

Camila Koerich Espíndola

**A CONSIDERAÇÃO MORAL NÃO-ANTROPOCÊNTRICA  
NA FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Léo Afonso Staudt.

Florianópolis

2010

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da  
Universidade Federal de Santa Catarina

E77      Espíndola, Camila Koerich  
          A consideração moral não-antropocêntrica na filosofia de  
          Arthur Schopenhauer [dissertação] / Camila Koerich  
          Espíndola ; orientador, Léo Afonso Staudt. - Florianópolis,  
          SC, 2010.  
          159 p.

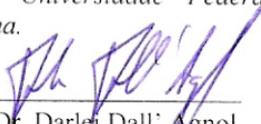
          Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
          Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
          de Pós-Graduação em Filosofia.

          Inclui bibliografia

          1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Filosofia.  
          3. Vontade. 4. Unidade. 5. Animais. 6. Ética. 7. Compaixão.  
          I. Staudt, Leo Afonso. II. Universidade Federal de Santa  
          Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.  
          Titulo.

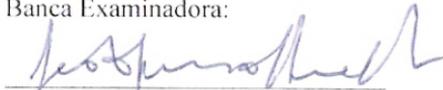
          CDU 1

*Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.*

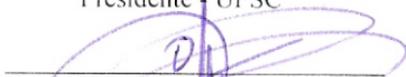


Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

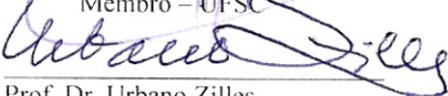
Banca Examinadora:



Prof. Dr. Leo Afonso Staudt  
Presidente - UFSC



Prof. Dr. Jaír Barboza  
Membro - UFSC



Prof. Dr. Urbano Zilles  
Membro - PUC-RS



*Aos que ainda não aprenderam a  
perceber nas diferenças a semelhança...*



## AGRADECIMENTOS

À energia divina, que sempre conspirou a favor da realização de meus sonhos.

Aos meus pais, Edson e Ivanir. Apesar das palavras serem insuficientes, agradeço pelo carinho, pela paciência, pelo incentivo aos estudos e pela constante tarefa de me ensinar que o mundo é algo muito maior do que aquilo que costumamos enxergar.

Ao meu irmão, Vinicius, que desde sempre me ensinou a respeitar e a conviver com as diferenças.

Ao meu companheiro Thiago. Agradeço o amor, a amizade, as palavras de incentivo, a paciência e as caminhadas tranquilizantes no seio da natureza.

A Arthur Schopenhauer. Este que me permitiu não apenas *raciocinar* sobre sua filosofia, mas também *sentir* o que estava para além de suas palavras.

A todos os filósofos e seres humanos que, ao se posicionarem contra essa moral tradicional, tirânica e excludente, mostraram que a maneira antropocêntrica não é a forma padrão de nos relacionarmos com os seres a nossa volta.

Ao professor e orientador Léo Afonso Staudt. Primeiramente gostaria de agradecer as aulas sobre Schopenhauer durante a minha graduação. Sem este contato, muito dificilmente teria me dedicado a um pensador que me fez encarar de forma diferente o filosofar. Quero também agradecer a paciência, a atenção, a confiança e todas as oportunidades concedidas. Por fim, deixo aqui registrado a minha admiração pela sua forma simples e humilde de transmitir grandes ensinamentos.

Aos professores do curso, mas principalmente, à professora Sônia Felipe. Além do carinho, apoio e atenção, agradeço por ter me ajudado a despertar conceitualmente do sono antropocêntrico, tão característico àqueles que relutam em acordar para reconhecer moralmente os seus semelhantes.

Ao professor Jair Barboza. Agradeço o incentivo, os momentos de reflexão e as traduções das obras de Schopenhauer, o que facilitou o meu estudo.

À Laika e à Lilica, pelo amor e pela companhia incondicional.

À Khell, à Mi e à Drika, ou melhor, ao nosso grupo de amigas denominado *Bioloucas*. Entre outras afinidades, foi também o amor pelas distintas formas de vida que ajudou a nos unir.

Aos amigos do zen-budismo. Estes que compartilham comigo a vontade de compreender intuitivamente aquilo que escapa aos domínios da linguagem e da razão.

A todos os amigos de curso, por tecerem comigo fios de diferentes amizades.

À atenção dos funcionários do departamento de filosofia.

À CAPES, pela bolsa concedida.

*“Quando o homem aprender a respeitar até o menor ser da criação, seja animal ou vegetal, ninguém precisará ensiná-lo a amar seu semelhante”.*

Albert Schweitzer



## RESUMO

Enquanto as concepções morais especistas colocaram a essência humana em características peculiares à nossa espécie, Arthur Schopenhauer defendeu que a essência do ser humano é a Vontade. Mas esta essência, no seu entender, não se restringe à espécie humana. Ao contrário. Ela é também o núcleo essencial de todos os demais seres naturais, desde os inorgânicos até os animais. Por conseguinte, as diferenças verificadas entre os diferentes fenômenos da Vontade representam somente o modo pelo qual esta se apresenta aos olhos do sujeito cognoscente. A partir da constatação do parentesco essencial entre nós e os outros seres vivos, a presente dissertação tem como objetivo central pesquisar a consideração moral não-antropocêntrica a partir da filosofia schopenhaueriana. Apesar de todos os seres compartilharem da mesma essência, a esfera da moralidade, em Schopenhauer, abarca apenas os animais, pois somente eles são capazes de sentir dor, denominada de afecção imediata da vontade. Para alcançarmos o objetivo proposto, fez-se necessário, primeiramente, investigar as principais semelhanças apontadas por Schopenhauer entre nós e os demais animais – tais como a capacidade cognitiva, o desejo pela conservação da vida e a disposição para a dor e para o sofrimento. A partir disso, partimos para a análise da concepção moral schopenhaueriana, fundamentada numa proposta ética *descritiva*. Segundo o autor, a genuína moralidade se expressa naqueles atos em que o agente, ao invés de buscar o seu próprio interesse, age em prol da vida alheia, sem visar com isso quaisquer benefícios. A motivação para essa ação provém da capacidade de superar o olhar característico do mundo como representação, ou seja, o olhar egoísta, marcado pela dualidade entre o “eu” e o “outro”. Essa motivação, todavia, não se origina da reflexão ou de princípios abstratos, mas sim da participação imediata no sofrimento alheio, reconhecida como o sentimento de compaixão. Como os animais são igualmente capazes de sentir dor, então, a motivação moral estabelecida por Schopenhauer também os abrange, o que possibilita a fundamentação para a proposta central desse trabalho.

**Palavras-chave:** Schopenhauer. Vontade. Unidade. Animais. Ética. Compaixão.

## ABSTRACT

While the specists moral conceptions put human essence in characteristics those are peculiar to our specie, Arthur Schopenhauer defended that human being's essence is Will. But this essence, in his comprehension, is not restricted to the human specie. Otherwise. It also is the main nucleus of all natural beings, since the inorganic until the animals. As consequence, the differences verified between the different phenomena only represent the way Will presents itself to the eyes of the knowing subject. From the verification of the main relationship between us and other living beings. The main objective of this dissertation is to research the non-anthropocentric moral consideration from Schopenhauer's Philosophy. Although every beings share the same essence, the sphere of morality, in Schopenhauer, it embraces only the animals, because only they are able to feel pain, called will immediate affection. To reach the proposed objective, it's necessary, first, to research the main similarities pointed by Schopenhauer between us and the other animals – such as the cognitive capacity, the wish for the conservation of life and the disposition for pain and suffering. From this, we turn to Schopenhauer's conception of moral, based on a *descriptive* ethics. According to the author, the genuine morality expresses itself in those actions in which the actor, instead of aiming at his own interest, acts for the life of the other, not expecting benefits. The motivation for this action comes from the capacity of overcoming the characteristic view of the world as representation, in other words, the egoistic view, marked by the duality between the “self” and the “other”. This motivation, however, does not start from the reflection or from abstract principles, but from the immediate participation on the other's suffering, recognizes as the feeling of compassion. As the animals are equally capable of feeling pain, then, the moral motivation established by Schopenhauer also embraces them, what possibility the groundwork for the central purpose of this work.

**Keywords:** Schopenhauer. Will. Unity. Animals. Ethic. Compassion.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>CAPÍTULO 1 – O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO: UMA “FABRICAÇÃO” DA MENTE ANIMAL</b> .....	19
<i>1.1 Sujeito e objeto: a dualidade indispensável para todo o conhecimento</i> .....	20
<i>1.2 Representações intuitivas: comuns aos homens e aos outros animais</i> .....	24
<b>CAPÍTULO 2 – A VONTADE: A ESSÊNCIA DO MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO</b> .....	35
<i>2.1 O corpo: a via de acesso à essência do mundo pelo indivíduo</i> .....	39
<i>2.2 A manifestação da Vontade nas ações humanas</i> .....	54
<i>2.2.1 O caráter inteligível ou Ideia: o núcleo essencial dos fenômenos</i> .....	55
<i>2.2.2 As ações: um retrato do caráter inteligível de cada ser humano</i> .....	58
<i>2.3 A Vontade: a essência interior de todo o cosmo</i> .....	72
<i>2.3.1 A manifestação da Vontade nos animais não-humanos</i> .....	74
<i>2.3.2 Manifestação da Vontade no reino vegetal e na natureza inorgânica</i> .....	84
<b>CAPÍTULO 3 - A AFIRMAÇÃO DA VIDA INDIVIDUAL: A DISCÓRDIA DA VONTADE CONSIGO MESMA</b> .....	91
<i>3.1 O querer viver: a raiz do sofrimento animal</i> .....	93
<i>3.2 O egoísmo, a injustiça e o sofrimento resultantes da luta pela própria conservação</i> .....	98
<i>3.3 O Estado: um mecanismo para a conservação da vida humana</i> .....	104
<i>3.4 A exclusão dos animais do âmbito das considerações morais</i> .....	107
<b>CAPÍTULO 4 – O RECONHECIMENTO DA UNIDADE DA NATUREZA NA VONTADE: A FONTE DAS AÇÕES MORAIS</b> .....	119
<i>4.1 A contemplação das Ideias: a comunhão momentânea do “eu” com o “outro”</i> .....	120
<i>4.2 A compaixão: o fundamento das ações morais</i> .....	130

<i>4.2.1 A compaixão pelos distintos animais: o fundamento não-antropocêntrico da moralidade schopenhaueriana.....</i>	<i>135</i>
<i>4.2.2 Uma consideração moral para além da vida animal?.....</i>	<i>140</i>
<b>4.3 O reencontro da Vontade consigo mesma: a negação do querer viver.....</b>	<b>144</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>153</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>157</b>

## INTRODUÇÃO

Quando paramos para avaliar a relação do homem para com os demais animais, de modo geral, sempre constatamos uma relação pautada na dominação, na exploração e na tirania. Ao longo da história o que não faltaram foram teorias que, de algum modo, procuraram justificar a opressão da vida animal. Visando reservar ao homem uma posição superior frente aos outros seres vivos, diversos pensadores deixaram transparecer em suas filosofias argumentos que defendessem aquela posição. Aristóteles, por exemplo, afirmou que a natureza é essencialmente uma hierarquia, onde aqueles que têm menos capacidade de raciocínio existem para servir os que têm mais. Foi com base nessas considerações que ele defendeu que todos os animais foram feitos para servir aos interesses do único animal racional, ou seja, o ser humano. Immanuel Kant também deu sua contribuição para a fundamentação do antropocentrismo. Segundo ele, os animais, pelo fato de serem desprovidos da capacidade racional, são meras coisas, destinadas apenas a saciar as finalidades humanas. Esses não foram os únicos a defender uma categoria privilegiada aos homens<sup>1</sup>. Todavia, foram aqui citados para exemplificar apenas alguns dos vários outros pensadores que se dedicaram a agregar um valor especial a nossa espécie.

Apesar da tradição antropocêntrica, felizmente existiram admiráveis personagens que se dedicaram à defesa da vida animal. No entanto, essas vozes foram fortemente abafadas pelo interesse na proteção da superioridade humana e, por isso, ganharam pouco eco ao longo dos séculos. Quando se deseja romper com esta tradição viciosa, um dos passos fundamentais na tarefa filosófica é resgatar os argumentos de pensadores dissidentes àquela posição. Sem desconsiderar o mérito de tantos outros filósofos, a presente dissertação pretende resgatar na filosofia de Arthur Schopenhauer os fundamentos para a defesa de uma consideração moral que se estenda para além dos interesses do ser humano. Para aqueles que só conhecem a filosofia schopenhaueriana a partir da caricatura pessimista, pode ser que soe estranho nosso objetivo. No entanto, quando nos dedicamos a penetrar nas profundezas de sua teoria, o que descobrimos é uma proposta que em muito lutou para defender um parentesco essencial entre nós e os

---

<sup>1</sup> Esses, entre outros exemplos, podem ser verificados no 5º capítulo, intitulado *O domínio do homem... uma breve história do especismo*, da obra *Libertação Animal* do filósofo contemporâneo Peter Singer (SINGER, 2004, p. 209-239).

demais seres naturais.

Advertimos, porém, que Schopenhauer não escreveu nenhuma obra destinada a tratar especificamente da questão proposta por esta pesquisa. Em compensação, não é difícil averiguar, nas diferentes obras com as quais travamos contato, a constante recorrência de argumentações que possam dar fundamento para o nosso objetivo. Entre as várias aproximações que Schopenhauer faz entre os homens e os outros seres, a mais elementar diz respeito à noção de *essência*. Quando investigamos este conceito nas filosofias marcadas pela concepção antropocêntrica, vemos que elas colocam a essência humana em características peculiares aos membros dessa espécie. Desse modo, a razão e seus atributos, como a linguagem e o pensamento, geralmente foram eleitos como características para demarcar a distinção fundamental do homem em relação aos seres de outras espécies. A partir de uma atitude discriminatória, a filosofia moral vigente fez daquele atributo o critério para assegurar somente aos seres humanos o respeito, deixando à mercê da consideração moral quaisquer outros animais. Schopenhauer, contudo, percorre um caminho contrário a estas teorias especistas<sup>2</sup>. No seu entender, a essência do homem é igualmente compartilhada por todos os seres da natureza, sejam eles inorgânicos, vegetais ou animais. A esta essência ele atribuiu o nome de Vontade.

A Vontade, portanto, é revelada como o enigma que repousa no interior de todos os seres e estes nada mais são senão a exteriorização, a visibilidade daquele núcleo idêntico. Enquanto essência metafísica, a Vontade é denominada de “coisa em si”. Quando se manifesta nos distintos reinos da natureza ela é designada de representação. Para Schopenhauer, a maioria dos seres humanos só é capaz de apreender a face representativa do mundo, pois o seu conhecimento é condicionado pelo tempo, pelo espaço e pela causalidade, formas responsáveis por transformar aquilo que é idêntico em inúmeros fenômenos distintos. Foi nessa impossibilidade de reconhecer a semelhança que se camufla por trás de tanta diferença que o filósofo encontrou a fonte de todo o egoísmo humano. Essa multiplicidade aparente, entretanto, retrata apenas os variados graus através dos quais a Vontade se oferece aos olhos do investigador. Se há diferenças em relação aos graus de

---

<sup>2</sup>

O termo especismo foi criado pelo filósofo e cientista Richard D. Ryder na década de 70. Esse conceito designa “a forma *discriminatória* pela qual seres humanos tratam seres de outras espécies animais como se estes existissem exclusivamente para servir aos interesses daqueles” (FELIPE, 2003, p. 83).

manifestações da Vontade, por outro lado, a essência de todos os seres é a mesma:

Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece (SCHOPENHAUER, 2005, p. 169).

É justamente na constatação da identidade essencial entre os seres humanos e os demais seres naturais que reside o caminho para a ação dotada de genuíno valor moral. A apreensão desse parentesco cósmico, porém, de modo algum provém da reflexão, mas de uma espécie de *insight*, possível na intuição estética, na compaixão e na ascese. Por isso, sua proposta ética não tem a meta de prescrever um conjunto de regras morais, mas sim de descrever o verdadeiro fundamento da moralidade.

Embora admita que a contemplação estética seja uma forma de acessar o núcleo íntimo de seres inorgânicos e vegetais, é importante destacar que quando o filósofo aborda a questão da consideração moral propriamente dita ele afirma que a ação moral abarca somente os animais, pois apenas estes são capazes de sentir dor, denominada de afecção imediata da vontade. Isso se explica porque a motivação fundamental das ações morais reside no sentimento de compaixão, oriundo da participação imediata na dor alheia. Destarte, é da compaixão que provêm todos aqueles atos em que o agente, independentemente de qualquer recompensa ou coerção, pratica a justiça ou a caridade visando unicamente aliviar o infortúnio daquele que sofre. Como os animais são igualmente capazes de sentir dor, então, a motivação moral estabelecida por Schopenhauer também os abrange, o que irá possibilitar a fundamentação para a proposta central desse trabalho.

Com o intuito de alcançar o objetivo sugerido, a presente dissertação desenvolve a proposta de estudo em quatro capítulos. O primeiro capítulo denomina-se “O mundo como representação, uma ‘fabricação’ da mente animal”. Ele se restringe à investigação do mundo que se apresenta de imediato à experiência e à consciência do sujeito cognoscente, isto é, o mundo das representações empíricas. Neste capítulo será possível averiguar a preocupação que Schopenhauer teve em defender que não só os seres humanos, mas também todos os demais

animais possuem o entendimento, mecanismo responsável pela percepção das representações intuitivas.

O segundo capítulo, intitulado de “A Vontade: o enigma do mundo como representação”, apresenta o início da busca de Schopenhauer para desvendar o em si dos fenômenos. Aqui veremos que o sentimento do *querer viver* experimentado imediatamente no interior do corpo do investigador será a chave para que o verdadeiro Filósofo possa desvendar, através da analogia, o íntimo de todo o macrocosmo. Mas neste capítulo também vamos mostrar que o corpo igualmente representa um obstáculo para a contemplação do parentesco essencial entre todos os seres, pois nele reside o cérebro, artefato que cria a distinção entre o “eu” e o “outro”.

O terceiro capítulo, designado de “A afirmação da vida individual: a discórdia da Vontade consigo mesma”, aborda o conflito resultante da sede insaciável pela vida. Perceberemos que o fato de o ser humano comum sentir e reconhecer a vontade de viver somente no interior de seu corpo, somado àquela percepção que o coloca como um ser distinto dos demais será a raiz de todo o egoísmo, injustiça e sofrimento que preenchem o mundo. Este capítulo também apresentará a concepção schopenhaueriana de Estado, entendida como um acordo recíproco e interesseiro de proteção entre os seres humanos, bem como a sua crítica em relação à exclusão dos animais do âmbito das considerações morais.

Por fim, o capítulo quarto, denominado “O reconhecimento da unidade da natureza na Vontade: a fonte das ações morais”, pesquisa as argumentações de Schopenhauer que possam servir de fundamento para a proposta de uma consideração moral não-antropocêntrica. A base deste último capítulo concentra-se na investigação da contemplação estética, da compaixão e da ascese ou santidade.

## CAPÍTULO 1

### O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO: UMA “FABRICAÇÃO” DA MENTE ANIMAL

Na filosofia de Arthur Schopenhauer a capacidade de perceber a realidade e de ter consciência dos eventos que ocorrem no mundo não é uma aptidão exclusivamente humana. Apesar dos seres humanos se distinguirem dos outros animais por possuírem o conhecimento abstrato proveniente da razão, para o filósofo todos os animais compartilham, em diferentes graus de agudeza, a habilidade de conhecer e de ter consciência das diferentes representações que constituem o seu entorno e que se apresentam de imediato à sua consciência. Como será explicado no decorrer desta dissertação, pelo fato dos animais serem uma objetivação, ou seja, uma manifestação da vontade em grau mais elevado, o conhecimento aparecerá como uma função biológica necessária para que eles possam garantir a sua sobrevivência e o seu bem-estar. Segundo o filósofo, se faltasse aos animais o conhecimento dos objetos presentes no mundo, eles seriam incapazes de se mover para buscar os provimentos imprescindíveis às suas necessidades vitais.

Para o autor, como veremos, *todos* os animais possuem, então, o conhecimento do mundo empírico. Este mundo empírico, definido como representações intuitivas, pode ser traduzido como uma classe de objetos que se apresenta, no tempo presente e sem a necessidade de qualquer abstração, à consciência daquele que percebe. Essa capacidade de conhecer de modo algum necessita do auxílio da razão, pois ela é uma função exclusiva do entendimento, também denominado na filosofia schopenhaueriana de intelecto, que materialmente aparece como sistema nervoso e cérebro (SCHOPENHAUER, 1993, p. 63). O entendimento terá, portanto, a tarefa de conhecer o mundo exterior e, a partir desse conhecimento, auxiliar os movimentos animais no que compete à preservação da sua existência.

Antes, porém, de apresentarmos neste trabalho a importante função que o conhecimento desempenha para garantia da vida animal, a seguir analisaremos como se fundamenta a possibilidade do conhecimento empírico do mundo. Este capítulo será destinado a tratar apenas do conhecimento pré-conceitual e intuitivo da realidade, pois este é necessariamente compartilhado por todos os animais.

### ***1.1 Sujeito e objeto: a dualidade indispensável para todo o conhecimento***

Para Schopenhauer, o mundo que se revela de imediato à experiência daquele ser capaz de conhecer, ou seja, de ter consciência dos eventos que ocorrem à sua volta, é designado de representação imediata e intuitiva. No seu entender, a representação pode ser descrita como “um processo fisiológico muito complicado que se opera no cérebro de um animal e cujo resultado é a consciência de uma imagem no cérebro” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 209-210). Enquanto as representações abstratas constituem apenas uma capacidade exclusiva da espécie humana, as representações intuitivas são compartilhadas por todos os animais. Por isso, de acordo com o filósofo, dizer que “o mundo é minha representação” corresponde a uma “verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 43). Tal representação ou mundo fenomênico nada mais é que a manifestação, a exteriorização da coisa em si, que na sua obra se revela como Vontade. Vontade e representação são, metaforicamente, duas faces de uma mesma moeda. A Vontade, essência idêntica que em tudo habita, enquanto coisa em si é una. Embora seja o íntimo de tudo o que se manifesta, de toda a representação, a Vontade de modo algum pode ser objeto de conhecimento, pois a condição necessária de todo o conhecer é justamente a *divisão* de sujeito (aquele que conhece) e objeto (aquilo que é conhecido). Já no âmbito da coisa em si não há a diferença entre o “eu” e o “outro”. A separação entre sujeito e objeto é nula e o que impera é a unidade.

Por outro lado, aquele que percebe todos os fenômenos que constituem o mundo, denominado na filosofia schopenhaueriana de *sujeito cognoscente*, tem acesso tão somente a uma face do mundo, a da representação. Apesar de ser idêntica em todos os seus fenômenos, o sujeito cognoscente não conhece a Vontade enquanto essência, na unidade, pois na sua consciência estão embutidas, *a priori*, as formas que possibilitam todo o conhecimento. Estas formas são o espaço, o tempo e a causalidade. A consciência, por vezes também denominada de intelecto ou entendimento, e representada materialmente pelo cérebro e pelo sistema nervoso, pode ser comparada como uma espécie de navalha que “corta o mundo” em pedaços, gerando toda a multiplicidade e diferenciação. A Vontade, porém, enquanto tal, é livre de todas aquelas formas do conhecimento do mundo empírico, mundo este que traduz o enigma do universo. “Espaço, tempo e causalidade (...) não são determinações da coisa em si, e só lhe convém depois e na medida em

que se tornam representações, ou seja, pertencem tão somente ao seu fenômeno e não a ela mesma” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 180). Logo, a “pluralidade concerne não à Vontade como coisa em si, mas exclusivamente a seus fenômenos. A Vontade se encontra em cada um destes por inteiro e indivisa e em torno de si vê a imagem inumeráveis vezes repetida de sua própria essência” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 426). Por isso, o mundo da representação, constituído por uma multiplicidade de objetos, é o único acessível ao conhecimento do sujeito cognoscente. É a pluralidade constitutiva deste mundo que torna possível o ato do conhecer, pois todo o conhecimento é marcado fundamentalmente pela dualidade daquele que conhece (sujeito) e daquilo que é conhecido (objeto). Sendo assim, se apenas um único ser existisse não haveria conhecimento, pois não existiria algo diferente dele a ser conhecido.

Em contrapartida, já que não está submetida às formas universais e essenciais de toda a realidade empírica, tidas como espaço, tempo e causalidade, a Vontade nunca pode ser objeto de conhecimento para o sujeito cognoscente. Enquanto coisa em si ela é una. Por portar esta unidade, a Vontade é considerada a essência da natureza em geral. O íntimo de cada elemento constituinte do mundo guarda essa Vontade idêntica, que se apresenta ao mundo como representação sob inúmeras e variadas formas de vida. Para Schopenhauer, a fórmula sânscrita empregada nos livros sagrados dos hindus que soa “tat twan asi”, ou seja, “esse vivente és tu”, é uma boa maneira para expressar a unidade do mundo. Isso mostra que, apesar dos olhos enxergarem a multiplicidade no âmbito da representação, resultado de um mecanismo cerebral, o que está por trás de toda essa diferenciação é essencialmente a igualdade de todos os seres.

Saber reconhecer a semelhança escondida na pluralidade de objetos distintos que imperam no mundo da representação é desvendar o enigma que permanece oculto para aqueles que possuem a visão turvada pelo “Véu de Maia”. Schopenhauer utiliza essa expressão oriunda do Hinduísmo para se referir ao conhecimento do mundo regido pelo espaço, tempo e causalidade, conhecimento este que é intermediado pelo sujeito cognoscente, sustentáculo do mundo como representação. A mente, enganada pelos encantamentos de Maia, isto é, por aquelas formas do conhecimento, não consegue apreender a unidade essencial de toda a realidade, pois através do espaço, do tempo e da causalidade, torna-se possível a pluralidade daquilo que é uno e mesmo. Desse modo, a multiplicidade do mundo representa tão somente a manifestação de fenômenos distintos que compartilham aquela essência única. Se há

distinção, ela remete-se apenas ao âmbito da aparência.

É justamente essa aparência, ou seja, tudo o que é percebido e se apresenta à experiência do sujeito cognoscente que Schopenhauer denominou de objeto em relação ao sujeito, manifestação da vontade, logo, representação. Segundo o mesmo, a forma mais comum e essencial de todas as classes de representações é a divisão em sujeito e objeto. De acordo com suas palavras:

O mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o OBJETO, cuja forma é o espaço e o tempo, e mediante a estes, a pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro em cada ser que representa. Por conseguinte, um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles. Contudo, caso aquele único ser desaparecesse, então o mundo como representação não mais existiria. Tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela. Elas se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 46).

Portanto, na medida em que cada um conhece o mundo, ele encontra-se a si mesmo como aquele sujeito. Ele, que é a condição universal e pressuposta de tudo o que aparece, de modo algum está submetido às formas do espaço e do tempo, aplicáveis apenas ao objeto. Por isso, nunca se pode conhecê-lo, “mas ele é justamente o que conhece, onde quer que haja conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 46).

Em *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, sua tese de doutorado escrita em 1813 e republicada em 1847, o autor investiga a faculdade do conhecimento. Nessa obra, que foi motivo de chacota pela mãe de Arthur, Johanna Schopenhauer<sup>3</sup>, o filósofo dedica uma parte

---

<sup>3</sup> Johanna Schopenhauer, após o falecimento de seu marido Heinrich Schopenhauer, estabeleceu-se em Weimar. Lá, onde firmou um salão literário freqüentado por celebridades

para descrever sobre a impossibilidade de se conhecer o sujeito cognoscente. Tal conhecimento é impossível porque o sujeito cognoscente é o correlato necessário de toda a representação, ou seja, ele é a condição da mesma. Tudo o que este conhece é tão somente representação. De acordo com o filósofo, isso implica que não pode haver um conhecimento do conhecer, pois, para tanto, seria necessário que o sujeito do conhecimento pudesse separar-se do conhecimento e conhecer-se o que, na sua tese, é impossível (SCHOPENHAUER, 1950b p. 158).

Além da obra anteriormente citada, no primeiro livro de sua obra magna *O Mundo como Vontade e como Representação*, publicado em 1818 com data de 1819, o filósofo também trata do lado da cognoscibilidade do mundo, logo, da representação. Todavia adverte, sem prejuízo de verdade, que “é sempre a Vontade, única a construir o outro lado do mundo. Pois assim como este é, de um lado, inteiramente REPRESENTAÇÃO, é, de outro, inteiramente VONTADE” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 45). Esta afirmação esclarece a dupla consideração do mundo na obra do filósofo, que por ele é concebido como Vontade e como representação. Essa Vontade, como já foi dito, “permanece exterior ao tempo e ao espaço; por conseguinte não conhece pluralidade alguma, portanto, é UNA” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 189). A possibilidade de seu conhecimento reside na medida em que ela *se manifesta*, ou seja, na medida em que se torna objeto para um sujeito. Consequentemente, é essencial a presença de um sujeito cognoscente para que possa haver o conhecimento da objetivação da coisa em si, dado que a dualidade e a inseparabilidade de sujeito e objeto são peças fundamentais para a origem do conhecimento. Tal sujeito, como será exposto a seguir, é apresentado por Schopenhauer na figura do animal, seja ele humano ou não. Embora o homem se distinga dos demais animais por ser capaz de elevar à abstração todo o conhecimento que lhe é dado de imediato à experiência, para o filósofo todos os animais têm acesso ao conhecimento das representações empíricas.

---

como Goethe, Johanna obteve progressivo sucesso como escritora. A relação entre ela e seu filho não é descrita como a das mais amigáveis. Arthur Schopenhauer, com o seu espírito aborrecido, insuportável e arrogante, adjetivos impostos a ele pela própria mãe, sempre esteve longe de considerá-la como excelente escritora. Num evento onde Johanna pergunta ao filho, com certa dose de desdém, se sua tese de doutorado seria um manual de Farmacologia, Schopenhauer rebate àquela questão afirmando que as obras de Johanna não sobreviveriam à posteridade e que ela seria lembrada no futuro somente pelo fato de ser sua progenitora (WEISSMANN, 1980).

## ***1.2 Representações intuitivas: comuns aos homens e a outros animais***

A percepção do mundo e dos diversos objetos que o constituem é possível porque o sujeito cognoscente enraíza-se neste próprio mundo na condição de *indivíduo*. “No ser cognoscente, o indivíduo é o sustentáculo do sujeito que conhece e este é o sustentáculo do mundo” (SCHOPENHAUER, 2005b, p.426). O conceito de indivíduo designa, na obra do filósofo, a vontade de vida objetivada num corpo. É justamente este corpo do indivíduo que, amparado por órgãos sensoriais e por um intelecto, surge como o ponto de partida para o sujeito cognoscente acessar e conhecer o mundo. O conhecimento, que sempre é intermediado pelo corpo, tem nas afecções deste último a chave inicial para que o entendimento possa abrir as portas para a percepção do mundo exterior. Conhecer a causalidade, ou, em outros termos, transformar as sensações provenientes dos órgãos dos sentidos em intuição constitui a tarefa do entendimento.

Para Schopenhauer o entendimento não passa de função fisiológica de um órgão interno chamado cérebro, orientado para conhecer as representações intuitivas. O entendimento é o intermediador dos *motivos*. Em diversas obras Schopenhauer declara que o entendimento, aparato indispensável ao conhecimento, não está presente apenas na espécie humana, mas é compartilhado também pelos demais animais. No seu escrito *Sobre a liberdade da Vontade*, premiado pela Academia Real da Noruega em 1893, Schopenhauer declara que:

Todos os movimentos que o animal executa *como animal* e que, precisamente por isso, dependem do que a fisiologia chama de *funções animais*, ocorrem como consequência de um objeto conhecido, ou seja, a *base dos motivos*. Segundo isso, é considerado um *animal* todo o corpo cujos movimentos e mudanças características e conformes a sua natureza resultam sempre de *motivos*, quer dizer, de certas representações presentes na consciência que aqui se supõe (SCHOPENHAUER, 1993, p. 63)

Também podemos confirmar tais afirmações em *O Mundo...*:

Todos os animais possuem entendimento, mesmo os mais imperfeitos, pois todos conhecem objetos, e esse conhecimento determina, como motivos, os

seus movimentos. O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui sempre e em toda a parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito e nada mais (SCHOPENHAUER, 2005b, p.64).

Na sua tese de doutorado outra passagem corrobora a afirmação acima: “todos os animais, até os mais vis, têm inteligência, isto é, conhecimento da lei da causalidade, embora em diferentes graus de pureza e clareza” (SCHOPENHAUER, 1950b p. 97). Por isso, o filósofo não hesita em declarar que “podemos definir o animal como aquele que conhece. Nenhuma outra definição dá a idéia de sua essência” (SCHOPENHAUER, 1950b p. 70). Entretanto, é necessário destacar que o entendimento, aqui considerado unicamente como o responsável pela apreensão imediata da realidade sem o auxílio da razão, possui distintos graus de agudeza que variam nas diferentes espécies animais. Segundo Schopenhauer, exceto a espécie humana, única que tem a seu favor, além do entendimento, também o conhecimento abstrato proveniente da razão, há uma categoria de animais muito admirados pelo filósofo no que compete à inteligência e à sagacidade. Entre eles estão os cães, os elefantes, os macacos e as raposas. O filósofo descreve que “em semelhantes bichos mais inteligentes podemos avaliar de maneira bem mais exata o quanto o entendimento consegue sem a ajuda da razão, ou seja, sem o conhecimento abstrato por conceitos” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 67). Como será detalhado mais adiante, o entendimento, responsável pelo conhecimento das representações intuitivas do mundo, tem a missão de auxiliar e guiar os movimentos de todo o animal, de modo que ele, ao conhecer o mundo que o rodeia, possa procurar neste próprio mundo a fonte de seu provimento e fugir daquilo que lhe cause ameaça.

A espécie humana e as demais espécies animais são, portanto, o sustentáculo de toda a existência, já que o mundo como representação só pode ser percebido em função da consciência animal. E como “em todo o grau que o conhecimento brilha, a Vontade aparece como *indivíduo*”<sup>4</sup> (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 400), ou seja, como vontade objetivada no corpo, o intermediário para o conhecimento do sujeito cognoscente será, então, o corpo de qualquer indivíduo animal. De acordo com Maria Lúcia Cacciola, “é só como corpo que o sujeito do conhecimento

---

4

Grifo nosso.

‘enraíza-se’ no mundo e torna-se um indivíduo. São as afecções deste corpo que permitem a intuição do mundo pelo entendimento e, portanto, o conhecer” (CACCIOLA, 1994, p. 39).

Quando o corpo é apenas o mediador para a percepção de todos os demais objetos ele é designado *objeto imediato*. Trata-se de objeto imediato porque a consciência imediata das mudanças que cada corpo animal sofre, ou seja, a sensação dos sentidos, precede o uso da lei da causalidade. Destarte, o corpo não se trata de um objeto propriamente dito, de uma representação, uma vez que o conhecimento imediato do corpo e de suas sensações é anterior à aplicação do entendimento, o qual tem como função o conhecimento dos objetos, das representações<sup>5</sup>. É justamente essa sensação que fornecerá ao entendimento os primeiros dados para a intuição do mundo empírico.

Embora a sensação corporal possua a tarefa de proporcionar a matéria bruta para o conhecimento, ela, entretanto, “é totalmente subjetiva e não tem valor *de* conhecimento, mas apenas valor *para* o conhecimento”<sup>6</sup> (STAUDT, 2004, p. 42). Em sua tese de doutorado Schopenhauer esclarece que a mera sensação dos sentidos é algo insignificante no que tange ao conhecimento do mundo exterior, pois ela não realiza nada mais que uma sensação local, específica, subjetiva. Como a sensação, anterior à aplicação da causalidade, não produz representação, segue-se que o prazer e a dor não são representações, mas afecções imediatas do querer que possuem significado imediato apenas para a vontade do ser *senciente*<sup>7</sup>. Nas palavras de Schopenhauer “é totalmente incorreto denominar a dor e o prazer representações, o que de modo algum são, mas afecções imediatas da vontade em seu fenômeno,

---

5

Conforme será estudado no próximo capítulo, o corpo do *indivíduo*, além de ser o sustentáculo para o sujeito cognoscente perceber o mundo como representação, também será a chave para o homem acessar o em si de seu fenômeno, isto é, a Vontade. É através da experiência direta dos movimentos volitivos sentidos interiormente, no limite de seu próprio corpo, que a coisa em si se revelará, de certa forma, ao indivíduo, pois “a coisa-em-si, ao aparecer a cada um como seu próprio corpo, é conhecida imediatamente, porém, quando se objetiva nos outros objetos da intuição, só é conhecida de maneira mediata”, isto é, pelo nosso intelecto como mera representação (SCHOPENHAUER, 2005b p. 62).

6

Grifos nossos.

7

O termo *senciente* não é utilizado na filosofia de Schopenhauer, embora o conteúdo deste termo seja recorrente em seus escritos. De acordo com Peter Singer, defensor contemporâneo da ética animal, um ser é identificado como senciente desde que ele apresente *sensibilidade* e *consciência* das experiências que afetam sua sensibilidade. De modo geral, a senciência pode ser entendida como a capacidade que o animal possui de sentir dor ou prazer (SINGER, 2002b, p. 54)

o corpo, vale dizer, um querer ou não querer impositivo e instantâneo sofrido por ele” (SCHOPENHAUER, 2005b, p.158).

