirma que para esta tarefa a qualidade que se requer não é a de ser bom e virtuoso e dotado de uma consciência que decida casos particulares com rigor e precisão, mas estar em condição “de fundamentar filosoficamente e expor *in abstracto* o significado moral das ações”.⁴

O essencial é inquirir e não prescrever.⁵ Ou ainda, no parágrafo final do Livro I do MVR, ao analisar e interpretar a ética estoíca, conclui: o que importa é que a filosofia traga a vida até o conceito e não o conceito para a vida. É importante não confundir o conhecimento íntimo, imediato e intuitivo do que procedem a virtude e a negação da vontade, com o conhecimento conceitual e abstrato originado da razão. Há uma diferença entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato, e, este último, recebe todo o seu conteúdo do conhecimento intuitivo. Esta distinção é fundamental para compreendermos a sua exposição da ética. O que caracteriza o santo é a sua conduta, os seus atos. “Assim, minha descrição feita da negação da vontade, ou da conduta da bela alma, da conduta de um santo resignado que voluntariamente penitencia, é meramente abstrata, geral, e, por conseguinte, fria. Como o conhecimento do qual procede a negação da Vontade é intuitivo e não abstrato, ele encontra a sua expressão perfeita não em conceitos abstratos, mas apenas nos atos e na conduta. Nesses moldes, a fim de se compreender por completo o que expressamos filosoficamente como a negação da Vontade, é preciso conhecer os exemplos da experiência e da realidade”.⁶

³ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 376 [MVR, p. 354].

⁴ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 336 [MVR, p. 317].

⁵ “Na minha opinião, contudo, a filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo esteja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez de prescrever regras. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim abandoná-las. (SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 375) [MVR, p. 353].

⁶ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 521 [MVR, p. 487].

A partir desta concepção de filosofia de Schopenhauer, apresentamos, neste artigo, a sua concepção de ética como negação da vontade. É muito clara a sua crítica e oposição à concepção moral kantiana. Entendemos que a unidade do seu pensamento, especialmente da *Metafísica* e *Ética*, faz com que a ética não tenha lugar no campo da Representação. Por isso, a concepção genuína da ética de Schopenhauer não é a que comumente é denominada de ética da compaixão, mas a negação da vontade que tem como pressuposto o sentimento da compaixão e que ilustra, de modo especial, com a vida ascética.

Crítica do fundamento kantiano da moral

Schopenhauer ressalta em *Sobre o Fundamento da Moral*⁷ (FM) que, acima de tudo, faz a exposição e crítica da moral kantiana como preparação para expor as suas idéias, que, nos pontos essenciais, opõem-se às de Kant, e afirma o seu objetivo: “declaro francamente minha intenção de demonstrar que a Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas, infundadas e inventadas para provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido”.⁸

A crítica ao fundamento kantiano da moral, baseada principalmente na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*,⁹ pode ser apresentada em torno de duas questões básicas: primeiro, sobre a forma imperativa da ética kantiana, e, segundo, sobre o fundamento da moral kantiana propriamente dito.

A crítica ao imperativo categórico se baseia, para Schopenhauer, no pressuposto de que lei moral, dever, prescrição teriam origem na moral teológica (Decálogo Mosaico), e, conseqüentemente, a sua validade também estaria restrita ao contexto da moral teológica. Acusa Kant de *petitio principii*, ao pressupor a existência da lei moral e lhe atribuir necessidade absoluta, pois “as leis *morais* independentes de regulação humana, da instituição estatal ou da doutrina religiosa, não podem ser admitidas como existentes sem prova”.¹⁰ Além

⁷ Escrito não premiado pela Real Sociedade Dinamarquesa das Ciências em 1840 e publicado na obra *Os dois problemas fundamentais da ética*, em 1841.

⁸ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 642 [FM, p. 16].

⁹ Schopenhauer faz referência à consideração da lei moral como fato da razão, algo mais substancial, na *Crítica da Razão Prática*, obra posterior também objeto de crítica de Schopenhauer, pelo fato de o próprio Kant ter tido consciência da fragilidade do fundamento da moral do GMS de puros conceitos abstratos e sem conteúdo.

¹⁰ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 647 [FM, p. 22].

disso, a necessidade absoluta também deveria trazer consigo a inevitabilidade do resultado, mas as supostas leis morais kantianas, por exemplo, “tu não deves mentir”, reconhecidamente não têm êxito. Para Schopenhauer, Kant, na tentativa de fundar o dever moral sem consideração da moral teológica, vai tão longe a ponto de querer “exigir que o próprio *conceito de dever* fosse também a *razão do cumprimento* dele, portanto, aquilo *que obriga*”.¹¹ As expressões “dever incondicionado”, “deve querer” são contraditórias (*cantradictio in adjecto*), seria o mesmo que dizer: ferro-madeira.¹² Schopenhauer também contesta a admissão de deveres em relação a nós mesmos feita por Kant, que estariam reduzidos a um arrazoado contra o suicídio, o qual “seguramente nem sequer detiveram por um instante alguém cansado da vida”.¹³ Na realidade, o que ali é apresentado como ato de dever são apenas regras de prudência, que não pertencem à moral propriamente dita.

Quanto ao fundamento¹⁴ kantiano da ética, a crítica se dirige, em primeiro lugar, ao seu formalismo. Para Kant:

O princípio moral deve ser puro *a priori* e puramente formal e, pois, uma proposição sintética *a priori*, não tendo, por isso mesmo, nenhum conteúdo material e não podendo apoiar-se em nada empírico, isto é, nem em algo objetivo do mundo exterior nem em algo subjetivo na consciência, seja algum sentimento, inclinação ou impulso.¹⁵

¹¹ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 659/60 [FM, p. 37].

¹² SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 376 [MRV, p. 354]

¹³ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 689 [FM, p. 70].

¹⁴ Schopenhauer estabelece uma distinção entre o princípio (ou proposição fundamental) de uma ética e o fundamento de uma ética. O princípio é a expressão mais concisa que prescreve nas éticas de forma imperativa ou então de acordo com a qual se reconhecem as ações de valor moral. Diz apenas *o quê* da virtude. O fundamento deve dizer *o porquê* da virtude. Reconhece que o fundamento da ética é o velho problema das doutrinas morais e a sua busca é difícil e, por isto, é tomado como a procura da pedra filosofal. A expressão que melhor resume o princípio dos doutrinadores morais é: “não faça mal a ninguém, mas ajude antes a todos que pudes”. O princípio sem um fundamento se pode tornar mera fórmula vazia. Contra o formalismo kantiano Schopenhauer busca o fundamento da ética pelo caminho empírico, investigando se há ações às quais podemos atribuir autêntico valor moral. Para Schopenhauer, em última instância, o fundamento é metafísico e se situa na teoria do caráter do homem.

¹⁵ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 664 [FM p.42].

Deste modo, o imperativo categórico da razão prática é introduzido por Kant de um modo formal, por vias apriorísticas, por meio de uma dedução a partir de conceitos, sem qualquer conteúdo empírico. O imperativo categórico aparece como resultado de um processo de pensamento. Ao abandonar tudo o que é empírico, tanto do ponto de vista objetivo, quanto subjetivo, só lhe resta a forma, como matéria, para fundamentar a lei moral, e esta forma é a sua legalidade. A legalidade consiste na sua universalidade, em valer para todos. É assim expresso: “Age apenas de acordo com a máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne a lei geral para todo ser racional”.

Schopenhauer reconhece a engenhosidade e sutileza da formulação de Kant, mas, no fundo, a considera composta de “afirmações apanhadas no ar e bolhas de sabão apriorísticas”,¹⁶ as quais pretende fazer de fonte para a moral e de fundamento para a ética. A esta fundamentação dirige duas críticas: primeiro, a impossibilidade da origem da lei moral no próprio homem, e, segundo, a sua falta de realidade e efetividade. Primeiro, a origem da lei moral no próprio homem, da forma como Kant a apresenta é impossível, no sentido de que “o homem chegue, por si só, à idéia de procurar e de informar a respeito de uma *lei* para sua vontade, de ter de submeter-se a ela e a conformar-se com ela”.¹⁷ É preciso uma outra instigante motivação moral, positiva e real, que dê o primeiro empurrão. Mas isso contraria a suposição de Kant de que o processo de pensamento deve ele próprio ser a origem de todos os conceitos morais. Mas enquanto isso não acontece, “só o egoísmo é que permanece o fio de prumo das ações humanas”.¹⁸ Também não aceita a formulação kantiana de uma vontade universal legisladora, que estaria livre de todo interesse próprio ou alheio. Para Schopenhauer, toda ação tem uma causa e dessa forma uma vontade *sem motivo* é o mesmo que conceber um efeito sem causa. Interesse e motivo são intercambiáveis.