Seja qual for, ele afirma que toda a espécie de sensação é um processo do organismo que não ultrapassa os limites da sua dimensão cutânea. Por isso, o filósofo considera que nada pode conter de objetivo nas sensações:

Só quando a inteligência — função, não dos nervos isolados, senão do cérebro, tão artística e enigmáticamente construído, que só pesa três libras, e acaso cinco por exceção— entra em atividade, utilizando sua forma especial, a lei de causalidade, se opera uma importante transformação, passando as impressões subjetivas a ser conhecimento objetivo. Então concebe, por meio de sua forma específica, isto é, *a priori*, ou seja, anteriormente a toda experiência (...), as impressões dos órgãos corporais como efeitos (...) que, como tais, devem ter suas correspondentes causas. Ao mesmo tempo chama em seu auxílio à forma da sensibilidade exterior, que reside igualmente no intelecto, isto é, no cérebro, o espaço, para colocar a referida causa fora do organismo, pois só deste modo compreende, percebe o exterior, cuja possibilidade é o espaço (...) (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 75).

Quando as sensações fornecidas pela sensibilidade são submetidas às formas do espaço, do tempo e da causalidade, originárias da faculdade do entendimento, o qual liga o efeito (sensação subjetiva) à causa (objeto no mundo), originam-se as representações intuitivas, empíricas. Estas “abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 47). Elas são consideradas empíricas e intuitivas porque a operação realizada pelo entendimento de modo algum provém da reflexão, de pensamentos, mas é imediata, necessária e certa:

O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a

matéria, pois o entendimento une o espaço e tempo na representação de matéria, isto é, a propriedade de fazer efeito (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 54).

Observando a citação é importante destacar que a condição das representações empíricas implica na união das formas essenciais de todo o objeto do conhecimento, designadas de tempo e espaço, forma da sensibilidade interior e exterior respectivamente. Tempo e espaço, que residem igualmente no intelecto do sujeito cognoscente e são a condição universal e necessária de toda a experiência possível, se apresentam como dois importantes pilares na filosofia de Schopenhauer. Também chamados de *principium individuationis*, expressão escolástica reutilizada pelo autor, o tempo e o espaço possibilitam o conhecimento da realidade, pois é função deles oferecer a divisão do mundo em coisas individuais, materiais e diferentes, condições necessárias de todo o conhecer.

Cabe adiantar que é através do *principium individuationis* que tanto o homem como os demais animais percebem o mundo como uma pluralidade de coisas distintas umas das outras e, inclusive, do seu “eu”. Aquele que tem o seu olhar ofuscado pelo *principium individuationis* não é capaz de perceber o mundo como algo que é uno e igual conforme a sua essência. É justamente nessa oposição entre o microcosmo e o macrocosmo, alimentada por aquele Véu de Maia, que reside a fonte inesgotável de todo o egoísmo e maldade. Conforme veremos no decorrer do presente trabalho, “pela visão cada vez mais limpa através do *principium individuationis*, primeiro resultam a justiça espontânea, em seguida aquele amor que vai até a supressão completa do egoísmo, por fim a resignação ou negação da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 515).

Espaço e tempo são, portanto, o fundamento universal das representações, e neles reside a possibilidade de todo o conhecimento do indivíduo. No entanto, Schopenhauer adverte que se o tempo fosse a forma exclusiva das representações intuitivas não haveria permanência, coexistência, simultaneidade e duração, logo, tudo seria fugidio e não teríamos nenhuma matéria, ou seja, nenhuma representação. Por outro lado, se a forma das representações empíricas fosse exclusivamente o espaço não haveria sucessão, mudança ou fazer efeito. O mundo seria rígido e imóvel e, conseqüentemente, a representação da matéria também seria suprimida. Christopher Janaway destaca que se “não fossem o tempo e o espaço, não poderia haver nem coisas materiais

distintas, nem mudança e, por conseguinte, não haveria coisa alguma a aplicar a causalidade” (JANAWAY, 2003, p.33).

É da união do tempo e do espaço, operada pelo entendimento, que se origina a matéria. Visto que a essência da matéria reside na mudança, no fazer efeito, na causalidade, ela pressupõe o espaço, pois a forma lhe é inseparável e pressupõe o tempo, devido o seu fazer efeito. “A matéria tem de unir em si o fluxo contínuo do tempo com permanência rígida e imutável do espaço” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 51). Matéria, então, nada mais é que a causalidade, os movimentos, as mudanças que cotidianamente acontecem no mundo e são percebidas pelo sujeito cognoscente. Logo, conhecer a matéria ou a causalidade, pois ambas são a mesma coisa, é função do entendimento:

Toda a causalidade, portanto toda a matéria, logo a efetividade inteira existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento. A primeira e mais simples aplicação do entendimento, sempre presente, é a intuição do mundo efetivo. Este é o conhecimento da causa a partir do efeito; por conseguinte toda a intuição é intelectual (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 53).

Sem a faculdade do entendimento não haveria a intuição, ou melhor, a percepção do mundo. É só quando o entendimento liga o efeito (sensações provocadas nos órgãos sensoriais) à causa (objeto), que o mundo aparece como intuição, como representação. Não apenas o homem, mas “o animal também intui a causa que faz efeito sobre seu corpo como objeto no espaço” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 65). Em ambos o entendimento é o verdadeiro “artista” que fabrica os objetos a partir das impressões sensíveis fornecidas através de seus órgãos sensoriais.

Schopenhauer esclarece que o próprio corpo do sujeito cognoscente, além de objeto imediato, pode ser conhecido como um objeto mediato, como uma representação intuitiva qualquer. Para tanto é imprescindível que o corpo seja representado pelo intelecto, assim como os demais objetos, como causa de determinados efeitos conhecidos. Isto é possível, pois suas partes atuam sobre seus próprios sentidos:

Todo o conhecimento de um objeto propriamente dito, ou seja, de uma representação intuitiva no espaço, existe apenas para e pelo entendimento, //

logo, não antes, mas somente após o seu uso. Portanto, o corpo como objeto propriamente dito, ou seja, como representação intuível no espaço, só é conhecido, justamente como os demais objetos, de maneira mediata, pelo uso da lei da causalidade na ação de uma de suas partes sobre outras, logo, na medida que o olho vê o corpo, a mão o toca. Por meio do mero sentimento ordinário não conhecemos a figura de nosso corpo, mas o fazemos apenas pelo conhecimento, na representação (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 63-64).

Através do dado sensorial fornecido quando a mão toca o corpo, por exemplo, o intelecto, ao aplicar a lei da causalidade, representa a figura do corpo no espaço e o representa imediatamente como causa daquela afecção subjetiva, logo, objetivamente. Por conseguinte, isso mostra que tudo o que é conhecido pelo entendimento deve ser conhecido como causa de um efeito percebido. Desse modo, apesar de variar os graus de agudeza do entendimento entre as diferentes espécies animais, tanto nos animais humanos quanto nos não-humanos ele sempre possui a mesma função: o conhecimento da causalidade, ou melhor, a capacidade de compreender as concatenações de causa e efeito no mundo. Por isso “ que o conhecimento de causa e efeito, como forma universal do entendimento, também seja inerente *a priori* aos animais, é inteiramente certo graças ao fato de que tal conhecimento lhes é, como para nós, a condição prévia de toda a intuição do mundo exterior” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 67). Com entusiasmo, Schopenhauer descreve um evento no qual observa um comportamento de seu cão *Atma*<sup>8</sup>. No seu entender, tal comportamento fora resultado da operação

---

8

Apesar da solidão, opção de vida escolhida pelo próprio Schopenhauer segundo consta nas diversas biografias escritas sobre ele, o filósofo sempre era visto acompanhado de seu cão *poodle Atma*, palavra sânscrita que significa “a alma do mundo”. Relatos interessantes são contados a respeito da relação de Schopenhauer com seu cão. Quando ele exibia um bom comportamento, o filósofo o tratava de *Sir*. Caso seu cachorro se comportasse mal era de Humano que ele o chamava. Conta-se também que *Atma* era conhecido pela vizinhança como o pequeno Schopenhauer. Outro fato interessante são os vários retratos pintados do filósofo onde este aparece acompanhado de seu cão. Já no fim de sua vida, quando ele obteve o tão desejado reconhecimento, após a publicação da obra *Parerga e Paralipomena*, as lojas de animais de estimação de Frankfurt tiveram uma enorme procura de *poodles*, semelhantes aos de Schopenhauer. *Atma* foi seu companheiro vitalício, pois era uma entidade que se desdobrava em vários sucessores. À medida que os representantes desta dinastia canina morriam eram substituídos por outros *poodles* com o mesmo nome. Como o termo *Atma* representa a essência interna que habita todas as coisas viventes, indiferentemente de características individuais, é

realizada exclusivamente pelo entendimento, portanto, sem a intervenção do pensamento proveniente da capacidade racional.

Há pouco tempo coloquei nas janelas de meu quarto umas cortinas que, por meio de um cordão, pudessem correr para os lados; quando excetuei pela primeira vez essa manobra, em uma manhã, ao acordar, percebi com surpresa que meu inteligente cão, maravilhado, olhava de um lado para o outro investigando a causa do fenômeno (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 98).

Como podemos observar, o mecanismo do intelecto consiste na percepção imediata da relação de causalidade. Segue-se, então, que todo o conhecimento do mundo empírico só é possível graças a aplicação do princípio da causalidade, também denominado *princípio de razão suficiente do devir*. O princípio da causalidade é *a priori*, pois ele é a condição necessária para a possibilidade de toda a experiência em geral. Na filosofia schopenhaueriana todos os fenômenos estão submetidos, sem exceção, à lei da causalidade. Por isso, o princípio da causalidade é o guia para todas as mudanças, eventos e ações que se sucedem no mundo.

Conforme será demonstrado mais detalhadamente no segundo capítulo, o filósofo alega que todas as modificações, reações e ações verificadas em qualquer âmbito da natureza são regidas por uma das três diferentes formas do princípio da causalidade, denominadas de causa em sentido estrito, de excitação ou estímulo e, por fim, de motivo. No reino inorgânico os movimentos observados são decorrentes de *causas em sentido estrito*. Neste âmbito, o grau de intensidade do efeito é sempre proporcional ao grau da causa. De seu estudo, tratam, por exemplo, a mecânica, a física e a química. Já no reino vegetal impera a segunda forma da causalidade, entendida como *estímulo* ou *excitação*. Aqui uma causa não produz necessariamente um efeito na mesma proporção. Assim como um pequeno aumento no estímulo pode causar um grande aumento no efeito, o inverso também é possível. As vidas das plantas desenvolvem-se exclusivamente sob a influência de estímulos. Todo o seu crescimento, a tendência de seus caules para a luz, de suas raízes para o solo mais propício, a sua fecundação, germinação, etc., são

---

possível perceber porque o filósofo empregou o mesmo nome para cães distintos. Relata-se também que, ao se despedir do mundo, Schopenhauer deixou reservado no seu testamento uma pensão para seu amigo de quatro patas (WEISSMANN, 1980).

modificações que ocorrem a partir de excitações, ou seja, de estímulos provenientes do ambiente. Por fim, a terceira forma de causalidade rege a vida animal. Neste reino a causalidade aparece como *motivo* ou *princípio de razão suficiente do agir*. O motivo pode ser descrito como a consciência da representação que faz o corpo animal se movimentar para agir, mas enquanto os animais se movem apenas pelos motivos que se apresentam imediatamente à sua consciência, ou seja, pelas representações intuitivas, a espécie humana, graças à razão, tem a capacidade de eleger motivos abstratos. Aqui são os pensamentos que se tornam os motivos para a sua ação. Isso permite ao homem certa independência frente às impressões momentâneas e suas determinações.

Segue-se, então, que no mundo como representação nada é sem razão de ser. Tudo está relacionado com alguma outra coisa que constitui a razão de sua existência, o que torna possível perguntar o “porquê” de todas as coisas. O princípio da causalidade, função exclusiva do entendimento, tem, por conseguinte, dois importantes papéis na filosofia schopenhaueriana. Por um lado é ele que governa todas as interações entre os objetos e, por outro, é este princípio que “cria” na mente do sujeito esses mesmos objetos quando opera a união do espaço e do tempo (JANAWAY, 2003, p. 33).

No entanto, constatou-se no decorrer da exposição que as formas de toda a representação residem *a priori* na mente do sujeito cognoscente. Segundo o filósofo “tempo, espaço e causalidade (...) não procedem de modo algum do exterior, mas pelo contrário, tem uma origem interior, intelectual e não empírica; disso se segue que a intuição do mundo corpóreo é essencialmente um processo intelectual, obra da inteligência” (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 79). Desse modo, os objetos que ocupam tempo e espaço, e as relações causais que se verificam entre os estados de coisas materiais não existiriam na ausência do sujeito cognoscente, o qual é o portador das formas *a priori* de todo o conhecer. Fundamentado num idealismo transcendental, Schopenhauer aposta na figura do sujeito cognoscente como a condição necessária de tudo o que se revela à experiência daquele que é capaz de perceber o mundo, ainda que sem o auxílio do pensamento e da reflexão. Como resultado:

A existência daquele mundo inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um inseto; // pois tal olho é intermediador necessário do conhecimento, para o qual e no qual unicamente

existe o mundo, que sem ele não poderia ser concebido uma vez sequer. Pois o mundo é absolutamente representação, e precisa, enquanto tal, do sujeito que conhece como sustentáculo de sua existência (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 75).

Apesar de Schopenhauer reservar apenas aos seres humanos a faculdade racional, para ele a ausência da razão nos demais animais não os privam de conhecer o mundo, pois, assim como os humanos, eles também possuem o entendimento, mecanismo responsável pela percepção das representações. É graças à consciência animal, que carrega consigo as condições de todo o conhecimento, ou seja, o tempo, o espaço e a causalidade, que o mundo se revela numa pluralidade de objetos distintos. Portanto, de acordo com os argumentos apresentados em sua filosofia, todos os animais são reconhecidos como seres conscientes daquela classe de representações que aparece imediatamente no tempo presente, ou seja, as representações intuitivas, as quais são regidas pelo princípio de razão do devir ou lei da causalidade.



## CAPÍTULO 2

### A VONTADE: O ENIGMA DO MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

No capítulo anterior foi estudado o modo como o mundo se apresenta à consciência do sujeito cognoscente. Vimos que este sujeito, sustentáculo do mundo como representação, tem a capacidade de conhecer o mundo uma vez que ele aparece como indivíduo, como vontade objetivada no corpo. Constituído pelos sentidos (visão, tato, etc.) e por um entendimento (cérebro), o corpo é, portanto, a ferramenta indispensável para a construção das representações. Na condição de indivíduo, o mundo exterior se revela ao homem *apenas* como fenômeno, como representação, como objeto para um sujeito que representa. A pluralidade e a diversidade de objetos presentes no mundo, os quais são acessados pelo seu intelecto, resultam do princípio de razão, “forma universal da representação tal como esta se dá ao conhecimento do indivíduo” (SCHOPENHAUER, 2005b, p.235-236).

O mundo não poderia ser decomposto em coisas individuais e distintas na ausência de um sujeito cognoscente, pois é este quem impõe ao mundo o requisito para a existência da multiplicidade que se apresenta, isto é, o tempo, o espaço e a causalidade. Todavia, o que resiste após a superação do mundo subordinado pelo princípio de razão é algo totalmente diferente da representação, é o mundo como Vontade. Destarte, “o mundo objetivo, como o conhecemos, não pertence à essência das coisas em si mesmas, mas é seu mero fenômeno, condicionado exatamente por aquelas mesmas formas que se encontram *a priori* no intelecto humano (isto é, o cérebro) (...)” (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 530).

O mundo como representação é o campo de toda a experiência possível, da vida prática, é o mundo regrado, objeto de estudo da ciência, pois esta investiga todos os fenômenos naturais segundo as leis da causalidade e os explica a partir da relação de uma representação com a outra. A ciência, considerada por muitos como a autoridade última de toda e qualquer verdade, na filosofia schopenhaueriana tem a única função de estudar as concatenações de causa e efeito que repousam sob o fundamento do princípio de razão suficiente. Seu campo é o fenômeno, a representação, nada mais além disso. Conseqüentemente:

Toda a ciência no sentido próprio do termo, compreendida como conhecimento sistemático guiado pelo fio condutor do princípio de razão, nunca alcança um fim último, nem pode fornecer uma explicação completa e suficiente, porque jamais toca a essência mais íntima do mundo, jamais vai além da representação, somente conhece a relação de uma representação com a outra (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 73).

Através do conhecimento cotidiano, que se refere às representações, é inviável acessar o enigma do mundo, desvendar o que repousa sob o seu íntimo, pois tal conhecimento encontra-se subordinado pelas formas do princípio de razão. Este princípio que condiciona o nosso olhar nos permite conhecer apenas fenômenos e de modo algum se aplica à coisa em si. Quando se refere ao conhecimento do mundo empírico, além de citar filósofos como Heráclito, Platão, Espinosa e Kant, Schopenhauer também lança mão de uma sabedoria milenar indiana, visando mostrar que o mundo enquanto representação não passa de uma quimera:

Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado à distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente”. (Tais comparações são encontradas, repetidas, em inumeráveis passagens dos Vedas e dos Puranas). O que todos pensam e dizem, entretanto, não passa daquilo que nós também agora consideramos, ou seja: o mundo como representação submetido ao princípio de razão (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 49).

Confiante de que a realidade que aparece aos olhos do sujeito cognoscente não esgota toda a consideração acerca do essencial no mundo, Schopenhauer pretende extrapolar as fronteiras do mundo como representação para conseguir penetrar no coração do universo. Perante o seu entender, as representações referem-se apenas a um lado do mundo, isto é, ao seu lado exterior. Mas “o mundo ainda possui um outro lado completamente diferente, a sua essência mais íntima, o seu núcleo,

justamente a coisa em si” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 76). Apesar de descrever os variados e distintos fenômenos que repousam sobre o mundo como representação, no percorrer de muitas de suas obras ele não hesita em defender que a essência que em tudo habita é a mesma, logo, idêntica em todos os seres. A Vontade é revelada como o mistério que repousa no interior de todos os fenômenos e os fenômenos nada mais são que a exteriorização, a visibilidade daquela Vontade. No intuito de não permanecer apenas na abordagem do mundo enquanto representação, Schopenhauer depositou nos seus estudos a importante tarefa que, segundo ele, compete ao âmbito da filosofia, pois “a filosofia nada é senão a correta e plena repetição e expressão da essência do mundo em conceitos os mais universais, pois somente nestes é possível um panorama amplo e aplicável de toda aquela essência” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 346-347).

No objetivo desta empreitada, a filosofia de Schopenhauer apresenta ao leitor alguns momentos que remetem a um provável acesso ao âmago do universo. No primeiro momento, apresentado no segundo livro do *O Mundo...*, a possível revelação da coisa em si é oferecida ao *indivíduo* na identidade com o seu corpo. Este a percebe como um querer insaciável que o impulsiona a conservar sua própria vida. No segundo momento, tema do terceiro livro daquela obra, é o *gênio* ou o *puro sujeito cognoscente* que, de certa forma, acessa o núcleo do mundo através da contemplação da Ideia, ou seja, da objetividade mais adequada da Vontade. No quarto livro de *O mundo...* são discutidos o terceiro e quarto momentos, relacionados com a figura do *compassivo* e do *asceta*, respectivamente. O compassivo é aquele que, ao enxergar além do princípio de individuação, reconhece que o núcleo de seu ser existe igualmente nos outros, pois ele percebe com os “olhos do coração” a essência indivisa dos seres. A compaixão, além de impedir danos aos outros, e aqui Schopenhauer inclui os animais, também impele o homem a ajudá-los. Por fim, o asceta é também aquele que tem retirado de seus olhos o Véu de Maia, responsável por impedir a contemplação da identidade da Vontade. Este, ao compreender que afirmar a vida é tanto sofrer quanto causar sofrimento aos demais, descobre que a única via que põe fim a todo o infortúnio é justamente a negação de onde brota tanta dor, ou seja, da afirmação da vontade de viver.

No presente capítulo desta dissertação, nos ateremos à compreensão da Vontade através do indivíduo. Os três outros momentos serão discutidos no quarto capítulo. O indivíduo, pelo fato de ser considerado como vontade objetivada no corpo, possui uma dupla importância na filosofia schopenhaueriana. Ao mesmo tempo em que

aquele corpo é o intermediário para o sujeito cognoscente perceber as representações, ou seja, além de ser a condição da possibilidade do conhecer, o corpo é também a chave para o homem ingressar na essência do *seu* fenômeno. É através da experiência direta da vontade vivida no corpo humano que a suposta coisa em si é revelada ao indivíduo.

No entanto, como veremos mais adiante, esse acesso à vontade através do indivíduo ainda não será a verdadeira compreensão da Vontade enquanto coisa em si. Embora ele reconheça a essência do seu corpo, ele apenas a descobre como uma vontade individual, submetida ainda ao *tempo*, uma das formas condicionantes do mundo como representação. Também é preciso lembrar que, em relação ao mundo que repousa diante de seus olhos, não lhe é permitido desvendar a sua essência interior, pois o conhecimento que o indivíduo possui do mundo exterior é condicionado pelo tempo, espaço e causalidade, formas que possibilitam a multiplicidade daquilo que é uno e mesmo, ou seja, a Vontade.

A importância de se discutir essa questão no presente momento se refletirá principalmente no capítulo terceiro. Lá veremos que o fato do indivíduo travar contato à vontade somente no íntimo de seu corpo sem, contudo, reconhecer essa mesma essência no interior de cada ser na natureza, será a fonte de todo o sofrimento, egoísmo e injustiça que preenchem o mundo. No ser humano, considerado o grau mais elevado de objetivação da vontade, a discórdia para com o mundo chegará ao ápice, o que faz Schopenhauer declarar que para a maioria dos membros da nossa espécie a natureza é vista apenas como um instrumento de uso (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 211).

O corpo do indivíduo é, portanto, o limite para o conhecimento do íntimo do universo. Somente o seu corpo lhe é dado não apenas como representação, mas também como vontade. Já os demais fenômenos do mundo são vistos por ele como representações, como algo distinto do seu “eu”. Por outro lado, a compreensão plena da essência do mundo, que consiste em apreender a identidade da Vontade em *todos* os fenômenos, permanece restrita a poucos seres humanos. Para Schopenhauer apenas o gênio, o raro homem de “coração bom” e o asceta são os que, de alguma forma, conseguem olhar para o mundo e ver no interior de cada ser uma essência idêntica. No mundo que paira diante deles, as diferenças desaparecem.

Essa essência, relatada no segundo livro do *O Mundo...* como algo acessível somente ao limite do corpo daquele indivíduo que a experimenta, Schopenhauer estendeu por analogia a todos os seres da

natureza. Ao contrário do que pregaram outros filósofos, para ele a essência do homem não é demarcada por nenhuma característica exclusiva da espécie humana, como a razão, por exemplo. Sua essência é a Vontade, compartilhada igualmente por todos os fenômenos naturais. Se há diferenças, elas remetem-se apenas ao campo da representação, lugar onde a Vontade se manifesta de diferentes formas e assume distintos graus de aparição. Nas palavras do autor é a Vontade “que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo dos fenômenos” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 178).

Ao fazer jus do que entende por filosofia, Schopenhauer passa a reconhecer, em meio à pluralidade de fenômenos distintos, uma única essência. O interior de todo e qualquer fenômeno é idêntico, ou seja, é a Vontade que se exterioriza no mundo como um ímpeto insaciável. Veremos na terceira parte do presente capítulo que é justamente esse conhecimento anterior a toda e qualquer reflexão, revelado imediatamente apenas àquele que sente a essência do mundo pulsando em seu próprio corpo, que a filosofia de Schopenhauer vai estabelecer, por analogia, como a essência íntima de todos os seres do universo.

### ***2.1 O corpo: a via de acesso à essência do mundo pelo indivíduo***

A coisa em si, de acordo com Schopenhauer, nunca pode ser objeto de conhecimento, pois a ela não se aplicam as formas *a priori* do princípio de razão – espaço, tempo e causalidade. Estas formas são requisitos necessários para o conhecimento das representações, mediante as quais a essência do mundo se desdobra e se manifesta em diferentes fenômenos. Afirma o filósofo que:

Todo o conhecimento tem por condições a multiplicidade e a diversidade (...). Se deduz disso que, para além do fenômeno, na essência em si das coisas, que ignora o tempo e o espaço, assim como a multiplicidade, de que ambos são condições, não pode existir conhecimento” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 299).

Destarte, enquanto a representação pressupõe a divisão em sujeito e objeto, condição para que possa haver o conhecimento, a Vontade, na qualidade de coisa em si, não porta qualquer pluralidade. Como resultado, tanto o conhecimento proveniente do intelecto quanto aquele

proveniente da razão não revelam a essência do mundo, uma vez que estes nos permitem conhecer somente uma diversidade de representações, sejam elas intuitivas ou abstratas.

O caminho para se desvendar a verdade filosófica deve ser percorrido por uma via contrária a toda divisibilidade, pois não cabe à Vontade a condição primeira do ato de conhecer, isto é, a oposição entre sujeito e objeto. O enigma somente se revelará, de acordo com os argumentos apresentados nas obras de Schopenhauer, quando aquele que conhece de alguma maneira *se funde* com aquilo que é conhecido. Se o mundo exterior apresentado à consciência do sujeito cognoscente é constituído somente de coisas materiais e distintas, então, é pelo interior daquele mesmo sujeito que o íntimo que repousa sob o seu fenômeno poderá ser alcançado, uma vez que “de fora jamais se chega à essência das coisas” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 156). De acordo com o filósofo:

O conceito de VONTADE, ao contrário, é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual se conhece de maneira direta, conforme a sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 171).

O sujeito cognoscente, ao olhar para o mundo exterior, conhece apenas uma variedade de objetos distintos. Isso se explica, conforme esclarecido outrora, pelo fato de sua consciência portar as formas condicionantes de toda a representação – espaço, tempo e causalidade. Consequentemente, quando observa o mundo que paira ao seu redor ele não consegue apreender aquela unidade referente à coisa em si, pois o que vê é uma multiplicidade de fenômenos. No entanto, Schopenhauer defende que este sujeito cognoscente consegue, de certa forma, acessar o em si do mundo pelo fato dele estar presente neste próprio mundo na condição de *indivíduo*, ou seja, como vontade objetivada no corpo. Este corpo, intermediário necessário para que o sujeito possa conhecer o mundo exterior, se mostrará àquele mesmo sujeito não apenas como representação, mas também como vontade, que por ele é experimentada de maneira direta e íntima:

O sujeito que conhece é indivíduo exatamente em sua referência especial a um corpo que, considerado fora de tal referência, é apenas uma representação igual a qualquer outra. No entanto, a referência em virtude da qual o sujeito que conhece é INDIVÍDUO dá-se somente entre ele e uma única de suas representações. Daí, portanto, não estar consciente dessa única representação apenas como uma mera representação, mas ao mesmo tempo de modo inteiramente outro, vale dizer, como uma vontade. Contudo, caso abstraia aquela referência, aquele conhecimento duplo e completamente heterogêneo de uma única e mesma coisa, então aquela coisa única, o corpo, é uma representação como qualquer outra (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 161).

No capítulo anterior vimos que toda a possibilidade para o conhecimento das representações depende do modo como o sujeito cognoscente se enraíza no mundo, isto é, através de um corpo, portanto, na categoria de indivíduo. “A partir do corpo nasce a percepção dos demais objetos, que são tidos como causas das sensações e que logo são representadas por nós como objetos” (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 105). O corpo, por meio dos órgãos sensoriais, recebe as afecções e, através do entendimento, transforma as sensações recebidas em intuições, em representações. Aqui o corpo é conceituado como *objeto imediato*, pois ele refere-se a uma consciência imediata das sensações percebidas no corpo animal, anterior a aplicação da lei da causalidade pelo entendimento. Logo abaixo veremos que é justamente essa consciência imediata das volições sentidas imediatamente pelo indivíduo através do seu corpo que Schopenhauer associará, em certa medida, ao conceito de vontade. Além de objeto imediato, constatamos que o corpo também se revela ao sujeito do conhecimento como uma representação, ou seja, como um objeto qualquer situado no tempo, no espaço e submetido à lei da causalidade. Exemplos disso são quando a mão toca o corpo ou quando o olho o vê.

Desse modo, a busca para a significação íntima do mundo, mundo este que aparece ao olhar do sujeito cognoscente como algo aparentemente diferente do seu “eu”, torna-se possível justamente pelo fato de o investigador se enraizar no mundo como vontade manifestada no corpo. Como diz Schopenhauer, o investigador não é uma “cabeça de

anjo alada destituída de corpo”. Embora o corpo seja o requisito para o conhecimento do mundo exterior, revelando um mundo de objetos distintos e isolados, esse mesmo corpo é também apresentado como a chave para penetrar a essência de seu fenômeno. Dentre todos os objetos, o corpo é, portanto, o único que se mostra ao sujeito do conhecer não apenas como representação, mas também como vontade. Por isso Schopenhauer afirma:

A palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama 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. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, esse corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis deste; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado na palavra VONTADE (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 157).

O sujeito cognoscente tem a chance de conhecer o seu próprio corpo como vontade, pois o seu corpo é o único, em meio a todos os demais objetos, que ele consegue acessar imediatamente. Essa identificação da vontade é definida, na obra *Sobre a Liberdade da Vontade*, de *sentido interior* ou *autoconsciência*<sup>9</sup>. Estes conceitos referem-se à percepção direta e imediata que todo o homem é capaz de ter em relação a si mesmo, isto é, em relação aos seus desejos, afetos, paixões, querer, volições, enfim, a todos os atos da vontade sentidos imediatamente no interior de seu próprio corpo. Schopenhauer questiona: “como o homem se torna imediatamente consciente de seu próprio eu? Resposta: em todo o caso, como *volente*. Ao observar a própria autoconsciência cada um percebe em seguida que seu próprio objeto é, em todo momento, seu próprio querer” (SCHOPENHAUER,

---

<sup>9</sup> Schopenhauer também utiliza o conceito de autoconsciência ou sentido interior para se referir a percepção direta e imediata do próprio querer em outras obras, tais como na *Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 161) e no segundo Tomo de *O mundo...* (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 267; 270).

1993, p. 45). A autoconsciência ou a percepção direta e imediata do próprio querer é defendida como uma percepção da vontade pelo fato de que nessa experiência sujeito e objeto não se contrapõem, ao contrário do que ocorre com o conhecimento dos demais objetos, onde estes se revelam como algo diferente daquele que os percebe.

Em *Sobre a Liberdade da Vontade*, a autoconsciência é apresentada como uma pequena parte de nossa consciência total, e no segundo Tomo de *O mundo...* essa experiência imediata do próprio querer só se faz possível mediante a estrutura de um sistema nervoso, que tem como uma de suas funções a sensibilidade. No entender de Schopenhauer, “não só a objetivação do mundo exterior, ou seja, a consciência das coisas exteriores, está condicionada pelo cérebro e suas funções, mas também a autoconsciência ou consciência de nós mesmos” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 302). Entretanto, o filósofo sustenta que a maior parte de nossa consciência refere-se ao que ele chama de *consciência das outras coisas*, ou seja, a percepção do mundo exterior, possível graças às formas de todo o conhecer que residem no intelecto: espaço, tempo e causalidade (SCHOPENHAUER, 1993, p. 43).

Mas, ainda que autoconsciência seja uma parte da consciência total, pois ela não deixa de ser uma forma de percepção, isto é, uma percepção imediata do próprio querer, de modo geral quando Schopenhauer cita o termo consciência ele geralmente o utiliza para se referir ao conhecimento das representações. Sendo assim, enquanto os demais objetos do mundo são acessados pelo intelecto do sujeito cognoscente, mostrando a ele um mundo repartido em inúmeros fenômenos distintos e diferentes do seu “eu”, o seu corpo lhe é revelado de uma maneira totalmente íntima e peculiar. Se não é permitido ao homem alcançar a coisa em si a partir do que está do lado de fora de seu corpo, ou seja, no mundo das representações, há então um caminho interior que permanece em aberto para facilitar tal busca.

Schopenhauer, às vezes, se refere ao sentimento da vontade através do corpo como um *objeto imediato* do sujeito cognoscente. Mas, nesse caso, não devemos considerá-lo como um objeto propriamente dito, já que a percepção imediata do corpo não é fornecida pelas formas condicionantes da representação que repousam no intelecto e permitem a percepção exterior. É pelo sentimento interior (autoconsciência) que chegamos ao nosso âmago. Em *O Mundo...* Schopenhauer faz uma alusão à sua tese *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* no intuito de esclarecer as questões referentes àquela classe de objeto para um sujeito, denominada por ele de objeto imediato:

No ensaio sobre o princípio de razão, a vontade, ou, antes, o sujeito do querer, já era estabelecido como uma classe especial de representação ou objeto. Lá vimos esse objeto coincidindo com o sujeito, quer dizer, cessando de ser objeto. Naquela ocasião<sup>10</sup> denominamos essa coincidência de milagre *κατ' ἐξοχήν*<sup>11</sup>. Em certo sentido todo o presente livro é um esclarecimento de tal milagre. – Ora na medida em que conheço minha vontade propriamente dita como objeto, conheço-a como corpo (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 159).

É da interioridade, do conhecimento direto e imediato do próprio indivíduo que brota a resposta para a sua essência. Portanto, o homem tem a chance de se conhecer não apenas como um objeto presente no tempo e no espaço, mas também como um sujeito de volições, que quer e que deseja:

Mas como nós temos não apenas um conhecimento exterior de nós mesmos (na intuição sensitiva), mas também um conhecimento interior, e todo o conhecimento, de acordo com sua essência, supõe um conhecido e um cognoscente, assim o conhecido em nós não será o cognoscente, mas o volente, o sujeito do querer, a vontade (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 160).

Entrementes, às vezes é preciso se abster de certa dose de ousadia para evitar tomar o sentimento da vontade experimentado através do corpo como o verdadeiro acesso em relação àquilo que Schopenhauer denomina como a Vontade enquanto coisa em si, portanto, fora do domínio do princípio de razão e de todas as sua figuras. O próprio autor

---

10

Segue a citação da passagem onde Schopenhauer discorre sobre a identidade do sujeito cognoscente com o objeto (seu corpo) na sua tese *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* “A identidade do sujeito volente com o sujeito cognoscente, por meio da qual (e, por certo, necessariamente) a palavra ‘eu’ compreende e designa ambos, é o nó do mundo, e, portanto, inexplicável, pois só podemos compreender as relações entre os objetos, e, entre estes, só podem dois constituir um, quando são partes de um todo. Ao contrário, ali onde se fala de sujeito, já não são aplicáveis as regras de conhecimento do objeto, e nos dá uma identidade real, imediata, do sujeito cognoscente com o sujeito volente, isto é, do sujeito com o objeto. Aquele que compreende o incompreensível desta identidade a chamará comigo de milagre *κατ' ἐξοχήν*” (SCHOPENHAUER, 1950, p. 160).

<sup>11</sup> “Por excelência”.

parece ter se dado conta dessa questão, segundo o que ele escreve no segundo Tomo de *O Mundo...*: “entretanto, convém recordar, e eu tenho proclamado sempre, que nem sequer esse mesmo conhecimento interior de nossa própria vontade nos fornece, todavia, em modo algum, um conhecimento propriamente dito da coisa em si” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 214). Tanto na sua Tese (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 157) quanto no Tomo segundo de *O Mundo...* (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 214-215), Schopenhauer adverte que a experiência interna da vontade é obtida através do *tempo*, uma das formas condicionantes da representação. Segundo o mesmo:

Nesse conhecimento interior, a coisa em si, ainda que se desfaça em parte de seus véus, ela não se apresenta a nós todavia desnuda. Em virtude da forma do tempo, o indivíduo não reconhece sua vontade mais que em seus atos sucessivos e variados, mas não no conjunto e em si (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 215).

Mas, por outro lado, o filósofo não deixa de afirmar que aquela percepção é anterior a aplicação do espaço e da causalidade (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 215). Como esse sentir interior não conserva aquelas duas outras formas do princípio de razão, de certo modo podemos dizer que esse evento não se trata de um conhecimento propriamente dito, já que não há a forma fundamental de toda a representação: a contraposição entre sujeito e objeto. Logo, ainda que a coisa em si não apareça em sua pureza, o encontro do indivíduo com a sua essência é possível justamente porque, na experiência da vontade via corpo, sujeito e objeto não se diferenciam nitidamente.

No entanto, isso também pode nos levar a entender que a percepção das sucessivas sensações corporais apreendidas através do tempo, forma da sensibilidade interior, revela ao homem apenas algo subjetivo, ou melhor, algo que pode ser compreendido unicamente por ele, no limite de seu próprio corpo. Como o *indivíduo* é justamente aquele que tem o seu olhar condicionado pelo *principium individuationis*, embora ele compreenda imediatamente o em si de seu fenômeno, os demais seres ainda aparecem ao seu conhecimento como meras representações e, com isso, lhe escapa a possibilidade de apreender a unidade essencial que compete à Vontade. É no próprio corpo do indivíduo que reside o substrato, isto é, o cérebro, que apresenta a ele um mundo repartido em diferentes fenômenos. Como

resultado, “na realidade, nosso querer (...) é, pois, o único que conhecemos imediatamente e que não se dá a nós (como todos os demais) na representação” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 214). No terceiro capítulo veremos que essa impossibilidade de penetrar o âmago do fenômeno alheio, aliada à percepção imediata que cada um tem somente de *sua* vontade de viver individual será a fonte de todo o egoísmo e injustiça. É importante adiantar que há aqueles capazes de compreender a identidade da Vontade que reside no interior da multiplicidade dos fenômenos. O filósofo, o gênio, o homem de bom coração e o asceta, são os que, de certa forma, conseguem desvendar o interior de toda a natureza. Neste momento nos limitaremos a apresentar a apreensão do querer, da vontade individual acessada por cada indivíduo.

No entender de Schopenhauer, definir o que seja esse sujeito do querer não é tarefa fácil, pois o querer, como ele mesmo sustenta, é aquilo que há de mais imediato, é uma experiência vivenciada diretamente apenas por aquele que a sente, tendo no seu corpo a fronteira para tal conhecimento (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 160). Somente na percepção íntima do próprio corpo é possível saber, ou melhor, sentir o que seja a vontade. Porém, sem fugir daquilo que ele considera tarefa de um Filósofo, o autor se esforçou para reproduzir aquele conhecimento imediato em conceitos:

Se olharmos dentro de nós mesmos, nos veremos sempre querendo. Sem dúvida, o querer tem muitos graus, desde o mais ligeiro capricho até a paixão (...), não apenas todos os afetos, mas também todos os movimentos de nosso interior, que podem ser somados ao conceito de sentimento, são estados da vontade (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 160).

Através de sua autoconsciência ou sentido interior, vivenciado por meio do corpo, o sujeito cognoscente acessa sua própria vontade. Desejo, aspiração, esperança, amor, alegria, como também os sentimentos opostos, isto é, a repugnância, a abominação, o temor, a ira, o ódio, a tristeza, em resumo todos os afetos e paixões são, de acordo com Schopenhauer, movimentos de várias intensidades da vontade de cada homem. Aos movimentos da vontade também estão relacionados os sentimentos de prazer e dor (SCHOPENHAUER, 1993, p. 45). Quando uma ação sobre o corpo é contrária à vontade do indivíduo,

denomina-se dor, quando lhe é favorável, chama-se prazer. Ambos os sentimentos, que possuem uma diversidade de graus e tipos, de modo algum podem ser classificados como representação, mas sim “afeições imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 158).

Para Schopenhauer, a essência de todas aquelas afeições reside no fato de as mesmas entrarem imediatamente no domínio da autoconsciência (SCHOPENHAUER, 1993, p. 46). Entretanto, a lista para definir o que é o conteúdo desse querer e desses movimentos sentidos no interior de cada pessoa é demasiadamente ampla. Uma descrição utilizada por Schopenhauer permite uma compreensão aproximada de seu enigma metafísico. Segundo ele é a *Vontade de viver* o que pulsa no âmago e é sentida por todo o indivíduo capaz de sensibilidade. E, através de ações, é que aquele querer viver se traduz ao mundo:

Denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; // e, como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque a vida nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dissermos, “a Vontade de vida” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 357-358).

Mas deve-se ter cautela para não eleger o conceito de *vida* como a resposta chave para a solução do que seja a *coisa em si*. Apesar de Schopenhauer muitas vezes associar ao termo *Vontade* o conceito *Vontade de viver*, nos momentos de maior precaução o filósofo aponta que a *vida*, relacionada àquela Vontade, é apenas uma manifestação, uma exteriorização no mundo fenomênico da coisa em si. De acordo com o próprio, “a *Vontade* é a *coisa em si*, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a *vida*, o mundo visível, o *fenômeno* é o seu *espelho*<sup>12</sup>” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 358). Outro bom argumento para essa questão é o fato de que a Vontade também deve ser considerada, na filosofia schopenhaueriana, como a essência íntima daqueles fenômenos destituídos de vida, ou seja, os fenômenos inorgânicos. As palavras de Schopenhauer corroboram essa afirmação: “tenho defendido que se atribua *vontade* ao não vivo, ao inorgânico,

---

12

Grifos nossos.

pois para mim não é, como até agora tem sido a opinião corrente, a vontade um acidente do conhecer, e portanto, da vida, mas a vida mesmo é uma manifestação da vontade” (SCHOPENHAUER, 1947, p. 127). De acordo com o que veremos mais adiante, a persistência com a qual o ímã sempre se volta para o polo Norte não passa de um fenômeno que, embora seja destituído tanto de vida quanto de um conhecimento capaz de orientar aquele movimento, guarda por essência íntima a Vontade.

Talvez o conceito de *vida* seja o mais apropriado para retratar o enigma do mundo nos seres orgânicos, pois a vida, nos seus mais distintos graus, representa no mundo fenomênico um ímpeto e uma luta sem fim pela existência, pela conservação, enfim, pela *permanência*. Mas enquanto os fenômenos estão sujeitos ao nascer e ao perecer, pois encontram-se submetidos ao tempo, forma condicionante de todo o fenômeno, por outro lado, a Vontade, na qualidade de coisa em si, é alheia a tudo isso. Somente a Vontade, enquanto unidade metafísica, permanece intocada a todo aquele eterno *vir-a-ser*, fluxo e desejo sem fim que atormentam a existência da maioria dos mortais. Por isso, “só como fenômeno alguém é transitório; ao contrário, como coisa em si, é destituído de tempo, portanto sem fim. Mas também só como fenômeno alguém é diferente das outras coisas no mundo; como coisa em si é a Vontade que aparece em tudo” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 366 - 367).

Contudo, é como desejo de viver que a vontade é revelada na autoconsciência, na percepção interior dos seres passíveis de sensibilidade, isto é, dos animais humanos e não-humanos. Sendo assim, o esforço contínuo para manter-se vivo e os cuidados pela preservação daquela existência preencherão a vida não apenas de todos os animais, mas também de inumeráveis outros seres vivos, inclusive daqueles que carecem de toda forma de consciência e sensibilidade, como é o caso das plantas<sup>13</sup>. Como o sentimento imediato de querer viver está relacionado apenas ao domínio da autoconsciência, logo, ele é revelado apenas àquele que o sente. Conforme já adiantamos, é no limite de *seu* corpo que todo o homem é capaz de acessar a vontade, porém, uma vontade individual. Por conseguinte, o querer é um sentimento que só

---

<sup>13</sup> Embora apenas os seres humanos e os demais animais “sintam” interiormente os atos da vontade que os conduzem na labuta pela vida, como o amor, o temor, o egoísmo, o ciúme, a dor, o prazer, uma vez que apenas eles são passíveis de sensibilidade, mais adiante veremos que Schopenhauer defende que o ímpeto insaciável pela vida também se faz presente naqueles seres destituídos de conhecimento ou sensibilidade, isto é, os vegetais.

pode ser experimentado pelo próprio indivíduo. Apenas ele é capaz de sentir, perceber a sua própria vontade. Aos seus olhos, encobertos pelo Véu de Maia, os demais seres aparecem como representações e fenômenos apartados do seu. É nesse contexto que está a origem de todo o egoísmo. Portanto, a não ser por analogia, tarefa que compete ao Filósofo, ou também pelo sentimento de compaixão, tem-se que o querer alheio e os sentimentos revelados na autoconsciência de cada um não podem ser experimentados por terceiros.

Mas se o contato direto com o corpo é o acesso para o sujeito cognoscente se aproximar da significação íntima do mundo, por outro lado, Schopenhauer não esquece de esclarecer que aquele mesmo corpo já um fenômeno, ou seja, uma manifestação da Vontade. Para ele há, então, um caminho pelo qual é possível, de certa maneira, compreender o que se passa no interior de cada um. Para tanto, basta estar atento à configuração e às ações corporais dos indivíduos, pois “o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que se tornou representação<sup>14</sup>” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 157).

Ao associar a figura espacial do corpo com a manifestação da Vontade conhecida como representação pelo sujeito cognoscente, Schopenhauer afirma que todo o sentimento interior há de corresponder infalivelmente a uma manifestação corporal. Segundo ele, “o que percebemos na percepção imediata e interna como vontade, se manifesta a nós logo na externa sob a forma intuitiva de nosso próprio corpo orgânico, cujos diversos movimentos manifestam os atos da vontade individual” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 270). Por exemplo, quando alguém é dominado pelo temor isso irá se traduzir no seu corpo sob a forma de palpitações cardíacas e palidez (SCHOPENHAUER, 1947, p. 60). Do mesmo modo, pode-se pensar que o amor se manifesta na união de um casal, cujo resultado é a procriação de um filho. Este é a concretização do impulso pela propagação da vida. A fuga de algo prejudicial, ocasionada principalmente quando alguém sente dor ou medo de algo, é outro exemplo que pode ser associado àquele desejo incessante de querer viver.

No entender de Schopenhauer, a estrutura e a organização

---

14

A defesa de que o corpo é tão somente a vontade feita representação, portanto, conhecida como figura espacial pelo cérebro, é citada frequentemente por Schopenhauer: “o corpo não é nada mais que vontade corporificada (quer dizer, percebida em virtude das funções cerebrais, no tempo, espaço e causalidade)” (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 286). Em outra passagem escreve: “o corpo mesmo é uma mera representação e nada mais que a maneira como a vontade se manifesta na intuição do intelecto ou no cérebro” (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 294).

corporal representam a materialização daquele ímpeto pela existência. Para Schopenhauer, a Vontade de viver se exterioriza de maneira mais forte no impulso sexual e é nos genitais que ela tem o seu verdadeiro foco. Eles são “o princípio conservador vital, assegurando vida infinita no tempo”<sup>15</sup> (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 167). A natureza nos prega peça com o que chamamos de amor, diz o filósofo. É por causa da ilusão da atração e do prazer associado à união entre duas pessoas apaixonadas que elas se envolvem. Na *Metafísica do Amor*, ele nos mostra que os seres humanos, enquanto pensam estar obedecendo somente aos seus desejos, na verdade estão servindo apenas ao bem da espécie. Depois de nove meses, de fato, a vitória é da natureza, que tinha por objetivo a propagação da vida e a conservação da espécie.

Enfim, toda a organização corporal bem como todas as ações humanas praticadas por aquele mesmo corpo são exteriorizações que representam, no mundo fenomênico, a visibilidade do querer íntimo sentido por cada indivíduo. Por isso, Schopenhauer vai dizer:

Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento corporal. Ele não pode realmente querer um ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente

---

15

Conforme veremos mais adiante, esta vontade que encontrou na união sexual uma segurança para que o fluxo da vida não se esgote no *tempo*, assim como a vontade de todo o homem que luta incessantemente para manter-se vivo, não passa de uma vontade *enganada* pelas formas do princípio da individuação, isto é, o espaço e o tempo. Nesta labuta constante pela afirmação, pela garantia da vida, a vontade iludida “erra” ao acreditar na necessidade de ter que manter-se nas condições temporais e espaciais, ou seja, de ter que fornecer infinitamente à vida constantes seres que possam substituir aqueles que deixam de existir, pois são levados pela morte. Isso se explica pelo fato daquela vontade ainda estar enganada pelo Véu de Maia e, por isso, não ter um conhecimento pleno de sua essência. Essência esta, que, na qualidade de coisa em si, de modo algum está sujeita ao nascer e perecer, portanto é indestrutível. Nas palavras de Schopenhauer, “verdadeiramente o contínuo nascer de novos seres e a anulação dos existentes devem ser considerados como uma ilusão, produzida por este aparato de duas lentes (funções de nosso cérebro) que, somente através delas, estamos em disposição de ver algo: tais lentes se chamam espaço e tempo, e sua compenetração recíproca se chama causalidade. Tudo o que percebemos sob tais condições é mera aparência; ou seja, não conhecemos as coisas como podem ser em si mesmas, independentemente de nossa percepção” (SCHOPENHAUER, 1998b, p. 86).

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 (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 157).

De acordo com a citação acima, pode-se perceber que Schopenhauer evita afirmar a tese dualista de que a vontade seja a causa das ações corporais. Muito pelo contrário. O que ele sugere é que todo o movimento corporal observado no mundo físico corresponde a uma manifestação da vontade. As ações corporais são o espelho da vontade, uma vez que o agir do homem reflete no mundo fenomênico o seu querer mais íntimo. No mundo como representação esse querer interior se desdobra em ações. As ações são encaradas por Schopenhauer como o ato da vontade objetivado, ou seja, que apareceu para o conhecimento como representação. Por isso, embora Schopenhauer não negue que o *querer* (interior) e o *agir* (exterior) sejam conhecidos de modos distintos, ele insiste na afirmação de que o *querer* e o *agir* são a mesma coisa, já que toda a ação é somente uma visibilidade externa do querer.

Como todo o ato realizado é a expressão daquele querer interior sentido imediatamente por cada um, então, o homem é o que quer, e este querer se revela necessariamente no seu agir. Nos seres humanos, assim como nos demais animais, a vontade se manifesta de modo completo nas suas *ações* e estas se revelam como um esforço contínuo pela própria conservação. De modo geral, “o que mantém todos os viventes ocupados e em movimento é o empenho pela existência” e “os cuidados pela conservação daquela existência, em meio a exigências tão severas que se anunciam todos os dias, preenchem toda a vida do homem” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 402-403). As ações, ou seja, as concretizações do querer animal devem ser consideradas como todos os movimentos corporais ocasionados pela percepção de um motivo. Conforme detalharemos no próximo item, os motivos são aquelas imagens, aquelas representações conhecidas pela consciência que, em combinação com a vontade individual, ocasionam nossas ações.

Aqui podemos verificar que Schopenhauer, ao tratar o corpo pelo viés da representação, o coloca na posição dos demais fenômenos naturais. Desse modo, as ações corporais não escapam às formas universais de todos os fenômenos e, por conseguinte, estão igualmente submetidas à lei da causalidade. Esta lei aparece para os homens como princípio suficiente da razão de agir ou lei da motivação. A percepção de uma situação perigosa, por exemplo, é um motivo para que o

indivíduo realize uma ação de fuga, sendo esta ação nada mais que a expressão da vontade de viver. Nesse sentido, assim como qualquer outro órgão corporal, o cérebro, raiz de todo o conhecimento, é apenas uma das manifestações da Vontade. Como resultado, “originalmente e conforme sua natureza, o conhecimento está por inteiro a serviço da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 244). E o intelecto aparece na sua filosofia apenas como um meio para a conservação do indivíduo e da espécie. Dominados pelo ímpeto de viver, na maioria dos homens o intelecto tem apenas a função de oferecer motivos para que o seu querer individual possa se afirmar através de ações.

O autor acrescenta ainda que a espécie humana precisou ser iluminada por um duplo conhecimento para poder existir. Além do conhecimento das representações intuitivas, isto é, do mundo que se apresenta imediatamente à sua consciência, ao homem “coube-lhe uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo, um reflexo deste, vale dizer, a razão como faculdade de conceitos abstratos” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 216). Força muscular mais débil, carência de armas naturais e de cobertura natural, pouca capacidade para a fuga, lenta reprodução e o fato de ser o mais necessitado dentre os outros animais foram alguns dos fatores responsáveis pela concessão da razão ao ser humano, acredita Schopenhauer. No entanto, isso não anula o papel secundário da razão. Assim como o intelecto, ela é servil à Vontade de viver. De acordo com Janaway:

Tornamo-nos criaturas que podem perceber, julgar e raciocinar com o objetivo de alcançar os fins da vida: a sobrevivência, a nutrição e a reprodução. Na narrativa de Schopenhauer, trata-se de uma pronunciada mudança de destino para o sujeito humano. A capacidade de conhecer, de que tanto nos orgulhamos, de súbito se mostra como um mero recurso por meio do qual uma espécie particular manipula o ambiente que a ela se impõe com o fito de promover seu próprio bem estar (JANAWAY, 2003, p. 64).

Essa posição secundária atribuída ao intelecto e à razão foi uma, dentre as várias audácias defendidas por Schopenhauer. Conforme ele mesmo escreve, para a tradição que o precedera era a vontade que estava subordinada ao conhecimento, sendo aquela uma mera função do conhecer. De acordo com tal posição, vontade e conhecimento são categorias inseparáveis. Nesse sentido, somente um ser que conhece é

capaz de possuir vontades, pois a vontade que possui é justamente algo que se produz somente por intermédio daquilo que conhece (SCHOPENHAUER, 1947, p. 49-50). Num rumo totalmente oposto, Schopenhauer vê na aptidão de conhecer apenas um meio pelo qual a Vontade de viver encontrou para poder se afirmar. Mas ele não parou por aí. Além de conferir ao intelecto e à razão o *status* de meros serviços da Vontade, o autor também defendeu que aquela mesma Vontade atua onde conhecimento algum possa existir.

Na sua obra *Sobre a Vontade na Natureza*, ele procura deixar claro que não se deve concluir que a ausência de conhecimento implica a ausência da Vontade. Esta também está presente em todas as manifestações da natureza privadas de conhecimento, tanto vegetativa quanto inorgânica. “Independente da inteligência, que é de origem secundária e posterior, pode, portanto, a vontade subsistir e se manifestar sem a inteligência, que é o que ocorre de maneira real e efetiva na Natureza inteira, desde o animal até os seres inferiores” (SCHOPENHAUER, 1947, p. 28). Não só os movimentos observados nos vegetais, como a busca dos caules pela luz e da raiz pelo solo, a fecundação, a germinação, mas também muitos dos processos que ocorrem no próprio corpo animal, como a digestão, a circulação sanguínea, a secreção e o crescimento são fenômenos, manifestações daquele querer viver que age cegamente e sem o auxílio de conhecimento algum.

Portanto, o corpo, a série total de suas funções e as ações por esse corpo praticada são objetivações de uma Vontade que é compartilhada não apenas pelos homens, mas também por todos os seres naturais. Compreender essa afirmação, ou seja, saber que as diferenças percebidas no mundo referem-se apenas ao modo como essa Vontade se revela e chega à luz do conhecimento é, para Schopenhauer, além de verdade filosófica, o caminho para a consideração moral destinada não apenas aos homens, mas a todos os animais. Por isso, como será estudado mais adiante:

O homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a um fenômeno passageiro e ilusório; reconhece imediatamente, sem cálculos, que o Em-si de seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo: sim aquele que se estende até mesmo aos animais e a toda natureza, logo ele

também não causará tormento a animal algum (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 473-474).

## 2.2 A manifestação da Vontade nas ações humanas

Na exposição anterior verificamos que todo o ser humano tem, através do contato direto com o seu corpo, a percepção imediata de sua vontade *individual*, ou seja, de seus afetos, desejos, paixões, volições, enfim, de todos os movimentos internos de uma vontade que o impulsiona à vida. Apesar da problemática envolvida<sup>16</sup>, em várias passagens de distintas obras Schopenhauer encontra naquela experiência interior uma porta para penetrar no enigma do universo. Além de esclarecer que o que constitui o âmago do homem são aqueles movimentos da vontade, Schopenhauer também define que há em cada ser humano, assim como em todos os seres da natureza, um *caráter inteligível*. Este deve ser entendido como um núcleo interior, uma espécie de *substractum* imutável e sempre presente do qual ninguém consegue se libertar para proceder de forma diversa. Dessa maneira, Schopenhauer vai sustentar que “o homem não faz exceção ao restante da natureza: também ele tem sua natureza fixa, seu caráter imutável, que, todavia, é bem individual, e, em cada um, é outro” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 96).

Enquanto o autor afirma que os movimentos internos da vontade são acessíveis à experiência individual de cada homem, por outro lado, ele declara que aquele substrato imutável de modo algum pode ser conhecido pelo indivíduo. Apesar dessa barreira, Schopenhauer compartilha ferrenhamente da tese de que o “*operari sequitur esse*”, ou seja, “o agir segue o ser”. Partindo da concepção de que o mundo como

---

<sup>16</sup> De acordo com o que foi elucidado acima, o conhecimento que cada *indivíduo* possui em relação à percepção de seu interior como vontade, é um conhecimento que está sujeito ao *tempo*, uma das formas condicionantes do mundo como representação. Como a Vontade, enquanto coisa em si, não está sujeita a nenhuma das formas condicionantes do mundo fenomênico, aquele conhecimento interior não pode ser tomado como o conhecimento verdadeiro da coisa em si. Além do mais o *indivíduo*, embora perceba imediatamente a vontade no seu íntimo, ele reconhece os demais seres apenas como representação, ou seja, como algo diferente dele. Conforme estudamos no primeiro capítulo, isso se explica porque o corpo do indivíduo, uma vez constituído por órgãos sensórios e por um intelecto (cérebro), é o ponto de partida para o sujeito cognoscente acessar o mundo da representação. “No ser cognoscente, o indivíduo é o sustentáculo do sujeito que conhece e este é o sustentáculo do mundo” (SCHOPENHAUER, 2005b, p.426). Dessa forma, o mundo que paira aos olhos do sujeito cognoscente é, ainda, o mundo da representação, da pluralidade e da multiplicidade, qualidade que de modo algum pertencem a coisa em si.

representação é um desdobramento daquela essência interior, então, é a partir da avaliação daquilo que cada um faz que podemos saber o que essa pessoa realmente é (SCHOPENHAUER, 2001, p. 95). As ações, os comportamentos e o modo de responder às circunstâncias da vida serão um retrato para desvendar aquela índole que permanece inacessível ao conhecimento do indivíduo. Esta manifestação do caráter inteligível na forma de ações serão denominadas na filosofia schopenhaueriana de *caráter empírico*.

### 2.2.1 O caráter inteligível ou Ideia: o núcleo essencial dos fenômenos

De acordo com Schopenhauer, o mundo visível é a representação, o espelho, o modo como a Vontade se manifesta aos olhos do sujeito cognoscente. Frente a isso, ele procurou identificar nos diferentes reinos da natureza os graus pelos quais essa Vontade se objetiva. Para ele, a Vontade se manifesta desde os seres inorgânicos, considerado o grau mais baixo de sua objetivação, passando pelo reino vegetal, animal, até atingir o grau mais elevado de objetivação na espécie humana. A Vontade, portanto, vai se manifestando gradualmente na representação com crescente nitidez e completude (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 235).

Apesar de afirmar que a Vontade, enquanto coisa em si, é o fundamento idêntico de todo e qualquer fenômeno, o autor sustenta que os fenômenos naturais possuem, em certa medida, qualidades próprias do reino a que pertencem. Além disso, declara também que cada espécie pertencente aos diferentes reinos é dotada de uma índole específica. Esta índole pode ser compreendida como um caráter peculiar responsável por definir o modo de existência dos seres que habitam o mundo, desde os fenômenos do reino inorgânico até o reino animal, incluindo aqui a espécie humana. É essa propriedade fundamental que explica os diferentes modos de reação ou comportamento dos inúmeros seres. Schopenhauer designou essa especificidade característica de cada fenômeno natural de Ideias.

Também definidas de *caráter inteligível*, as Ideias devem ser entendidas na filosofia schopenhaueriana a partir da teoria das Ideias de Platão. Schopenhauer as considera como arquétipos, como formas eternas e imutáveis de todo o fenômeno que aparece no mundo como representação. O filósofo adverte, porém, que as Ideias não devem ser confundidas com a coisa em si. Enquanto coisa em si, a Vontade é única e indivisa, logo, idêntica em todos os fenômenos pertencentes aos distintos graus de sua objetivação. No entanto, antes de se objetivar no

mundo dos fenômenos e de assumir distintas formas aos olhos do sujeito cognoscente, a Vontade é intermediada pelas Ideias. Estas são as formas eternas, os arquétipos imutáveis a partir dos quais o mundo se desdobrará numa multiplicidade de seres quando forem conhecidos pelo sujeito cognoscente. O autor considera as Ideias como a objetividade mais adequada da Vontade num grau determinado. A elas não cabem o tempo, o espaço e a causalidade. Por não estarem submetidas às formas condicionantes do mundo como representação, as Ideias são protótipos únicos que, além de imutáveis, nunca perecem (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 191). Se os fenômenos que correspondem àquelas Ideias estão sujeitos ao nascer e perecer, as Ideias, por outro lado, permanecem completamente alheias a esse vir a ser peculiar do mundo fenomênico.

Frente a isso, Schopenhauer defende que cada grau de objetivação observado na natureza expressa uma Ideia perfeita e imutável da Vontade. No entender de Janaway, esta formulação é “a noção de que a natureza contém não apenas uma multiplicidade de coisas e eventos individuais, mas tipos únicos imutáveis a que pertencem essas coisas e eventos” (JANAWAY, 2003, p. 94). No reino vegetal, bem como no reino animal – com exceção do ser humano – a Ideia se objetiva nas espécies. Porém, em algumas espécies de animais superiores, Schopenhauer sustenta que há um ligeiro vestígio de uma *individualidade*, ou seja, de um caráter particular. Porém, o que neles predomina, segundo o autor, é o caráter da raça. Apenas no homem o caráter é intrínseco a cada indivíduo e, por isso, “o caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma Ideia particular, correspondendo a um ato próprio da objetivação da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 224).

Desse modo, cada ser humano em particular e os diferentes membros de cada espécie animal e vegetal devem ser vistos como uma manifestação no tempo e no espaço de uma Ideia ou caráter inteligível. É essa essência interior um dos quesitos para se compreender porque cada homem ou cada espécie animal ou vegetal têm uma forma característica de atuar no mundo a partir das situações em que se encontram. “Por conseguinte, esperar que um homem, em ocasiões iguais, atue uma vez assim e outra vez de forma totalmente diferente, seria como esperar que a mesma árvore, que no último verão deu cerejas, dê peras no próximo” (SCHOPENHAUER, 1993, p. 89).

Para Schopenhauer, a Ideia ou o caráter inteligível que repousa sob o fundamento de todo o fenômeno não pode ser conhecido pelo sujeito cognoscente que assume a condição de indivíduo, pois “como

indivíduos, não temos nenhum outro conhecimento senão o submetido ao princípio de razão, forma que exclui o conhecimento das Ideias” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 243). Ainda que guarde a especificidade fundamental da representação, isto é, ser objeto para um sujeito, a Ideia é um tipo de representação que mantém a independência em relação às formas do princípio de razão – espaço, tempo e causalidade – as quais são responsáveis por multiplicar no mundo fenomênico as Ideias. O conhecimento das Ideias é reservado apenas ao *gênio* ou ao também denominado *puro sujeito do conhecimento*, conforme estudaremos no quarto capítulo.

Embora os arquétipos eternos não possam ser acessados em sua plena essência pelo conhecimento dos indivíduos, Schopenhauer esclarece que eles têm a chance de conhecer a manifestação das Ideias, já que elas se objetivam em inúmeros fenômenos na medida em que são intermediadas pelo princípio de razão. “As coisas particulares, em todos os tempos e espaços, são apenas as Idéias multiplicadas (turvadas na sua pura objetividade) pelo princípio de razão, forma de conhecimento dos indivíduos enquanto tais” (SCHOPENHAUER, 2005b, p.248). Desse modo, a Ideia apenas se revelará para a percepção dos indivíduos quando ela se tornar representação. Como os movimentos e as ações observadas no mundo fenomênico não passam da visibilidade externa daquela essência interior, então esses mesmos fenômenos deverão ser vistos como uma espécie de reflexo do “em si” dos seres naturais.

A manifestação do caráter inteligível no mundo como representação foi designada por Schopenhauer de *caráter empírico*. Todos os movimentos, reações, ações ou comportamentos dos seres que permeiam o mundo e são observados pelo sujeito, incluindo aqui o seu próprio corpo em ação, deverão ser considerados como expressões do íntimo que reside no âmago dos fenômenos. O caráter empírico, portanto, desenha no mundo fenomênico uma imagem refletida do caráter inteligível. Por isso, o filósofo não se cansa em utilizar a expressão “o agir segue o ser”. Nas suas palavras:

Em verdade, não é apenas o caráter empírico de cada homem, mas também o caráter empírico de cada espécie animal, sim, de cada espécie vegetal e até mesmo de cada força originária da natureza inorgânica que deve ser visto como um fenômeno de um caráter inteligível, isto é, de um ato indiviso e extratemporal da Vontade (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 221-222).

Adaptando um velho ditado, podemos dizer: “mostra-me o que fazes, que dir-te-ei quem és”. Não só para o homem, mas para todo o ser que compõe esse mundo aquela expressão pode ser encarada como uma verdade sólida perante a filosofia schopenhaueriana. Somente as ações realizadas, designadas de caráter empírico, são uma garantia para definir o que cada ser é. Partindo do pressuposto de que o agir oferece um retrato da índole de todo e qualquer fenômeno, neste momento apresentaremos o modo como a Vontade se traduz nas ações humanas. No entanto, levando em consideração que aquela essência não é algo exclusivo da nossa espécie, a terceira parte do presente capítulo será reservada para apresentar a proposta de que a Vontade também se manifesta em todos os âmbitos da natureza.

### *2.2.2 As ações: um retrato do caráter inteligível de cada ser humano*

A maneira de alguém se comportar e de responder as situações que lhe sucedem na vida vai criando um retrato cada vez mais acabado daquilo que é inacessível ao conhecimento e foi definido por Schopenhauer de caráter inteligível ou Ideia. Todavia, como as ações nada mais são que uma cópia de sua índole, então, é na observação do modo de agir de cada indivíduo que descobrimos a sua índole interior. As ações seguem o ser e revelam ao homem, no decorrer de sua existência, aquilo que ele é e aquilo que ele quer.

Para Schopenhauer “toda a ação de um homem é um produto necessário de seu *caráter* e do *motivo* que se apresenta”<sup>17</sup> (SCHOPENHAUER, 1993, p. 87). Destes dois fatores resulta inevitavelmente a ação. Antes apresentar a explicação acerca do caráter, é importante esclarecer o que Schopenhauer entende por motivos, peça fundamental para a realização das ações humanas. De acordo com o que apresentamos anteriormente, à medida em que a Vontade se manifesta no mundo e aparece ao conhecimento do sujeito cognoscente como uma representação ela encontra-se submetida ao princípio da causalidade. Assim como qualquer fenômeno, o homem, ao agir, também está submetido à lei da causalidade. Uma vez que mundo fenomênico nada é sem razão de ser, logo, todos os seus movimentos corporais têm necessariamente um fundamento exterior numa causalidade. Todas as suas ações têm suas razões, suas causas. Nos homens a Vontade se

---

<sup>17</sup>

Grifos nossos.

manifesta principalmente por intermédio dos motivos, designados por Schopenhauer como a causalidade que atua através do conhecimento (SCHOPENHAUER, 1993, p. 62). Destarte, o motivo nada mais é senão “uma representação na mente consciente que faz o corpo se movimentar para agir” (JANAWAY, 2003, p. 59).

Como as ações humanas são ocasionadas por motivos, então é fundamental que os homens tenham a seu favor uma consciência capaz de conhecer o mundo, pois é exatamente essa consciência que permite o homem se mover para se prover. Os animais não-humanos, conforme veremos melhor na discussão a seguir, também compartilham com os membros da nossa espécie da capacidade de perceber os eventos que ocorrem ao seu redor, pois eles também são dotados de um entendimento capaz de apreender os motivos. “O motivo rege a vida animal propriamente dita, ou seja, a atividade, as ações conscientes de toda a criatura animal” (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 70).

Porém, enquanto os animais só conseguem pautar suas ações com base naquelas representações que se revelam imediatamente à sua consciência no momento presente, a espécie humana tem a possibilidade de planejar seus atos refletidamente, uma vez que ela é a única espécie animal dotada de *razão*. “Essa nova consciência (...) é a única coisa que confere ao homem aquela clareza de consciência que tão decisivamente diferencia a sua da consciência do animal e faz o seu modo de vida tão diferente do de seus irmãos irracionais” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 83). Schopenhauer defende essa posição, conforme vimos, por considerar o homem a objetivação mais elevada da vontade e, em decorrência disto, necessitar de mecanismos cada vez mais sofisticados para poder se manter:

Lá onde a Vontade atingiu o grau mais elevado de sua objetivação e não é mais suficiente o conhecimento do entendimento, do qual o animal é capaz e cujos dados são fornecidos pelos sentidos, dos quais surgem simples intuições ligadas ao presente, um ser complicado, multifacetado, plástico, altamente necessitado e indefeso como é o homem teve de ser iluminado por um duplo conhecimento para subsistir. Com isso coube-lhe uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo, um reflexo deste, vale dizer, a razão como faculdade de conceitos abstratos (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 216).

A razão é descrita em sua filosofia como uma faculdade responsável por fabricar conceitos, também designados de representações abstratas. Além de conhecer as representações intuitivas, ou seja, os objetos que aparecem imediatamente ao seu conhecimento, graças à razão, o homem consegue abstrair aquelas representações em conceitos gerais. Assim “o que foi conhecido intuitivamente, *in concreto*, a razão permite que se conheça abstratamente, em geral” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 102). Por isso, os conceitos podem ser denominados representações de representações, pois sempre têm por fundamento primeiro as representações intuitivas. A união e combinação entre os conceitos fornecidos pela razão dão origem ao *pensamento* (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 125). Com o auxílio da *linguagem*, produto indispensável à razão, os conceitos são fixados em signos convencionais e os pensamentos podem ser comunicados por palavras. A linguagem, ao permitir a comunicação de algo objetivo, ainda que não material, retira o homem da vida pautada apenas no momento presente. Sendo assim, Schopenhauer vai defender que “os animais vivem exclusivamente no presente, já ele vive ao mesmo tempo no futuro e no passado” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 83).

O homem, portanto, tem a chance de interagir não apenas com aquilo que se oferece imediatamente à sua consciência, mas também com o plano abstrato, futuro e imaterial. A capacidade de pensar e a capacidade de comunicar os pensamentos com os seus semelhantes através da linguagem trouxeram aos homens uma série de vantagens em relação aos animais não-humanos. Entre elas Schopenhauer destaca: a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de milhares de pessoas, a retrospectiva do passado, a preocupação com o futuro, a intenção, a execução de planos ponderados, a formulação de máximas, a civilização, a criação do Estado, a ciência, a manutenção de experiências anteriores, etc. (SCHOPENHAUER, 1993, p. 65; SCHOPENHAUER, 2005b, p. 84). No entanto, conforme veremos adiante, a capacidade racional também foi a responsável por um acréscimo superior de dor e sofrimento à vida humana, além de auxiliar as maiores e as mais temíveis atrocidades do homem para com os diferentes seres que compartilham com ele do mesmo planeta.

Em decorrência de sua habilidade de formular representações abstratas, de pensar e de refletir, o ser humano tem a possibilidade de não ser determinado imediatamente pela pressão momentânea exercida pelos estímulos ambientais. Como o seu horizonte é mais amplo e não abarca apenas o presente, mas também o passado e o futuro, o que vai ocasionar a sua ação, de um modo geral, não é aquilo que se oferece à

sua intuição sensível, mas sim os seus pensamentos, também designados por Schopenhauer de *motivos abstratos*. Graças a estes, o homem tem uma gama de escolhas muito mais ampla, o que lhe permite refletir sobre os meios mais apropriados para executar suas ações. Isso o torna independente da determinação das impressões intuitivas.

Um exemplo simples pode nos ajudar a compreender esta questão: enquanto o animal não humano, ao sentir sede, sacia sua vontade com uma poça de água que aparece à sua frente, o homem, por ser capaz de reflexão, tem o poder de refrear seu desejo e saciá-lo da melhor maneira que lhe convenha, por exemplo, comprando uma garrafa de água mineral gelada. Essa forma de agir, peculiar aos membros da espécie humana, foi denominada por Schopenhauer de *decisão eletiva* ou *capacidade de deliberação*. É por meio do pensamento que podemos exercer a deliberação, isto é, especular caminhos distintos e contrabalancear os mais variados motivos que fundamentarão a nossa ação. Dessa maneira, a mente humana é sempre permeada por diferentes motivos abstratos. Estes travam uma batalha e indicam alternativas opostas para o agir, até que, por fim, o motivo mais forte determine a vontade e culmine numa ação.

A capacidade da deliberação, habilidade relativa somente aos seres humanos, foi vista por muitas teorias filosóficas como uma liberdade da vontade. Schopenhauer, no entanto, vai contra toda a concepção que atribui a liberdade ao agir humano. A liberdade, conforme apresentaremos mais adiante, só compete à Vontade enquanto coisa em si, pois apenas neste âmbito ela encontra-se livre das formas do princípio de razão e, portanto, independente também da necessidade<sup>18</sup> associada ao princípio da causalidade. Já os fenômenos estão todos subordinados necessariamente a causas, a razões suficientes. Segundo Schopenhauer, “o princípio de razão é a forma universal de todo o fenômeno. O ser humano em seu agir, como qualquer outro fenômeno, tem de estar submetido a ele” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 172). Se a lei da causalidade rege, sem exceção, todos os fenômenos da natureza, com o ser humano não poderia ser diferente. Observando o comportamento do homem, fica claro que ele possui certa independência em relação às impressões ambientais. Isso permite refrear o seu impulso de reagir imediatamente a uma dada situação. Mas não há como negar que todas as suas ações são determinadas por razões, uma vez que o motivo mais forte sempre será a *causa* de seus atos.

---

18

Segundo Schopenhauer “necessário é aquilo que se segue de uma razão suficiente dada” (SCHOPENHAUER, 1993, p. 41).

Retomando o exemplo acima, podemos constatar que o homem sedento pode até conter seu desejo, em vez de beber a água da primeira poça que lhe aparece. Mas o fato de comprar uma água gelada ou saciar a sede num bebedouro convencional em nada diminui a necessidade pela qual a sua ação se produz quando o seu desejo (sede) entra em confronto com um motivo determinante para a ação (água mineral gelada). Assim como a poça de água é um motivo para satisfazer a sede do animal (motivo intuitivo), a imagem da água gelada que preenche o pensamento humano é também um motivo, embora seja um motivo abstrato, isto é, proveniente de sua razão. Os pensamentos ou motivos abstratos são as principais causas das ações humanas e, dado que toda a causalidade traz consigo a necessidade, isso faz com que a liberdade fique fora do âmbito do agir humano. Destarte:

A liberdade da Vontade (...) jamais se estende imediatamente ao fenômeno, nem mesmo onde ele atinge o grau mais elevado de visibilidade, logo não se estende ao animal dotado de razão e com caráter individual, isto é, a pessoa, que jamais é livre, embora seja fenômeno de uma Vontade livre (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 374).

Para Schopenhauer, a suposta liberdade que possuímos é meramente relativa, pois somos livres apenas em relação à coerção das impressões sensíveis. Também é meramente comparativa, pois nos consideramos livres quando nos comparamos com a necessidade imediata a que estão submetidos os outros animais (SCHOPENHAUER, 1993, p. 67). Embora os motivos que impulsionam o homem a agir não sejam meros impulsos, mas propósitos, reflexões ou máximas, ainda assim são motivos, razões para as ações. Dentre todos os possíveis motivos que se encontram na consciência do homem, sempre “ele se verá determinado pelo motivo mais forte com a mesma necessidade pela qual uma bola rola quando é impulsionada pelo taco” (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 71).