O que é conseqüentemente um interesse, a não ser a atuação de um motivo sobre a vontade? Onde portanto um motivo move a vontade, aí ela tem um *interesse*. Onde porém nenhum motivo a move, ela pode por certo mover-se tão pouco quanto o pode uma pedra sem um choque ou impulso.¹⁹

¹⁶ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 737 [FM, p.125].

¹⁷ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 669 [FM, p. 47].

¹⁸ SCHOPENHAUER, 1998, III, 669 [FM, p. 48].

¹⁹ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 694 [FM, p. 77].

Sempre que um motivo age sobre a vontade, ela tem um interesse. Para Schopenhauer, a ação moral é aquela que não é movida por interesse próprio, e isto só é possível ao não sujeitar a moral às leis dos fenômenos.

O segundo erro da fundamentação kantiana seria a sua falta de conteúdo, de realidade. Baseada em puros conceitos abstratos *a priori*, a universalidade pode ser possível artificialmente, mas com isso nenhuma efetividade é possível. Não é capaz de pôr em movimento os homens, como seres humanos e não apenas seres racionais. Temos que ter presente que, para Schopenhauer, o fundamento da ética é aquilo que produz em cada homem a ação correta e boa. Por isso considera que a fundação de Kant, com suas “sutilezas artificiais, exigindo as mais finas distinções e repousando sobre os conceitos mais abstratos, complicadas combinações, regras heurísticas, proposições que balançam na ponta de uma agulha e máximas de perna de pau”,²⁰ estão numa altura em que não se enxerga mais a vida real.

Critica também a formulação do imperativo do homem como fim em si mesmo e não como meio. Por um lado, ela expressaria o reconhecimento de Kant de que o egoísmo é a motivação natural da conduta humana. Pergunta o que é fim em si e o que o distingue do simples fim? A expressão fim em si fere a lógica e fere também a moral autêntica. Para Schopenhauer, mais do que o conteúdo do respeito universal, esta formulação do imperativo categórico expressa a tradição judaica e tem como objetivo só reconhecer a dignidade do homem e negar a ética dos animais. No escrito sobre a religião, diz que é preciso pôr fim à opinião dos judeus sobre os animais por sua imoralidade.

Tem chegado a hora de por fim na Europa à concepção judia da natureza, ao menos no que diz respeito aos animais, e de reconhecer e respeitar a eterna essência que, como em cada um de nós, vive também neles. [...] Tem que estar cego e privado de todos os sentidos ou de todo cloroformizado pelo *foetor Iudaicus* (fedor judaico), para não reconhecer que o animal, na essência, é a mesma coisa que nós somos, e que a diferença está só nos aspectos acidentais, no intelecto, mas não na substância que é a vontade. O mundo não é obra de um fabricante, nem os animais são produtos de fábrica para o nosso uso e consumo.²¹

²⁰ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 715 [FM, p. 101].

²¹ SCHOPENHAUER, 1998, V, p. 443 [SR, p. 260].

Por fim, Schopenhauer apresenta a sua discordância com relação ao conceito de razão e da relação entre comportamento racional e ética. Ali reside grande diferença entre Kant e Schopenhauer. Para o primeiro, a razão pura prática emite a lei que deve determinar a vontade na ação moral. O segundo sintetiza a sua crítica dizendo que a razão prática não pode referir-se *a priori* à moralidade, simplesmente porque não aceita a existência da razão prática no sentido kantiano. Do seu ponto de vista, a razão não pode determinar a vontade porque esta é anterior à razão. Esse é um pressuposto da metafísica da vontade de Schopenhauer. Quanto ao conceito de razão, recorre ao entendimento que dela se tem em todas as épocas e línguas, ou seja, como faculdade de representações gerais, abstratas e não intuitivas, chamadas conceitos. Embora esta seja a faculdade distintiva do ser humano, e se chame de racional o homem que age de maneira refletida, conseqüente e cautelosamente, mas isso não implica retidão e caridade.

Pode-se pelo contrário agir muito racionalmente, portanto refletida, prudente, conseqüente, planejada e metodicamente, seguindo todavia as máximas as mais egoístas, injustas e mesmo perversas. Por isso é que, antes de Kant, jamais ocorreu a alguém identificar o comportamento justo, virtuoso e nobre com o comportamento racional.²²

Schopenhauer quer mostrar também que existe, em Kant, uma base empírica para a razão prática. As máximas kantianas, pelas quais eu posso querer que todos ajam segundo elas, têm no próprio egoísmo o regulativo para determinar o que posso e o que não posso querer. Mostra, sobretudo com o exemplo kantiano da ajuda ao necessitado, do ponto de vista ativo e passivo, de que o egoísmo não está erradicado da ética kantiana. A formulação do imperativo não é desinteressada, pois do mesmo modo que é agora parte ativa, poderia ser parte passiva amanhã em condições idênticas e o que o seu interesse agora quer como ação feita com outro, este mesmo interesse pode não querer depois como algo a padecer por ação de outro. É apenas uma nova versão da antiga máxima moral egoísta: “Não

²² SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 677 [FM, p.57].

faças aos outros o que não queres que te façam”. Desta forma, considera o imperativo categórico um princípio de reciprocidade e de que convém ao egoísmo que se transforme num dever moral.²³

Schopenhauer estava convicto do engano de Kant e de que a forma imperativa era apenas uma inversão da moral teológica e de que as formas abstratas *a priori* são apenas um disfarce. Ironicamente conclui dizendo que “compararia Kant, naquela automistificação, com um homem que, num baile de máscaras, corteja toda a noite uma beldade mascarada, na ilusão de ter feito uma conquista. Até que, no final, ela tira a máscara e se dá a conhecer como sua mulher”.²⁴

Ação humana: teoria do caráter e motivação

A doutrina do caráter inteligível é fundamental para compreendermos a fonte e a origem do significado moral da ação humana em Schopenhauer, pois, no plano da Representação, toda ação humana resulta do caráter do indivíduo que a pratica e do motivo que apresenta e na negação da vontade o conhecimento não é mais motivo da ação, mas um sedativo de todo querer. O fundamento da teoria do caráter está na metafísica da vontade, mais especificamente, quando fala dos graus de objetivação da vontade na natureza. Nas demais espécies animais, a vontade se objetiva na espécie e no homem em cada indivíduo. “O caráter é a índole empiricamente conhecida, constante e

²³ Esta interpretação de egoísmo racional do imperativo categórico que John Rawls quer evitar na sua concepção de Justiça como equidade, no âmbito da filosofia moral e política: “Schopenhauer afirmava que, ao argumentar em favor do dever de ajuda mútua em situações de infortúnio (o quarto exemplo em *Grundlegung*), Kant apela para aquilo que agentes racionais, enquanto seres finitos dotados de necessidades, podem coerentemente desejar que seja a lei universal. Em vista de nossa necessidade de amor e compaixão, ao menos em certas ocasiões, não podemos desejar um mundo social em que os outros sejam sempre indiferentes a nossos apelos em tais ocasiões. Em função disso, Schopenhauer afirma que, no fundo, a visão de Kant é egoísta, de onde se segue que ela é, afinal, apenas uma forma disfarçada de heteronomia” (RAWLS, J. 2000, p. 150).

²⁴ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 698 [FM, p. 81]. Para Schopenhauer, as expressões lei moral, dever incondicionado e obrigação absoluta são vazias em Kant, porque foram separadas do contexto teológico do qual receberam o seu significado original. Elas só têm sentido para a moral teológica. O sentido da analogia com o baile de máscaras é o de que as idéias teológicas ainda continuam a influenciar Kant nos seus escritos éticos, especialmente a doutrina do imperativo categórico.

imutável, de uma vontade individual”.²⁵ Por isso, em cada homem, as ações são determinadas por sua índole mais íntima, o caráter inteligível. O caráter empírico é a manifestação no tempo, sucessivo – ato por ato, do seu caráter inteligível. O eu quero, que acompanha todas as ações do indivíduo, faz com que cada um reconheça os seus atos e se sinta moralmente responsável. “É a vontade do homem que constitui seu próprio eu, o verdadeiro núcleo do seu ser: por isso ela é o fundamento de sua consciência”.²⁶ A vontade é como quer e quer como é. Não são as ações que determinam o caráter, mas o caráter se revela na ação. A ação segue o ser, isto é, a vontade.

Em *Sobre a Liberdade da Vontade* apresenta sucintamente o que e como é o caráter do homem:

1. É individual, ou seja, é diferente de indivíduo para indivíduo. O caráter da espécie humana serve de base para todos os indivíduos. Mas as combinações e modificações das diferentes qualidades da espécie fazem com que se admita uma distinção moral dos caracteres. De fato, “cada indivíduo é no seu fundamento uma essência diferente de todos os outros”.²⁷ Dessa forma, o efeito de um mesmo motivo pode ser diferente entre diversos indivíduos.
2. É empírico, só pode ser conhecido por experiência, isto é, *a posteriori*. A vontade, essência interior, não é acessível diretamente ao conhecimento. O indivíduo não vê a vontade dentro de si, mas só percebe os atos da vontade como ações do corpo. Pelo fato de o caráter inteligível, que constitui o ser de cada um, somente poder ser conhecido *a posteriori*, pelos seus atos, o conhecimento que cada um tem de si nunca é completo, nem se esgota. Como as ações humanas resultam do caráter e dos motivos e o caráter não pode ser conhecido *a priori*, as ações também não podem ser predeterminadas ou previstas de forma totalmente segura. Somente se o homem tivesse conhecimento exato do caráter e dos motivos ele poderia prever com segurança sua conduta. Isso vale tanto para o próprio caráter, como para o caráter dos outros. O agir revela o caráter

²⁵ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 620 [LV, p. 125].

²⁶ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 539 [LV, p. 54].

²⁷ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 808 [FM, p. 207].

e muitas vezes alguém se decepciona consigo por não ter as qualidades que julgava possuir, ou está equivocado em relação a si mesmo e com os outros por causa do conhecimento equivocado que possui. Assim também quando alguém que julga “fazer o que quer” pode apenas produzir uma ilusão de liberdade. Os motivos no homem, capaz de decidir segundo escolha, apesar de poderem travar batalha, estão submetidos a um caráter pessoal. Não são independentes em relação à causalidade. É sempre o motivo mais forte que faz valer o seu poder sobre a vontade. Para que a escolha não seja uma surpresa em relação ao que esperamos e para que saibamos como o outro se comportará, é preciso conhecer o próprio caráter. O caráter adquirido consiste justamente no conhecimento do seu próprio caráter empírico, o conhecimento da própria individualidade no tempo. Com isso, toma consciência da conduta que a natureza individual impõe. O caráter adquirido, situado ao lado do caráter empírico e do caráter inteligível, não tem tanta importância para a moral, mas serve para reafirmar que os fenômenos seguem a necessidade e só a vontade é livre.²⁸

3. É constante, isto é, permanece o mesmo durante toda vida. É o que também se entende por imutabilidade do caráter, pois o homem, quanto ao ser, não muda. Isso faz com que o homem, em circunstâncias totalmente iguais, quando se apresentarem os mesmos motivos, se comporte sempre da mesma forma. Não pode ora agir de uma maneira ora de outra sem ser outro. A vontade, como coisa em si, não muda, porque ela não está submetida ao tempo.

²⁸ Em *Aforismos para a sabedoria de vida* (ASV), afirma que as máximas para poder viver uma vida o mais feliz possível não são objeto da ética no sentido estrito. Com isso, podemos incluir a noção de caráter adquirido no campo da sabedoria de vida, pois para conseguir a maior auto-satisfação possível, o caminho é o conhecimento das próprias capacidades e das inevitáveis limitações. Dessa forma, a invariabilidade do caráter não é razão para alguém não se preocupar consigo mesmo. Para Schopenhauer, mesmo que cada um seja sempre o mesmo, ele não se compreende a si mesmo da mesma forma em todo momento e freqüentemente carece de um conhecimento de si mesmo. Por exemplo, nas diferentes idades, o caráter não muda, ele se mostra diferente por causa do conhecimento. Geralmente quando alguém desconhece a sua individualidade, ele só se julga pelo caráter da espécie, pela idéia do homem em geral.

4. O caráter individual é inato. Não é resultado da cultura ou de circunstâncias exteriores.²⁹ Manifesta-se pelas diferenças já existentes entre as crianças e permanecerá em cada um até a velhice. A identidade do indivíduo não é dada pelo corpo (físico), mas pelo querer. Com isso, as virtudes e os vícios são também considerados inatos. “É no caráter inato, verdadeiro núcleo de cada homem, onde se encontram os germens de todas as virtudes e vícios”.³⁰ Esta concepção faz com que sejam reduzidos os interesses práticos da filosofia e é a razão pela qual considera sem eficácia os discursos morais.

O que caracteriza a ação humana e a diferencia das demais mudanças, pois o homem concentra todas as formas da causalidade, é a indispensável mediação do conhecimento, ou seja, dos motivos. Esta é a especificidade que o princípio da razão suficiente do agir apresenta. É preciso ter presente que a forma do conhecimento que atua no motivo é a autoconsciência. Isso faz com que as ações referidas aos motivos sejam as ações que realiza o corpo do sujeito que conhece, é um conhecimento dirigido ao interior desse sujeito. As ações são entendidas como movimentos do próprio corpo do sujeito. Pela experiência interior cada um sabe que esses movimentos são atos da vontade provocados por motivos. As sensações consistem na reação imediata da vontade, os conceitos são reações mediatas. No parágrafo 18 do Livro II do MVR, Schopenhauer detalha as relações entre corpo e vontade. É preciso ter presente que a relação intrínseca entre o querer e o agir não leva à idéia de que exista uma relação causal entre os atos da vontade e os movimentos do corpo. Ambos são uma e mesma coisa, mas são conhecidos de forma diferente. A vontade, o sujeito do querer, não é uma realidade empírica, portanto não sujeita à causalidade, por isso a consciência é de forma imediata. Mas é a ação do corpo que é meio de conhecer o ato da vontade, por isso o ato da vontade é movimento do corpo. O ato da vontade se manifesta (*erscheint*) como um movimento do corpo.

²⁹ Nesse ponto se enquadra a hereditariedade do caráter. A vontade seria transmitida pelo pai e a inteligência pela mãe.

³⁰ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 575 [LV, p. 85].

Decorrente da sua teoria do caráter, para Schopenhauer, o homem só é responsável pelos seus atos por ser responsável por seu ser. A necessidade da ação faz com que uma ação oposta a esta só teria sido possível de ser praticada se o seu autor também tivesse sido outro. E assim conclui: “a *responsabilidade* de que ele é consciente afeta só primária e ostensivamente o seu agir (ato); mas no fundo, afeta o *seu caráter: deste* se sente responsável. E *deste* o fazem também responsável os demais”.³¹ A culpa também está localizada no mesmo lugar que a responsabilidade, ou seja, no caráter. As ações são as ocasiões que a fazem despertar.

Schopenhauer relaciona os diferentes motivos do agir com a diferença dos caracteres. É esta diferença que vai explicar os diferentes comportamentos dos homens. As três motivações originárias dos homens são o egoísmo, a maldade e a compaixão. Elas estão presentes em cada um, mas numa proporção diferente. Delas resultam três classes de motivos: o bem próprio; o sofrimento alheio; e o bem alheio. Por exemplo, sobre o caráter egoísta terão mais força os motivos egoístas e o egoísta só será levado a ações caritativas por meio da miragem de que o alívio do sofrimento alheio lhe traga alguma vantagem. Por isso, muitas boas ações repousam sobre motivos falsos. Por outro lado, os motivos caritativos são estímulos poderosos para os caracteres bons. Nada, então, pode transformar um homem de coração duro num compassivo, pois transformar a forma da sensibilidade para os motivos é, por certo, “mais impossível do que transformar chumbo em ouro”, pois seria preciso que “se virasse pelo avesso o coração no corpo e que metamorfoseasse seu âmago mais profundo”.³²

Em suma, o coração do homem permanece incorrigível, o que se pode fazer é aclarar a cabeça, instruir a inteligência para mudar a escolha dos meios, mas não o próprio querer, pois fins gerais cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária.

A única forma em que o caráter inteligível liberta as ações humanas do seu caráter necessário é a superação da vontade de viver: um novo modo de conhecimento que liberta o homem da influência e do poder dos motivos. Esta é a percepção da unidade da mesma vontade que está presente em todas as coisas e com isso deixa de depender dos motivos. Schopenhauer apenas ilustra este tipo de conhecimento: o santo, o asceta, o místico.

³¹ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 618 [LV, p. 124].

³² SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 792 [FM, p. 188].