Podemos até não perceber de maneira tão clara e aparente a relação de causa (motivo) e efeito (ação) na espécie humana quando comparada a outros fenômenos naturais, pois enquanto nos eventos mecânicos a causa é material e palpável, já o motivo que fundamenta a ação humana é geralmente abstrato, tornando-se por vezes oculto para o espectador. Porém, a incompreensão dos motivos que determinam as escolhas individuais não finda a necessidade incorporada à ação. Por

isso, nosso agir não é menos necessário que os atos dos animais ou todos os movimentos dos demais fenômenos que compõem a natureza. Da mesma maneira que uma pedra só pode se mover após receber um golpe, também o homem só poderá realizar uma ação após um motivo travar contato com a sua vontade, tornando-se, então, uma causa para seu ato. Nas palavras de Schopenhauer “esperar que alguém faça algo de modo que não lhe incite interesse algum é como esperar que um pedaço de madeira possa se mover até mim sem que seja puxado por uma corda” (SCHOPENHAUER, 1993, p. 75).

À primeira vista essas considerações podem não parecer refutações para a defesa da liberdade, pois nos dão a sensação de que podemos primeiro conhecer, analisar e julgar os eventos sobre o mundo para, então, escolher o caminho que nele desejaremos trilhar. Entretanto, Schopenhauer apresenta um segundo argumento que procura refutar qualquer pretensão de denominar os atos dos seres humanos de livres. Segundo ele, as ações resultam de nossa confrontação com certas situações (motivos), mas essas situações (motivos) só nos levarão a agir de determinada forma quando combinadas com nosso caráter inteligível. Como vimos, todo o ser humano, considerado individualmente, possui um caráter inteligível ou uma Ideia própria. O caráter inteligível não pode ser acessado pelo conhecimento do sujeito cognoscente, pois ele não está submetido ao princípio de razão, forma pela qual a vontade se manifesta aos olhos daquele que conhece. Temos acesso apenas ao caráter empírico, ou seja, ao conjunto de ações praticadas pelos indivíduos. Tais ações não passam de exteriorizações de seu caráter inteligível:

O que é conhecido como caráter empírico através do desenvolvimento necessário no tempo, e a divisão em ações isoladas resultante de tal desenvolvimento, é, abstraído-se a forma temporal do fenômeno, o CARÁTER INTELIGÍVEL (...). O caráter inteligível coincide, portanto, com a Ideia, ou dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da Vontade que nela se objetiva (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 221).

Podemos conhecer apenas o caráter empírico, ou melhor, as ações que são executadas ao longo da vida. Estas nada mais são que a manifestação, no tempo e no espaço, daquela Ideia própria. Desse modo, o agir do homem é absolutamente determinado pelo caráter inteligível e,

consequentemente, “o caráter empírico tem de fornecer num decurso da vida a imagem cópia do caráter inteligível, e não pode tomar uma outra direção a não ser aquela que permite a essência desse último” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 224). As ações particulares de cada ser humano não passam de exteriorizações sempre repetidas de seu caráter inteligível. “Sua natureza *em-si* é o *caráter inteligível* que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como carimbo a mil selos, e que determina o *caráter empírico* deste fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 94).

A afirmação schopenhaueriana de que cada membro da espécie humana possui um caráter individual ou uma Ideia própria, aparece como um bom argumento para explicar porque as pessoas têm modos distintos de agir e porque respondem às mesmas situações da vida de maneiras tão variadas. Segundo o autor, o caráter de todos os seres humanos é composto por três motivações morais: o egoísmo, a maldade e a compaixão, e “não há nenhum homem que não tenha algo destes três tipos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 127). A proporção destas motivações varia de pessoa para pessoa. Conforme for o grau de egoísmo, de maldade ou de compaixão, os motivos atuarão sobre o indivíduo e as ações ocorrerão. Em suas ações, portanto, cada ser humano será estimulado a agir por aqueles motivos que mais estão de acordo com o seu caráter, uma vez que “os motivos, igual a outras causas, não passam de causas ocasionais em que o caráter desdobra a sua essência e a manifesta com a necessidade de uma lei natural” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 507). Em decorrência da variabilidade de caracteres, os mesmos motivos, ou melhor, as mesmas circunstâncias não irão exercer influência igual sobre pessoas diferentes:

Ofereçamos uma gorda propina e algumas pessoas vão aceitá-la, outras vão recusá-la com delicadeza e outras vão nos denunciar às autoridades. O motivo, no sentido de Schopenhauer (isto é, o estado de coisas externo tal como apreendido pelo intelecto) por ser o mesmo nos três casos, e o próprio intelecto pode, se preferir estar funcionando exatamente da mesma maneira. Mas o que difere é o caráter (JANAWAY, 2003, p. 84).

De acordo com o exemplo acima, é fácil perceber que as reações humanas estão intimamente relacionadas com o seu querer mais íntimo,

isto é, com seu caráter inteligível. Dado que o caráter é individual, entende-se porque “o efeito do mesmo motivo sobre diferentes pessoas é bem distinto; assim como a luz solar dá à cera a cor branca e à prata clorada a cor negra, assim também o calor torna a cera mole, mas a argila dura” (SCHOPENHAUER, 1993, p. 79). Diante dessas considerações, podemos constatar que Schopenhauer adota uma postura contrária à atribuição de liberdade às ações humanas. Já para quem defende essa teoria, o conhecimento é o elemento primário da vida humana e o responsável por guiar a conduta do homem para o sentido que a este convir. É o conhecimento que permite o homem se inteirar dos eventos do mundo para, então, escolher que tipo de caminho desejará trilhar. Sua imagem seria semelhante a de alguém que chega ao mundo como um “zero moral”, conhece as coisas, para, então, decidir ser este ou aquele (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 379). Já Schopenhauer defende uma posição totalmente oposta:

Eu, contrariamente, digo que o homem é a sua própria obra antes de todo o conhecimento, e este é meramente adicionado para iluminá-la. Daí não poder decidir ser isto ou aquilo, // nem tornar-se outrem, mas É de uma vez por todas, e sucessivamente conhece o QUÊ é. Pela citada tradição ele QUER o que conhece; em mim ele CONHECE o que quer (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 379).

É o caráter que define o modo como cada pessoa se comportará durante a sua vida. “Por isso, duas crianças submetidas a mesma educação e a um mesmo ambiente não tardam em revelar caracteres completamente distintos: são os mesmos caracteres que terão quando velhas” (SCHOPENHAUER, 1993, p. 84). Assim, cada pessoa é o que é em função de seu caráter. E todas as suas ações surgem necessariamente daquilo que ela é, em outras palavras, são apenas a visibilidade exterior de seu querer mais íntimo. Seu caráter é a base de seu ser e, portanto, de seu agir no mundo. Enquanto nas outras filosofias o conhecimento tem o papel de apresentar ao homem um mundo onde ele tem a opção para decidir agir de determinada forma, para Schopenhauer, o conhecimento possui somente a função de oferecer ao indivíduo os motivos para que seu caráter possa se manifestar. Em outras palavras, o homem, antes de tudo, *quer* e o conhecimento permanece servil àquele querer, ou seja, é um recurso para satisfazer a sua vontade:

Desde o primeiro instante do aparecimento de sua consciência, o homem se acha como um ser que quer, e, via de regra, seu conhecimento permanece em constante relação com a vontade. Ele primeiro procura conhecer os objetos do querer; em seguida, os meios para eles. Sabe, então, o que tem de fazer e, via de regra, não se empenha por outro conhecimento. Age e impele-se, sua consciência sempre trabalha direcionada ao alvo do seu querer, mantendo-o atento e ativo, e seu pensamento concentra-se nas escolhas dos meios. Assim é a vida de quase todos os homens (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 421).

Conhecimento e razão frequentemente foram faculdades muito consagradas por outras concepções filosóficas. Além de serem vistas como a chave para libertar o homem de sua condição “animal”, também foram eleitas como critério para colocar o ser humano numa posição superior aos demais seres naturais. Segundo tais concepções, é pela razão que o homem tem a possibilidade de agir pensando não apenas no momento presente, mas também no resultado de seus atos num tempo futuro. Com isso, lhe é permitido analisar diferentes caminhos para agir e julgar qual meio é o mais apropriado para alcançar seus fins. Fundamentada nessa capacidade de deliberação, diferentes teorias filosóficas julgaram que o caráter humano é obra de suas escolhas mediante à luz da racionalidade. Schopenhauer não nega nada disso, a não ser o fato de que a razão seja a responsável por modelar o nosso caráter e construir a nossa essência. Para ele, o caráter de cada um é o elemento primário. Por isso, não é permitido ao homem escolher o que vai querer. Podemos, sim, fazer o que queremos, já que o fazer (ação) é tão somente a exteriorização daquele querer interior. Como o querer é o que há de mais elementar, a nossa “liberdade” se resume em escolher fazer aquilo que nosso querer nos impõe.

Assim, não está ao domínio da razão construir a conduta e o caráter das pessoas, transformando-as em alguém bom ou ruim. Sendo o caráter inato, a racionalidade tem somente o papel de fornecer diferentes alternativas para que o homem atue sempre a partir daquilo que ele é. Por conseguinte:

A virtude e a santidade não se originam da reflexão, mas da profundidade íntima da vontade e de sua relação

com o conhecimento. (...). Na observância de uma vida virtuosa o emprego da razão é necessário, embora não seja a fonte da virtude, mas sua função é subordinada, ou seja, manter as decisões tomadas, providenciar máximas para resistência contra fraquezas do momento e para a conservação da conduta (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 108).

A razão é faculdade que faz, por exemplo, com que uma pessoa bondosa possa pensar nos melhores meios para ajudar seu próximo. Também é a mesma razão que faz com que o egoísta encontre as melhores alternativas para ganhar vantagem em tudo o que faz. Em ambos os casos, a capacidade racional tem apenas a tarefa de oferecer os meios, os motivos para que o caráter de cada pessoa possa se exteriorizar através de suas ações.

Cabe ressaltar, porém, que Schopenhauer não descarta definitivamente o papel da educação e da instrução, tão elogiadas pelo iluminismo. Todavia, desacredita que elas possam exercer algum poder sobre a mudança de nosso caráter, pois, do contrário, poderíamos recriá-lo. Na sua concepção, a educação e a instrução podem até ensinar a uma pessoa que ela escolheu os meios errados para buscar o que desejava, propondo-a um caminho inteiramente diferente para alcançar aquele fim. “Jamais, entretanto, podem fazer com que realmente queira de maneira diferente do que quis até então, o querer permanece inalterável, pois a Vontade é apenas este querer mesmo” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 381). Por exemplo, podemos estimular um egoísta a praticar ações caritativas se mostrarmos que tais ações lhe ocasionarão certa vantagem, como uma suposta recompensa no “céu”. Por isso, “o ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais; cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198). Mudar o interior de uma pessoa através de dogmas, máximas e princípios é, na visão de Schopenhauer, tão impossível quanto transformar chumbo em ouro. Para corroborar sua tese, o filósofo procura apoio na experiência que, para ele, protesta silenciosamente:

Ora, a realidade e a experiência, que sempre se opuseram vitoriosamente às promessas de uma ética que quer melhorar os homens moralmente e fala de progresso na virtude, provaram com isso que a virtude é inata e não resulta de pregação. Se o caráter não fosse, como originário, imutável e

por isso impenetrável a toda melhoria mediante a correção pelo entendimento; se, antes, como aquela ética superficial o afirma, fosse possível uma melhoria do caráter mediante a moral e, de acordo com isso “um constante progresso para o bem”, então, se as muitas instituições religiosas e os esforços moralizantes não tivessem errado o alvo, a metade mais velha da humanidade teria de ser significativamente melhor do que a mais jovem, pelo menos na média (SCHOPENHAUER, 2001, p. 193-194).

Apesar de ser um defensor da tese da imutabilidade do caráter, Schopenhauer evita afirmar que o caráter, os atos e as decisões de qualquer pessoa possam ser antecipados. Um dos motivos que o leva a ter essa cautela é o fato de sustentar que a espécie humana é muito hábil no que diz respeito à *dissimulação*. Por ser capaz de pensar antes de agir e de poder adotar um curso de ação que melhor lhe convenha, para o autor o ser humano pode “vender” uma imagem que não possui, pois, com a artimanha da dissimulação, ele consegue esconder a sua verdadeira índole. Contudo, ele aponta que ninguém pode usar máscaras por toda a vida e, por isso, a dissimulação nunca pode durar por tempo indefinido (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 107). Na sua perspectiva também não podemos prever as ações que serão praticadas por nós ou pelos outros, pois, como vimos, o caráter inteligível de modo algum é acessível ao conhecimento humano. É somente a partir da ação realizada que conseguimos conhecer verdadeiramente cada caráter. Desse modo, é importante não construir um rótulo acabado das pessoas, pois, muitas vezes, elas ainda não se encontraram diante de situações em que pudessem revelar a sua disposição para a compaixão, o egoísmo ou, até mesmo, para a maldade.

Por fim vale destacar uma questão que vem à tona quando se defende a tese de que possuímos uma natureza fixa: como podemos *responsabilizar* e *culpar* alguém cujo caráter é inato e inalterável? Em outras palavras, como alguém pode ser responsável por seus atos, se estes são consequências inevitáveis de seu caráter inteligível? E como culpar alguém cuja maneira de agir já está, de certa forma, “programada” *a priori*? Uma das respostas encontradas por Schopenhauer para sanar essa questão repousa na certeza inabalável que cada um tem em relação aos atos que praticou. Para ele, é a própria consciência e reconhecimento de que suas ações são *suas* obras, e não de outrem, que faz com que os indivíduos sintam-se os autores reais de

suas ações e, justamente por isso, responsáveis moralmente por elas (SCHOPENHAUER, 1993, p. 123; SCHOPENHAUER, 2001, p. 94).

O fato de que ele, como se prova a partir da ação, seja apenas uma tal pessoa e não outra qualquer, é isso que faz com que se sinta responsável. É no seu “esse” que está o lugar onde se encontra o agulhão da consciência. Pois a consciência é propriamente a familiaridade com o próprio si mesmo que surge do próprio modo de agir e que cada vez se torna mais íntima (...). Só somos pois consciente da *liberdade* mediante a *responsabilidade*: onde esta se encontra aquela também tem de se encontrar, a saber no “esse”. A necessidade recai no operari. Mas, do mesmo modo que aos outros, só aprendemos a nos reconhecer empiricamente e não temos qualquer conhecimento “a priori” de nosso caráter (SCHOPENHAUER, 2001, p. 97).

A indefectível certeza de que somos nós os autores de nossos atos nos torna cientes, portanto, de nossa responsabilidade. E, para Schopenhauer, é nessa responsabilidade que repousa a nossa consciência da liberdade. Mas essa argumentação não está livre de questionamentos, pois, como ele frisa constantemente, a liberdade e a responsabilidade, assim como a culpa e o mérito, estão no “esse”, ou seja, no caráter inteligível. Nas palavras do filósofo “é neste ‘esse’, naquilo que *somos*, que tem de repousar culpa e mérito. O que prezamos e amamos ou desprezamos ou odiamos nos outros não é algo mutável e variável, mas algo permanente, que subsiste sempre: aquilo que *são*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 200). Mas se a responsabilidade está no caráter inteligível e deste não temos qualquer conhecimento, como podemos acessar a responsabilidade mediante as ações? A resposta que ele encontra, como vimos, é que nos inteiramos de nossa responsabilidade a partir do reconhecimento de que somos os verdadeiros autores de nossas ações. Mas se essas ações são apenas um espelhamento, um desdobramento de um caráter que, além de não poder ser conhecido em si mesmo, é inalterável, fica novamente difícil de aceitar a ideia de que possamos ser culpados, responsabilizados ou elogiados por um modo de agir que já estava no “*script*” de nossas vidas desde sempre.

Sabe-se que, para Schopenhauer, também o comportamento ou as reações de todos os demais seres naturais são apenas uma exposição do caráter inteligível de sua espécie. Então, se podemos responsabilizar e culpar os homens pelas suas ações, consequências inevitáveis de seu caráter inteligível, por que não poderíamos fazer o mesmo com o restante da natureza? Somente o fato de o homem ter a capacidade de dizer “sim, essa ação foi realizada por mim, é uma obra minha” não parece ser uma justificativa suficiente para responsabilizar moralmente os seres humanos pelos seus atos. Parece haver “algo a mais” nos seres humanos que, comparado aos demais seres, nos permite tratá-los como agentes morais. Caso contrário, assim como um leão não pode ser punido por matar uma zebra, pois isso é decorrente de sua natureza fixa, também um homem que comete um assassinato não poderia ser culpado, pois tal ato é apenas um desdobramento de seu caráter inato.

O conceito de *autodomínio*, trabalhado brevemente por Schopenhauer em sua obra *Sobre o Fundamento da Moral*, é um bom caminho para pensarmos naquela qualidade que distingue o comportamento humano dos demais seres. Apesar de o autor atribuir à razão uma tarefa secundária e meramente instrumental, ou seja, orientada para saciar o *querer* imposto pelo caráter de cada agente, em certa medida o filósofo resgata a importância da razão no contexto da moralidade. Sabemos que para ele dogmas, educação, preceitos religiosos e princípios morais não têm interferências sobre a construção do caráter das pessoas. Mas, embora seja inato e imutável, o caráter é composto, em todos os homens, por gradações distintas de egoísmo, maldade e compaixão. Mesmo que Schopenhauer identifique no egoísmo a motivação principal e fundamental dos homens e dos demais animais, segundo o filósofo a compaixão está presente em *todos* os homens, até mesmo nos mais duros de coração (SCHOPENHAUER, 2001, p. 163).

Enquanto no egoísmo a pessoa considera-se o centro do mundo, o que a conduz buscar vantagens em tudo que faz, nem que isso possa causar prejuízos aos demais, na compaixão ela ultrapassa a fronteira do próprio interesse e “consegue” se identificar com o padecer alheio. A barreira que a separa dos demais é suprimida e seus atos serão realizados com o intuito de promover não o seu bem estar particular, mas a assistência, o alívio e o contentamento de outrem. É justamente do sentimento de compaixão, oriundo não da reflexão, mas da identificação imediata com o sofrimento alheio, que brota a fonte de toda ação moral, pois “a ausência de toda a motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 131). Ainda que esse sentimento não seja uma consequência racional, Schopenhauer alega a razão é indispensável

à moralidade, pois ela é capaz de trazer aos nossos pensamentos, na forma do princípio “neminem laede”, isto é, “não prejudiques a ninguém”, algo que já fora expresso outrora por todos os corações. Ele sabe muito bem que a compaixão não é a motivação mais freqüente no cotidiano dos homens, porém ele admite que, na vida moral, a razão precisa aplicar aquela máxima quando for o caso:

Embora *princípios* e conhecimento abstrato não sejam de modo nenhum a fonte originária ou o primeiro fundamento da moralidade, são indispensáveis para levar uma vida moral, como sendo o depósito, o reservatório no qual está conservada a disposição nascida da fonte de toda a moralidade, que não flui a todo instante para que, ao surgir o caso em que se aplique, flua daí através de canais emissários. (...). Sem *princípios* firmemente tomados, seríamos irrevogavelmente abandonados às motivações antimorais, quando elas fossem estimuladas através de impressões externas, até transformarem-se em afetos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 144).

Segundo Schopenhauer, não é preciso que em cada caso particular a compaixão seja efetivamente despertada, pois, através da reflexão racional os seres humanos têm a possibilidade de seguir o princípio que ordena não prejudicar os demais. Oriundo da compaixão, ele entende que aquele princípio é a expressão da virtude de *justiça* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 141-164). Para o filósofo, é justamente o *autodomínio* que permite o homem manter e seguir aquela máxima, ao invés de ceder imediatamente aos motivos que agem em sentido contrário. Portanto, ainda que o caráter não possa ser alterado e que as ações sigam infalivelmente do querer mais íntimo, as considerações aqui desenvolvidas mostram, em certa medida, que está ao domínio das pessoas a possibilidade de refrear o egoísmo a partir do sentimento de compaixão, “derivando do princípio máximo que se enraíza no seu coração a regra para cada caso que surja” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 164). A compaixão, como veremos mais detalhadamente no quarto capítulo, está diretamente relacionada com a capacidade de enxergar além do *principium individuationis* e reconhecer a identidade que repousa no interior de todos os seres. Segundo Schopenhauer, esse sentimento, fonte da ação moral, destina-se não apenas aos seres humanos, mas também a todos os animais.

### ***2.3 A Vontade: a essência interior de todo o cosmo***

Nas considerações anteriores pudemos constatar que as ações humanas obedecem ao princípio da causalidade, assim como qualquer outro fenômeno. Nas ações humanas é principalmente por intermédios dos motivos que a causalidade atua. Tais ações nada mais são que a exteriorização da essência íntima, revelada na autoconsciência de cada indivíduo como vontade, como um querer viver. Enquanto a vontade é acessada de maneira direta por cada indivíduo através da percepção corporal, os demais seres aparecem para o seu conhecimento como representações, pois seu olhar para o mundo exterior é condicionado pelas formas do princípio de razão. No entender de Schopenhauer, “a coisa-em-si, ao aparecer a cada um como seu próprio corpo, é conhecida imediatamente, porém, quando se objetiva nos outros objetos da intuição, só é conhecida de maneira mediata” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 62). Desse modo, os movimentos que observamos na natureza são representações, ou seja, uma série de acontecimentos regulados pelas relações de causa e efeito e “o interior do dito processo permanece para nós em segredo, pois estamos sempre fora dele” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 161).

Entretanto, confiante de que “de fora jamais se chega à essência das coisas”, Schopenhauer pretende esclarecer qual é o verdadeiro núcleo que subsiste no interior daqueles fenômenos que chegam até nosso conhecimento como meras representações. Uma vez que o investigador não é uma “cabeça de anjo alada destituída de corpo”, então, é na percepção direta e imediata da vontade corporal que Schopenhauer encontra a chave para a compreensão da significação íntima daquele mundo que paira diante de nós:

Dessa forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevados à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo o fenômeno da natureza. Assim, todos os objetos que não são o nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme ANALOGIA com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a

sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme a sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 163).

Se a autoconsciência de cada um indica que no seu interior pulsa um ímpeto volitivo que se traduz no mundo como movimentos corporais quando entra em contato com um determinado motivo, então, por analogia, Schopenhauer vai igualmente reconhecer que os demais movimentos observados na natureza são expressões daquela mesma essência admitida no investigador como vontade. Nos animais não-humanos aquela essência se manifesta via motivos intuitivos, nos vegetais por intermédio de estímulo ou excitação e, por fim, nos seres inorgânicos através de causas em sentido estrito. Segundo Schopenhauer, interpretar e explicar em conceitos abstratos a essência íntima de todo o fenômeno a partir daquilo que é dado a cada *in concreto* como sentimento é a verdadeira tarefa da filosofia (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 354). Destarte, é tarefa do Filósofo concluir que âmagos dos demais seres que aparecem ao nosso intelecto como representações submetidas ao princípio da causalidade é, portanto, Vontade. Se há diferenças, isso compete apenas ao *grau* de aparição do fenômeno, mas não à *essência* daquilo que aparece. Negar tal fato, para Schopenhauer, seria tanto egoísmo teórico, quanto prático. Como resultado, o Filósofo:

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda a matéria, atraindo a pedra para a Terra e a Terra para o sol, – tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme a sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão nítida e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se VONTADE. Esse emprego da reflexão é o único

que não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à COISA-EM-SI (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 168).

### *2.3.1 A manifestação da Vontade nos animais não-humanos*

No reino animal a Vontade torna-se visível nas ações e no comportamento de cada um daqueles seres e, de modo geral, se expressa como um esforço contínuo e insaciável pela própria conservação, pois “o que caracteriza o dito elemento subjetivo, a vontade, é a tendência, desenvolvida enormemente nos animais e no homem, a conservar e prolongar a sua vida” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 382).

Como tudo o que compõe o mundo fenomênico nada mais é senão a manifestação da Vontade, então, o próprio corpo animal, a sua constituição orgânica e as ações por aquele corpo realizadas deverão ser uma transcrição fiel do querer viver. (SCHOPENHAUER, 1947, p. 67). Patas ligeiras ou asas para fugir do predador, garras para apanhar a presa e cobertura natural de pelos para se proteger do frio são algumas das características distribuídas entre os diferentes animais que possibilitam a garantia de sua vontade de viver. Além de inúmeras outras aptidões, segundo Schopenhauer “a vontade também proveu a cada forma animal de um intelecto, como meio de conservação do indivíduo e da espécie” (SCHOPENHAUER, 1947, p. 84).

O intelecto ou entendimento, como ele também o denomina, “materialmente aparece como sistema nervoso e cérebro; e justamente com eles surge a consciência” (SCHOPENHAUER, 1993, p. 63). Segundo o filósofo, é no cérebro ou no sistema ganglionar – isto quando se trata de animais menos desenvolvidos – que reside toda a possibilidade de o animal conhecer e ter consciência das diferentes representações que constituem o seu entorno. Tais representações, denominadas de motivos, ao serem percebidas pelos animais e ao entrarem em contato com sua vontade particular ocasionarão as ações daqueles seres. O mesmo motivo oferecido à consciência de animais de uma mesma espécie culminará sempre em ações extremamente semelhantes, pois, como apresentamos anteriormente, todos os animais, com exceção do homem, têm um caráter inteligível ou uma Ideia própria que se manifesta na espécie e não nos indivíduos em particular. Na concepção de Schopenhauer, apenas os animais mais desenvolvidos apresentam um ligeiro traço de individualidade, mas, de modo geral,

ainda é o caráter da espécie que se manifesta em suas ações<sup>19</sup>.

Como todo o movimento animal é ocasionado por motivos, o cérebro, bem como a função por ele desempenhada, é algo intrínseco à vontade de viver do animal. No reino animal o cérebro é indispensável, pois neste reino a Vontade se objetiva num grau muito mais elevado e, conseqüentemente, os animais possuem necessidades mais complexas que não podem ser saciadas unicamente pelos estímulos ambientais, como no caso dos vegetais (SCHOPENHAUER, 1993, p. 63). Ao contrário dos vegetais “que não têm uma mente, nem sensibilidade, nem liberdade para mover-se e prover sua própria vida em lugares mais favoráveis quando escasseiam os nutrientes dos quais dependem para se desenvolverem e amadurecerem”, para os animais aqueles mecanismos são vitalmente necessários (FELIPE, 2003, p.46). Logo, a percepção e a consciência dos eventos que permeiam o mundo são imprescindíveis às suas vidas, pois eles têm que estar em condições para eleger, adotar e inclusive buscar os meios para satisfazer suas necessidades (SCHOPENHAUER, 1993, p. 63). Na seguinte passagem Schopenhauer ilustra como é fundamental a posse da consciência para que os animais consigam buscar no mundo a fonte essencial de seu provimento, isto é, o alimento:

Os graus cada vez mais elevados de objetividade da Vontade levam finalmente ao ponto no qual o indivíduo, expressando a Ideia, não mais pode conseguir seu alimento para assimilação pelo mero movimento provocado por excitação, pois esta tem de ser esperada. Aqui o alimento é do tipo mais especialmente determinado e, com a crescente variedade dos // fenômenos, a profusão e o tumulto se tornam tão grandes, que eles se perturbam mutuamente; de modo que o acaso, do qual o indivíduo movido por mera excitação tem

---

<sup>19</sup> No entender de Schopenhauer, “nos mais altos graus de objetivação da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade completa, expressa já anteriormente // por fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda a 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 porque possuem traços mínimos de fisionomia individual. Quanto mais se desce no reino dos animais tanto mais qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter geral da espécie, ao fim permanecendo tão somente a fisionomia desta” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 193). Por isso, estudar o caráter de cada espécie animal é uma boa alternativa para saber o que se deve esperar de cada um de seus indivíduos.

de esperar o alimento, seria demasiado desfavorável. O alimento, por conseguinte, tem de ser procurado e escolhido desde que animal sai do ovo ou do ventre da mãe, nos quais vegetava sem conhecimento. Daí ser necessário o movimento por motivo e, por isso o conhecimento, o qual aparece como um meio de ajuda, μηχανη, exigido neste grau de objetivação da Vontade para a conservação do indivíduo e propagação da espécie (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 215).

Por conseguinte, é graças à consciência dos objetos que os cercam que eles podem se movimentar para alcançar os meios necessários para preservação do seu ser e também fugir daquilo que lhes é prejudicial (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 324). Por isso, conforme já citamos, o filósofo admite que “podemos definir o animal como aquele que conhece. Nenhuma outra definição dá a idéia de sua essência” (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 70).

No entanto, o nível de percepção de cada animal varia de acordo com a complexidade e necessidade de sua espécie. Nesse sentido, os animais superiores possuem representações mais variadas, claras e precisas do seu entorno e neles a atenção em relação ao ambiente é mais intensa e constante quando comparada aos animais inferiores (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 223). Mas, com exceção dos seres humanos, Schopenhauer esclarece que todos os demais animais têm apenas uma concepção meramente intuitiva do mundo exterior, logo, conhecem somente representações intuitivas (ou motivos intuitivos), isto é, aquelas representações que aparecem imediatamente à sua consciência no tempo presente. Nos animais menos desenvolvidos, as representações por eles percebidas têm um poder imediato no que tange à execução de suas ações. Por outro lado:

Nos animais superiores, a ação do motivo se faz de forma cada vez mais mediata: com efeito, o motivo se separa mais claramente da ação que ele provoca; de modo que se poderia inclusive utilizar a diversidade da distância entre motivo e ação como medida de inteligência entre os animais. No homem a distância se faz imensa (SCHOPENHAUER, 1993, p.71).

Ainda que a consciência e a inteligência possuam distintos graus de agudeza nas diferentes espécies animais, para o filósofo as ações de todas aquelas espécies sempre se baseiam na presença de motivos atuais, pois os animais não possuem a faculdade da razão, responsável por garantir certa independência em relação à determinação dos motivos intuitivos. Por isso, é mais fácil perceber a causalidade nos animais não humanos, lei que rege todos os fenômenos. Na realização de suas ações, podemos observar um campo de escolha muito limitado, já que esta só pode ocorrer entre os objetos que se oferecem intuitivamente à sua percepção (SCHOPENHAUER, 1993, p. 71). Devido à falta da capacidade racional, Schopenhauer sustenta que os animais conhecem e vivem apenas no momento presente. A recordação do passado ou a previsão do futuro não fazem parte de suas vidas, logo eles não podem planejar seus atos com base numa perspectiva futura<sup>20</sup>.

Todavia, Schopenhauer admite que os animais possuam a *memória intuitiva*, conceito introduzido por ele no segundo Tomo de *O Mundo...* (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 70). O contato contínuo do animal com as mesmas situações (representações) vai criando essa memória, de modo que a percepção atual trás à tona a recordação daquilo que já fora experimentado outrora pelo animal. Para Schopenhauer, essa capacidade é de grande valia à vida daqueles seres. É por isso, diz o filósofo, que os cães reconhecem as pessoas a quem têm costume ver, sabem distinguir as “amigas” das “inimigas” e conseguem encontrar o caminho, uma vez percorrido, de volta à sua casa (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 70). Embora destaque que essa memória só seja despertada pela percepção atual de uma situação já vivenciada, o filósofo admite que a memória intuitiva pode se elevar até um certo grau de fantasia (imaginação) nos animais mais inteligentes “e assim o cão, recordando a imagem de seu amo ausente, sente o desejo de vê-lo e vai buscá-lo quando a ausência se prolonga” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 70). Entretanto, o que ele recorda é

---

20

Algumas ações dos animais são interpretadas por Schopenhauer sob o conceito de *instinto*, que “é como se fosse um agir conforme um conceito de fim, mas completamente destituído dele” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 227). Por exemplo, quando um pássaro constrói um ninho ele desconhece o motivo pelo qual o constrói, ou seja, a representação dos futuros ovos que ali irão repousar não fazem parte de seu conhecimento. Apesar da execução da atividade ser guiada pelo conhecimento, pois ele precisa, por exemplo, buscar palha e um local para a construção de seu ninho, o fim para o qual o constrói ainda lhe é uma incógnita. No entender de Schopenhauer é a Vontade, sempre ativa, cega, e sedenta pela garantia da vida e pela propagação da espécie que impulsiona interiormente o animal a agir assim.

ainda uma representação específica, intuitiva, portanto, não um conceito, isto é, uma concepção generalizada de algo particular, oriunda da faculdade racional.

Apesar de Schopenhauer declarar que a razão seja um atributo responsável por fazer do comportamento humano algo tão distinto em relação ao comportamento dos demais animais, ele sempre ressalta que tal diferença é apenas de grau, mas não de essência, uma vez que *todos* os animais são manifestações de uma mesma Vontade. Logo, tanto o conhecimento racional dos seres humanos, quanto o conhecimento intuitivo dos animais são um produto da Vontade, portanto, meramente secundários:

Tem-se de estar cego em todos os sentidos ou cloroformizado pelo “foetur judaicos” para não reconhecer que o essencial e o principal é o mesmo no animal e no homem, e aquilo que os distingue não está no primário, no princípio, no arcaico, no ser íntimo, no âmago de ambos os fenômenos, que, como tal, tanto num como noutro, é a *vontade* do indivíduo, mas somente no secundário, no intelecto, no grau da força do conhecimento, que no homem, através da faculdade acrescentada de conhecimento *abstrato*, chamada de *razão*, é incomparavelmente mais alto, mas verificado apenas graças a um maior desenvolvimento cerebral, portanto graças a diferença somática de apenas uma parte, o cérebro, e especificamente em relação a sua quantidade. Em contrapartida, o que é similar entre o homem e o animal é tanto psíquico quanto somático, deixando de lado mais comparações (SCHOPENHAUER, 2001, p. 178).

Além de defender que o âmago de ambos seja idêntico, o autor também se mostrou preocupado em sempre ressaltar e admitir as qualidades próprias da vida dos animais não-humanos, tais como a consciência, conforme verificamos acima, e a sensibilidade. Por isso ele não poupou críticas em relação àqueles filósofos que fizeram questão de negar tal fato, como o fez René Descartes. Enquanto para Schopenhauer é inegável que a garantia da conservação da vida animal só seja possível graças à presença de uma consciência capaz de perceber o mundo, para Descartes a ação dos animais é considerada como resultado de

movimentos mecânicos. Em outras palavras, suas sensações de modo algum dependem de uma mente para “funcionar”. Essa concepção foi fruto de sua filosofia dualista inserida no século XVII.

Na perspectiva cartesiana é possível conceber a existência de duas substâncias irreduzíveis entre si: a *res cogitans* (coisa pensante) e a *res extensa* (coisa extensa/material). A *res cogitans*, isto é, a alma, o espírito ou a mente, designações para a coisa pensante, deve ser compreendida como algo completamente distinto do corpo, inclusive do cérebro (PINHEIRO, 2008, p. 17). Já a *res extensa*, ou seja, o corpo, a coisa extensa e material pertence ao mundo físico e é dirigida exclusivamente pelas leis mecânicas. Seus movimentos não dependem do pensamento para funcionar. Desse modo, tudo o que é constituído de matéria, e aqui inclui os corpos dos animais, é governado por princípios mecânicos. Contudo, dentre todos os seres, apenas o ser humano tem a possibilidade de orientar suas ações corporais por intermédio do pensamento, pois, para Descartes, ele é o único ser constituído também pela *res cogitans*, isto é, pelo pensamento<sup>21</sup>.

Além de negar quaisquer vestígios de consciência ao comportamento dos outros animais, o conteúdo do conceito *pensar*, introduzido por Descartes, trouxe sérias desvantagens aos animais não-humanos. Segundo ele:

Pela palavra pensar entendo tudo o quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios. É por isso que não somente compreender, querer, imaginar, mas também *sentir*<sup>22</sup>, são aqui a mesma coisa que pensar (DESCARTES, 1984, p. 58).

Conforme a citação, no cartesianismo a capacidade de sentir está intrinsecamente associada ao pensamento. Mais precisamente, o sentir

---

<sup>21</sup> Como o próprio corpo humano é constituído de matéria, na filosofia cartesiana isso poderia resultar na ideia de que o homem também devesse ser considerado como uma máquina apenas, cujo comportamento dependesse somente das leis da natureza. Apesar de o próprio Descartes apontar que muitos dos movimentos que ocorrem no corpo são de natureza puramente mecânica, como a circulação sanguínea, digestão, nutrição, ainda assim, muito do que é experimentado pelos seres humanos decorre da alma, do pensamento, pois o homem é o único, dentre todos os seres que é composto por aquelas duas substâncias. Na perspectiva de Singer, “Descartes conseguiu evitar o conceito pouco palatável e herético de que seres humanos são máquinas introduzindo a ideia de alma”, além do que, acabou por fomentar a ideia de que a alma foi criada por Deus e “entregue” especialmente aos homens (SINGER, 2004, p. 226).

<sup>22</sup> Grifos nossos.

pode ser entendido como um *modo* do pensar que depende do corpo (PINHEIRO, 2008, p. 19). A partir da afirmação de que apenas os seres humanos são constituídos da *res cogitans* e da *res extensa*, na sexta meditação Descartes defende a tese da *união substancial* entre corpo e alma (DESCARTES, 1973). Essa interação entre aquelas duas substâncias teve importância significativa para o discurso sobre as paixões em Descartes. As paixões são todas as experiências, tais como dor, frio, amor, raiva, sede, fome, calor, que são sentidas pela alma, apesar de serem causadas por algo heterogêneo a ela, ou seja, o corpo. É no corpo que elas têm sua origem, mas é na alma que elas são percebidas e sentidas, pois uma das funções associadas exclusivamente à alma é justamente o *sentir*. Desse modo, um corte no dedo, por exemplo, é causado no corpo, mas sua percepção sensível só é possível pela alma (PINHEIRO, 2008, p. 55).

Diante dessa concepção, um ser desprovido de pensamento, isto é, de mente, alma ou espírito seria incapaz de sentir e, conseqüentemente, de ter qualquer tipo de paixão. Pelo fato dos animais serem vistos por Descartes como criaturas destituídas de alma (*res cogitans*)<sup>23</sup>, então, tudo o que ocorria no intermédio de seus corpos de modo algum era sentido por eles. À luz do mecanicismo Descartes explicava o comportamento animal:

Ao ser pisado, por exemplo, o animal produz sons que resultam do atrito do objeto que afeta seus tecidos com algum nervo, analogamente ao que acontece quando roçamos a palheta nas cordas de um violão. O atrito produz som. A pisada do homem no cão, ou o atrito de uma lâmina cortando sua pele, produziria um som, que sai na forma de ganido. O organismo animal assemelha-se, em sua mecânica, a um robô, isso significa, a uma máquina programada pela natureza divina para mover-se no mundo e reagir automaticamente aos estímulos exteriores sem que isso requeira a posse da consciência, o domínio da linguagem, a atividade do desejo, ou a percepção de si, na forma do pensamento (FELIPE, 2007, p. 45).

---

<sup>23</sup> Segundo Descartes, “não há outro erro, [além do erro de negar Deus] que afaste mais os espíritos fracos do caminho reto da virtude que imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza que a nossa” (DESCARTES, 1981 *apud* PINHEIRO, 2008, p. 55)

No século XVII, como bem lembra o filósofo contemporâneo Peter Singer, essa teoria foi uma justificativa para que a prática da experimentação animal se difundisse amplamente pela Europa. O sofrimento e a dor, oriundos dos experimentos realizados sem qualquer anestesia, eram totalmente desconsiderados, já que para os adeptos do mecanicismo os animais não passavam de meros autômatos desprovidos de pensamento, portanto, incapazes de sofrer. Por isso, batiam nos cães com indiferença, os pregavam pelas patas em tábuas para realizar a vivisseção e observar a circulação sanguínea, além de zombarem daqueles que sentissem compaixão pelos animais (SINGER, 2004, p. 228).

Estudando a filosofia de Arthur Schopenhauer verificamos o quanto ele se afasta do mecanicismo cartesiano. Ainda que não conceda aos animais a capacidade de pensar, fruto da razão, para Schopenhauer todos os animais têm a consciência dos eventos que os cercam, pois é justamente esse mecanismo que garante a conservação de seu querer viver. Mas Schopenhauer não para por aí. Além de declarar que os animais são conscientes do mundo exterior, o autor sustenta que eles também são capazes de sentir imediatamente o que se passa no “interior” de seus corpos. Pelo fato do corpo animal também ser uma objetivação da Vontade, é, então, através do contato direto e imediato com o seu corpo que cada animal tem a chance de experimentar os distintos afetos, querer, desejos, afecções e volições.

Conforme vimos anteriormente, a percepção de si mesmo, em oposição à percepção dos objetos exteriores, foi denominada por Schopenhauer de autoconsciência ou sentido interior e tem como conteúdo, por exemplo, as aspirações, as esperanças, o amor, a alegria, o temor, a ira, o ódio, a tristeza, o prazer e a dor (SCHOPENHAUER, 1993, p. 43-46). Apesar de a vontade ser revelada a cada um apenas no limite de seu próprio corpo, para Schopenhauer o que ocorre no interior dos corpos dos outros animais é também algo análogo àquilo que experimentamos imediatamente<sup>24</sup>. Nas suas palavras, “não só a objetivação do mundo exterior, ou seja, a consciência das coisas exteriores, está condicionada pelo cérebro e suas funções, mas também a autoconsciência ou consciência de nós mesmos” (SCHOPENHAUER,

---

24

Além de apontar que podemos compreender os sentimentos dos demais animais através da comparação com aquilo que sentimos de forma imediata e íntima através de nosso corpo, Schopenhauer também aponta que os *gestos*, como contorções e tentativas de fuga, e os *sons*, como o ganido, são os meios pelos quais o animal comunica a sua sensação (SCHOPENHAUER, 2005, p.84).

1950a, p. 392 ). Dado que os animais são dotados de um cérebro, cuja função é também o sentir, então Schopenhauer não mede esforços para defender que, em graus variados, “os animais compartilham com o homem todos os afetos: prazer, tristeza, temor, cólera, amor, ódio, ciúme e inveja” (SCHOPENHAUER, 1947, p. 61).

Se na filosofia de Descartes o sentir era uma função exclusiva do pensamento (*res cogitans*) e inexistente aos animais não-humanos, em Schopenhauer a predisposição para as experiências sensíveis nada tem a ver com o pensar, que para ele é função exclusiva da razão. A sensibilidade para o prazer e para a dor, no seu entender, está sempre relacionada com a atividade do conhecimento (cérebro), pois é esta atividade que permite que os animais experimentem o entrave ou a obstrução de sua vontade. Por isso defende que “a dor física é condicionada por nervos e suas ligações com o cérebro, motivo pelo qual o ferimento de um membro não é sentido se os nervos que dele conduzem ao cérebro são cortados, ou se o próprio cérebro é posto fora de ação mediante clorofórmio” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 221). É interessante ressaltar também a afirmação schopenhaueriana de que a “sensação, sem inteligência, seria, não só uma coisa inútil, mas um cruel dom na Natureza” (SCHOPENHAUER, 1950b, p. 97). Isso nos remete a pensar como seria aterrorizante ser passível aos danos físicos provenientes das afecções exteriores, mas não ser dotado de uma mente capaz de perceber a origem do sofrimento e dela poder fugir.

Ainda que reconheça a predisposição para a dor e para o prazer nas distintas espécies animais, de acordo com Schopenhauer ambas as sensações aumentam na mesma proporção que o conhecimento. O ser humano, por ter o seu conhecimento iluminado pela razão, experimenta uma série de tormentos não vivenciados pelos animais, como preocupações futuras, pensamentos atormentadores, entre outras aflições denominadas por ele de *dores espirituais* (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 386-387). Como resultado, o grau de consciência é uma medida para estipular o grau das sensações animais:

Na planta ainda não há sensibilidade alguma, portanto nenhuma dor. Um certo grau bem baixo de sofrimento encontra-se nos animais menos complexos, os infusórios e radiados. Mesmo nos insetos a capacidade de sentir dor e sofrer é ainda limitada. Só com o sistema nervoso completo dos vertebrados é que a referida capacidade aparece em grau elevado, e cada vez mais quanto mais a

inteligência se desenvolve. Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseqüentemente, alcança seu grau supremo no homem (SCHOPENHAUER, 2005, p. 399-400).

No quarto capítulo, estudaremos que é justamente na identificação com o sofrimento alheio, seja de um animal humano ou não, que residirá a compaixão, “única fonte das ações dotadas de valor moral” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 137). Ao contrário das propostas éticas *especistas*, para Schopenhauer, a compaixão abrange não apenas os seres humanos, mas todos os animais. Apesar de Schopenhauer não ser defensor de uma ética prescritiva, pois desacredita que os dogmas e preceitos morais possam exercer alguma mudança sobre o caráter humano, parece que ele foi um dos pioneiros no que diz respeito à consideração moral pelos animais. Ao tomar a identificação com o *sofrimento* alheio como o critério para a compaixão, o filósofo introduziu no século XIX a questão central que atualmente permeia os principais debates referentes à ética animal. Um exemplo a ser citado é o *utilitarismo de preferências*<sup>25</sup> de Peter Singer. Partindo do interesse mais elementar e comum entre animais humanos e não-humanos, ou seja, o interesse em evitar a dor e o sofrimento, Singer estabelece como princípio moral básico a igual consideração do agente moral por todos os interesses semelhantes. Com a adoção deste princípio, Singer pretende garantir uma consideração igualitária para todos os seres sencientes. Uma das características fundamentais do *princípio da igual consideração de interesses semelhantes* é a preocupação em não desenvolver uma ética tendenciosa, que parta de critérios factuais para definir quem merece ou não a consideração moral. Nesse sentido, a essência daquele princípio exige que se conceda o mesmo valor aos interesses semelhantes de todos aqueles que poderão sofrer com as conseqüências de um determinado ato, independentemente de sua cor, raça, nível de inteligência, espécie animal ou qualquer outro fator que

---

25

Diferentemente do *utilitarismo clássico*, que considera uma ação como moralmente correta desde que o seu resultado seja favorável a felicidade de todos os que serão afetados por ela, o utilitarismo de preferências exige que o sujeito moral, ao realizar uma ação, analise todos os interesses em questão e adote um curso de ação que, examinadas todas as possíveis alternativas, resulte nas melhores conseqüências para todos aqueles que serão atingidos pelo desdobramento de seu ato. Nesse sentido, mais do que a sua tendência em aumentar o prazer ou minimizar o sofrimento, o utilitarismo preferencial procura atender os interesses e preferências de todos aqueles que se encontram vulneráveis aos efeitos de uma decisão (SINGER, 2002a, p. 104).

esteja relacionado a um grupo delimitado por alguma propriedade qualquer (SINGER, 2002a, cap. 03).

### 2.3.2 A manifestação da Vontade no reino vegetal e na natureza inorgânica

Na discussão anterior, averiguamos que todos os animais são dotados de um querer interior. Este se revela na sua autoconsciência como temor, prazer, dor, alegria, tristeza, repugnância e, enfim, como um desejo pelo seu bem estar e pela sua própria conservação. Também vimos que todos os animais são dotados de um intelecto (cérebro). Na perspectiva schopenhaueriana, sabemos que o intelecto é um elemento secundário e acessório da Vontade, fornecido ao animal para que ele possa guiar seus movimentos a partir dos eventos que percebe no mundo. “Sua missão é fornecer os dados indispensáveis para a vida individual e para a propagação da espécie” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 309). O conhecimento, portanto, é um mero produto da Vontade, uma vez que esta é a essência em si e o fundamento último de todo e qualquer fenômeno, inclusive daqueles que não são dotados de consciência.

Ainda no âmbito dos animais Schopenhauer lança a seguinte questão: “se a vontade fosse proveniente do conhecimento, como é que os animais, mesmo os mais inferiores, poderiam mostrar uma vontade às vezes indomável, sendo que possuem tão escassa porção de consciência?” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 224). Para ele, na medida em que descemos na escala animal, a inteligência se torna cada vez mais débil. No entanto, afirma que não há nenhuma degradação correspondente em relação àquilo que se refere à vontade. “Esta se conserva sempre idêntica; se manifesta como apego à vida, em forma de cuidados pelo indivíduo e pela espécie” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 225). Na continuidade de seu raciocínio metafísico, o autor declara ainda que tanto os movimentos da vida vegetativa, assim como os movimentos próprios da natureza inorgânica não passam de manifestações daquilo que em nós reconhecemos imediatamente como Vontade (SCHOPENHAUER, 1947, p. 28-29).

Os movimentos observados em todos os fenômenos pertencentes ao reino vegetal são originados por uma forma característica da lei da causalidade, denominada de *estímulo* ou *excitação*. O estímulo, por conseguinte, é o que provoca a manifestação da Vontade no reino vegetal e pode ser compreendido como “aquela causa que não sofre reação alguma proporcional ao seu efeito e cujo grau de intensidade

nunca é paralelo à intensidade do efeito, e este, portanto, não pode ser medido de acordo com aquela” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 175). Nesse sentido, um pequeno aumento no estímulo pode ocasionar um grande aumento no efeito, assim como o inverso também é possível. Para ilustrar tal caso, Schopenhauer alega, por exemplo, que as plantas podem ser estimuladas a crescer rapidamente com o calor ou com uma mistura de cal na terra. Mas, caso ocorra um aumento inadequado no estímulo, o efeito poderá ser o inverso, ou seja, a morte do vegetal (SCHOPENHAUER, 1993, p. 62). Os estímulos são o que provocam todas as mudanças na natureza vegetativa. Os movimentos das plantas, tais como o crescimento, a fecundação, a germinação, a tendência do caule para a luz e da raiz para o solo mais propício, são, portanto, derivados de diferentes estímulos ambientais. Cabe ressaltar, todavia, que os estímulos não exercerão influências iguais em todas as espécies vegetais. Como nos vegetais a Vontade se manifesta, por intermédio das Ideias, em cada espécie em particular, então, todos os exemplares vegetais daquela mesma espécie só responderão aos estímulos que estejam de acordo com a sua natureza específica. Destarte, enquanto o toque da mão é um estímulo para que as folhas da planta sensitiva ou “dorminhoca”<sup>26</sup> possam se fechar, nas folhas da planta caliandra<sup>27</sup> o mesmo estímulo não ocasiona aquele mesmo efeito.

Mas Schopenhauer adverte que o fato da planta buscar a luz solar, por exemplo, não significa que esta *perceba* ou tenha *consciência* do sol. Ao contrário dos animais, cuja consciência dos objetos presentes no mundo lhes oferece os motivos para as suas ações, nas plantas o movimento causado pelas excitações é totalmente inconsciente. Por isso, enquanto nos animais há uma *intelecto* (cérebro) que tem por função oferecer motivos para seus atos, nas plantas há uma *receptividade interna* capaz de ser estimulada (SCHOPENHAUER, 1947, p. 110). De modo análogo poderíamos dizer que, assim como a visão de uma presa é um motivo para que um animal invista numa captura, a luz solar é um estímulo para o crescimento das plantas.

Para Schopenhauer os vegetais são destituídos da faculdade de conhecer porque no reino vegetal a Vontade se objetiva num grau menor e faz com que os seres pertencentes a este reino possuam necessidades menos complexas que as dos animais. De acordo com a sua teoria de que todo o ser vivo só é constituído dos meios necessários para o provimento de sua vontade de viver, então, as plantas são dotadas

---

<sup>26</sup>

*Mimosa pudica* L

<sup>27</sup>

*Calliandra* sp.

somente de uma receptividade interna para as excitações ambientais. Por meio desta receptividade ela é capaz de satisfazer sua vontade através dos estímulos que se oferecem. Schopenhauer também aponta que as plantas não têm percepção alguma, pois elas não têm a *locomotividade*, qualidade própria dos animais. No seu entender, é inútil à planta a posse da faculdade da percepção já que a sua constituição física não lhe oferece condições para mover-se e, assim, buscar aquilo que lhe agrada ou fugir daquilo que lhe causa um dano (SCHOPENHAUER, 1947, p. 87). Por outro lado, a ausência da consciência nos vegetais lhes rendeu a vantagem de não serem perturbados pelo sofrimento, qualidade que, como vimos, está intrinsecamente associada ao reino animal.

Enfim, nos vegetais a Vontade torna-se visível aos olhos do observador como uma força vital, destituída de conhecimento, cujos movimentos são ocasionados por estímulos. Porém, ainda que o modo como a Vontade se manifeste nos vegetais seja distinto da forma como ela se exterioriza nas ações dos animais, segundo Schopenhauer a essência íntima de ambas é idêntica. Portanto:

Também transmitiremos às plantas o único conhecimento imediato que nos é dado sobre a essência em si das coisas. Todos os movimentos das plantas se dão por excitação, já que a ausência do conhecer e do movimento condicionado por motivos que se segue a ele constitui a única diferença essencial entre animal e planta. O que aparece para a representação como planta, vegetação simples, força cega que cresce, será considerado por nós, segundo a sua essência em si, como Vontade, e reconhecido como aquilo que constitui a base de nosso próprio fenômeno e que se exprime em nosso agir e em toda a existência de nosso corpo (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 177).

Schopenhauer considera que muitas teorias não quiseram reconhecer na Vontade o núcleo interior das plantas, pois estavam comprometidas com “a velha opinião de que a consciência é requisito e condição da vontade, sendo evidente que carecem de consciência as plantas. Não lhes ocorreu que a Vontade seja primária e, portanto, independente do conhecimento, sendo este secundário” (SCHOPENHAUER, 1947, p. 107). A posição defendida pelo autor evita a grotesca conclusão de que todo o processo do mundo tenha uma

mente ou um propósito consciente que o impele. Como bem lembra Janaway “o mundo age em larga medida, assegura-nos Schopenhauer, cegamente e ‘de maneira insensível, unilateral e inalterável’ – e isso se aplica inclusive a muitas manifestações da vontade no íntimo de cada ser humano”<sup>28</sup> (JANAWAY, 2003, p. 52).

Seguindo o mesmo raciocínio Schopenhauer assegura que “não custará grande fadiga à imaginação reconhecermos de novo a nossa própria essência até mesmo em tão grande distância” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 178). Conseqüentemente, todos os movimentos observados na natureza inorgânica, tais como a força em virtude da qual uma pedra cai na terra ou a persistência com o qual o ímã sempre se volta ao pólo norte são igualmente identificados pelo filósofo como objetivações daquele querer que, a cada indivíduo, é reconhecido de maneira direta e imediata graças à autoconsciência. Como o reino inorgânico corresponde ao grau mais baixo de objetivação da Vontade, aqui ela se expõe como “um ímpeto cego, um impelir abafado, obscuro, distante de qualquer capacidade imediata de conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 214).

Na natureza inorgânica a Vontade manifesta-se por intermédio de causas no sentido estrito do termo, conceituadas como “o estado da matéria que, ao produzir outro com necessidade, sofre ele mesmo mudança igual a que provoca, o que se expressa na lei: ‘ação e reação são iguais’” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 174). Tais causas provocam os efeitos em todos os fenômenos mecânicos, físicos, químicos, enfim, em todas as mudanças verificadas nos corpos inorgânicos. Então, do mesmo modo como uma prova escolar é a causa (aqui denominada de motivo abstrato) para que um estudante se dirija até à sua faculdade a fim de realizá-la, também podemos dizer que um choque provocado por um corpo qualquer é a causa do movimento da pedra. Como na causalidade mecânica a relação de causa e efeito é material, homogênea e proporcional, podemos verificar claramente a submissão dos corpos inorgânicos à necessidade. Entretanto, segundo as colocações anteriores, a necessidade não escapa também do âmbito das ações humanas. Segundo Schopenhauer “necessário é aquilo que se segue de uma razão suficiente dada” (SCHOPENHAUER, 1993, p. 41). Uma vez que toda a ação humana é sempre resultado da combinação do caráter com um

---

28

Todas as mudanças orgânicas e vegetativas do corpo animal, ou seja, todas as funções do corpo que não são guiadas pelo conhecimento, tais como a digestão, a circulação sanguínea, a secreção e o crescimento são ocasionadas igualmente por excitação, conforme vimos anteriormente (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 175).

motivo que se oferece, esse motivo é justamente aquela razão suficiente pela qual o ato se segue. Por isso, embora nossas ações sejam geralmente ocasionadas por motivos abstratos, isso não significa que elas sejam menos necessárias que os movimentos dos demais fenômenos da natureza. Portanto “cada qual só será estimulado predominantemente *pelos* motivos para os quais tem uma sensibilidade preponderante, do mesmo modo que *um* corpo só reage aos ácidos, outros só aos álcalis” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 196-197).

De acordo com essa exposição referente à manifestação da Vontade na natureza, podemos constatar o quanto Schopenhauer evita demarcar uma fronteira essencial entre os seres humanos e os demais seres naturais. Primeiramente por sustentar a tese de que todos os fenômenos, incluindo aqui o próprio agir humano, estão submetidos igualmente ao princípio da causalidade. Dependendo do grau de objetivação da Vontade, vimos que este princípio pode atuar como causa em sentido estrito, excitação ou motivo. Além disso, Schopenhauer identifica no interior de todos os movimentos, reações ou ações dos distintos seres que constituem o mundo, aquela mesma Vontade que é reconhecida imediatamente pelo indivíduo através da percepção íntima que este possui de seu próprio corpo:

A mera contemplação empírica da natureza nos faz pensar que desde os fenômenos mais elementares de qualquer força natural até a vida e a consciência do homem existem como uma transição constante por graus insensíveis, cujos limites não são precisos nem absolutos, mas muitas vezes indecisos. E se refletirmos mais detidamente sobre este fato, chegaremos a nos convencer de que o que se manifesta em todos esses fenômenos é um elemento sempre idêntico, que cada vez se destaca com mais clareza (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 345).

Ao estabelecer a Vontade como essência íntima do homem, a filosofia de Schopenhauer tem “o efeito de negar à humanidade qualquer *status* especial distinto do resto da natureza” (JANAWAY, 2003, p. 62). Ainda que a distância do ser humano para com os demais seres naturais seja gradativamente marcada pela capacidade racional, todavia, essa faculdade é somente “a ponta de um *iceberg* cuja massa é a vontade” (JANAWAY, 2003, p.66). Como vimos, a Vontade também se manifesta abaixo do limiar do pensamento e da ação racional. A

circulação sanguínea, a digestão, o crescimento, a reprodução e a regeneração de lesões no organismo animal, assim como a germinação, a curvatura do caule da planta para a luz e a absorção de água e nutrientes por suas raízes são alguns exemplos através dos quais a Vontade se manifesta cegamente nos seres dotados de vida e aparece aos olhos do investigador como um ímpeto direcionado à conservação da existência e à propagação da espécie. Da mesma forma, a consciência, comum a todos os animais, e a razão, característica exclusiva do ser humano, são encaradas por Schopenhauer como um mecanismo organizado para a manutenção da vida. Portanto, aquilo que é observado como uma constante atividade dos seres vivos pela garantia de sua conservação deve ser entendido como o em-si do mundo que se tornou representação, pois “a *Vontade* é a *coisa em si*, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a *vida*, o mundo visível, o *fenômeno* é o seu *espelho*”<sup>29</sup> (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 358).



### CAPÍTULO 3

#### A AFIRMAÇÃO DA VIDA INDIVIDUAL: A DISCÓRDIA DA VONTADE CONSIGO MESMA

De acordo com as considerações desenvolvidas até o momento, verificamos que a concepção de *indivíduo*, Vontade objetivada no corpo, tem seu destaque dentro da proposta schopenhaueriana. Ao mesmo tempo em que corpo – constituído de órgãos sensoriais, de um sistema nervoso e do cérebro – é a condição para o conhecimento do mundo fenomênico, ele é também o ingresso para o indivíduo desvendar o enigma que pulsa em seu interior. Nas palavras do filósofo “meu corpo é o único objeto do qual não conheço apenas de UM lado, o da representação, //, mas também o outro, que se chama VONTADE” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 186). Enquanto os demais seres são acessados de maneira mediada, isto é, como objetos conhecidos através das lentes do *principium individuationis*, fruto do cérebro, o corpo do indivíduo é por ele vivenciado de forma completamente íntima, direta e imediata. Alegria, tédio, paixão, raiva, dor, prazer e, de modo geral, o querer viver é um sentimento individual, que tem como limite o corpo de todo aquele que é passível de sensibilidade, isto é, os animais.

Partindo de tais argumentações, o presente capítulo tem como objetivo desenvolver a proposta de que a concepção de indivíduo está relacionada com o inesgotável sofrimento no mundo. Primeiramente pelo próprio fato de o indivíduo sentir, desde o primeiro instante de sua vida, um anseio insaciável pela existência. Ao travar contato com o querer viver que percorre o âmago de seu corpo, o homem vai cegamente investir numa empreitada contínua pela conservação de seu “eu”. Além de lutar desesperadamente pela permanência de algo que, devido a sua natureza fenomenal, está sujeita ao perecer, essa sede pelo manter-se vivo nunca encontra repouso final. Ainda que cada desejo isolado possa ser saciado, isso não indica um contentamento duradouro. Muito pelo contrário. O desejo alcançado representa somente uma satisfação momentânea. Esta dura pouco e logo o indivíduo será atormentado por uma nova carência. Nesse elo de necessidades incapazes de serem definitivamente cessadas, Schopenhauer encontrou a raiz do sofrimento animal, atingindo seu ápice na espécie humana.

Entretanto, o tormento não para por aí. Como dissemos, apesar de cada um experimentar de maneira imediata e plena apenas o seu querer viver individual, os outros seres são lhes dados como meras representações distintas do seu “eu”. Longe de compreender que a

Vontade é una, portanto, idêntica em todos os seres, o indivíduo, cegado pelo Véu de Maia, considera-se absolutamente distinto dos outros e busca incessantemente a própria conservação e bem estar. Diante deste implacável ímpeto pela vida, cada um é impulsionado a buscar a satisfação de cada desejo que se impõe. Segundo Schopenhauer, o querer viver somado à confiante ilusão de que cada um é diferente dos demais, fará com que o indivíduo queira tudo possuir e tudo dominar, nem que para isso seja preciso aniquilar outrem. Essa oposição entre o microcosmo e o macrocosmo, alimentada pelo *principium individuationis* que cobre os olhos de todo o indivíduo, é a base do *egoísmo*, motivação principal e fundamental em todos os animais. O desejo de conservar a si próprio e de afirmar a sua existência faz com que cada um constantemente apodere-se do corpo e das forças alheias, ou seja, da vontade de vida objetivada naqueles seres que são considerados pelo egoísta como meios para seus fins. A usurpação das forças corporais dos demais foi conceituada por Schopenhauer de *injustiça*.

Na espécie humana, grau de objetivação mais elevado da Vontade, esse querer viver irrompe de maneira poderosa. Por isso, segundo o autor, é nesta espécie que o conflito entre os indivíduos se revela de forma mais terrível. Todavia, Schopenhauer mostrará que o egoísmo gera suas consequências. Aquele que ora explora um ser alheio e lhe causa sofrimento, em outro momento poderá estar na mesma condição daquele que fora por ele dominado. Para conter os prejuízos decorrentes da “guerra de todos contra todos”, o autor afirma que a razão ensinou aos homens um meio eficaz para alcançar aquele objetivo, isto é, a instituição do Estado. De modo geral, podemos dizer que a base do Estado está fundamentada num acordo recíproco entre seus membros que indica a seguinte condição: “promova o bem-estar do próximo ou, ao menos, não lhe cause prejuízo, pois, assim, você terá seu bem-estar assegurado”. Porém, Schopenhauer sabe que na maioria das vezes o impulso para cometer a injustiça fala mais alto em relação àquela máxima fundamentada. Dessa forma, para garantir a efetividade do acordo, fez-se necessária a implantação de leis e punições para aqueles que desrespeitassem a ordem social estabelecida. Longe de ser um meio para nos elevar à moralidade, na perspectiva schopenhaueriana o Estado tem apenas a tarefa de oferecer motivos opostos, isto é, punições, para todas as ações criminais presumíveis. Por outro lado, todos os seres incapazes de compreender a validade de um acordo meramente interesseiro, ficaram fora do âmbito daquela proteção recíproca. Logo, a maioria dos homens, com a sua pouca vocação para fazer o bem, de

modo algum se restringiu a não causar danos aos demais seres, cujas vidas pouco ou nada foram protegidas pela eficácia da lei. Sem o medo do castigo para limitar suas ações injustas, veremos, neste capítulo, que as relações humanas para com as demais espécies continuaram basicamente pautadas na opressão.

### **3.1 O *querer viver*: a raiz do sofrimento animal**

A morte, o oposto daquele *querer viver* revelado imediatamente na autoconsciência de cada animal, é sem dúvida um dos fatores que mais causam aversão, medo e, conseqüentemente, sofrimento para aquele que é capaz de ser atormentado pelo seu temor. No entender de Schopenhauer, o investimento contínuo e inato que cada animal emprega para garantir a sua vida, um produto fenomênico, está relacionado com o medo de sua aniquilação absoluta. Embora o filósofo defenda que os animais não possuam o conhecimento abstrato da morte, para ele o temor de perecer é independente de todo o conhecimento (SCHOPENHAUER, 2007b, p. 25). Podemos dizer que é um instinto, anterior a qualquer reflexão, que se revela na preocupação inquieta do animal pela sua conservação (SCHOPENHAUER, 1988, p. 219). Mas é na espécie humana que esse medo chega ao ápice. Com a observação racional dos episódios mundanos, ou seja, pelo fato de perceber e refletir a respeito do constante nascer e perecer dos fenômenos, o homem, sujeito capaz de pensar sobre o plano futuro, compreende que também perderá aquela vida que o seu *querer viver* tanto lhe incita a conservar.

Segundo a filosofia de Schopenhauer, esse temor é resultado do modo como o homem, na condição de sujeito cognoscente, percebe os eventos que pairam à sua volta. Como vimos, o ser humano, assim como os demais animais, é um indivíduo, em outras palavras, é a Vontade objetivada no corpo. Neste corpo orgânico reside o cérebro, artefato e sustentáculo do mundo como representação. Desse modo, aquilo que o seu conhecimento lhe oferece está necessariamente submetido às formas condicionantes da representação: tempo, espaço e causalidade. É por causa do tempo, uma das formas *a priori* do princípio de razão, que conhecemos a nossa existência e a de todos os outros seres como transitória, finita e destinada ao aniquilamento (SCHOPENHAUER, 2007b, p. 47). Isso se explica porque as noções de começo, duração e fim, ou melhor, o próprio nascer e perecer só vale sob a perspectiva do tempo. Como o nosso conhecimento nos fornece apenas fenômenos e visto que o tempo se aplica somente àqueles, então a vida de todos os seres, sejam eles humanos ou não, está fadada ao perecer, pois não passa

de uma manifestação fenomênica da Vontade.

Mas acreditar que a morte do corpo orgânico, mera objetivação da Vontade, corresponda ao aniquilamento total da nossa essência ou de nosso ser em si é uma ilusão oriunda do *principium individuationis*. Destarte:

Começo, fim e duração são noções que tomam o seu significado tão-somente do tempo e que, por consequência, valem apenas sob a pressuposição do tempo. Mas o tempo não tem uma existência absoluta, ele não é a expressão da maneira do ser-em-si das coisas; ao contrário, ele é simplesmente a forma do conhecimento que nós temos de nossa existência, de nossa natureza e a de todas as coisas, e é daí mesmo que vem a sua grande imperfeição e a limitação aos meros fenômenos. É só em relação a estes, então, que as idéias de fim e persistência encontram aplicação (...)(SCHOPENHAUER, 2007b, p. 57).

Não é errado, então, aplicar ao homem, na condição de fenômeno temporal, a ideia da morte como o fim de sua existência. Essa noção, que é dependente da determinação temporal oriunda do cérebro ou do entendimento, só tem valor no mundo da representação. Porém, “o nascimento e a morte não afetam em nada a essência verdadeira das coisas: esta permanece ileso, é portanto imperecível, e permanece em cada ser, continuamente e sem fim” (SCHOPENHAUER, 2007b, p. 41). Ainda que o homem, na qualidade de elemento fenomênico, possa ser considerado um sujeito perecível, que tem um princípio e um fim, por outro lado o seu verdadeiro âmago deve ser entendido como algo que se conserva intocado a tal condição. Mas essa suposta indestrutibilidade da essência não é pertinente apenas à espécie humana. Para Schopenhauer, todos os demais seres naturais também guardam tal qualidade no que tange a seu núcleo essencial. O autor cita, por exemplo, que não há qualquer diferença entre o gato que hoje vemos brincar no quintal e aquele que há trezentos anos fazia as mesmas cabriolas (SCHOPENHAUER, 2007b, p. 45). O nascimento, que deu vida ao gato de hoje e a morte que, tirou a vida do gato de ontem, só têm validades no campo da representação, imagem reproduzida pelo nosso modo de conhecimento ligado ao tempo. Mas o caráter inteligível ou a Ideia do gato persiste por completo intocado pela sucessão contínua dos indivíduos, ou seja, dos fenômenos. Distanciando-se das teorias que

procuravam reservar apenas aos seres humanos o privilégio de uma característica eterna, como uma alma, por exemplo, o filósofo sugere que o elemento imperecível de nosso ser é compartilhado por todos os animais:

Teremos sempre noções falsas sobre a indestrutibilidade do nosso ser verdadeiro pela morte, enquanto não nos decidirmos a começar a estudar tal característica nos animais, em vez de arrogarmos apenas a nós uma indestrutibilidade especial, sob o ambicioso nome de imortalidade . Porém, essa pretensão, e a limitação de concepção que dela procede, é o único fator em razão do qual a maior parte dos homens se opõe de modo tão obstinado a reconhecer a verdade manifesta que, no essencial, somos idênticos aos animais (SCHOPENHAUER, 2007b, p. 44).

Mas se a nossa essência e, portanto, a essência de todos os outros seres se sustenta sempre permanente, imóvel e indestrutível, por que acreditamos na morte e nos amedrontamos perante ela? A resposta encontrada por Schopenhauer é porque nosso entendimento, de alguma forma, sempre conhecerá a nossa existência sob a perspectiva fenomênica, em outras palavras, como Vontade manifestada como corpo. Uma vez que toda a manifestação da Vontade está submetida às formas do princípio de razão e, portanto, ao perecimento, com o homem não poderia ser diferente. Ao conhecer sua existência sob as lentes daquele princípio, surge a ilusão de que a morte aniquila o seu ser. Pelo fato de não conseguir se desvencilhar daquela quimera provocada pelo Véu de Maia, o ser humano vai se empenhar a todo o custo para livra-se da morte. Consequentemente, abraçará a vida e se entregará ao esforço insaciável do querer viver. Não bastasse o sofrimento relacionado ao temor da morte, aquela sede sem fim pelo manter-se vivo que pulsa no interior de cada indivíduo será também uma dose extra de sofrimento adicionado à vida dos homens e dos demais animais.

A marca essencial da vida, na perspectiva de Schopenhauer, é um esforço sem alvo, pois a Vontade, quando se manifesta, quer viver e a vida é exatamente um querer sempre renovado pela existência. Mas todo o querer é fruto de uma necessidade, de uma carência e essa ausência do objeto desejado implica num sofrimento. Schopenhauer não nega que a satisfação seja possível, mas alerta que ela finda somente um sofrimento pontual. Por outro lado, para cada desejo satisfeito sempre haverá

dezenas de outros que não o são, pois a saciedade é apenas aparente e a necessidade logo aparecerá sob um novo aspecto. Nas suas palavras, “objeto algum alcançado pelo querer pode fornecer uma satisfação duradoura, sem fim, mas ela se assemelha sempre apenas a uma esmola atirada ao mendigo, que torna sua vida menos miserável hoje, para prolongar seu tormento amanhã” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 266). Desse modo, o prazer, o bem estar ou a felicidade tornam-se, portanto, algo fugaz e passageiro, uma vez que são resultados da satisfação momentânea de um querer que eterna e novamente se apresentará ao indivíduo sob uma nova figura, sob um novo motivo.

Schopenhauer encontrou no eterno querer e na impossibilidade da satisfação duradoura uma das raízes de todo o sofrimento animal. Entretanto, ele lembra que “o homem, como objetivação perfeita da Vontade, é, em conformidade com o dito, o mais necessitado de todos os seres” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 402). Ao contrário dos animais, que possuem necessidades de ordem material e presente, ou seja, mais fáceis de serem satisfeitas, os seres humanos são bombardeados por desejos que transcendem o âmbito meramente sensível. Na nossa espécie, portanto, o conhecimento racional é o responsável por impor uma gama de necessidades mais sofisticadas e tornar a nossa existência mais angustiante. E, para completar, quando há a ausência de um novo desejo para ser seguido é o vazio e o tédio que tomam conta da vida humana (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 406).

Apesar de Schopenhauer considerar que a capacidade de sofrer é uma característica intrínseca da vida animal, o autor sustenta que o esforço, o eterno vir a ser e o ímpeto sem fim pela permanência são verificados em todos os âmbitos da natureza, inclusive nos graus destituídos de conhecimento e de sofrimento:

A existência da planta é da mesma forma um esforço interminável, nunca satisfeito, um impulso incessante através de formas acedentes cada vez mais elevadas, até que o ponto final, a semente, torne-se de novo o ponto de partida: e isso se repete ao infinito: em parte alguma encontrando um fim, ou uma satisfação, ou um repouso (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 398).

Esse completo carecer de fim e de alvo últimos parecem querer retratar, num mundo regido pelas condições temporais e espaciais, a indestrutibilidade que compete verdadeiramente à coisa em si.

Ignorando a sua essência imperecível, a natureza se esforça cegamente para fornecer infinitos novos seres ao mundo, no intuito de que estes possam substituir os que foram levados pela morte. Diante de nós, vemos, então, um desfilar de mortes e nascimentos, embora a Ideia de todos os seres permaneça imune a tal condição. E nessa luta pela constante renovação da vida, cada exemplar da espécie, isto é, cada indivíduo é somente um meio para a garantia da vida imortal da natureza. Logo, não basta apenas a conservação da vida individual, o fundamental é que aquela vida gere descendentes para garantir a propagação da espécie no tempo infinito. Nesse sentido, como já dissemos, os genitais são eleitos por Schopenhauer como o foco da Vontade. Apesar da garantia da conservação da espécie, as dores, os tormentos e, por fim, a morte dos distintos indivíduos pouco importa:

Pois não é este, mas exclusivamente a espécie, que merece os cuidados da natureza, a qual, com toda a seriedade, obra por sua conservação e prodigamente se preocupa com ela mediante o excedente bizarro de sêmens e grande poder do impulso de fecundação. O indivíduo, ao contrário, não tem valor algum para ela, nem pode ter, pois o seu reino é o tempo infinito, o espaço infinito e, nestes, o número infinito de possíveis indivíduos. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 359).

Os indivíduos, como sabemos, são exemplares de uma Ideia imperecível. Mas para que essa Ideia se manifeste como fenômeno é preciso de matéria, definida por Schopenhauer como a união de espaço e tempo. Por desconhecerem que a sua essência é totalmente livre do perecimento, todo os seres lutam freneticamente para garantir a conservação temporal e espacial de suas vidas. Como resultado, surge uma disputa entre os diferentes indivíduos pela matéria, condição para que possam tornar visível a sua Ideia. É nessa batalha pela existência que brota uma nova face do sofrimento. De acordo com o filósofo:

A visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria, na qual uma Idéia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por

intermédio da supressão contínua de outro (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 211).