Ao procurar o fundamento da moral pelo caminho empírico, investiga se há em geral ações às quais é atribuído autêntico valor moral. Dessa forma, a ética procura explicitar e esclarecer o que acontece, ver como os homens efetivamente agem e não como devem agir. A sua meta não é oferecer uma legislação absoluta para todos os seres racionais.³³

Das três motivações da ação humana, as duas primeiras, o egoísmo e a maldade, são consideradas motivações antimorais. O egoísmo é a motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, e se caracteriza pelo ímpeto incondicionado da sua própria existência e pela busca do bem-estar próprio. No homem ele se pode tornar interesseiro, quando busca seu alvo de modo planejado guiado pela razão. Em suma, a ação cujo fim último é o bem-estar ou mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta. O egoísmo está na origem, e é o princípio, da guerra eterna entre os indivíduos de todas as espécies, nos diversos graus da manifestação da vontade (fenômenos) na natureza. É no homem, grau mais elevado, que esta luta se torna mais manifesta e permite melhor decifrá-la.

Vemos isso também na história universal e na experiência particular. Porém, de maneira mais distinta isso entra em cena tão logo uma turba humana se rebela contra toda lei e ordem: aí se mostra de imediato, da maneira mais nítida, o *bellum omnium contra omnes*, descrito primorosamente por Hobbes no primeiro capítulo do *De cive*. Observamos não apenas como cada um procura arrancar do outro o que ele mesmo quer ter, mas inclusive como alguém, em vista de aumentar seu bem-estar, por um acréscimo insignificante, chega ao ponto de destruir toda a felicidade ou a vida de outrem. 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".³⁴

O egoísmo tem sua origem na vontade que se manifesta na pluralidade de indivíduos. O espaço e o tempo, como princípio de individuação, são a condição da pluralidade dos semelhantes. O princípio de individuação,

³³ Schopenhauer critica as éticas do dever. Para ele, o verdadeiro conceito de dever é aquele relacionado com a injustiça. Deveres são as ações cuja omissão é injusta, isto é, é uma agressão (positiva) a outro. Exemplo: os deveres dos pais com os filhos (até serem capazes de se manterem por si). Em suma, a ética do dever moral é apropriada para a fundamentação do Estado e não para a moral, pois é função do Estado proteger o indivíduo do outro.

³⁴ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 456 [MVR, p. 427-428].

forma de todo fenômeno, é a base de todo egoísmo e, deste modo, é um engano em relação ao ser em si do mundo. A diversidade dos indivíduos corresponde só à manifestação, em si supõe uma única e mesma essência que se manifesta em todos eles. Portanto, esta pluralidade é apenas dos fenômenos, da representação. Não atinge a vontade, mas ela está inteira e indivisível em cada fenômeno e está dividida até ao infinito. Esta compreensão está fundada na dupla consideração do mundo: como vontade e como representação. Por isso, no plano da representação, que supõe a separação do eu e do outro, todos os seres e cada um querem tudo para si e também aniquilam o que se lhes opõe. Nos seres inteligentes, o indivíduo é a base do sujeito do conhecimento e este sujeito é a base do mundo, como representação. Todos os outros indivíduos e toda natureza fora dele existem apenas quando ele próprio os representa para si, “conseqüentemente um microcosmo equivalente ao macrocosmo”.³⁵ Esta é a singularidade do egoísmo, o indivíduo uma gota de água no oceano e, ao mesmo tempo, o centro de tudo. Desta forma, o egoísmo, para Schopenhauer, está intimamente ligado ao conhecimento que temos quando subordinados ao princípio da razão suficiente. A partir do princípio de individuação, o indivíduo se conduz como se ele e seus interesses tivessem a máxima importância. Nas suas relações com os outros, sente que sua vontade, a qual percebe imediatamente em sua autoconsciência, constitui o centro do universo.

A segunda potência de motivação antimoral é a malevolência ou ódio, que nasce das colisões dos egoísmos. O egoísmo pode trazer prejuízos e dores a outrem, mas apenas como meio. Ao passo que a malevolência é mais diabólica, quando estimulada e multiplicada pelos vícios, erros, fraquezas, carências pode chegar tão longe que “o mundo pareça a alguns, considerado do lado estético, como uma galeria de caricaturas, do lado intelectual como um hospício e, da moral, como um covil de ladrões”.³⁶ Schopenhauer salienta que o malvado é o carrasco e a vítima ao mesmo tempo, pois desconhece que a vontade é a mesma que se manifesta em todos os fenômenos. Do ponto de vista da sua metafísica, aquele que faz o mal e aquele que o sofre não estão separados quanto à coisa em si. Isso está expresso em “o atormentador e o atormentado são unos”,³⁷ ou na fórmula oriental “*Tat tvam asi*, isso és tu”.³⁸ Do ponto de vista da sua ética, Schopenhauer não argumenta contra o egoísmo ou a maldade do malvado,

³⁵ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 454-455 [MVR, p. 439].

³⁶ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 731 [FM, p.118].

³⁷ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 484 [MVR, p. 452].

³⁸ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 485 [MVR, p. 454].

mas descreve o seu caráter e aponta os motivos que o levam a agir. Contra o egoísmo, diz que a multiplicidade dos seres da qual resulta a separação eu/outro não constitui propriamente erro, mas é ilusão. Por isso, fala do Véu de Maya para caracterizá-la. A individuação é real, pois “cada indivíduo é no seu fundamento uma essência diferente de todos os outros”.³⁹ Mas esta diferença com o outro é mero fenômeno, só está presente na representação. Por isso, a compaixão é o oposto do egoísmo e da maldade. Ela é a base da ética pela qual um indivíduo reconhece sua essência imediatamente no outro. Para uma ação ter valor moral, ela não pode ter como motivo um fim egoísta. “Egoísmo e valor moral simplesmente excluem-se um ao outro”.⁴⁰ A vontade de viver faz crescer o egoísmo e este parece uma larga cova que está entre um homem e outro.⁴¹ Só há duas formas de conter o egoísmo: a coerção exterior, que pode ser através da instituição do Estado, e a autêntica motivação moral, ou seja, o sentimento da compaixão.

O sentimento da compaixão

A fundação do Estado não se opõe ao egoísmo, mas apenas é um meio para evitar as suas conseqüências indesejáveis. Ao contrário, o sentimento da compaixão se contrapõe ao egoísmo, a força desta potência antimoral, como algo real, não uma bolha de ar (meramente racional/abstrata/formal) que explode assim que se defronta com a realidade. Para Schopenhauer, a única possibilidade de ação não egoísta, portanto, de valor moral, acontece quando a última razão para uma ação ou omissão está exclusivamente vinculada ao bem-estar ou mal-estar de alguma outra pessoa que dela participa passivamente. Isso exige a identificação com o outro e que a diferença entre o eu e o outro, sobre o qual repousa o egoísmo, seja suprimida. O homem de caráter bom reconhece

³⁹ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 808 [FM p. 207].

⁴⁰ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 738 [FM, p.126].

⁴¹ Ao opor a conduta moral ao egoísmo não entende que a conduta do homem que chama de bom diga respeito à sua relação positiva com o outro, mas se concentra, conforme foi apresentado na teoria do caráter, ao que se refere ao interior de si. A conduta é moralmente boa porque o agente é bom. Do ponto de vista da ética, bom e mau, no fundo, definem-se pela diferenciação ou não do eu em relação aos outros. É isso que egoísmo, maldade e compaixão, ou a maldade natural ou bondade natural expressam. Com isso, é na diferença que fizemos entre nós e os outros que se apóiam os graus da moralidade ou imoralidade, da justiça e da caridade e dos seus contrários.

imediatamente a sua essência íntima no outro, ou seja, a bondade natural de caráter faz com que a diferença entre o eu e o outro não seja grande. “O bom caráter vive num mundo exterior homogêneo a seu ser: os outros não são para ele nenhum não-eu, mas ‘eu mais uma vez’”.⁴² É ali que Schopenhauer situa o sentimento da compaixão⁴³ como base de toda ação moral e também da justiça desinteressada e da caridade efetiva. É o fenômeno da compaixão, que podemos constatar no dia-a-dia, que faz a pessoa participar do sofrimento de outra. No impedimento ou supressão deste sofrimento é que consiste todo seu bem-estar. A compaixão sempre está ligada ao estado de infelicidade, à consideração *a priori* de que a essência da vida é o sofrimento. Ela é generalizada e indistinta para com todos os seres como manifestação da bondade natural e do conhecimento superior da unidade de todos os seres. A criança doente desperta mais compaixão e por isso mais amor/caridade.⁴⁴ Schopenhauer chama atenção que a compaixão não consiste em se colocar no lugar do sofredor e na imaginação sofrer sua dor em nossa pessoa. Em cada momento deve estar claro que

*Ele é o sofredor e não nós: e justo na sua pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação. Sofremos com ele, portanto nele, e sentimos sua dor como sua e não temos a imaginação de que ela seja nossa. E, mesmo, quanto mais feliz for nosso estado e, pois, quanto mais contrasta a consciência dele com a situação do outro, tanto mais sensíveis seremos para a compaixão.*⁴⁵

Pela compaixão, a participação no outro é limitada ao sofrimento e não é estimulada a proporcionar o seu bem-estar. Esse é um dos pontos mais polêmicos da concepção de moral de Schopenhauer, o que relaciona a compaixão

⁴² SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 810 [FM, p. 209].