Segundo Schopenhauer, o conflito gerado pela posse da matéria em todos os âmbitos da natureza representa tão somente a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Longe de perceber que a sua essência reside igualmente no interior dos outros fenômenos, a Vontade, objetivada e enganada pelo *principium individuationis*, desconhece a si no fenômeno alheio e, na tentativa de conservar seu fenômeno temporal, ela crava os dentes na própria carne sem saber que fere a si própria. A seguir, veremos que é justamente esse esforço em querer garantir a conservação da existência fenomênica que dará origem ao egoísmo e à injustiça, características de uma ação destituída de valor moral. Para Schopenhauer é na espécie humana que o conflito se revelará de forma mais acentuada, de modo que ela será a responsável por dominar, explorar e infligir dor e sofrimento não apenas nos membros de sua própria espécie, mas também em todos os outros animais.

### ***3.2 O egoísmo, a injustiça e o sofrimento resultantes da luta pela própria conservação***

Levando em consideração os temas abordados até o momento, vimos que o conteúdo da autoconsciência de todo indivíduo animal é, de modo geral, o sentimento direto e imediato de um querer viver. Esse sentimento, que pulsa no interior do organismo animal e é por este percebido, faz com que o indivíduo se empenhe ao máximo para garantir a conservação de sua vida. Para que essa meta seja alcançada, todos os animais foram dotados de um intelecto, representado fisiologicamente pelo cérebro. Esse intelecto, inteiramente a serviço da vontade, é que permite o animal conhecer, buscar ou evitar aqueles motivos que são favoráveis ou desfavoráveis à manutenção da vida. No entanto, Schopenhauer admite que a sua função não passa disto. Logo, o conhecimento subordinado ao princípio de razão de modo algum consegue alcançar a essência mesma das coisas e do mundo (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 309). Ao invés de apreender o parentesco interior entre todos os seres, o intelecto oferece somente fenômenos, ou seja, uma série de reapresentações distintas entre si e distintas inclusive daquele que percebe o mundo. Por isso, a maioria dos seres humanos não consegue perceber a unidade da natureza na Vontade e acredita fielmente no que seu conhecimento lhe apresenta, isto é, confia que há realmente uma barreira entre o seu ser e o mundo:

Decerto, para o conhecimento, nos moldes em que se apresenta a serviço da Vontade e como chega ao indivíduo enquanto tal, o mundo não aparece naquela forma em que é finalmente desvelado ao investigador, ou seja, como objetividade de uma única e mesma Vontade de vida, que é o investigador mesmo; mas, como dizem os indianos, o Véu de Maia turva o olhar do indivíduo comum. A este se mostra, em vez de coisa-em-si, meramente o fenômeno no tempo e no espaço, no *principio individuationis* e nas demais figuras do princípio de razão. Em tal forma de conhecimento limitado, o indivíduo não vê a essência das coisas, que é una, mas seus fenômenos isolados, separados, inumeráveis, bastante diferentes e opostos entre si (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 450).

Portanto, se a vontade de viver é revelada somente para a autoconsciência daquele que a experimenta, por outro lado, quando esse mesmo sujeito olha para o mundo exterior ele enxerga apenas seres inteiramente distintos do seu eu. Diante deste fato, o indivíduo toma a conservação de sua vida como a principal prioridade, nem que para isso seja necessário dominar, explorar ou aniquilar um outro ser. É dessa luta faminta pela existência que surge o *egoísmo*, “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* (...)” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 427).

Na sua obra *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer afirma que o egoísmo é a motivação principal e fundamental não apenas da espécie humana, mas também dos outros animais. Assim como os seres humanos, os animais são igualmente passíveis de sensibilidade e, por isso, capazes de perceber via a autoconsciência a Vontade de viver que pulsa no âmago de seu corpo. Pelo fato de também conhecer o mundo através do espaço e do tempo, a diferença que o animal enxerga entre ele e o mundo é o que lhe move a querer garantir a permanência de sua vida em detrimento de terceiros. Entretanto, Schopenhauer lembra que na espécie humana o egoísmo é guiado pela razão. Por conta disso os seres humanos conseguem atingir seus objetivos pessoais de modo planejado e muito bem calculado (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120). Como veremos mais adiante, a capacidade racional, tendo como finalidade saciar os desejos impostos pelo querer viver, fará com que a espécie humana seja capaz de dominar e explorar todos os outros seres,

elevando o egoísmo ao seu ponto máximo.

Ao investigar metafisicamente o fenômeno do egoísmo, Schopenhauer adverte, porém, que aquele ser humano impelido a garantir a própria conservação nada mais é que o retrato de uma Vontade enganada e iludida. A Vontade, ao manifestar-se como corpo e assumir a condição de indivíduo, carrega consigo a cortina que cobre a possibilidade para seu autoconhecimento, isto é, o *principium individuationis*. Essa cortina faz com que o indivíduo, que em essência é Vontade, fique cego para compreender que aquele ser por ele explorado é, também, em essência a mesma Vontade.

Nesse sentido, o filósofo vai afirmar constantemente que o conflito no mundo fenomênico pela afirmação da vontade de viver é tão somente a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Longe de perceber que os múltiplos fenômenos são aspectos distintos de uma essência idêntica, na batalha pela vida a Vontade aponta contra si a própria arma e alimenta o eterno sofrimento. Por isso, aquele que oprime e domina outrem, acreditando que com isso está aumentando o seu bem-estar, na verdade participa igualmente do infortúnio, pois tanto o torturador quanto o torturado não passam de diferentes fenômenos de uma mesma essência. Destarte, “quem, animado pelo ‘neikos’,<sup>30</sup> penetrasse hostilmente no seu odiado opositor e chegasse até seu íntimo mais profundo, nesse descobriria, para seu espanto, a si próprio” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 219).

Confiante, entretanto, naquilo que os seus sentidos e o seu conhecimento lhe fornecem, o ser humano não hesitará em buscar o que considera mais vantajoso à sua pessoa. Assim, o egoísmo torna-se a marca essencial impressa nas ações humanas, desde as mais singelas até as mais elaboradas. Movido a sempre alcançar seus próprios interesses, cada um toma-se como o centro do mundo, de modo que “se fosse dado pois a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 121). No intuito de perseguir o gozo, o bem-estar e a satisfação de seus desejos, o homem não tardará em aniquilar aquele que opõe resistência ao seu esforço.

Todavia, o autor adverte que as dores e os prejuízos causados pelo egoísta a terceiros não assumem o papel de fins da ação, mas de acidentes provenientes daquela busca pela satisfação do querer viver. Mas Schopenhauer não nega que há, de fato, aquelas pessoas que

---

<sup>30</sup>

Ódio.

sentem prazer exclusivamente em prejudicar os outros, traço fundamental da *maldade*. Ao contrário do egoísmo, na maldade o prejuízo alheio é um fim em si mesmo. Frente a isso, o filósofo defende, na sua obra tardia *Parerga e Paralipomena*, que o homem é *l'animal méchant par excellence*<sup>31</sup>, pois ele “é o único animal que incute dor a outro sem nenhum fim a não ser este. Os outros animais nunca o fazem a não ser para a satisfação de sua fome, ou na ira da luta” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 197).

Na medida em que o egoísta busca afirmar os seus interesses, é comum que a sua vontade de viver invada os limites da vontade alheia de viver. Exemplo disso é quando um indivíduo fere, aniquila ou utiliza a força corporal de outros sujeitos para servir unicamente à sua vontade. Conforme o filósofo descreve, “semelhante invasão dos limites da afirmação alheia da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e o seu conceito foi designado de INJUSTIÇA” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 429). De acordo com a teoria de Schopenhauer acerca da diferença inata dos caracteres, abordada no capítulo anterior, tem-se que a injustiça vai ser a marca característica daquelas pessoas que possuem um caráter com elevado grau de egoísmo. Estas sempre serão inclinadas a perseguir os motivos que lhes trazem benefícios, independente das consequências negativas ocasionadas aos demais. Nas pessoas com tal caráter o conhecimento segundo o *principium individuationis* é predominante, ou seja, para toda a parte que olha percebe apenas uma gigantesca barreira entre si e os demais. Sem duvidar da separabilidade que vê e instigado a saciar o desejo de viver imposto imediatamente pelo seu querer, aquele que possui o olhar condicionado pelo Véu de Maia não hesitará em causar prejuízo, dor e sofrimento aos demais. Nas palavras de Schopenhauer o injusto acredita que:

“A individuação é real, o ‘*principium individuationis*’ e a diferenciação dos indivíduos que nele repousa é a ordem da coisa-em-si. Cada indivíduo é no seu fundamento uma essência diferente de todas as outras. Só no meu próprio si-mesmo tenho meu verdadeiro ser; todas as outras coisas, em contrapartida, são o não-eu e alheias a mim”. Esse é o conhecimento de cuja verdade carne e osso dão testemunho, que está no

---

31

O animal perverso por excelência.

fundamento de todo o egoísmo e cuja real expressão é toda a ação sem amor, injusta ou maldosa (SCHOPENHAUER, 2001, p. 218).

Para o filósofo, é sobre a diferença que fazemos entre nós e os outros que se fundamentam ou grau de moralidade ou imoralidade (SCHOPENHAUER, 2001, p. 201). Logo, aquele que mais se concentra em torno de si mesmo e que mais se favorece dos esforços alheios para o seu próprio benefício é o que mais longe se encontra da ação genuinamente moral, pois esta só aparecerá no agir livre de toda motivação egoísta. Mas em relação a tais considerações, alguém poderia fazer o seguinte questionamento: o animal não humano não deveria também ser um sujeito capaz de ações imorais, uma vez que ele, assim como os seres humanos, tem como motivação fundamental o egoísmo? De acordo com a filosofia de Schopenhauer, poderíamos dizer que o animal também age tanto por motivações egoístas quanto por motivações compassivas, sendo as primeiras as mais evidentes em suas ações. Mas, ao contrário do homem, a ação do animal é totalmente pautada nos estímulos que se oferecem de imediato à sua consciência, já que eles são incapazes de lidar com o plano abstrato. Em decorrência disto, os animais não refletem sobre os desdobramentos de seus atos sobre terceiros, assim como não têm a possibilidade de analisar os resultados de uma ação passada para planejar uma ação futura.

Já o ser humano, pelo fato de ser dotado de razão, é capaz daquelas habilidades que faltam aos animais. Como vimos brevemente no capítulo anterior, Schopenhauer aponta que a compaixão é o fundamento da ação moral, ou seja, da ação que é praticada visando promover o benefício do outro e não daquele que a pratica. Enquanto algumas espécies animais possam agir compassivamente apenas no momento em que esse sentimento é despertado, por outro lado, o ser humano, através da reflexão e da lembrança daquele sentimento, pode se abster de praticar uma ação nociva a outrem mesmo quando a compaixão não lhe toque o coração. Por isso, somente o homem é capaz do autodomínio e daquilo que Schopenhauer chama de *moralidade consciente*, pois ele, com base numa ação outrora praticada por compaixão, pode tomá-la como um princípio a ser seguido nas suas ações futuras.

No entanto, o *animal*, sendo totalmente destituído de conhecimento racional ou abstrato, não tem aptidão para nenhum preceito, muito menos para

um princípio e, portanto, para qualquer *autodomínio*, estando entregue sem defesa à impressão e ao afeto. Por isso mesmo ele não tem qualquer *moralidade* consciente, embora as espécies e também os indivíduos nos gêneros mais altos mostrem grandes diferenças de acordo com a bondade do caráter (SCHOPENHAUER, 2001, p. 144).

Embora afirme que o ser humano possa realizar ações com base em princípios morais, ao invés de se entregar irrevogavelmente às motivações anti-morais, isso não sugere que Schopenhauer esteja defendendo uma ética prescritiva, fundamentada num princípio moral que devesse ser adotado universalmente. Sendo assim, o filósofo de modo algum se compromete com aquela ideia tradicional de que a ética é uma ciência que precisa prescrever as normas de como os homens *deverão* agir. Segundo ele, a essência da ação moral não pode ser transmitida via conceitos, pois “se fosse esse o caso, poderia ser ensinada e, desse modo, ao expressarmos aqui a sua essência e o conhecimento que está em seu fundamento teríamos eticamente melhorado todo aquele que nos tivesse compreendido” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 468). A preocupação de Schopenhauer é, então, olhar para o mundo e descrever o modo como os seres humanos *efetivamente* agem, ou seja, seu objetivo é transferir a vida para os conceitos e não o contrário. Ciente de que a maioria dos homens age por motivos egoístas, o filósofo procura investigar e descrever como se revelam as ações genuinamente morais, ou seja, aquelas que são isentas de interesse próprio. Para ele, os indivíduos capazes de agir assim são como trevos de quatro folhas, raros. Mesmo assim existem e Schopenhauer os descreve como aqueles que, tomados pelo sentimento de compaixão, são capazes de agir desinteressadamente em favor do próximo e elege essa atitude como regra geral para a sua vida.

Ainda que a autêntica ação moral não seja muito corriqueira, por outro lado Schopenhauer esclarece que a capacidade de refletir e escolher os meios mais apropriados para realizar uma determinada ação é algo bastante comum nas ações humanas. Mas ele adverte que esse comportamento racional é frequentemente utilizado pelo ser humano para o seu próprio benefício. Desse modo, muitas ações que parecem ser morais são, no fundo, ações meramente egoístas, pois sua finalidade é promover uma vantagem para aquele que a pratica. A seguir, veremos que a convivência pacífica entre as pessoas na sociedade é resultado de

um contrato onde cada parte respeita e não prejudica as demais para, em troca, ter a garantia da preservação de seu querer viver.

### **3.3 O Estado: um mecanismo para a conservação da vida humana**

Vimos que o ser humano, pelo fato de ter seu conhecimento condicionado pelo *principium individuationis*, ao olhar para o mundo que lhe cerca percebe somente uma gama de fenômenos distintos entre si. Como ele é capaz de acessar imediatamente apenas o sentimento de querer viver que pulsa no interior de seu corpo, o homem não tardará em colocar a preservação de sua vida como prioridade máxima. Quanto aos demais, pouco importa, pois ele acredita naquela ilusão da multiplicidade e da diferenciação que seu conhecimento lhe fornece.

Enquanto cada um é dado a si mesmo imediatamente como vontade inteira, e como sujeito inteiro que representa, os outros seres lhe são dados meramente como suas representações; em consequência, o ser e a conservação próprios são antepostos a todos os outros em conjunto (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 427).

Apesar de afirmar que os animais também são motivados pelo egoísmo, segundo Schopenhauer é na espécie humana que o desejo de conservar a si mesmo e as consequências nefastas para alcançar tal desejo chegam ao seu ponto máximo. Por isso, “na consciência que atingiu o grau mais elevado, a humana, o egoísmo, igual à dor e à alegria, também teve de atingir o grau mais elevado e o conflito dos indivíduos por ele condicionado entra em cena de forma mais horrível” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 427). Mas se o resultado desta luta pela garantia da própria vida é o egoísmo e a injustiça, por que, então, não observamos um mundo afundado efetivamente numa guerra de todos contra todos? De acordo com Schopenhauer esse seria o verdadeiro cenário caso os homens não tivessem adotado uma saída estratégica.

No entender de Schopenhauer, a razão, um mecanismo inteiramente submetido à vontade de viver, ensinou aos homens que se cada um se entregasse irremediavelmente ao prazer e ao ímpeto de aniquilar, dominar ou explorar os outros, causando-lhes sofrimento, mais cedo ou mais tarde, aquele autor de tanta violência poderia ser também a vítima de uma futura opressão. Diante da insegurança espalhada por toda a parte, o ser humano aprendeu que a alternativa para diminuir os prejuízos do egoísmo e para garantir a conservação da

própria vida seria estabelecer um acordo recíproco entre todos os membros de sua espécie. Desse modo, cada ser racional, capaz de compreender e participar ativamente de um acordo, decidiu abrir mão de causar danos aos demais contratantes, pois, em troca, a sua segurança também estaria assegurada. Foi perante esse objetivo interesseiro que, segundo Schopenhauer, nasceu o Estado. Conforme destaca:

No Estado, portanto, reconhecemos o meio pelo qual o egoísmo, servindo-se da faculdade da razão, procura evitar as suas próprias consequências funestas que se voltam contra si, e, assim, cada um promove o bem-estar geral, porque dessa forma assegura o bem-estar particular” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 447).

Schopenhauer sustenta que a garantia efetiva daquele acordo interesseiro foi possível graças à instituição da legislação ou do código penal, pois sua tarefa é a de apresentar, para cada ação criminal presumível, um registro de motivos opostos àquelas ações. Nesse sentido, a punição e o medo do castigo fazem com que as pessoas se abstenham de provocar injúrias naqueles que são protegidos pela eficácia da lei, ou seja, os demais seres racionais. Ao caminhar com os pensamentos sobre o plano futuro e ao perceber que se ceder ao impulso de causar um dano a outrem será inexoravelmente punido, o homem, num cálculo racional, não causa a injustiça para não sofrer com as punições impostas pela lei. Aí se percebe que a meta principal do Estado não é eliminar a disposição má e conduzir o ser humano à perfeição moral, mas apenas evitar os prejuízos da prática da injustiça através de uma força coercitiva externa, ou seja, os castigos previstos na lei. “Por isso o Estado não proibirá ninguém de portar continuamente pensamentos sobre assassinatos e envenenamento, desde que saiba com certeza que o medo do carrasco e da guilhotina a todo o momento obstarão os efeitos desse querer” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 440).

De acordo com as considerações apontadas, pode-se perceber a ideia central de que a disposição íntima de cada ser humano não pode ser mudada. Desse modo, se o caráter de um determinado homem carrega consigo um grau elevado de egoísmo, essa inclinação o acompanhará na maioria de suas ações. Mas isso não quer dizer, ao contrário do que críticas possam sugerir, que o homem seja incapaz de mudar o curso de suas ações e impedir que uma injustiça a outrem seja praticada. Na vida cotidiana podemos observar o quanto os seres

humanos conseguem resistir ao ímpeto do ódio e da ira, evitando que seus atos sejam meras reações aos motivos dados. Ao invés das pessoas invadirem e subjugarem a vontade alheia para o seu próprio benefício, o que sobressai na sociedade civil é, na medida do possível, uma convivência pacificamente ordenada entre os seus membros.

Mas isso não quer dizer que a disposição egoísta tenha sido eliminada da natureza humana. Por exemplo, pode-se mostrar a um indivíduo que, por meio da desistência de uma pequena vantagem, ele poderá conseguir maiores. É por isso que um grande número de pessoas opta por dançar conforme a música da lei. Dessa maneira, Schopenhauer afirma que a cabeça do homem pode ser aclarada, ainda que seu coração permaneça incorrigível (SCHOPENHAUER, 2001, p. 199). Visando a não sofrer as consequências da infração cometida, os homens abrem mão daquele egoísmo irreflexivo, mas continuam agarrados ao egoísmo racional e calculado. Aqui fica nítida a oposição entre a ética e a política na filosofia de Schopenhauer. Enquanto a política se restringe a um acordo interesseiro entre os homens, onde cada qual age em prol do bem alheio porque sabe que assim terá uma vantagem assegurada, a ética, em contrapartida, se revela somente nas ações que são feitas em prol do outro desinteressadamente, ou seja, sem esperar nada em troca.

Para Schopenhauer, se a força da lei e o medo do castigo fossem suprimidos o efeito seria análogo ao de retirar as focinheiras que prendem as mandíbulas de tigres e lobos. Em outras palavras, as ocorrências de violência, tirania e opressão seriam infinitamente mais frequentes entre os homens, ao invés de reinar a ordem social encontrada na organização estatal. Sem rodeios, o filósofo defende abertamente a tese de que a maioria dos homens tem o egoísmo enraizado em sua natureza. A própria implantação do Estado é o retrato desse egoísmo, pois ele surge justamente para proteger um indivíduo do outro. Mas sem a figura dessa instituição as consequências do egoísmo inerente a cada pessoa tomariam proporções devastadoras. Nesse sentido o filósofo sustenta que:

O homem no fundo é um animal selvagem e terrível. Nós o conhecemos unicamente no estado subjugado e domesticado, denominado civilização: por isso nos assustam as eventuais erupções de sua natureza. Porém, onde e quando a trava e a cadeia da ordem jurídica se rompem, e se instaura a anarquia, se revela o que ele é (SCHOPENHAUER, 1988, p. 195).

Apesar de o Estado procurar domar a “fera” humana, o autor não é ingênuo para afirmar que as ações provenientes do egoísmo e da maldade possam ser totalmente erradicadas de uma sociedade, pois:

No coração de cada um repousa efetivamente um animal selvagem, apenas à espera de uma oportunidade para bramar com fúria e devastação, na pretensão de prejudicar outros e mesmo, quando se lhe opõe, de aniquilá-los (SCHOPENHAUER, 1988, p. 195).

Para corroborar com exemplos da experiência o que o filósofo nos descreve em sua filosofia, podemos citar acontecimentos ainda recentes em nossa história. O nazismo e o *apartheid* são fatos que mostram como a injustiça, ou seja, a exploração indiscriminada da vida alheia pode ressoar num Estado e, até mesmo, ser defendida por ele em forma de lei. Em ambos os casos, o grupo opressor, na tentativa de conseguir vantagens exclusivas aos seus membros, elegeu um determinado critério como sinônimo de garantia de respeito e consideração moral. No *apartheid* era a cor da pele “branca” e no nazismo era o suposto pertencimento à raça ariana que assegurava às pessoas o direito de ter seus interesses garantidos legalmente. Em relação aos que não apresentassem tais características, restavam apenas a opressão, a exploração e o desrespeito por suas vidas. Ainda que fossem respaldados legalmente, tanto nazismo quanto o *apartheid* são retratos claros da imoralidade, onde um determinado grupo subjuga a vontade de viver alheia em prol de seu benefício próprio.

### ***3.4 A crítica schopenhaueriana em relação à exclusão dos animais do âmbito das considerações morais***

Na filosofia schopenhaueriana, sabe-se que possui valor moral apenas aquela ação que é realizada em prol do outro desinteressadamente. Nesse sentido, quando praticamos um ato em favor de um terceiro e não visamos com isso qualquer benefício, realizamos uma ação ética e aquele que se beneficiou com tal ação foi por nós considerado moralmente. Embora a essência da política esteja longe de ser ética, pois a primeira sempre visa um benefício para quem a promove, ainda assim as ações propostas por aquela esfera possuem uma “maquiagem” moral, uma vez que a política nos ensina a agir em prol do bem-estar alheio. Como vimos, Schopenhauer propôs que os

seres humanos, através da capacidade racional, encontraram no artifício do acordo recíproco de não causar danos uns aos outros uma saída para escaparem das consequências desagradáveis geradas pelo egoísmo impulsivo de cada um. Visando manter a ordem social, cada membro contratante se absteve, então, de causar danos aos outros para ter a sua proteção também assegurada. Ainda que os casos de violência eclodam na sociedade, de modo geral é aquele contrato interesseiro, amparado pelas leis e seus castigos, que transforma o homem feroz em um ser civilizado para com os membros de sua espécie.

Contudo, frente aos argumentos apresentados pelo filósofo para explicar a possível origem da ordem civil, surgem as seguintes questões: o que esperar das atitudes humanas em relação àqueles seres que são incapazes de entender e respeitar o conteúdo de um pacto? Será que os homens, efetivamente, protegeriam a vida de seres irracionais, ou seja, de seres que, em troca, não poderiam e nem teriam condições de lhes jurar proteção? Poderíamos esperar das pessoas um respeito e uma consideração verdadeiramente moral pelas vidas daqueles seres que não têm a possibilidade de firmar um acordo, mas que, em contrapartida, são vulneráveis e diariamente sofrem com as atitudes humanas? No que diz respeito a tais questionamentos, a filosofia de Schopenhauer, amparada por exemplos rotineiros da experiência, nos mostra que em relação aos demais animais restou-lhes apenas o estatuto de coisas e a prática constante de ações injustas. Destarte, o animal não-humano, incapaz de se organizar para protestar contra a opressão humana e desprotegido pelo aparato legal, foi rebaixado à categoria de mero instrumento destinado a servir exclusivamente aos nossos interesses.

Em distintas obras, Schopenhauer procurou evidenciar a raiz e os diferentes argumentos criados para “justificar” a exploração da vida animal. Mas o que há de semelhante, nas diversas justificativas, é o fato de todas serem uma elaboração da *razão* humana. Nesse sentido, aquela mesma capacidade racional que ensinou ao homem que um acordo recíproco com seus semelhantes seria capaz de sanar os prejuízos do egoísmo, foi também a responsável por mostrar diferentes caminhos para que ele pudesse alcançar um objetivo em comum: a dominação e a usurpação daquelas vidas desamparadas pela proteção legal. Se faltaram aos seres humanos armas físicas para fazer valer a sua vontade de viver, como, por exemplo, dentes afiados ou poderosas garras, a natureza os compensou, portanto, com a posse de uma “arma” intelectual, isto é, a razão. Foi justamente essa característica que colocou o ser humano, um ser aparentemente nu e indefeso, num patamar de vantagens muito superior em relação aos outros animais.

No capítulo anterior vimos que a razão permite, por exemplo, a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de milhares de pessoas e a execução de planos ponderados. Estas, entre outras habilidades, fizeram com que a espécie humana se unisse e se organizasse para usufruir da vontade de viver de outros seres vivos. Um argumento frequentemente empregado para justificar a exploração animal é muito análogo àquela desculpa utilizada por determinados grupos humanos para justificar discriminações entre os membros de sua própria espécie, tais como o racismo, o sexismo ou o elitismo. Em toda a história e em diferentes áreas do saber não é difícil averiguar a tendência de se eleger determinadas características presentes apenas nos seres humanos como critério para que alguém possa ser considerado um objeto de respeito e de valor moral. Ter uma alma, ser feito à imagem e semelhança de Deus, possuir pensamento, autonomia, linguagem e razão foram alguns daqueles atributos associados apenas aos homens e sugeridos como características que pudessem nos colocar numa posição de superioridade frente aos demais animais<sup>32</sup>. O próprio Schopenhauer investiga essa questão em áreas como a religião, a filosofia e a ciência.

No ensaio *Sobre a Religião*, o filósofo não esconde seu descontentamento com o modo como o cristianismo, influenciado pelo judaísmo, trata os animais não-humanos, ou seja, como meras coisas. No seu entender, o erro fundamental do cristianismo foi, contrariando a própria natureza, arrancar o ser humano do mundo animal, ao qual pertence essencialmente, e atribuir-lhe um valor especial (SCHOPENHAUER, 1998a, p. 251). Para corroborar sua afirmação, Schopenhauer indica na *Bíblia*, documento de referência cristã, o livro de Gênesis, especialmente os capítulos 1 e 9. Recorrendo a tal indicação, encontramos, entre outras, a seguinte passagem:

---

32

É interessante observar que segregação foi instaurada, mas a coerência de modo algum foi mantida, pois muitos seres humanos, apesar de não serem racionais ou autônomos, como bebês, adultos senis ou doentes com síndromes neurológicas degenerativas da consciência, ainda assim têm suas vidas respeitadas moralmente. Para Peter Singer, a filosofia moral tradicional se utiliza do *argumento da potencialidade* para poder dar conta daqueles casos que fogem às regras estabelecidas. Tal argumento exige que se incluam na comunidade moral todos aqueles sujeitos que possuem, já possuíram ou possuirão, ao longo de suas vidas, as características determinantes para a garantia de um valor moral: consciência de si, linguagem, pensamento, razão, autonomia, capacidade de celebrar um contrato recíproco, entre outras. Entretanto, mesmo naqueles casos em que o argumento da potencialidade não pode ser aplicado, isto é, em relação aos seres humanos que *nunca* desenvolverão plenamente aquelas capacidades, a filosofia moral vigente tratou de assegurar-lhes um espaço na esfera da consideração moral pelo único fato de serem membros da espécie humana, revelando, portanto, a marca do especismo (SINGER, 2002a, p. 162 – 165).

Então Deus disse: “ Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra”. Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, criou homem e mulher. Deus os abençoou: “Frutificai, disse ele, e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra” (GÊNESIS, 1:26 - 28).

Ao separar o homem do mundo natural, fazendo dele o único ser à imagem e semelhança do criador e o único a ter o domínio<sup>33</sup> concedido por Deus sobre a vida de todos os animais, a tradição cristã acreditou ter encontrado um argumento de cunho moral para fazer valer aquele desejo interesseiro de subjugar os seres vivos. Num patamar superior e livre de um vínculo essencial para com o restante da natureza, o ser humano, motivado fortemente pelo egoísmo, transformou os animais em simples instrumentos para seu bel-prazer. Mas, por outro lado, Schopenhauer faz questão de elogiar as religiões orientais, tais com o Budismo e o Bramanismo. Estas não só reconhecem o evidente parentesco do homem com a natureza, mas também promovem o respeito em relação aos demais animais. Sobre a Ásia ele escreve:

Ali a religião protege suficientemente os animais e consagra inclusive o seu bem estar real, cujo fruto que temos diante de nós é o grande hospital de animais em Surat, onde também os cristãos, maometanos e judeus têm o direito de levar seus animais; ainda que, como é justo, se curados os animais não são restituídos aos seus proprietários. Do mesmo modo, depois de cada feliz realização pessoal, de cada resultado favorável, o brâmane e

---

33

Peter Singer lembra que a palavra *domínio*, apesar de ser interpretada como direito de posse e de uso indiscriminado da vida dos animais, poderia ser entendida como sinônimo de guarda. Apesar de não indicar referências diretas, ele afirma que há passagem no Antigo Testamento que estimulam certa bondade em relação aos animais, de modo que, segundo ele “se pode argumentar que a crueldade insensível era proibida e que o ‘domínio’ seria mais uma ‘guarda’, em que seríamos responsáveis perante Deus pelo cuidado e bem estar daqueles que são colocados sob nosso domínio” para com os animais” (SINGER, 2004, p. 213).

o budista não entoam um *Te Deum*, mas se dirigem ao mercado e adquirem pássaros para abrir suas jaulas à porta da cidade (SCHOPENHAUER, 1998a, p. 253).

Visto que a religião ocidental faz muito pouco por aqueles seres, o filósofo acredita que a polícia deveria agir em seu lugar. Nesse aspecto, ele venera a nação inglesa que, na sua época, foi uma das poucas que procurou cobrir a falha deixada pela religião através de leis e de sociedades privadas de proteção aos animais, cujos emissários denunciavam as torturas cometidas contra indivíduos que não falam, mas sentem. Mas como lembra, “ambas conseguem fazer bem pouco contra a maldade geral da plebe, num caso em que se trata de seres que não podem se queixar” (SCHOPENHAUER, 1998a, p. 255).

Schopenhauer também investiga algumas concepções filosóficas que buscaram afastar os seres humanos dos demais seres naturais para lhes agregar um valor diferenciado. Na sua obra *Sobre o Fundamento da Moral*, o autor aponta Descartes como um dos filósofos que mais conseguiram abrir um abismo entre os homens e os outros animais. Conforme destacamos no capítulo anterior, além de defender que os animais são seres incapazes de ter qualquer percepção dos eventos que ocorrem no mundo, a teoria cartesiana também propõe que eles sejam incapazes de sentir dor e prazer, uma vez que a *sensibilidade* assim como o *conhecimento* são catalogados por Descartes como funções da *res cogitans*, qualidade que ele concedeu apenas aos seres humanos. Inconformado com tais declarações e confiante de que os animais compartilham conosco, em graus variados, da sensibilidade e do conhecimento dos objetos que se oferecem imediatamente à experiência do sujeito cognoscente, Schopenhauer ironiza: “se um tal cartesiano se encontrasse entre as garras de um tigre, ele compreenderia o mais claramente qual a diferença marcada que este faz entre seu eu e seu não-eu” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 176).

Ele também não poupa críticas ao filósofo Immanuel Kant. No que tange à contribuição daquele autor para a exclusão dos animais do âmbito de consideração moral, Schopenhauer alfineta algumas passagens presentes na obra kantiana *Sobre a Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 75-77). Entre elas, cita a formulação do imperativo categórico que versa “o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como um fim em si mesmo” (KANT, 2007, p. 68). Para Kant, todo o ser racional, isto é, todo aquele que é capaz de agir segundo princípios morais fornecidos

pela razão deve ser conceituado de *pessoa* e possuir valor intrínseco, nomeado de *dignidade*.

Como resultado da capacidade racional, Kant entende que os seres humanos são dotados de um valor que não é relativo, não admite equivalente, é absoluto e não tem preço, ou seja, eles representam um fim em si mesmo e não devem ser utilizados como um meio para a obtenção de quaisquer resultados. Por outro lado, aqueles que não têm a possibilidade de formular regras morais com um caráter universal e respeitá-las são classificados por Kant como *coisas*. Devido a sua natureza irracional, esses seres são avaliados como meros meios para que os sujeitos racionais possam alcançar seus fins. Visto que os animais não-humanos são destituídos da capacidade racional, restou-lhes, ao contrário das pessoas, um valor meramente instrumental. Além dessa teoria, Schopenhauer lembra que na língua inglesa o pronome *it*, usado para representar coisas inanimadas, é empregado para se referir aos animais não humanos, o que reforça aquela artimanha para rebaixá-los à categoria de simples objetos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 177).

Schopenhauer também mostra sua decepção com a argumentação kantiana de proteção aos animais através dos deveres indiretos. O filósofo afirma que na obra *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, mais precisamente nos parágrafos 16 e 17, Kant defende que só podemos ter deveres diretos para com seres humanos. Todavia, o filósofo de Königsberg sugere que maltratar animais é contra o dever do homem para consigo mesmo, pois o mesmo ato pode se tornar um aprendizado para realizá-lo contra membros da espécie humana. Aqui podemos verificar claramente que o valor do animal se revela apenas quando ele serve de meio, de instrumento para as nossas finalidades. Insatisfeito com a atitude de se evidenciar uma característica humana como critério necessário para que alguém possa ser considerado e respeitado moralmente, Schopenhauer desabafa:

Que vergonha dessa moral (...) que desconhece a essência eterna que existe em tudo o que tem vida e reluz com inesgotável significação em todos os olhos que vêem a luz do dia. Porém, aquela moral só reconhece e considera a única espécie que tem valor a que tem como característica a *razão*, sendo esta a condição pela qual um ser pode ser objeto de consideração moral (SCHOPENHAUER, 2001, p. 77).

Crete na superioridade exclusiva de sua espécie, o ser humano se agarrou fielmente à ideia de que a vida de todos os outros seres foi criada para seu próprio benefício, de modo que “na realidade, se poderia dizer que os seres humanos são os diabos na terra e os animais as almas atormentadas” (SCHOPENHAUER, 1998a, p. 254). O filósofo condenou diversas atividades de sua época que tratavam os animais como simples meios, tais quais, por exemplo, caçadas com cães e cavalos, touradas, corridas de cavalos e chicoteamento até a morte. Mas parece que foram as experimentações científicas as que mais lhe causaram indignação. No ensaio *Sobre a Religião* ele descreve algumas daquelas experimentações. Entre elas, citamos uma realizada pelo Barão Ernst von Bibra onde este provoca a morte de dois coelhos por inanição a fim de investigar se os componentes químicos do cérebro sofreriam alguma alteração através daquele tipo de morte. Schopenhauer questiona: “como pode dormir tranquilamente quando tem criaturas inocentes aprisionadas em jaulas, amamentadas por sua mãe, para fazê-las padecer de fome por uma morte lenta e cruel? É possível que este cientista não se desperte, espantado, de seu sono?” (SCHOPENHAUER, 1998a, p. 254).

Schopenhauer discorda de toda essa tradição que se esforçou para restringir a consideração moral apenas aos seres humanos e que tolerou, portanto, a violência para com os outros animais. Conforme veremos no quarto capítulo, ele vai defender que nossas ações também possuem significação moral em relação aos animais não-humanos, uma vez que eles sofrem igualmente com os desdobramentos de nossos atos. Nesse sentido, na filosofia schopenhaueriana o conceito de ação injusta não fica restrito ao âmbito das relações humanas. Como resultado, toda a prática de invadir, dominar e explorar a vida animal deverá ser também designada de injustiça. Caminhando contra os argumentos da moralidade vigente, Schopenhauer defende, então, que “o mundo não é uma obra de um fabricante, nem os animais são um produto de fábrica para nosso uso e consumo. Semelhantes opiniões deveriam ficar excluídas das sinagogas e das aulas de filosofia” (SCHOPENHAUER, 1998a, p. 260). Mas apesar de condenar o descaso com animais não-humanos, é importante registrar que Schopenhauer tolera, em certa medida, o uso da força animal para o trabalho e da carne para a alimentação. Essa defesa pode ser verificada numa nota do autor em *O Mundo...*:

O direito do homem à vida e à força dos animais baseia-se no fato de que, com o aumento da clareza de consciência, cresce em igual medida o sofrimento, e a dor, que o animal sofre através da morte e do trabalho, não é tão grande quanto aquela que o homem sofreria com a privação de carne ou de força do animal. O homem, pois, na afirmação de sua existência, pode ir até a negação da existência do animal, e a Vontade de vida no todo suporta aí menos o sofrimento que no caso inverso. Isso ao mesmo tempo determina o grau de uso que se pode fazer das forças animais, sem cometer injustiça, o que, entretanto, é freqüentemente desrespeitado, particularmente em relação aos animais de carga e aos cães de caça (...). Aquele direito do homem, na minha opinião, não se estende à vivisecção, sobretudo em animais superiores (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 474).