⁴³ Existe uma identificação com Rousseau na questão da compaixão (piedade) como sentimento natural de todo homem. Rousseau é considerado por ele o maior moralista da modernidade, o precursor da moral do sentimento. Ele não tirou o conceito de piedade dos livros, mas da vida. Nesse sentido, também para Schopenhauer, a compaixão não é despertada pelo conhecimento abstrato, mas apenas pelo intuitivo. É o sentimento natural e não meros argumentos que evitam o fazer mal (sofrer) aos outros.

⁴⁴ Devido ao tema do concurso e para mostrar o contraste com a fundamentação kantiana da moral é que Schopenhauer insiste na obra *Sobre o fundamento da moral* na explicação empírica do fenômeno da compaixão, para se opor sentido formal/abstrato da concepção de Kant, e, no nosso entender, são também a causa de certas interpretações das chamadas éticas da compaixão. Mas para a ética é fundamental o sentido metafísico da compaixão.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 744 [FM, p. 133].

com o seu pessimismo. A compaixão como motivação moral exclusivamente do ponto de vista empírico, uma concepção defendida principalmente por quem aborda a ética de Schopenhauer a partir do escrito *O fundamento da moral*, é identificada com um altruísmo desinteressado. O sentimento da compaixão com o sofrimento do outro originaria ações que não visam ao interesse próprio, mas ao bem-estar alheio ou à diminuição do sofrimento. Ricardo Bins di Napoli, em *Ética e compreensão do outro*, ao apresentar duas críticas de Wilhelm Dilthey a Schopenhauer, não concorda, por um lado, que a moral schopenhauereana implique a suspensão da diferença entre eu e outro, porque nele, moral só tem sentido enquanto o homem pode fazer algo de bom para o outro, para promover seu bem-estar.⁴⁶ Por outro lado, diz “devo aqui concordar com Dilthey, já que prevalece em Schopenhauer o motivo afetivo, e não se pode dizer que todas as pessoas sintam compaixão pelo sofrimento do outro. Quem poderia ter compaixão para com um ditador que comete injustiças e não tem compaixão pelas suas vítimas?”⁴⁷ Está claro que essas duas observações desconsideram a metafísica e o sentido da moral como negação da vontade. Questionar o fato de a compaixão não ser sentida por todos é não conceber a sua origem no sentido metafísico da teoria do caráter. Para Schopenhauer, a questão não é se se pode ou não ter compaixão para com um ditador, mas justamente entender a ação do ditador ser motivada pela crueldade, e nele não se manifestar a identidade entre o opressor e a vítima. Por isso, os seus atos geralmente são cruéis e injustos, atingem a vontade como se manifesta num outro ser e a sua satisfação está no sofrimento alheio. A compaixão é indistinta com todos os seres, pois o sofrimento

⁴⁶ Realmente há uma dificuldade para entender de um modo puramente lógico o sentido da compaixão em Schopenhauer. Max Scheler salienta que se a compaixão, de um modo intuitivo e imediato, rasga o ‘véu de maya’ que oculta a unidade do ser (vontade una), não estando mais submetido ao princípio de individuação, faz com que, se considerado de modo puramente lógico, desta unidade metafísica seja também excluída a possibilidade da compaixão. “Pois se ‘eu’ sou o mesmo ser e essência que o próximo (conforme a sentença hindu: ‘tat twan asi’), pede a lógica que também o outro seja o mesmo ser e essência que eu, mas isto quer dizer também que uma vivência da própria dor e uma atenta absorção nela – e segundo o caso, a tendência a escapar dela ou a padecê-la como ‘caminho de salvação’ teriam também, com exclusão de todo simpatizar, exatamente o mesmo valor que a dor dada no simpatizar; pois que, com efeito, o ser *uno metafisicamente* existente havia de ser igualmente cognoscível em tal vivência. Também o compadecer se converte precisamente em ‘aparência’, se ‘aparência’ é a *distinção* dos indivíduos, que ele *supõe*. A dissolução do eu em uma massa universal de dor exclui totalmente uma *genuína* compaixão” (SCHELER, M., 1957, p. 80). Schopenhauer não busca a simples explicação lógica, mas diz que a compaixão é um mistério.

⁴⁷ NÁPOLI, 2000, p. 192.

é universal. Só como fenômeno se distingue o torturador e o torturado. Exclusivamente do ponto de vista transcendental, vemos que há um só ser que se manifesta em todos os indivíduos. Capta este conhecimento quem vê a diferenciação dos indivíduos como mero fenômeno, e, desta forma, compreende que quem comete o mal também o padece. Pela unidade de todos na mesma vontade, sabe que o carrasco e a vítima são um, mas o sofrimento é mais intenso para o opressor, pois a crueldade faz com que nele a vontade se manifeste com mais força, e por isso sofre mais. A compaixão é um sentimento natural, mas não predominante em todos. É exceção e um mistério, um compadecer pela participação imediata, sem necessidade de intermediações, na dor alheia. É dessa forma que pode ser entendida que a moral schopenhauereana implica a supressão da diferença entre eu e outro. Com isso, o eu é relativizado ou suprimido e o outro não é reconhecido como outro. A compaixão abre o horizonte da identidade de todos os seres e livra da aparência que nos rodeia ao nos concebermos como seres individuais e independentes. É este também o ponto de relação entre ética e estética, quando o conhecimento se liberta da vontade desaparece toda diversidade da individualidade, conforme afirma no Livro III do MVR. As individualidades desaparecem completamente e “é indiferente se o olho que vê pertence a um rei poderoso ou a um mendigo miserável”.⁴⁸

Max Scheler, em *Essência e formas de simpatia*, apresenta o conceito de compaixão de Schopenhauer de acordo com a perspectiva de sua metafísica da vontade e faz a crítica justamente no sentido do pessimismo, por considerar este mundo o pior dos mundos possíveis e para o indivíduo teria sido melhor não ter nascido. Destaca que na compaixão aparece a unidade do ser que se encontra no fundo da pluralidade dos eus. Na compaixão se apreende, de um modo imediato, a unidade do princípio do universo. Deste modo, a compaixão é uma imediata participação do sofrimento do outro, não apoiado em raciocínios ou numa forma artificial de ‘entrar’ no próximo. Isso Schopenhauer entende por sentir, ou as funções emocionais na ética. A compaixão supõe uma unidade da vida. Scheler critica o valor moral de redenção da compaixão, de acordo com a qual a compaixão não é uma reação à dor na simpatia. Acusa Schopenhauer de confundir ‘o sentir o mesmo que o outro’, meramente cognoscitivo, indiferente do ponto de vista moral, com a verdadeira ‘simpatia’. Scheler salienta que, para Schopenhauer, a função do compadecer-se não é o socorrer, não é a diminuição da dor, senão um aumento da dor como caminho da salvação. Scheler definitivamente separa o sentido de simpatia com o de compaixão.

⁴⁸ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 282 [MVR, p. 269].

Para Schopenhauer, o que na compaixão tem em primeiro lugar valor moral positivo não é a função de *sim-patia* contida nela, senão o *padecer* que leva em si, cujos componentes, a função e o estado, não distingue, ademais. É o *padecer* em geral o que representa para ele o verdadeiro ‘caminho de salvação’: por isto cobra também a *compaixão*, como uma espécie do *padecer* e como uma forma do apreender a dor existente por todas as partes, o valor positivo que lhe atribui. Com isto se coloca em dupla oposição, não só frente a uma justa apreciação filosófica do valor moral da *compaixão*, senão também frente ao juízo do são entendimento humano.⁴⁹

A dor, do ponto de vista da ética de Schopenhauer, é um caminho para a negação da vontade. O homem, além do sofrimento físico, é sujeito ao sofrimento espiritual, interior. Ele chama o processo da *compaixão* de o grande mistério da ética, onde só a especulação metafísica pode arriscar um passo, o que ele apresenta no último capítulo, com apêndice, do ensaio *Sobre o fundamento da moral*.

A *compaixão* também é a base e a condição das virtudes. Nisso, no resultado Schopenhauer, não estava em desacordo com as principais doutrinas morais, ao conceber a *compaixão* como o motivo (causalidade pelo conhecimento) que pode determinar ou não a ação de duas formas. As ações virtuosas, justiça (não faças mal a ninguém) e caridade (ajude a todos quanto puderes), pressupõem um conhecimento além do véu de maya. O conhecimento da essência abarca o conjunto e não aceita mais as ilusões como consolação para o sofrimento. Mas as virtudes não são ainda a manifestação da negação da vontade. O justo apenas não invade o domínio da manifestação da vontade no outro, como o fazem o injusto e o cruel. Aqui não se refere à justiça temporal que governa o Estado, recompensa e pune com os olhos no futuro. A punição tem apenas sentido político e não moral. A justiça eterna governa o Universo. Repousa na essência do Universo, não tem implicação no tempo, por isso não pune. É infalível, invariável e segura. Tudo é apenas aquilo que a vontade quer. O mundo é o espelho da vontade, isto é, reina a correspondência entre a vontade e seu fenômeno. A existência está distribuída entre os seres segundo a mais rigorosa justiça. A vontade universal é a vontade segundo a mais rigorosa justiça. A vontade universal é a vontade de cada um e se o mundo é assim ou assado, é porque a vontade quer. Toda responsabilidade sobre o mundo recai sobre a vontade. Parafraseando Kant e reafirmando sua metafísica imanente, diz: “o

⁴⁹ SCHELER, 1957, p. 76.

mundo mesmo é o tribunal do mundo”.⁵⁰ Esse é o sentido do destino em geral ao qual Schopenhauer constantemente recorre, ou a tendência moral ao mundo que imprime na sua filosofia.

Pela visão através do *principii* individuationis, surge em menor grau a justiça, em maior grau a disposição de caráter propriamente boa, as quais se mostram como amor puro e desinteressado em face dos outros. Lá onde este amor se torna perfeito, iguala por completo o indivíduo estrangeiro com seu destino ao próprio indivíduo. Além não pode ir, pois não há fundamento algum para preferir outrem a si mesmo.⁵¹

No amor (*alle Liebe ist Mitleid*)⁵² desaparece mais ainda a diferença entre o eu e outro, sendo ainda mais ultrapassado o princípio de individuação. Amor que não é compaixão Schopenhauer considera amor-próprio. No amor, o sujeito sente as dores do mundo como suas.

Nesse sentido, não importa o que a bondade, o amor e a nobreza de caráter possam fazer pelos outros, tem-se aí sempre apenas o alívio dos sofrimentos; conseqüentemente, o que pode mover a bons atos, a obras de amor é sempre e tão somente o conhecimento do sofrimento alheio, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste.⁵³

Faz também a distinção entre virtude e ascetismo, ou melhor, estabelece a passagem da virtude ao ascetismo. Só o ascetismo, o não-querer, é a negação total da vontade. O asceta não só reconhece as dores do outro como suas, mas é levado ao completo abandono de si mesmo. Nele ocorre a conversão, redenção total do sujeito que conhece.

A ética tem necessidade de um fundamento metafísico, pois a significação ética das ações tem, ao mesmo tempo, uma significação metafísica, estando “além do mero fenômeno das coisas e, assim, de toda possibilidade da experiência, estando, portanto, em íntima relação com toda existência do mundo e com o destino do homem; pois o último cume a que em geral acede o significado da existência é indubitavelmente o ético”.⁵⁴ O sentido metafísico se

⁵⁰ SCHOPENHAUER, 1998, I, 481 [MVR, p. 450].

⁵¹ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 510 [MVR, p. 476/7].

⁵² SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 511 [MVR, p. 476].

⁵³ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 511 [MVR, p. 477].

⁵⁴ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 798 [FM, p. 196].

relaciona com o processo de individuação. A individuação é real e no egoísmo a diferença entre o eu, que se limita a própria pessoa, e o não-eu, que encerra o mundo restante, é um abismo enorme, a diferença aparece como absoluta. Mas para o homem bom esta diferença não é tão grande, e nas ações generosas aparece suprimida. Então o eu alheio é equiparado ao próprio e a multiplicidade e diferenciação dos indivíduos são mero fenômenos, estão só na minha representação. O verdadeiro conhecimento revela que é uma e mesma essência que se apresenta em todos os viventes. “Assim, a apreensão que suprime a diferença entre o eu e o não-eu não é errônea, mas sim a que lhe é oposta. Encontramos esta última indicada pelos Hindus pelo nome de “Maja”, quer dizer, ilusão, engano, fantasma”.⁵⁵

Sentido moral: negação da vontade

Na exposição sobre a teoria do caráter e do sentimento de compaixão ficou claro que, para Schopenhauer, o significado ético das ações humanas nunca pode ser determinado pelas manifestações exteriores, nem pelo frio e sem inclinação respeito à lei moral, mas somente pela disposição interna. “Não o ato, mas a boa vontade nele, o amor, do qual provém e sem o qual é uma obra morta, constitui ali o elemento meritório.”⁵⁶ A possibilidade da ação humana de valor moral está na negação da vontade.

O que Schopenhauer entende por negação da vontade? Em primeiro lugar deixa claro que a negação da vontade não é fruto da sua filosofia, nem efeito do conhecimento abstrato. Afirma que a filosofia pode apenas exprimir de modo negativo, numa repetição enfraquecida dos atos da experiência imediata, o que se chama de negação da vontade, pois

Nada nos restaria senão a remissão ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita negação da Vontade e que se cataloga com os termos êxtase, enlevamento, iluminação, união com Deus etc. Tal estado, porém, não é para ser denominado propriamente conhecimento, porque ele não mais possui a forma de sujeito e objeto, e só é possível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado.⁵⁷

⁵⁵ SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 808 [FM, p. 206].

⁵⁶ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 705 [MVR, p. 654].

⁵⁷ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 556-557 [MVR, p. 517-518].

Em segundo lugar, a liberdade não tem lugar no mundo da representação, e só a vontade, como coisa em si, é livre e no mundo só é visível como negação da vontade. A liberdade restrita ao homem reside na possibilidade de supressão do caráter. O caráter não pode ser parcialmente modificado, ele só pode ser suprimido. O animal é incapaz de liberdade, estando totalmente submetida à ação dos motivos. Mas a liberdade é o domínio da graça.

Pois exatamente aquilo a que os místicos cristãos denominam efeito da graça e renascimento é para nós a única e imediata exteriorização da liberdade da vontade. Esta só entra em cena quando a vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obter dele um quietivo, quando então é removido o efeito dos motivos, os quais residem em outro domínio de conhecimento cujos objetos são apenas fenômenos. – Portanto, a possibilidade de a liberdade exteriorizar-se a si mesma é a grande vantagem do homem, ausente no animal, porque a condição dela é a clarividência da razão, que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente. [...] Necessidade é o reino da natureza; liberdade é o reino da graça.⁵⁸

A negação da vontade procede do conhecimento, mas de um conhecimento que não é algo que a razão produz, mas que se contrapõe a ela. Por isso não é produzida pela mediação mágica de conceitos. O conceito é de pouca valia para a ética, pois não é a reflexão teórica que leva ao agir moral e nem os princípios morais tornam o homem melhor. A via cognoscitiva para a negação da vontade não é intencional, deliberada, nem é um ato de força. Emana da relação íntima do conhecimento com a vontade no homem. Aparece repentinamente como se viesse de fora. Schopenhauer a compara com a comunicação da graça teológica.⁵⁹ Produz-se subitamente, como por um

⁵⁸ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 548 [MVR, p. 510].

⁵⁹ Neste ponto, a concepção de negação da vontade de Schopenhauer tem clara relação com doutrinas de São Paulo, Santo Agostinho e Lutero, ou melhor, ilustra a negação da vontade com concepções cristãs. Desta forma, ele recorre aos dogmas cristãos como 'testemunho', e com isso confirma a amplitude da experiência humana que abarca a sua filosofia. De modo algum ele confunde filosofia e religião, nem adota o teísmo na sua filosofia. A filosofia também não é via de salvação. A ilustração da negação da vontade inicia com a concepção de pecado original, da corrupção da natureza e que no cristianismo primitivo está nas palavras de São Paulo: o que salva não são as obras, mas a fé. Lutero também recorre às idéias de Agostinho contra os pelagianos. A vontade individual não é livre, mas está a serviço do mal. A salvação é só pela fé, que não é um ato voluntário, mas um efeito da graça. A fé é um tipo de conhecimento transformado, melhor, que atua no homem como uma espécie de conversão, e a negação do querer, neste sentido, não resulta do livre-arbítrio, mas de uma íntima relação do conhecimento com a vontade no homem.

choque vindo de fora. No êxtase (Nirvana) se dará o triunfo do conhecimento sobre a vontade e a vontade desaparecerá. Critica a tradição do cristianismo que degenerou em otimismo e retoma o sentido do pecado original, como ato de afirmação da vontade, e o da redenção, como negação da vontade. A salvação como um favor da graça, uma influência exterior e sem a participação do homem. A fé, considerada como um conhecimento, vem ao homem por meio da ação da graça, isto é, de fora.