Conforme a citação, Schopenhauer alega que, em determinados casos, se o ser humano fosse privado do uso da vida animal ele seria acometido de um sofrimento mais elevado, o que, no seu entender, serve de justificativa para aquelas práticas descritas. No entanto, o autor parece não se dar conta de que o egoísmo humano, servindo-se das artimanhas da razão, sempre encontrará motivos para defender a sua posição e o seu interesse. Em outras palavras, mesmo naqueles casos em que o homem efetivamente seja capaz viver bem sem a exploração da vida animal, e isso inclui o vegetarianismo<sup>34</sup>, ele não tardará em encontrar um argumento para justificar a continuidade de práticas especistas. Levando em consideração a defesa de que “os animais não são um produto de fábrica para nosso uso e consumo”, Schopenhauer, para manter-se coerente à sua teoria, deveria evitar abrir margens que pudessem contribuir para a injustiça em relação aos demais animais. Desse modo, ainda que não seja adepto a uma ética pautada em prescrições morais, a sua proposta em *descrever* a genuína ação moral seria mais interessante se desse destaque às práticas que evitam, ao máximo, tratar os animais como coisas.

Por outro lado, vale destacar que, embora não se posicione

---

34

Em distintas obras, ao relatar o não consumo de carne animal pelos brâmanes e por alguns cidadãos da Inglaterra, o próprio Schopenhauer deixa transparecer que o vegetarianismo é perfeitamente possível, apesar de não defender tal estilo de vida (SCHOPENHAUER, 1998a, p. 261; SCHOPENHAUER, 2001, p. 183).

totalmente contra o consumo de carne, Schopenhauer sustenta que a morte do animal para servir àquele fim deve ser realizada com o menor resquício de sofrimento possível, como, por exemplo, através do uso de clorofórmio ou de um rápido golpe em uma parte letal (SCHOPENHAUER, 1988a, p. 261). Entretanto, essa alternativa encontrada pelo filósofo para defender, em situações pontuais, o uso da vida animal está muito longe de se aproximar do modo cruel como são tratados os animais atualmente. Na obra *Libertação Animal*, Peter Singer dedica um capítulo exclusivo para descrever as contemporâneas atrocidades cometidas contra os animais nos sistemas de confinamento. Tanto a existência do animal, quanto o momento de sua morte são intensificadamente marcados por dor e sofrimento. Em uma passagem ele relata, por exemplo, o terrível modo como vivem as porcas utilizadas para reprodução:

Nas melhores condições, pouca alegria pode haver numa existência que consiste em emprenhar, parir, ter seu filhote tirado; a seguir, tornar a emprenhar, de forma que o ciclo se repete e as porcas não vivem nas melhores das condições. Elas são confinadas em espaços reduzidos, tanto para emprenhar quanto para parir. Enquanto prenhes, são, em geral, trancadas em celas individuais de metal de 60 centímetros de largura por 180 centímetros de comprimento, pouco maiores que a própria porca; ou podem ser presas por uma corrente em volta do pescoço; ou ainda, podem ser mantidas nas celas e, ao mesmo tempo, acorrentadas. Ali vivem por dois ou três meses. Durante esse tempo todo não podem caminhar mais do que um único passo para frente e um para trás, nem podem se virar de qualquer outra forma (SINGER, 2004, p. 143).

Em relação à morte, apesar de alguns países contarem com políticas que promovam leis de abate humanitário<sup>35</sup>, ainda assim o método não evita completamente o sofrimento na hora da morte e não é algo realizado da maneira mais rápida possível. A descrição a seguir

---

35

O abate humanitário é proposto para que a morte do animal supostamente ocorra de maneira rápida e indolor. Nessa forma de abate geralmente os animais são atordoados por uma corrente elétrica ou por uma pistola pneumática para que possam ter a garganta cortada quando inconscientes (SINGER, 2004, p. 169).

refere-se ao modo como os suínos são abatidos nos sistemas industriais:

O processo começa quando o suíno, guinchando, é empurrado de sua baía para um tronco de madeira, onde um trabalhador o atordoa com uma corrente elétrica. Quando ele cai, em consequência do choque, o trabalhador rapidamente o pendura de cabeça para baixo numa esteira transportadora, colocando suas pernas traseiras num gancho de metal, às vezes, o porco atordoado cai da esteira e recobra a consciência; o operário precisa lutar para içar suas pernas de volta ao gancho, antes que ele comece a correr desenfreadamente pela área de confinamento. Os porcos, na verdade, são mortos por um trabalhador que apunhala os animais atordoados, muitas vezes ainda se contorcendo, com uma faca na veia jugular, deixando a maior parte do sangue correr. Os porcos recém-abatidos são, então, levados do matadouro sujo de sangue para o caldeirão (SINGER, 2004, p. 170).

Estas, entre outras crueldades cometidas contra os animais utilizados para consumo são relatadas por Singer no capítulo *Visita a uma granja industrial... ou o que aconteceu com o seu jantar quando ainda era um animal* daquela referida obra. Mas tais atrocidades ficam mantidas longe de nossos olhos para que as grandes indústrias possam nos vender a ilusão de que os animais que consumimos viveram da melhor forma possível em uma bucólica fazenda. Nesse sentido, mesmo que no aspecto da alimentação a filosofia de Schopenhauer trate os animais como coisas, não há como negar que, ao contrário das práticas atuais, ela se preocupa em amenizar o sofrimento envolvido em tal prática.

As considerações aqui apresentadas mostram, portanto, os principais argumentos schopenhauerianos contra a moralidade antropocêntrica, isto é, contra aquela concepção moral que toma sob proteção somente a vida dos seres racionais. Apesar de Schopenhauer admitir e listar habilidades que supostamente fossem compartilhadas apenas pelos seres humanos, tais como a linguagem, o pensamento e a razão, de modo algum essas características foram enaltecidas por ele como critérios necessários para que alguém pudesse ser considerado e respeitado moralmente. Ao invés de promover uma barreira definitiva

entre nós e os demais animais, Schopenhauer nunca deixou de mostrar as semelhanças que compartilhamos com eles:

Sabemos que o animal *quer* e sabemos também o *que quer*; quer sua existência, seu bem estar, sua conservação e sua propagação, e como neste ponto supomos de antemão, sem medo de nos equivocar, que há identidade com aquilo que nos ocorre, não vacilamos em atribuir a eles, sem modificações, todos os atos da vontade, tais como nós os sentimos, e empregamos, ao falar de um animal as palavras desejos, repugnância, temor, cólera, amor, alegria, tristeza, etc. (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 222)

As diferenças existentes entre nós e os outros animais são diferenças apenas de graus. Em outras palavras, aquilo que percebemos como algo distinto compete apenas ao plano da representação, lugar onde a Vontade de viver se revela de formas diversas. Mas, em essência, somos todos idênticos e igualmente queremos a vida. No entender de Schopenhauer, a base para uma ação genuinamente moral está, portanto, no sentimento daquela identidade. No próximo capítulo veremos que quem realmente conseguir se identificar com a vontade de viver que pulsa no interior dos outros animais não tardará em evitar o seu sofrimento e sempre que possível promoverá o seu bem-estar.



## CAPÍTULO 4

### O RECONHECIMENTO DA UNIDADE DA NATUREZA NA VONTADE: A FONTE DAS AÇÕES MORAIS

O conhecimento do indivíduo, conforme verificamos anteriormente, é condicionado pelo espaço, tempo e causalidade, os quais têm seu alicerce no cérebro animal, sustentáculo do mundo como representação. Por ter seu conhecimento intermediado pelo *principium individuationis*, o homem percebe tão somente um mundo constituído por múltiplos fenômenos distintos entre si. Esse conhecimento que paira mediante o seu olhar está totalmente subordinado aos serviços daquele querer viver que pulsa imediatamente em seu interior. Por isso, o intelecto da grande parte dos seres humanos tem apenas a função de oferecer os motivos (representações) para que a sua vontade de viver possa ser constantemente afirmada através de suas ações. Vimos também que essa vontade individual e sedenta por vida, porém iludida, pouco se importa em ter que explorar as forças corporais alheias, pois seu objetivo é conservar a “sua” própria existência. Enquanto o Véu de Maia ou o *principium individuationis* ofuscar o olhar do homem, a este será impossível compreender que as diferenças fenomênicas são apenas variadas facetas de uma Vontade que é essencialmente idêntica em todo ser natural, desde o inorgânico até a espécie humana.

Neste capítulo finalmente apresentaremos as argumentações schopenhauerianas acerca da compreensão plena da unidade da Vontade na natureza e a sua relação com a consideração moral não-antropocêntrica. Essa compreensão da identidade essencial que repousa no âmago de todos os seres só é possível quando aquela forma de conhecer característica do *indivíduo* é abandonada. Nesse sentido, na medida em que o ser humano se desprende daquele olhar que o coloca como um ser completamente distinto dos outros, ele será capaz de reconhecer que no sujeito alheio há aquela mesma Vontade que outrora só era reconhecida no seu interior. Veremos, por conseguinte, que o caminho para a ação moral começa justamente na identificação com aquele *outro*. É essa identificação que será capaz de conduzir o homem tanto à compaixão por todos os animais quanto à negação de onde brota toda a dor do mundo, ou seja, da afirmação sedenta pela vida.

#### **4.1 A contemplação das Ideias: a comunhão momentânea do “eu” com o “outro”**

Apesar de Schopenhauer algumas vezes sugerir que o homem, na condição de *indivíduo*, acessa a Vontade através do contato direto e imediato com o seu querer interior, vimos que essa experiência não pode ser eleita como a compreensão plena da coisa em si. O filósofo deu algumas pistas para que tal afirmação pudesse ser sustentada. Conforme apresentamos no decorrer do trabalho, o autor afirma que a Vontade, enquanto enigma metafísico do mundo, não se encontra submetida às formas *a priori* do princípio de razão, isto é, ao tempo, ao espaço e à causalidade. No que diz respeito à percepção daquele querer viver, sabemos que tal experiência só é possível através do *tempo*, forma da sensibilidade interior. É, então, por meio do tempo que o indivíduo consegue sentir os sucessivos atos de sua vontade, noutros termos, o amor, a dor, o prazer, a alegria, o ódio, a ira, e, entre outros, o desejo pela vida.

Desse modo, embora o espaço e a causalidade não se façam presente naquela experiência, o véu que encoberta a Vontade não foi retirado completamente, pois o tempo ainda resiste. Além disso, precisamos lembrar que, na qualidade de coisa em si, a Vontade encontra-se completamente alheia a toda e qualquer multiplicidade, levando Schopenhauer a admitir que ela seja a essência idêntica dos distintos fenômenos. Mas vimos que o indivíduo, sustentáculo condicionante do mundo como representação, não consegue apreender aquela identidade que reside por trás da pluralidade de fenômenos que o seu conhecimento lhe fornece. Por isso, enquanto o querer viver é experimentado imediatamente, em contrapartida, os outros seres são conhecidos de maneira mediata, ou seja, como meras representações. O resultado desta dicotomia, já descrito, é a luta pela garantia da própria vida, luta que faz o homem oprimir, dominar e até mesmo aniquilar a vida de terceiros, causando dor e sofrimento naqueles que por ele são explorados.

Se há uma barreira entre o “eu” do indivíduo e o mundo que paira à sua frente, podemos arriscar que ele ainda não descobriu o enigma exato da unidade da Vontade na natureza. Mas no terceiro livro de *O Mundo...*, Schopenhauer passa a investigar como aquele enigma, de certo modo, pode ser acessado. E é na figura do *gênio* ou do também denominado *puro sujeito cognoscente* que o filósofo revela o primeiro exemplo de pessoas que são capazes de se identificar integralmente com os distintos seres naturais. O gênio é descrito por Schopenhauer como a

objetivação suprema do conhecimento (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 317). Em relação ao puro sujeito cognoscente, a faculdade de conhecer não é uma servidão do querer viver individual, mas sim a porta de acesso para que ele possa penetrar na verdadeira essência dos fenômenos:

A “expressão genial” de uma cabeça consiste numa visível e decisiva preponderância do conhecer sobre a Vontade; por conseguinte também um conhecer destituído de toda a relação com o querer, noutros termos, um CONHECER PURO se expressa ali. Nas cabeças ordinárias, ao contrário, predomina a expressão // do querer, e se vê que o conhecimento só entrou ali em atividade devido ao seu impulso, portanto, é orientado meramente por motivos (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 257).

No caso do indivíduo, o conhecimento entra em cena com a função saciar os desejos impostos pelo seu querer viver. Totalmente intermediada pelo princípio de razão, a faculdade de conhecer tem a servil tarefa de oferecer distintos motivos para que a vontade possa constantemente se afirmar. A representação da comida, a representação do perigo, a representação do objeto amado são alguns dos infinitos motivos conhecidos, perseguidos ou evitados pela vontade de vida de todo aquele que não consegue pensar em nada além daquilo que compete à esfera de seus próprios interesses. Por isso Schopenhauer afirma que ao indivíduo humano, enquanto fenômeno da Vontade, não cabe a liberdade propriamente dita, ou melhor, a total independência do princípio de razão (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 508). Inteiramente submetido ao princípio de razão de agir ou lei da motivação, já mostramos que todas as suas ações são marcadas pela necessidade, uma vez que elas sempre resultam de uma razão suficiente dada, ou melhor, de um motivo, forma de causalidade que rege a vida animal.

O eterno desejar, conhecer o objeto de seu desejo e saciar-se com o objeto alcançado tratam, então, a biografia de todos os que possuem o conhecimento submetido à garantia de um fenômeno temporal: a vida corporal. Sem compreender que a essência de seu fenômeno é totalmente alheia ao nascer e ao perecer, o indivíduo se entrega à interminável luta pela conservação de sua existência, pouco se importando com as consequências danosas que suas ações possam causar nos demais seres vivos. Sua vida é o único bem a ser assegurado e seu conhecimento, por conseguinte, deve lhe apresentar os motivos

capazes de promover a manutenção daquele alvo tão desejado. Mas é só isso que o conhecimento do indivíduo consegue alcançar. Já o em si do mundo permanece oculto aos seus olhos.

Estamos cientes de que, para Schopenhauer, *todos* os seres guardam a marca essencial da Vontade. Em si, *todos* são idênticos, pois à Vontade não cabe qualquer pluralidade. Ela é a unidade cósmica. No entanto, quando se objetiva e assume a condição de indivíduo, aquela Vontade carrega consigo o véu que impossibilita o alcance de seu autoconhecimento. Enganado pelos encantos de Maia ou *principium individuationis*, o modo de conhecer do indivíduo não permite que ele se reencontre inteiramente naquele ser que por ele é observado. Seu olhar o coloca como alguém completamente distinto dos demais, fazendo-o acreditar que sua existência é a única que merece os exclusivos cuidados. Nesse sentido, poderíamos eleger o indivíduo como o retrato de uma Vontade que desconhece a si mesma:

Vontade que, aqui, enganada pelo conhecimento atado ao seu serviço, desconhece a si, procurando em UM de seus fenômenos o bem estar, porém em OUTRO produzindo grande sofrimento, e, dessa forma, em ímpeto veemente, crava os dentes na própria carne sem saber que fere sempre só a si mesma, manifestando desse modo pelo médium da individuação o conflito dela consigo mesma, // que porta em seu próprio interior (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 452).

Mas “o conhecimento, em alguns homens, furta-se a essa servidão, emancipa-se desse jugo e pode subsistir para si mesmo livre de todos os fins do querer, como límpido espelho do mundo” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 218). O gênio é, portanto, um daqueles homens cuja visão é capaz de se libertar subitamente dos desejos individuais. Ao invés de perceber os fenômenos como meios para a afirmação de interesses pessoais, para o olhar genial a natureza é um evento que pode ser desvendado em sua essência.

A possibilidade de o gênio penetrar no coração dos fenômenos reside na suspensão daquele modo de conhecimento peculiar do indivíduo. Se estes só obtêm o conhecimento dos fenômenos, o gênio, por outro lado, alcança aquilo que escapa à visão turvada pelo Véu de Maia, ou seja, ele conhece as Ideias. Conceituadas por Schopenhauer como a objetividade imediata e adequada da Vontade num grau determinado, as Ideias, conforme mostramos no segundo capítulo,

devem ser entendidas como os arquétipos perfeitos, permanentes e imutáveis daqueles distintos objetos que compõem o mundo. Os indivíduos não podem desvendá-las, pois o seu modo de conhecer, subordinado ao princípio de razão, pluraliza aquelas formas ideais em objetos particulares e efêmeros, os quais são destinados a servir os seus propósitos pessoais.

Ao indivíduo, portanto, cabe somente uma visão esparsa daquilo que, em si, é independente de toda a fragmentação. Destarte, na medida em que seu olhar se distrai e interage com a casca do mundo, o núcleo do universo permanece encoberto. Para descobrir o que resiste naquele âmago é necessário suspender o distanciamento típico entre sujeito e objeto. Em outras palavras, o objeto, até então considerado pelo expectador como um simples meio a ser manipulado por sua vontade, não deverá ser mais visto como algo separado daquele que o percebe. De acordo com Schopenhauer:

A genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originalmente apenas a serviço da // Vontade – ou seja, de seu interesse, querer e fins –, fazendo assim a personalidade ausentar-se completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho cósmico (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 254).

Como sabemos, são as formas condicionantes do princípio de razão que fabricam a barreira responsável por toda a dualidade característica do mundo fenomênico. Por isso, quando o espaço, o tempo e a causalidade são retirados do olhar do expectador, aquela barreira desaparece de tal modo que ele esquece a sua individualidade. Não há mais alguém que percebe algo. Tampouco existe algo a ser percebido. No momento de apreensão da Ideia “não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 246).

É, então, na total comunhão com a natureza do “outro” que a verdadeira essência dos fenômenos, isto é, a Idéia pode ser compreendida. Nesse sentido, o gênio é quem consegue *tornar-se, fundir-se* ou simplesmente *ser* aquilo que só podia ser *observado* de forma ofuscada pelo indivíduo comum. Essa capacidade de enxergar através do princípio de razão e imergir no íntimo dos fenômenos foi

designada por Schopenhauer de *contemplação* ou *conhecimento estético*.

De acordo com a discussão desenvolvida no item anterior, vimos que o indivíduo, ao contrário do gênio, sempre tem o seu olhar condicionado pelas lentes do princípio de razão. Como o nascer e o perecer são elementos peculiares daquilo que se encontra submetido àquele princípio, o indivíduo, ao observar o fluxo transitório da vida, identifica-se com tal ilusão e, como diria Schopenhauer, sente-se como uma gota no oceano, condenada a desaparecer, a dissolver-se no nada. Por isso, ele apega-se freneticamente à vida e, em vão, luta para tentar conservar a sua existência, um mero fenômeno temporal da Vontade. O sofrimento associado à eterna insatisfação dos desejos, assim como a opressão da vontade de viver alheia, responsável por incutir dor naqueles que são constantemente explorados, representam as consequências já descritas daquele empenho pela garantia da vida corporal. Já no momento da contemplação estética o mundo não é mais apresentado como um fenômeno distinto daquele que o percebe ou como um simples recurso para a afirmação do querer viver. Absorvido completamente na intuição pura da natureza, o ser humano é capaz de compreender que aquilo que antes se apresentava para a sua consciência como algo diferente do seu “eu” não passa de uma quimera produzida pelo *principium individuationis*:

A grandeza do mundo, antes inquietante, repousa agora em nós. Nossa dependência dele é suprimida por // sua dependência de nós. – Tudo isso, contudo, não entra em cena imediatamente na reflexão, mas se mostra como uma consciência apenas sentida de que, em certo sentido (que apenas a filosofia pode revelar), somos unos com o mundo e, por conseguinte, não somos oprimidos por sua incomensurabilidade, mas somos elevados. É a consciência sentida daquilo que o *Upanixade* dos vedas já exprimiu repetidas vezes de maneira variada, em especial no dito antes citado: *Hae omnes creturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens not es*, todas essas criações em sua totalidade são eu, e exterior a mim não existe ser algum (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 278 – 279).

Portanto, quando a dualidade desaparece o sujeito imediatamente interioriza em si a natureza do objeto contemplado e, nesse instante,

compreende a unidade cósmica que escapa aos olhos do indivíduo comum. O resultado dessa experiência, no entender de Schopenhauer, é a negação do querer viver, é a negação daquele ímpeto furioso pela afirmação da vida.

Acreditamos que dois fatores contribuem concomitantemente para a supressão do querer. Um deles refere-se justamente à dissolução da noção de um “eu” separado dos demais. Em outras palavras, se o “eu” do sujeito reside integralmente no interior do objeto não há mais razão para a afirmação de uma existência que se acreditava ser individual e totalmente distinta.

O outro motivo reside na compreensão da indestrutibilidade da essência verdadeira das coisas. Como vimos no capítulo anterior, somente os fenômenos estão submetidos às formas do princípio de razão. Logo, apenas a eles cabe o fluxo transitório da vida, ou seja, o nascer e o perecer. Quando o homem liberta-se do conhecimento regido por tal princípio, ele apreende a Ideia do fenômeno contemplado e descobre que aquele arquétipo é eterno, imperecível e permanente. Desse modo, ao perceber que às Ideias não se aplicam o tempo, o espaço e a causalidade, formas pelas quais o nascer e o perecer tornam-se possíveis, o ser humano entende que é uma ilusão investir na manutenção de um mero fenômeno temporal, isto é, a vida corporal. Mediante essa constatação, o sujeito encontra-se livre daquele conhecimento servil à afirmação da vida, de tal forma que o mundo e os seres que o compõe não são mais vistos como motivos, como instrumentos destinados a alimentar uma existência individual. A natureza, antes egoisticamente manipulada, agora é a porta de entrada para o enigma metafísico:

Assim, enquanto o conhecimento é envolto no *principio individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é também irresistível; quando, entretanto, se olha através do *principio individuationis*, quando as Idéias, sim, a essência da coisa-em-si é imediatamente reconhecida como a mesma Vontade em tudo e, a partir desse conhecimento, resulta um quietivo universal do querer, então os motivos individuais se tornam sem efeito, porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente (SCHOPENHAUER, 2005, p. 509).

Pelo fato de a contemplação da Ideia suspender o conhecimento intermediado pelo princípio de razão, Schopenhauer defende que essa é uma das raras ocasiões em que o ser humano, na qualidade de puro sujeito cognoscente, pode vivenciar aquilo que ele designa de verdadeira liberdade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 389). Isso se explica porque na integração com o outro toda a noção de dualidade se desfaz e, nesse momento, findam os *motivos*, ou melhor, aquelas representações que serviam de razões para a afirmação do querer. Com a supressão da lei da motivação ou princípio de razão de agir, aquilo que antes era encarado como um recurso para a satisfação de interesses, agora é a via para o sujeito descobrir a sua própria identidade e essência, a qual é eterna, imutável e imperecível. Por conseguinte, essa identificação põe fim a todo aquele ímpeto furioso que outrora movia o ser humano a lutar pela afirmação de uma existência, um mero fenômeno da coisa em si. Pois isso, somente quando os motivos tornam-se ineficientes é que o portão para a verdadeira liberdade se abre.

O autor também encontrou naquela comunhão com o elemento permanente e essencial dos variados objetos naturais a fonte responsável por cessar o sofrimento relacionado à manutenção da vida. Para ele, a contemplação estética é aquele “estado destituído de dor que Epicuro louvava como o bem supremo e como o estado dos deuses” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 267). Logo, a aflição associada ao esforço sem fim pela própria conservação e o tormento relacionado à torrente de desejos nunca satisfeitos são prontamente interrompidos, pois o ser humano descobre que a sua verdadeira natureza permanece ileso ao sucumbir daquilo que outrora estava apegado, isto é, a vida fenomênica. Também findam a opressão, a dominação e todo o sofrimento decorrente da exploração da existência alheia, pois a contemplação estética permite que o sujeito se identifique integralmente com aqueles seres que antes eram encarados como meios para seus propósitos. Nesse sentido, se o indivíduo é a imagem da Vontade que desconhece a si mesma, poderíamos eleger o gênio ou o puro sujeito cognoscente como o retrato da Vontade que caminha para seu autoconhecimento:

Vontade que, alheia à representação e a todas as suas formas, é a única e a mesma tanto no objeto contemplado quanto no indivíduo que se eleva à contemplação e se torna consciente de si como puro sujeito. Esses dois, por conseguinte, não são

em si diferentes, pois em si são a Vontade que aqui se conhece a si mesma (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 248).

Sabemos que as Ideias, objetos de contemplação do gênio, representam os arquétipos eternos e imperecíveis daqueles infinitos fenômenos que são multiplicados através do princípio de razão. Embora não sejam a coisa em si propriamente dita, elas devem ser entendidas como a objetividade mais adequada da essência do mundo, pois são imunes ao tempo, ao espaço e à causalidade, as Ideias são expressões perfeitas e completas de cada grau de manifestação da Vontade observado na natureza.

Se a Vontade é o em si da Ideia e se esta a objetiva perfeitamente, então, a contemplação estética torna viável aquilo que acima denominamos de um reencontro da Vontade consigo mesma, pois “quando a Ideia aparece, sujeito e objeto não são mais diferenciáveis” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 248). Porém, como a Ideia ainda não é o pleno em si do mundo, mas a objetividade adequada da Vontade num *grau* determinado, talvez não fosse apropriado designar aquela experiência como o conhecimento supremo do enigma metafísico, visto que a contemplação é sempre referente a *um grau* específico da Vontade.

No entanto, esse já é um passo importante para derrubar aquela barreira que ofusca o olhar do ser humano e não o deixa perceber que a sua essência é idêntica àquela que reside no fenômeno alheio. Na comunhão com a Ideia do objeto ora contemplado, seja uma flor, um pássaro ou uma árvore, por exemplo, o sujeito participa totalmente de sua natureza, ou melhor, ele *É* integralmente o seu ser em si. Conforme destaca Jair Barboza, “ao contemplar uma árvore, o claro olho cósmico não procura sua explicação, deixa-a tranquila diante de si, perde-se na sua imagem, fruindo-a; alça-se acima da linha horizontal das relações que conduzem para o infinito, sem saída da efetividade (BARBOZA, 2001, p. 63).

Entretanto, quando se refere ao modo de alcançar o estado de contemplação estético, Schopenhauer é categórico. Para ele, não há fórmulas, métodos ou regras que possam ensinar o homem a entrar em comunhão com aquele outro ser que frequentemente era visto como algo tão distante e tão diferente de sua pessoa. Os preceitos, como sabemos, são fornecidos pela razão e é a própria natureza da faculdade racional que impossibilita o alcance das Idéias, pois a razão sempre lida com a descrição, a categorização, a classificação ou a conceituação de um objeto que está *separado* do sujeito.

Somente quando o conhecimento racional é abandonado e a oposição sujeito versus objeto é desfeita é que a contemplação da Ideia torna-se possível. Mas isso ocorre de forma súbita e espontânea, quando “de um só golpe a coisa particular se torna a Ideia de sua espécie e o indivíduo que intui se torna puro sujeito do conhecer” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 247). Nesse sentido, cabe à filosofia apenas uma *descrição* abstrata daquilo que pode ser intuído perfeitamente apenas por aquele que foi capaz de abandonar todo o conhecimento subordinado ao princípio de razão e fundir-se totalmente no objeto contemplado. Esse *insight*, essa experiência direta e intuitiva do ser em si do fenômeno alheio é fruto da genialidade, capacidade que, no entender de Schopenhauer, todos os seres humanos possuem em graus variados:

(...) Temos de admitir que em todos existe aquela faculdade de conceber nas coisas as suas Idéias, e, em tal conhecimento, despir-se por um tal momento de sua personalidade. O gênio possui tão-somente um grau mais elevado e uma duração mais prolongada daquele modo de conhecimento, o que lhe permite conservar a clareza de consciência exigida para reproduzir numa obra intencional o assim conhecido, reprodução esta que é a obra de arte. Por tal obra o gênio comunica aos outros a Idéia aprendida, a qual, portanto, permanece imutável, a mesma (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 265).

Nesse sentido, o gênio, por ser a objetivação suprema do conhecimento, consegue repetir através da *arte* as Idéias apreendidas por pura contemplação. Como diria o filósofo, a obra de arte é um meio de facilitação do conhecimento da Idéia, onde o artista nos permite olhar para o essencial da natureza mediante os seus olhos (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 265). No presente trabalho não vamos nos deter na descrição da hierarquia das artes, uma vez que a discussão da teoria da contemplação estética teve como objetivo mostrar que nela já encontramos um possível restabelecimento da identidade entre os seres. No entanto, é interessante destacar que para o filósofo as distintas artes têm o papel de retratar o essencial e o permanente de um determinado grau de manifestação da Vontade na natureza. E é na música que ele encontra a arte suprema, pois, como o autor afirma, ela

“de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia das Idéias, mas CÓPIA DA VONTADE MESMA, cuja objetividade também são as Idéias” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 338).

A contemplação das Ideias, sejam elas apreendidas imediatamente pela natureza ou por intermédio das artes, é, portanto, um dos raros momentos em que o ser humano consegue se libertar daquele modo de conhecimento peculiar do indivíduo. Desfeita a ilusão de que existe um “eu” que difira do “outro”, todo aquele empenho que outrora incitava o indivíduo a lutar pela conservação de sua vida fenomênica é apagado e “o sujeito, ao contemplar a natureza de modo puro, pode fruir desinteressadamente o seu conteúdo” (BARBOZA, 2003, p. 38). É justamente essa capacidade de considerar os eventos da vida sem as lentes do *principium individuationis* que permite ao homem suspender aquele olhar interesseiro para os distintos seres que compõe a natureza e que por ele eram dominados, explorados e, até mesmo aniquilados. Por isso, podemos arriscar que a contemplação estética muito se aproxima da ética. Além de ambas partirem de uma consideração desinteressada pelo “outro”, elas também são capazes de findar a fonte que provoca tanta dor e sofrimento nos distintos animais, isto é, o querer viver.

Por fim, vale destacar que a contemplação estética e o quietivo por ela proporcionado possuem uma duração momentânea, pois “assim que surge novamente na consciência uma relação com a vontade, como a nossa pessoa, precisamente dos objetos intuídos puramente, o encanto chega ao fim. Recaímos no conhecimento regido pelo princípio de razão” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 269). A saída definitiva para as dores e sofrimentos provenientes do querer viver é encontrada por Schopenhauer na ascese. Mas antes de apresentá-la é importante ressaltar que entre a estética e a ascese há um meio termo capaz de amenizar os tormentos de uma vida sedenta pela própria conservação e fazer com que o ser humano consiga abrir mão de seus próprios interesses com o intuito de evitar danos ou, até mesmo, de ajudar aqueles que sofrem. A seguir, veremos que é da compaixão, isto é, da participação imediata e direta no sofrimento alheio que brotam aquelas ações. Essa consideração desinteressada pelo outro, seja ele um animal humano ou não, será, para Schopenhauer, a raiz da genuína ação moral.

#### 4.2 A compaixão: o fundamento das ações morais

De acordo com o capítulo precedente, vimos que Schopenhauer não procurou esconder aquilo que considera o traço mais característico da natureza humana, isto é, o egoísmo. No seu entender, o egoísmo se faz presente tanto nas ações que escancaradamente exploram a vida alheia, quanto naquelas ações em que o agente promove um bem para o próximo com o intuito de obter, porém, uma determinada vantagem particular. Ainda que aponte o egoísmo como a motivação principal e fundamental dos seres humanos, o filósofo faz questão de defender que, apesar de raras, há ações que são praticadas em favor de outrem de modo completamente desinteressado. Para ele, é justamente nessa ausência de toda a motivação egoísta que reside o verdadeiro critério das ações dotadas de valor moral (SCHOPENHAUER, 2001, p. 131).

Como podemos observar, Schopenhauer se preocupa em demarcar exatamente aquilo que ele entende por uma ação genuinamente moral. No entanto, sua concepção ética não tem o objetivo de prescrevê-la, mas apenas de prová-la como sendo a única realmente possível. Antes de apresentarmos a exposição de Schopenhauer acerca do fundamento da motivação moral, é importante lembrar que o autor não descarta a eficácia das ditas regras “morais”. Sabemos que ele mesmo reconhece a sua importância para a ordem social. Porém, Schopenhauer não encontra o alicerce da moralidade em tais regras, pois acredita que elas geralmente só ganham *efetividade* desde que “joguem” com o interesse daqueles que decidem cumpri-las. Sem a ameaça do castigo ou na ausência da recompensa por uma boa ação, por exemplo, o autor afirma que dificilmente as regras da boa conduta seriam adotadas ou fariam parte das ações humanas. Sendo assim, “as regras morais, nesse caso, só servem para canalizar e restringir o comportamento das pessoas: pode-se treinar a pessoa egoísta para que seu comportamento tenha conseqüências menos desastrosas, mas não torná-la uma boa pessoa” (JANAWAY, 2003, p. 109).

A moralidade, portanto, deve ser entendida como uma característica exclusiva das ações que são promovidas no intuitivo de criar condições que possam favorecer o bem-estar de um terceiro, desde que o agente não vise com isso benefícios para si. Segundo Schopenhauer, essa maneira de agir é representada por aquelas experiências visíveis onde “alguns ajudam e dão, fazem e renunciam sem ter outro intuito em seu coração que o de ajudar a outrem cuja necessidade eles vêem” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 130). Confiante de que as ações verdadeiramente morais são possíveis, Schopenhauer

traça a meta de descrever o que é capaz de mover os homens a atos desse tipo.

Como sabemos, o egoísmo distancia o ser humano do campo das ações morais pelo fato de impedir que cada pessoa reconheça os seus interesses num ser que lhe é estranho. Para o olhar egoísta, condicionado pelo *principium individuationis*, apenas o seu bem-estar, a sua alegria, o seu prazer e o seu querer viver, reconhecidos imediatamente por sua autoconsciência, são dotados de valor e devem ser conquistados a qualquer preço. Perfazendo um sentido totalmente contrário, o caminho para a ação moral consiste em justamente ultrapassar aquela barreira e reconhecer que no outro há igualmente aqueles sentimentos imediatamente reconhecidos pelo próprio eu. Mas, para Schopenhauer, “isso exige porém que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que aquela *diferença* total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente o meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 135-136).

Segundo o autor, quando a identificação com o outro se torna possível, o *sofrimento* alheio pode ser compartilhado de forma mais imediata, uma vez que o sofrimento, como vimos, representa a marca essencial e inseparável da vida. Por conseguinte, será a participação no infortúnio de um outro ser que moverá uma pessoa a promover prontamente a ajuda, a assistência e o alívio daquele que sofre. Nas palavras do filósofo:

O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de modo algum raro: é o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer, a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou superação deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade. Esta *compaixão* sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda a ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136).

Mas alguém poderia sustentar que a ação proveniente da *compaixão* seria somente uma maneira camuflada de egoísmo, partindo

da crítica de que o agente, ao se perceber no outro, só impediria o sofrimento alheio por ver naquele outro o seu próprio eu sofrendo. Em última instância, como não seria verdadeiramente *o outro* o merecedor de nossa boa ação, mas *nós mesmos*, esse ato interesseiro inviabilizaria por completo a ocorrência da ação moral. Mas o que Schopenhauer pretende mostrar com a compaixão é algo contrário àquela possível crítica. No seu entender, o ato de identificar-se com o outro consiste em reconhecer que aquele outro é também passível de um sofrimento que outrora era reconhecido apenas no agente, através de sua experiência sensível e imediata. Desse modo, é a compreensão do sofrimento alheio, a partir do próprio sofrimento, que faz com que uma pessoa sofra *com a outra* a sua dor e atue desinteressadamente *a seu* favor. Por isso, o autor sustenta que na compaixão “sofremos *com* ele, portanto *nele*, e sentimos sua dor como *sua* e não temos a imaginação de que ela seja nossa” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 140).

Mas, apesar de utilizarmos expressões como reconhecimento ou compreensão do sofrimento alheio, isso de modo algum sugere que a compaixão possa ser transmitida ou aprendida através do conhecimento derivado da razão. Este tipo de conhecimento sempre lida com o plano da representação, cuja marca essencial é a divisão sujeito e objeto, portanto, a dualidade. Já a compaixão se origina daquilo que Schopenhauer denomina de conhecimento imediato e intuitivo, o qual surge apenas quando o agente, de forma súbita, consegue identificar-se com os sentimentos daqueles sujeitos que outrora lhe eram estranhos e indiferentes. Analisando a compaixão a partir do viés metafísico, ele encontra naquele sentimento a possibilidade de ultrapassar os “encantos de Maia”. Com a ilusão da dualidade desfeita, o mundo se revela da seguinte forma para o espectador:

“A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha *representação*. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência.” Este conhecimento, para o qual em sânscrito a expressão corrente é “tat-tvan-asi”, quer dizer, “isto é tu”, é aquilo que irrompe como

*compaixão*, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda boa ação (SCHOPENHAUER, 2001, p. 219).

Schopenhauer acredita que essa capacidade de se identificar com o fenômeno alheio e de compartilhar o seu sofrimento, por vezes designada como o mistério da ética, não é algo que possa ser plenamente comunicado através de conceitos: “Sua real e adequada expressão, por conseguinte, encontra-se não em palavras, mas exclusivamente nos atos, na conduta, no decurso de vida do homem” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 471). Nesse sentido, quem efetivamente vivenciou a compaixão não tardará em manifestar aquele sentimento através de ações que tenham como objetivo exclusivo a assistência desinteressada pelo próximo.

De acordo com a obra *Sobre o Fundamento da Moral*, as ações originárias da compaixão podem expressar as virtudes de *justiça* e de *caridade* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 141-164). De caráter negativo, a justiça se traduz naquelas ações em que o agente se *abstém* de causar aos outros um sofrimento. Em *O Mundo...* o filósofo defende que o homem justo é aquele que, mesmo onde o Estado ou outro poder não se faça presente, é incapaz de oprimir e subjugar a vontade que vive no ser alheio a fim de afirmar veementemente o seu querer viver e aumentar o seu bem-estar (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 471). Por outro lado, a virtude da caridade se anuncia naquelas ações em que o ser humano ajuda ativamente um ser que sofre. Seu traço fundamental é, portanto, de cunho positivo. Mas, seja como for, aquele que pratica a justiça ou a caridade mostra, por intermédio de suas ações, que a sua vida e os seus interesses não são colocados como prioridade máxima diante dos interesses de outros seres que igualmente desejam evitar a dor e garantir o seu bem-estar. E é por isso que a pessoa verdadeiramente virtuosa, ao reconhecer o desejo de viver que percorre no indivíduo alheio, é capaz de por um limite à afirmação do próprio querer com o único intuito de não prejudicar aos demais através de suas ações.