Uma coisa é o fato do êxtase cujo conhecimento é intuitivo, uma experiência imediata, e outra coisa é a tentativa de expressão desse conhecimento intuitivo em conceitos abstratos. O conhecimento total da essência do mundo, o conhecimento transformado não mais submetido ao princípio da razão, torna-se um calmante para todo querer, um sedativo da vontade. Nesse sentido é que a teoria da compaixão, o sentimento de identidade de todos os seres na mesma vontade, prepara a transição para a negação da vontade. Schopenhauer justamente pretende fazer inteligível, por meio de conceitos da sua metafísica da vontade, o êxtase. Ilustra como os santos e ascetas autenticam esta negação da vontade em corpo e vida. Os ascetas e santos traduziram o conhecimento imediato por meio da sua ação. O conhecimento de que resulta a negação da vontade é o intuitivo e imediato e não o abstrato. O que faz o santo são seus atos e estes podem ser expressos em diversas linguagens. A expressão dessa negação em conhecimento da linguagem abstrata é sempre uma tradução imperfeita. Aí podemos entender a tarefa de filosofia pela expressão “o santo não precisa ser filósofo e o filósofo não precisa ser santo”. Afirma que a conversão católica não é uma ficção ou doutrina dos filósofos, mas a própria vida dos santos cristãos, como também entre os hindus e budistas. Schopenhauer busca na experiência e na realidade os exemplos. Ele é enfático ao afirmar que para o filósofo que busca o significado moral dos atos, o mais importante e significativo dos fenômenos do mundo não é o conquistador, mas o asceta. Por isso lhe são mais importantes as biografias dos santos e ascetas do que as histórias escritas dos conquistadores. O asceta é o oposto da conduta habitual do homem e só nele se manifesta a liberdade. A negação da vontade não é um simples triunfo sobre a vontade de viver, mas o mistério de sua auto-supressão, de modo que a ação do sedante é um ato livre da vontade.

Na renúncia à vontade de viver, como sentido da conduta moral, a vida ascética aparece como exemplo do não-querer. Na vida ascética estão reunidos os dois caminhos essenciais para a libertação: o conhecimento puro da dor e o sofrimento sofrido diretamente. O autoconhecimento não leva mais à afirmação da vontade, mas a vontade desliga-se da vida. “Salvação verdadeira,

redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da vontade”.⁶⁰ Esta renúncia à vontade é uma realidade comprovada pelo testemunho dos ascetas, místicos, santos.

Novamente o corpo é o centro, pois o corpo é a manifestação da vontade no indivíduo. As ações do corpo são atos da vontade. O asceta rejeita a vida que se exprime em seu corpo, desmente o querer e se coloca em contradição com ele. O asceta já não é sensível a qualquer consolação, ele nega a sua vontade.

O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ascese. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias. Renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo. Seus atos desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ele. Essencialmente fenômeno da vontade, ele cessa de querer algo, evita atar a sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo.⁶¹

Esta rejeição a todo querer é ilustrado com a descrição da vida ascética com exemplos dos amargos sofrimentos da vida quotidiana e da literatura, de renúncia aos prazeres e pela procura do sofrimento.

Sintetiza o processo do ascetismo em 4 etapas:

- 1- Castidade – A contradição com seu próprio corpo começa pela recusa de toda satisfação sexual, pois o desejo sexual é a expressão mais nítida da afirmação da vontade. A castidade é forma de suprimir a vontade, da qual a vida do corpo é sua manifestação. Na renúncia sexual, a vontade que se manifesta no corpo está em contradição com ele. Ele acredita que com o desaparecimento da animalidade, ou seja, do conhecimento, que é a manifestação mais elevada da vontade, o resto do mundo também desapareceria, pois sem sujeito não há objeto.

⁶⁰ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 540 [MVR, p. 503].

⁶¹ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 516-517 [MVR, p. 482-483].

- 2 - Pobreza voluntária – Esta também é manifestação do ascetismo, no sentido de quem se serve da pobreza para mortificar a vontade evita, dessa forma, novos desejos. Da mesma forma que em relação à castidade, invoca o caráter ascético do cristianismo por recomendar a pobreza voluntária. “Se queres ser perfeito, vende o que tens e dá-o aos pobres.”
- 3 - Mortificação do corpo – A prática do jejum e da autoflagelação, por meio das privações e dos sofrimentos contínuos, é uma forma de matar a vontade que é o princípio da existência e do sofrimento do mundo.
- 4 - Aceitação do sofrimento e da própria morte –

Se, ao fim, advém a morte, que extingue este fenômeno da vontade, cuja essência aqui há muito expirou pela livre negação de si mesma, exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo – então esta morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada. Com ela não finda, diferentemente dos outros casos, apenas o fenômeno; mas a essência mesma que aqui ainda tinha tão-só uma existência débil em e através do fenômeno é suprimida. O último e delgado laço é rompido. Para quem assim finda, findou o mundo ao mesmo tempo.⁶²

Schopenhauer não só fala de como alcançar a negação da vontade pelo conhecimento e sofrimento, mas também como manter e reconquistar constantemente esta negação. Apresenta argumentos empíricos por meio de relatos das biografias de santos e considera bem-vindo todo sofrimento que vem de fora ao fazer disso uma forma de não afirmar a vontade. Como libertação desejada, até a morte é bem-vinda. Este desejo não se identifica com o pensar abstrato. O desejo é diferente do pensado. Quando se refere à liberdade, fala em mistério. A renúncia ao querer não pode ser um ato deliberado. As suas reflexões sobre o suicídio expõem este ponto de vista. É preciso distinguir quando o suicídio é afirmação da vontade e quando o suicídio é renúncia de todo querer. Quando o suicídio tem origem na vontade de viver, o suicida deixa de viver, mas não deixa de querer. O suicida, como resignado asceta, deixa de viver porque tem abdicado de todo querer.

Desta forma, o suicídio serve de exemplo para mostrar a negação da vontade pela via do ascetismo e distingui-lo das negações ilusórias da vontade. O suicídio, de modo geral, é uma ilusória negação da vontade. Mais do que um

⁶² SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 519-520 [MVR, p. 485].

crime, é um erro. É o oposto da negação da vontade, pois, ligado ao fenômeno da vontade da luta consigo mesmo, resulta em afirmação da vontade de viver. Reside na confusão entre fenômeno e coisa em si. A morte é do indivíduo, pois apenas o fenômeno pode ser aniquilado em tal ponto de espaço e tempo, e a coisa-em-si não é atingida. O suicida tem a idéia da morte como um nada total.

O suicídio pode ser positivo quando é exemplo para o futuro. Torna-se um braço da justiça eterna. Também é aceito o suicídio por inanição, inspirado pelo ascetismo, provoca a morte passiva. É este caminho da negação do querer, pela dor pessoalmente sentida, que o suicida, como afirmação de querer viver, perde.

A dor pessoalmente sentida, na própria carne, alcança uma profundidade e opera uma transformação radical da pessoa e, dessa forma, consegue a negação da vontade na purificação e libertação da dor. Quanto mais sofre, mais destrói em si os germes da doença. Alcança um conhecimento profundo de si e do mundo. A dor revela ao homem o segredo da vida, que consiste em ocultar a unidade ou identidade de todas as coisas numa mesma vontade. Dessa forma, cada sofrimento, próprio ou estranho, torna-se um encaminhamento para a virtude e para a santidade. Nesse ponto, localizamos que o sentido moral das ações humanas não está na felicidade e na prática das virtudes, mas na santidade, na redenção não só do indivíduo, mas também do mundo.

Felicidade (*Seligkeit*) está sempre ligada à superação do princípio de individuação. Quando Schopenhauer fala de feliz ou infeliz no sentido de mundo da representação, emprega os termos *Glück* e *Unglück*. É nesse sentido de satisfação dos desejos que considera que felicidade não é possível e que a infelicidade é positiva e a felicidade é negativa. Quando se refere ao sentido ético, não emprega as palavras *Glück* e *Unglück*, mas fala em santidade (*Heiligung*) e redenção/libertação (*Erlösung*) e bem-aventurança (*Seligkeit*), em português também, às vezes, traduzidas por felicidade. Por exemplo, quando no parágrafo 68 do MRV fala que os instantes “libertos do ímpeto furioso da vontade”⁶³ são os mais felizes que conhecemos, no texto original encontramos a palavra *seligsten*. Esta não é uma questão só de palavras, mas indica que o sentido genuíno da ética não se encontra no mundo como representação, mas está no plano que Schopenhauer chama de negação da vontade e que a vida feliz (*selig*) só é possível no plano da vontade, e é o oposto do sonho de felicidade (*glückliche*) do mendigo, forma de “satisfação que o mundo pode dar aos nossos

⁶³ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 530 [MVR, p. 594].

desejos se assemelha à esmola dada hoje ao mendigo e que o faz viver o suficiente para ter fome amanhã”. Essa felicidade é só um fenômeno, “uma ilusão criada por Maya”. A compaixão e a negação da vontade, de quem vê além do princípio de individuação, não são consolação para os sofrimentos, pois este consolo é buscado por quem quer prosseguir a afirmação da vida (fenômeno/ilusão). Mas o sentido da ética está no estado de abnegação, de resignação, na libertação de todo querer, isto é, de todos os desejos e preocupações. O conhecimento da essência do mundo, que faz desaparecer a diferença entre o eu e outro, torna-se calmante da vontade e faz esta se desligar da vida.

Considerações finais

O núcleo central da filosofia de Schopenhauer pode ser sintetizada na dupla consideração do mundo: como (*als*) representação e como (*als*) vontade. Não há dois mundos, mas duas formas diferentes de considerar o mundo. A representação, mero fenômeno, com seus dois princípios: razão suficiente e individuação, é sempre o mundo como objeto para um sujeito. A Vontade, como o em si, é a face essencial do mundo, e é a mesma que atua no inorgânico e que determina as ações humanas. Esta dupla consideração do mundo é a intuição original da sua filosofia e a partir dela também caracteriza a ação humana. A vontade sempre quer a vida, por isso vontade e vontade de viver se identificam. Mas como afirmação da vontade, a vida é sofrimento. A felicidade, como satisfação plena, não é possível, pois a vontade, como impulso cego, faz com que toda satisfação seja origem para uma nova privação e quanto mais se busca satisfazer as necessidades mais se irá perpetuar o sofrimento.

Schopenhauer entende que a ação humana como representação está determinada pela necessidade da mesma forma como os demais fenômenos da natureza. É isso que apresenta como o princípio da razão suficiente do agir, ou seja, a ação humana é determinada pelos motivos, que seguem a índole interna, o caráter, de cada indivíduo. São três as motivações da ação humana, o egoísmo, a maldade e a compaixão, que estão presentes em cada indivíduo de acordo com o predomínio da maldade ou bondade do coração. É importante que Schopenhauer, e esta é uma das razões para a sua posição singular na filosofia moderna, mais do que para as circunstâncias e obras exteriores, se volte para o interior do indivíduo, que, para ele, é a verdadeira realidade. Reconhece que a motivação natural é o egoísmo, mas, ao estar sob o domínio do princípio de individuação, de separação do eu e do não eu, ele é também causa do sofrimento.

Apresenta como sentido moral da ação humana a ausência de motivação egoísta. Dessa forma, Schopenhauer leva até as últimas conseqüências uma ética purificada de todo egoísmo, do gosto pela vida e da busca da felicidade. Se não quiser assumir o egoísmo, só resta a aniquilação da vida. Esse seu pessimismo mostra os limites da vida individual.

Critica a ética kantiana do dever e justifica por que rejeita questões relativas a obrigações morais. Não posso prescrever à Vontade nenhum dever, nenhuma lei. A vontade é livre e seria absurdo pretender impor normas para o seu querer. É a razão que está submetida à vontade e não o contrário. Isso marca o seu contraste com as teorias éticas modernas, nas quais o tema da ética e racionalidade é central e que buscam a fundamentação e justificação de normas morais imparciais e de validade universal.

A oposição entre egoísmo e ação moral faz com que a ética seja alheia a toda utilidade e finalidade. Não se pode entender o significado ético no sentido de finalidade, pois a teleologia, os fins, só tem lugar no mundo da representação. A liberdade só pertence à vontade como coisa em si e esta é sem fundamento (*grundlos*) e sem finalidade. É um impulso (*Trieb*) cego e inconsciente. Sua ética também não é utilitarista. Não reside no cálculo do prazer e da dor. Nem a maldade é desgraça total, pois as ações perversas e injustas, para quem as pratica, afastam da negação da vontade, pois resultam da afirmação do querer, mas para quem as sofre, embora fisicamente sejam um mal, podem conduzir à salvação, ou seja, à negação do querer pela via do sofrimento. Para Schopenhauer, a tendência ascética do cristianismo nunca foi desenvolvida pelas éticas filosóficas por causa do predomínio da visão otimista, a qual ele considera um erro. O sentido moral é decidido pelo caráter do agente de que resulta a ação, e não nas circunstâncias exteriores. Não são as boas ações que tornam o homem bom, mas é o homem bom que pratica ações boas. O agir segue o ser. Com isso ele diz que a moral está em relação direta com a coisa-em-si, e as ações humanas são os fenômenos que mais diretamente manifestam a vontade, pois concebe a vontade como a essência do homem. Ao conceber a vontade como a essência do homem, este também é tomado como seu autor e, dessa forma, por não ser obra de outro, ele também é responsável pelo que é. A responsabilidade moral está no caráter, no eu quero que acompanha todas as ações. O homem é o que quer e quer o que é.

É aqui que identificamos que o sentimento da compaixão, da unidade metafísica de todos os seres e o verdadeiro sentido moral da ação humana como negação da vontade só são possíveis mediante a unidade de ética e da metafísica. Assim como a vontade é a essência de todos os seres, pela

contemplação estética e pela compaixão, autêntica motivação moral e verdadeiro caminho para toda negação do querer, o indivíduo deixa de estar submetido ao princípio da razão suficiente e supera a separação do eu e do não eu. A compaixão, como motivação moral, é compreendida a partir da teoria do caráter, ou seja, da bondade natural do homem. A verdadeira compaixão é o sentimento de unidade de todos os seres pelo sofrimento. O sofrimento que desperta a compaixão é o sofrimento como essência da vida, universal e irreduzível, que faz abandonar qualquer caminho que não leve à supressão do querer.

Na sua filosofia, há uma análise de um modo de viver que chama de ético. Como situa a ética no âmbito da vontade, não se pode teorizar sobre ela. Nesse sentido, por sua conotação mística, é indizível. O que se pode em ética é mostrar por exemplos. E o modo de vida que mais se aproxima do ético é a vida ascética. Por isso, o ascetismo, com a vida dos místicos e santos, é a melhor ilustração que apresenta para o que entende por negação da vontade. “Entretanto, antes que eu prossiga e no final de minha exposição mostre como o amor – cuja origem e essência reconhecemos na visão através do *principii individuationis* – conduz à redenção, ou seja, à renúncia completa da vontade de vida, de todo querer”.⁶⁴ Com mostrar ele entende a análise de experiências concretas para exemplificar o modo imediato de intuir a vida e a sua prioridade sobre o meramente conceitual, racional, abstrato. O sentido moral se revela por si mesmo, é direto e imediato, nasce do caráter imutável.

A moral é a negação da vontade na natureza, que começa no seio mesmo da vontade quando esta se faz consciente no conhecimento humano e pode livremente decidir suprimir-se a si mesmo. O conhecimento em lugar de ser motivo para a ação se transforma em calmante de todo querer. Por isso, a negação da vontade só é possível pela conduta humana, mas envolve todos os seres. A vontade pode negar-se quando se manifesta na consciência humana. Com isso, fica claro que negação da vontade é renúncia de todo querer e não é resultado do conhecimento abstrato, tampouco de decisão consciente do indivíduo. A sua metafísica justamente ensina que o indivíduo é aparência, só tem lugar no mundo dos fenômenos. Na sua metafísica da vontade, não há existência pessoal depois da morte. Para ele, a condição da imortalidade é a morte do indivíduo por meio da sua reintegração no todo unitário. O ser se reintegra à sua origem depois da existência, que, do ponto de vista da moral, é algo que não deveria ser. Se reintegrar à unidade é o destino de todo indivíduo. O Nirvana, a redenção não é felicidade pessoal, mas supõe a morte do indivíduo. É esta a expressão conceitual do sentido moral da ação humana que Schopenhauer oferece.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, 1998, I, p. 509 [MVR, p. 476].

Referências

- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril, 1980.
- _____. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- NAPOLI, Ricardo Bins di. **Ética e compreensão do outro**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- RAWLS, J. **Liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2000.
- SCHELER, Max. **Essencia y formas de la simpatía**. Buenos Aires: Losada, 1957.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke**. Textkritisch bearb. und hrsg. von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- _____. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. **Aforismos para a sabedoria na vida**. São Paulo: Melhoramentos, 1953.

Recebido em: 03/08/2007
Received in: 08/03/2007
Aprovado em: 17/08/2007
Approved in: 08/17/2007