Após ter estabelecido a motivação moral genuína e as virtudes dela provenientes, o autor indaga a seguinte questão: “se a compaixão é a motivação de toda justiça e caridade genuínas, quer dizer, desinteressadas, por que uma pessoa e não outra é por ela motivada? Pode a ética, já que descobre a motivação, fazê-la atuar?” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 190). A resposta encontrada por Schopenhauer para dar conta dessa questão repousa na sua teoria sobre a

diferença dos caracteres, apresentada no segundo capítulo desta dissertação. Mas, apesar de apontar o egoísmo como a principal motivação para as ações humanas, na perspectiva do autor *todos* possuem alguma proporção de compaixão em seu caráter. É esse gérmen semeado no coração de todos os homens que faz com que o egoísta e o mais duro de coração, em algum momento, sejam capazes de se compadecer com a dor alheia e ajudar aquele que sofre.

Por isso, Schopenhauer não aceita a ideia de que as prescrições éticas consigam fazer com que alguém atue de forma genuinamente moral. A fonte da ação moral, na sua concepção, é algo anterior a toda e qualquer reflexão, instrução ou educação, e só pode surgir quando a compaixão que reside no caráter de todo o ser humano seja despertada através da participação imediata no sofrimento alheio. Destarte, “a nobreza moral, mesmo se ainda lhe falta excelência intelectual, põe a luz, por suas ações, a mais alta sabedoria e envergonha o mais genial e o mais erudito, quando este mostra, por seu comportamento, que aquela verdade ficou alheia a seu coração” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 218).

Embora Schopenhauer encontre o fundamento da moralidade num sentimento, ele não é ingênuo o suficiente para descartar a importância daquilo que nos é oferecido pela razão, ou seja, os ensinamentos e as regras morais. Na compaixão, por exemplo, a reflexão é de grande valia para que um indivíduo possa adotar um curso de ação que proporcione mais benefícios do que prejuízos para os afetados. Por isso, o filósofo alega que algumas ações de bom coração, quando praticadas sem muita reflexão, podem ocasionar mais consequências ruins do que boas, como é o caso do perdão de um crime (SCHOPENHAUER, 2001, p. 199). Nesse sentido, ainda que o fundamento da ação moral decorra de um sentimento, a reflexão é essencial para que as ações provenientes da compaixão alcancem os melhores fins possíveis. Além do mais, como constamos nos capítulos anteriores, o conhecimento abstrato também é indispensável para a vida moral, uma vez que a reflexão racional pode trazer aos pensamentos aquela máxima que outrora fora vivenciada imediatamente pelo coração, ou seja, não prejudiques a ninguém. Logo:

Não é de nenhum modo preciso que, em cada caso único, a compaixão seja efetivamente despertada, pois muitas vezes ela chegaria muito tarde, mas em cada alma nobre a máxima “neminem laede”<sup>36</sup> origina-se do conhecimento, alcançado *de uma vez*

---

<sup>36</sup>

Não prejudiques a ninguém.

*por todas*, do sofrimento que toda a ação injusta traz necessariamente aos outros e que é aguçado através do sentimento do padecer injusto, isto é, da prepotência alheia (SCHOPENHAUER, 2001, p. 143).

Entretanto, Schopenhauer faz questão de frisar que a razão é de ordem secundária, ou melhor, ela é apenas um instrumento a serviço do caráter de cada pessoa. Assim como ela pode fazer com que aquele mais compassivo encontre os melhores meios para praticar boas ações, a razão é também a responsável por fazer com que aquele mais egoísta percorra o caminho que lhe renda maiores vantagens. Observando o modo de agir da maioria das pessoas e levando em consideração a tese schopenhaueriana de que o egoísmo representa a motivação principal nos seres humanos, não é de se estranhar o fato de que os atos egoístas imperem na sociedade. Diante da certeza nada agradável de que a ação genuinamente moral é algo que não se deva esperar, podemos entender porque o ser humano não contou tempo para criar mecanismos que pudessem conter as consequências do egoísmo desenfreado e irreflexivo de cada sujeito. Por esse motivo, são tantas as promessas de recompensas pelas práticas de boas ações e são tantas as leis que coíbem, por meio do medo do castigo, o comportamento egoísta que provoque consequências danosas para a vida alheia. Mas tais artimanhas de modo algum são expressões na moralidade. Esta reside essencialmente no fazer o bem sem esperar nada em troca.

#### *4.2.1 A compaixão pelos distintos animais: o fundamento não-antropocêntrico da moralidade schopenhaueriana*

Schopenhauer não escondeu a sua insatisfação em relação ao modo como a moralidade vigente trata os animais não-humanos. No capítulo anterior vimos que uma de suas principais críticas destina-se à relutância que aquela tradição tem em apontar e reconhecer as semelhanças que a espécie humana compartilha com as demais espécies animais. A razão, o pensamento ou a alma, por exemplo, foram citadas como algumas das características associadas exclusivamente aos seres humanos e elevadas ao *status* de características imprescindíveis para que alguém pudesse ter a sua vida e os seus interesses respeitados e assegurados. O resultado dessa segregação foi, sem dúvida, a consideração moral restrita apenas aos interesses dos seres humanos e o total descaso frente à vida dos outros seres.

Já Schopenhauer procurou percorrer um caminho contrário às concepções especistas. Enquanto estas tiveram o objetivo de reduzir a esfera das ações morais apenas aos seres humanos, o filósofo se empenhou em estendê-la também aos demais animais. Segundo ele mesmo escreve na obra *Sobre o Fundamento da Moral*, “a motivação moral por mim estabelecida confirma-se, além disso, como genuína pelo fato de que ela toma sob sua proteção também os *animais*, que são tão irresponsavelmente malcuidados nos outros sistemas morais europeus” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 174-175).

Schopenhauer defendeu que a compaixão, ou seja, a capacidade de participar do sofrimento alheio pode ser sentida em relação aos animais porque estes, assim como os seres humanos, são passíveis de sensibilidade, logo, são capazes de sentir dor e de sofrer. Dessa forma, a disposição de se abster da prática de um ato que possa causar um sofrimento, ou a atitude de proporcionar uma ajuda efetiva a um ser que sofre são retratos de ações morais que contemplam também os animais. Essa proposta mostra a preocupação que Schopenhauer teve em não fundamentar uma concepção ética cuja consideração moral fosse centrada exclusivamente nos seres humanos.

Nesse sentido, se o animal também sente dor e sofre com os desdobramentos das ações humanas, então, não há justificativa de ordem moral para que atribuamos apenas aos nossos interesses uma consideração exclusiva. Agir dessa forma, segundo o pensador, revela apenas o egoísmo arraigado em nossa índole e, por esse motivo, “a compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente com a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 179).

Apesar de encontrar o fundamento da ação moral, sabemos que Schopenhauer não pretendeu elegê-lo como um princípio que devesse ser adotado universalmente. Desse modo, ainda que a compaixão seja direcionada também aos animais, não devemos entender que ela deva ser eleita como uma regra norteadora de nossas ações em relação àqueles seres. Na perspectiva do filósofo a compaixão é um sentimento, anterior a toda e qualquer reflexão racional, que pode brotar espontaneamente do caráter de cada um. Não são nas palavras, nos dogmas, ou nas regras, mas sim na experiência de compartilhar a dor do outro que reside a mola fundamental para que uma pessoa possa agir no sentido de promover o bem-estar daquele ser que sofre, sem visar com isso qualquer benefício para si.

O fato de o autor encontrar no sentimento e não na razão a

motivação para a moralidade é uma alternativa para se pensar o motivo pelo qual é tão difícil de convencer o ser humano a respeitar e a assegurar o bem-estar dos animais. Por mais que argumentos e princípios bem elaborados mostrem conceitualmente a importância moral de se respeitar a vida dos animais, geralmente o egoísmo que motiva o homem a explorar aqueles seres é o que prevalece. Em outras palavras, podemos até fazer com que alguém compreenda e concorde com a argumentação apresentada numa ética prescritiva, mas fazer com que aquela pessoa mude o seu comportamento em relação aos animais é algo menos provável de acontecer. E como são precárias as leis que coíbem o mau trato animal, o ser humano pouco se importa em deliciar-se à custa da dor de seres que não falam, mas sofrem diariamente com as consequências de nossas ações.

No entanto, é preciso lembrar que muitas das barbáries cometidas geralmente são colocadas longe da visão dos consumidores da vida animal, pois “o que os olhos não veem o coração não sente”. As crianças, por exemplo, nem imaginam o tratamento cruel que os animais recebem para que o público possa se divertir nos espetáculos circenses<sup>37</sup>. Se pudessem conhecer os horrores que ocorrem atrás dos picadeiros, é quase certo que o encanto de muitos e a vontade de continuarem ali chegariam ao fim. Da mesma forma, aqueles que consomem carne talvez repensassem seus hábitos alimentares se pudessem presenciar o modo cruel como vivem e morrem os animais nos sistemas atuais de confinamento. Como disse o ex-*Beatles* Paul McCartney “se os matadouros fossem de vidro, pouca gente comeria carne” (WINCKLER, 2004, p. 41).

De acordo com a exposição acima, o ponto de partida para a ação moral em relação os animais não-humanos, mesmo onde lei alguma nos obrigue a respeitá-los, parece realmente residir naquele sentimento que surge quando o agente se identifica com o querer viver que pulsa no interior do animal e entende, de maneira intuitiva, que aquele ser igualmente deseja escapar das situações que lhe causam dor e

---

37

De com a *Aliança Internacional do Animal* (AILA), o método utilizado para adestrar os animais de circo é o condicionamento através da dor: “Os famosos ursos dançarinos, por exemplo, são obrigados a pisar em chapas de metal incandescente ao som de uma determinada música. No picadeiro, os ursos ouvem a música usada durante a tortura e começam a se movimentar, dando a impressão de estar dançando, mas na verdade apenas se lembram das chapas quentes e automaticamente começam a erguer as patas” Aliança Internacional do Animal. **Circo Legal Não Tem Animal**. Disponível em <<http://www.aila.org.br/circo1.htm>>. Acesso em 15 de mar. de 2010.

sofrimento. Nesse sentido, mesmo que o egoísmo ocupe a maior proporção no coração de grande parte dos seres humanos, até os mais rudes podem ser capazes de manifestar a compaixão pelos animais, pois, ela “é originária e imediata e, estando na própria natureza humana, faz-se valer em todas as relações e mostra-se em todos os povos e tempos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 142).

O filósofo, portanto, encontrou na compaixão a motivação responsável pelas ações genuinamente morais. Contudo, diante da teoria schopenhaueriana de que *todo* o animal é sensível à dor, algumas objeções poderiam ser levantadas: O ser humano deveria sentir compaixão igual por todos? Como alguém deveria agir numa situação em que, diante do sofrimento de dois animais de espécies distintas, tivesse a possibilidade de ajudar apenas um? Apesar de citar brevemente que os princípios são importantes para orientar o rumo das consequências de ações provenientes da compaixão, Schopenhauer não chegou a prescrever regras que pudessem dar conta dessa questão. Seu objetivo, como sabemos, foi o de descrever as ações às quais se pode atribuir um valor moral verdadeiro. Mas a argumentação de que compaixão está relacionada diretamente com a capacidade de compartilhar o sofrimento de outrem se apresenta como uma importante pista para que possamos refletir sobre as questões acima levantadas.

Nesse sentido, o filósofo acredita que quanto maior a predisposição para a dor, maior compaixão o animal despertará no coração do agente. Talvez por isso seus exemplos de compaixão para com animais não-humanos sempre envolvam aqueles seres que possuem o sistema nervoso central mais desenvolvido, como cães, macacos ou elefantes. “Lembro-me de ter lido que um inglês que numa caçada na Índia matara a tiros um macaco não pôde esquecer o olhar que o animal lançou-lhe ao morrer e, desde então, nunca mais atirou em macacos”, relata na obra *Sobre o Fundamento da Moral* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 179). Já em *Parerga e Paralipomena*, o autor expressa em palavras o seu próprio sentimento: “nunca vejo um cachorro preso sem sentir íntima compaixão por ele e profunda indignação contra o seu dono (...)” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 220). No entanto, em relação aos animais com sistema nervoso menos elaborado, tais como os insetos, o filósofo pouco se detém. Afirma apenas que a capacidade de sentir dor é bastante limitada e, por isso, o inseto “não sofre tanto através de sua morte quanto o homem sofre com a sua picada. – Isto os hindus não o perceberam” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 475).

Schopenhauer entende que “é a capacidade cognitiva superior que faz a vida do homem mais cheia de sofrimento do que a do animal”

(SCHOPENHAUER, 1988, p. 221). Como resultado, ele acredita que o infortúnio de um ser humano é o que mais nos despertará aquele sentimento:

*A bondade de coração* consiste numa compaixão profundamente sentida e universal por tudo o que tem vida; em primeiro lugar, porém, pelo homem, porque o aumento da inteligência cresce passo a passo com a sensibilidade para o sofrimento. Por isso, os incontáveis sofrimentos físicos e espirituais do homem reivindicam muito mais compaixão do que a dor apenas física, e por isso mesmo mais abafado do animal (SCHOPENHAUER, 2001, p. 196).

Conforme já discutimos anteriormente, foi com base nessa argumentação que Schopenhauer procurou defender o consumo de carne:

Que, de resto, a compaixão para com os animais não tenha de levar tão longe a ponto de, como os brâmanes, abstermo-nos da nutrição animal baseia-se no fato de que, na natureza, a aptidão para sofrer caminha passo a passo com a inteligência. Por isso o homem, pela privação da nutrição animal, principalmente no norte, sofreria mais do que sofre o animal por meio de uma morte rápida e sempre imprevista, que, todavia, dever-se-ia aliviar ainda mais mediante o clorofórmio (SCHOPENHAUER, 2001, p. 183).

Mas, caminhado contra as evidências empíricas que tanto gosta de ressaltar, o autor parece fazer questão de se esquecer dos casos bem sucedidos de dietas vegetarianas já constatadas em sua época, principalmente entre os ingleses e hindus. Nesse momento, para se manter fiel ao propósito de descrever a ação genuinamente moral, seria mais conveniente se Schopenhauer valorizasse aquelas atitudes humanas que procuram, ao máximo, não provocar danos à vida animal. Essa defesa schopenhaueriana de se matar o animal para a alimentação foi alvo de críticas do filósofo Peter Singer (SINGER, 2004, p. 237).

Outra questão a ser considerada é a seguinte: se a compaixão se origina, *a priori*, do sentimento e não de regras ou princípios morais, então não há razão para Schopenhauer afirmar que a compaixão “*não*

*tenha* de levar tão longe” a ponto de culminar na prática do vegetarianismo. Com tal discurso o autor parece querer definir, por meio de uma prescrição racional, os limites de algo que ele mesmo afirma brotar de um sentimento, fonte exclusiva das ações morais na sua concepção filosófica.

Apesar das objeções acima, não há como negar a preocupação que Schopenhauer teve em elaborar uma proposta ética que incluísse também os outros animais no âmbito das considerações morais, algo pouco defendido no fervor do século XIX. Ao contrário das concepções especistas, ele não mediu esforços para defender que há, entre os seres humanos e os outros animais, muitas semelhanças, sendo a principal delas a vontade de viver. E foi justamente no reconhecimento do desejo alheio de escapar das adversidades da vida, isto é, da dor e do sofrimento, algo comum nas diferentes espécies animais, que o autor encontrou a fonte para a motivação moral. Sendo assim, a expressão plena da moralidade somente estará estampada naquelas ações em que o agente, independentemente de qualquer recompensa ou coerção, pratica a justiça ou a caridade visando unicamente aliviar o infortúnio seja de um homem ou de qualquer outro animal.

#### 4.2.2 *Uma consideração moral para além da vida animal?*

Na discussão anterior verificamos que Schopenhauer encontrou na capacidade de sentir dor e de sofrer o critério para que um ser pudesse ser considerado moralmente. Dessa forma, apesar de afirmar que a Vontade é a essência interior de todos os seres naturais, sejam eles inorgânicos, vegetais ou animais, Schopenhauer defendeu que as ações humanas só possuem significação moral em relação àqueles que são capazes de sentir, via autoconsciência, os movimentos de sua vontade, tais como a dor e o prazer. Por isso, ele afirma que a compaixão só é sentida em relação aos animais e, conseqüentemente, a esfera das considerações morais restringe-se a eles. Sobre a relação moral do homem para com a natureza vegetal ou inorgânica, o filósofo não se deteve, ainda que em algumas de suas obras escapassem frases como “o conhecimento de que todo o *ser vivo*<sup>38</sup> é tanto a nossa própria essência em si, quanto a nossa pessoa, estende a nossa simpatia a todo o ser vivo, e com isso o coração se dilata” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 475).

Atualmente não é difícil observar, tanto nos discursos do senso

---

38

Grifo nosso.

comum quanto nas argumentações acadêmicas, a defesa de uma proteção, de um respeito e de uma relação ética para com o entorno natural. Frente a isso, pretendemos consultar a filosofia schopenhaueriana para analisar uma questão extremamente atual: seria realmente possível atribuir algum resquício de moralidade a esta preocupação emergente pelo entorno natural, tais como as matas ou os aquíferos? Como o autor não aborda o tratamento moral em relação aos seres insensíveis à dor e ao prazer, torna-se um tanto quanto arriscado tentar investigar a questão acima estabelecida. Mas, se fosse possível respondê-la, acreditamos que o ponto de partida para refletir sobre tal questão deveria começar pela seguinte premissa do filósofo: “só a intenção decide sobre o valor moral ou não de um ato, donde o mesmo ato pode ser reprovável ou louvável segundo a sua intenção” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 41).

Lembre-mos que durante séculos, apesar do modelo de ação exploratória do entorno natural causar sofrimento e consequências desagradáveis para inúmeros animais, para a espécie humana, *como um todo*, esse modelo ainda não representava uma ameaça global. No entanto, essa apropriação devastadora não pode sustentar-se por muito tempo. Na fase altamente expansiva da economia mundial, nas décadas de 50, 60 e 70 o homem começou a perceber os impactos ambientais provenientes da atividade produtiva (LEIS, 1999, p. 19-31). Com o passar dos anos, foi possível observar, paralelamente ao crescimento populacional, a intensificação do uso do carvão, a utilização dos combustíveis fósseis, a devastação de florestas para dar abrigo a novas fábricas, sistemas rodoviários, aeroportos e complexos residenciais. Tudo isso contribuiu para a demanda de mais energia, automóveis, infraestrutura, papel, aço, minério, alimentos, pastagens e campos para a agricultura e pecuária. De fato, essa contínua exploração da natureza não poderia ter outro desfecho a não ser o dano ambiental global. Águas poluídas, lixo industrial, poluição atmosférica, espécies em extinção, florestas devastadas e erosão do solo alastraram-se por quase todos os cantos do planeta. (KENNEDY, 1993).

A ideia de que os constituintes da natureza fossem infinitos quando comparados à capacidade humana de exauri-los ou poluí-los, cedeu lugar a uma consciência de que as atividades altamente devastadoras de bilhões de seres humanos poderiam comprometer a biosfera, único habitat existente em nosso sistema solar para abrigar todas as espécies vivas, *inclusive a nossa*. Eis agora o interessante de se observar: inesperadamente a espécie humana, tomada por um forçado “sentimento misericordioso” largou mão de sua arrogância tradicional e

começou a compreender-se como algo que não está tão além do mundo natural como costumava julgar.

Como resultado, o ser humano passou a entender que, independente de ter uma suposta alma ou de ser racional, características que sempre gostou de eleger para distinguir-se dos demais, ele também é um ser vivo, ou seja, algo pode ser afetado caso o comprometimento desenfreado da natureza continue a se alastrar. Diante dessa tomada consciência praticamente obrigatória, tornaram-se frequentes políticas em defesa da proteção, da conservação e do respeito para com o entorno natural. Acordos internacionais de conservação do meio ambiente, estilo de vida sustentável, legislações ambientais, o mercado verde e a educação ambiental, aos poucos, passaram a fazer parte atitudes humanas. Estas atitudes seriam finalmente as ações morais dos seres humanos se manifestando? O que pretendemos afirmar é que, se analisada a *intenção* daquelas atitudes, tal questão parece merecer um enfático *não*.

Schopenhauer, como vimos, defendeu que a característica própria das ações morais é o agir em prol do outro desinteressadamente, ou seja, não buscando a própria vantagem. Por isso, quando a motivação que leva um indivíduo a agir é o seu bem-estar e o seu interesse a sua ação será egoísta e destituída de valor moral. Observando os atuais e crescentes movimentos em defesa do meio ambiente, não seria nada arriscado sugerir que toda essa preocupação não passa de uma atitude egoísta do homem, que começou a olhar e a cuidar tão desesperadamente da natureza quando viu sua existência ameaçada. Parafraseando Schopenhauer, isso mostra apenas que a cabeça das pessoas foi aclarada, mas o coração permaneceu incorrigível (SCHOPENHAUER, 2001, p. 199). Não há dúvidas que através da educação e de políticas ambientais pode-se oferecer motivos, como uma lei ou como a recompensa de um planeta com boas condições para se viver, com o intuito de guiar a ação humana para conter o egoísmo desenfreado de cada homem. Entretanto, sua vontade será apenas desviada, mas não melhorada. A motivação egoísta e interesseira, apesar de ser direcional, ainda continua ali presente, pois o que motiva a maioria a agir em benefício dos demais elementos da natureza é, em primeiro lugar, a garantia de seu interesse próprio, o que inviabiliza a ação moral. Nas palavras do filósofo, “como poderia tratar de desinteresse próprio, quando a recompensa me atrai ou a ameaça de castigo me assusta?” (SCHOPENHAUER, 2001, p.128).

Nesse sentido, queremos sugerir, com base na filosofia schopenhaueriana, que as frequentes e atuais campanhas em favor do

meio ambiente, os acordos internacionais para a sustentabilidade e as legislações ambientais, meios aperfeiçoados do egoísmo, muito provavelmente não brotaram de uma hora para a outra como expressões de genuínas ações morais, isto é, de ações que se destinam ao outro e visam tão somente o benefício daquele. Muito pelo contrário. Nasceram exclusivamente *do* egoísmo e *para* servir o egoísmo humano. Ciente de que o seu modo exploratório de se relacionar com o meio ambiente já está causando e causará ainda mais consequências desagradáveis para os membros de sua espécie, toda essa preocupação ambiental surgiu tão somente como um meio para assegurar uma única finalidade: a garantia do bem-estar e a sobrevivência dos seres humanos. Como Schopenhauer afirmou:

Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo. O ensinamento pode mudar as escolhas dos meios, mas não dos últimos fins gerais; cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária. Pode-se mostrar ao egoísta que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores (...) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198).

Pelo visto, os movimentos ambientais que eclodiram principalmente nas quatro últimas décadas são expressões do puro egoísmo e a certeza de que a conduta justa, baseada em ações morais, é algo que não devemos esperar da maioria dos homens, pois, do contrário, tudo aquilo seria desnecessário. Não podemos negar, é claro, que existem e sempre existiram seres humanos que se dedicaram à causa animal ou ambiental movidos unicamente pelo benefício das mesmas. Mas tais pessoas são aquelas que agem em prol do outro mesmo quando não há alguém as vigiando, uma lei obrigando-as a agir de certo modo ou uma ameaça ambiental impondo novos padrões de vida.

Apesar de a filosofia de Schopenhauer não abranger a compaixão em relação aos seres destituídos da capacidade de sentir dor e de sofrer, averiguamos, de acordo com as considerações apresentadas acima, que a análise da *intenção* da ação em prol dos seres naturais abre um caminho para refletirmos até que ponto existe ou não uma *intenção moral* nessa preocupação emergente para com o meio ambiente. Desse modo, se houver alguma possibilidade de se referir às ações ambientais em termos morais, acreditamos que essa possibilidade resida naquelas ações em

que o agente procura garantir a vida alheia, seja ela animal ou vegetal, sem esperar com isso qualquer retribuição.

### **4.3 O reencontro da Vontade consigo mesma: a negação do querer viver**

Se há alguma possibilidade de o homem comum acessar o em si do mundo, vimos que essa possibilidade parece residir na experiência direta que cada um tem dos movimentos da vontade sentidos imediatamente no interior de seu corpo. Por isso, podemos dizer que ao homem, na condição de *indivíduo*, ou seja, na condição de Vontade feita corpo, o enigma metafísico supostamente se revela como um *querer viver*. Nesse sentido, quando o ser humano se depara com a essência do mundo sob a ótica do querer viver, a sua biografia, de modo geral, estará fadada a garantir os meios necessários para a conservação de algo que para ele é apresentado como o mais valioso dos bens: a vida.

Lembre-mos também de que esse homem comum, essa manifestação da Vontade na condição de *indivíduo* é um sujeito cognoscente, cujo conhecimento é condicionado necessariamente pelas formas do princípio de razão, responsáveis pela “fabricação” do mundo como representação. No entender de Schopenhauer, essa capacidade de conhecer os eventos mundanos é de extrema importância para a afirmação do querer, pois ela é o principal instrumento que permite ao indivíduo buscar aquilo que seja vantajoso à manutenção de sua vida e fugir daquilo que representa uma ameaça à sua existência. Sendo assim, “quem ainda se encontra envolvido no *principium individuationis* conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam MOTIVOS para seu querer (...)” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 481).

Dessa maneira, para o modo de conhecer característico do indivíduo o mundo que paira à sua frente é algo completamente distinto do seu “eu”. É algo que está aí para servir à afirmação de sua vida. Limitado a experimentar somente o querer viver que pulsa no interior de seu corpo e ofuscado por um conhecimento que lhe fornece um mundo dividido em múltiplos seres distintos, vimos que o ser humano não tardará em dominar, manipular e explorar a vida de outros seres, a fim de que estas sirvam exclusivamente a sua vontade. Como os animais não-humanos ficaram praticamente excluídos da esfera da proteção estatal, sabemos que eles são os que mais sofrem com as injustiças decorrentes do egoísmo. Não é a toa que Schopenhauer declara que “o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza

como instrumento de uso” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 211).

Apesar de Schopenhauer muitas vezes associar o querer viver experimentado por cada indivíduo ao núcleo metafísico do mundo<sup>39</sup>, já mostramos que nos momentos de maior precaução ele defende “que nem sequer esse mesmo conhecimento interior de nossa própria vontade nos fornece, todavia, em modo algum, um conhecimento propriamente dito da coisa em si” (SCHOPENHAUER, 1950a, p. 214). A característica essencial da coisa em si, destacada constantemente pelo filósofo, é a não sujeição às formas do princípio de razão, isto é, ao espaço, ao tempo e à causalidade. Por isso, ele afirma que a “pluralidade concerne não à Vontade como coisa em si, mas exclusivamente a seus fenômenos. A Vontade se encontra em cada um destes por inteiro e indivisa e em torno de si vê a imagem inumeráveis vezes repetida de sua própria essência” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 426).

Como sabemos, a própria experiência interna do querer já inviabiliza o acesso à coisa em si propriamente dita, visto que tal experiência só pode ser obtida pelo indivíduo através do tempo, uma das formas daquele princípio. Além do mais, o indivíduo, enganado pelo *principium individuationis*, é incapaz de apreender a unidade da Vontade quando olha para o mundo que o cerca. Confiante naquilo que o seu querer imediatamente lhe impõe, nada se torna mais importante para ele do que a conservação de seu corpo, de sua vida. Longe de reconhecer a igualdade cósmica da coisa em si, o homem comum vive preso à ilusão de que entre ele e o mundo há um grande abismo.

Frente a estas considerações, o objetivo final desta dissertação é defender que na filosofia schopenhaueriana o verdadeiro acesso à coisa em si não compreende a afirmação da vida, fonte de tanta dor, discórdia e dissociação entre o “eu” e o “outro”. Na nossa perspectiva, quando a coisa em si é plenamente revelada, quando ela aparece totalmente despida do *principium individuationis* o resultado é justamente a

---

39

Para corroborar essa afirmação, convém citar uma passagem da obra *O Mundo...* já discutida no capítulo segundo da presente dissertação: “A palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama 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. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, esse corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis deste; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado na palavra VONTADE” (SCHOPENHAUER, 2005b, p.157).

negação daquilo que outrora era entendido pelo indivíduo como o enigma metafísico, ou seja, o resultado é a negação do querer viver. Para levar adiante essa discussão, partiremos da premissa de que o desejo pelo querer viver nada mais é senão a confirmação da crença da dualidade, da crença de que há um “eu” distinto dos outros seres e que precisa ser preservado. Em outras palavras, querer garantir a própria vida é desconhecer que a noção de multiplicidade e separabilidade pertencem apenas ao fenômeno, à representação; é desconhecer que “a essência em si, em verdade, está presente no todo e indivisa em cada coisa na natureza, em cada ser vivo” (SCHOPENHAUER, 2005b, p.190).

Se retomarmos os dois momentos anteriormente discutidos sobre a possibilidade de um olhar para além do *principium individuationis*, ou melhor, de um olhar capaz de ultrapassar o mundo fenomênico e de se *aproximar* da coisa em si, o que observamos já é, em certa medida, um quietivo da vontade individual. Na contemplação estética, vimos que a intuição da Ideia, considerada a objetividade mais adequada da coisa em si, conduz a uma comunhão momentânea do sujeito com o objeto. Nesta ocasião, o ser humano, elevado à categoria de puro sujeito cognoscente, ao penetrar na essência em si do fenômeno alheio imediatamente reencontra-se naquele ser que antes era encarado como algo completamente distinto do seu “eu” e utilizado como um meio para a afirmação de seus propósitos. Como resultado, a supressão da dualidade, somada à certeza de que a essência dos fenômenos permanece intocada ao nascer e ao perecer colocam um fim a todo aquele ímpeto furioso que outrora movia o ser humano a lutar pela afirmação da vida corporal, um mero desdobramento do em si do mundo. Mas, como já dissemos, a contemplação estética é momentânea e logo que o querer viver invade a consciência do sujeito, este retoma novamente a luta pela vida, responsável pela discórdia, dor e sofrimento.

Num segundo momento, a supressão do querer é ocasionada pelo sentimento de compaixão. Semelhante à contemplação estética, a compaixão é caracterizada por uma visão que ultrapassa o *principium individuationis* e permite que o amplo abismo entre o “eu” e o “outro” seja superado. Tal olhar, conforme apresentamos, faz com que o sujeito se identifique imediatamente com o padecer alheio e seja também capaz de por um limite ao próprio querer, com a finalidade exclusiva de não prejudicar aos outros seres, sejam eles animais humanos ou não.

Segundo Schopenhauer, à medida que a visão vai se tornando menos ofuscada pelo *principio individuationis*, o ser humano consegue apreender de forma cada vez mais nítida a identidade da Vontade em

todos os seus fenômenos. Dessa forma, quando o Véu de Maia se desprende *completamente* do olhar do sujeito, de tal modo que desaparece aquela distinção egoística entre a sua pessoa e a de outrem, tudo lhe torna-se igualmente próximo. “Conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 481).

Segundo o filósofo, essa plena compreensão do parentesco essencial entre todos os seres conduzirá o homem a um caminho para além da negação momentânea do querer, vivenciada na contemplação estética, e para além de todo amor e benevolência em relação aos distintos animais, frutos da compaixão. Quando é curado dos encantos de Maia, ele percebe que a luta pela afirmação da vida é justamente a origem de todo o conflito e sofrimento que atormentam a vida animal. Por isso, ao reencontrar-se integralmente na natureza, isto é, ao apreender a essência do mundo destituída de todos os seus véus “como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente?” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 481).

Desfeita a ilusão da dualidade, o ser humano compreende que afirmar a vida individual, corporal, outrora considerada distinta de tudo o mais, é tanto uma ilusão, quanto a raiz das dores e dos infortúnios. Por conseguinte, esse conhecimento da unidade da Vontade torna-se agora um quietivo para todo aquele querer viver:

Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira. – Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O conhecimento 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 para si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo de um mundo reconhecido como povoado de penúrias (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 482).

Poderíamos dizer que a figura do asceta representa o momento em que Vontade, até então enganada pelo *principium individuationis*,

desvenda a mais pura verdade a seu respeito: descobre que é uma e idêntica em todos os seres da natureza; descobre que querer viver, querer garantir uma existência corporal é uma quimera, pois no plano do em si desaparecem quaisquer distinções entre o “eu” e o “o outro”; e, enfim, descobre que tanto a dor sentida, quanto a dor provocada no “outro” provêm inevitavelmente do desejo pela vida. Diante desta constatação, o asceta percorrerá um caminho contrário a toda expressão fenomênica do querer viver, caminho este que pode ser verificado na completa castidade<sup>40</sup>, na pobreza voluntária, na mortificação do corpo, na aceitação do sofrimento e na própria morte (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 482 – 485).

Apesar da descrição abstrata, Schopenhauer admite que a expressão mais perfeita da negação do querer se traduz nos atos de todos os santos e ascetas. Mas adverte que cruzar com tais homens é algo raro e, por isso, resta-nos contentar com suas biografias. Além de mencionar biografias de santos cristãos, como as de São Francisco de Assis, o autor cita também as obras ancestrais de língua sânscrita. Em referência à ética dos hindus, ele aponta, por exemplo, o amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio; e aqui não se esquece de ressaltar que o amor não é restrito apenas aos seres humanos, mas engloba todos os viventes. No que tange aos animais, ele menciona também a abstenção completa da alimentação animal, o que mostra que a alimentação vegetariana já era praticada na época. Além do mais, assinala a caridade até o ponto de doar tudo o que foi conquistado com o próprio trabalho, a absoluta castidade, a renúncia aos prazeres mundanos, a punição do corpo para a completa mortificação do querer, etc. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 492).

Como podemos constatar, o asceta é justamente o oposto do indivíduo. Este, iludido pelas formas do princípio de razão, desconhece a verdade inerente à “sua” essência eterna e, por tal motivo, investe na garantia de sua vida fenomênica, o corpo. Destarte, ao alimentar o corpo, ele alimenta o elo que o prende ao mundo como representação, pois, de acordo com o que vimos no primeiro capítulo, o corpo carrega consigo as ferramentas que possibilitam a imagem daquele mundo, isto

---

40

É interessante observar que enquanto “a natureza, sempre verdadeira e ingênua, assevera que, caso esta máxima se torne universal, o gênero humano se extinguiria” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 483), o asceta, livre dos enganos concernentes ao modo de ver o mundo pelas lentes do princípio de razão, nos mostra, através da completa castidade, que sabe que a essência do mundo está para além desta vida fenomênica, sujeita ao nascer e ao perecer.

é, os órgãos sensoriais e o cérebro. Crente na dualidade que percebe, sua existência se destina a conservar um “eu” que considera distinto dos demais, independentemente dos danos que suas ações possam causar a todos os seres vivos. Por isso, no entender de Schopenhauer:

O estofo da história universal é de natureza completamente outra, sim, oposta, a saber, não a negação e renúncia da Vontade de vida, mas precisamente sua afirmação e aparecimento em incontáveis indivíduos – nos quais entra em cena no ponto mais elevado de sua objetivação, com perfeita distinção, a sua discórdia consigo mesma e assim nos traz diante dos olhos ora a superioridade do indivíduo pela inteligência, ora a violência da maioria mediante a massa, ora o poder do acaso personificado como sorte, e sempre a vaidade e nulidade // de todo o esforço (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 489).

Se o modo de viver do indivíduo representa a completa ignorância a respeito da unidade da coisa em si, o asceta, por outro lado, mostra através de seus atos a verdade conhecida por intermédio de seu coração. Ao reencontrar-se integralmente em todos os seres e ao abandonar a ideia da dualidade, ele, que já alcançou a morte do “eu”, não se amedrontará mediante a dissolução do corpo. Ao contrário, “a dissolução do corpo, o fim do indivíduo e a grande travação da vontade natural é bem-vinda e desejada” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 509). Com o fim do corpo, finda, então, o último elo que lhe fornecia o mundo da representação, cuja característica essencial é a oposição sujeito e objeto.

Daí podermos supor quão bem-aventurada deve ser a vida de um homem cuja vontade é neutralizada não apenas por instante, como na fruição do belo, mas para sempre, sim, inteiramente extinguida, exceto naquela última chama que conserva o corpo e com a qual será apagada. // Tal homem que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por inteiro, subsiste somente como *puro ser cognoscente*<sup>41</sup>, espelho límpido do mundo (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 495).

A negação do querer viver, portanto, traz consigo a eliminação de todo o conceito de ser um ser separado, de uma individualidade que precisa ser mantida a todo o custo. Desse modo, se na contemplação estética a fusão com o mundo é momentânea, para o santo ou para o asceta nada mais resta senão a certeza inabalável de que o “eu” reside integralmente em todos os seres naturais. E é justamente essa certeza que faz deles aquilo que Schopenhauer denominou de eterno sujeito do puro conhecimento. É bom lembrar que “tal estado, porém, não é para ser denominado propriamente conhecimento, pois ele não possui a forma sujeito e objeto, e só é acessível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 517-518). Apesar de procurar conceituá-lo filosoficamente, Schopenhauer sabe que a linguagem apenas sugere aquilo que escapa a ela. Para compreender verdadeiramente àquilo que o conceito expressa de maneira abstrata e, por conseguinte, meramente fria “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, envelamento, iluminação, união com Deus” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 517).

Mas Schopenhauer sabe que os *indivíduos*, ofuscados pelo *principium individuationis* e preenchidos pelo desejo de conservar e de afirmar uma existência fenomênica que o seu conhecimento lhes impõe como verdadeira, são incapazes de apreender o que persiste após o abandono do querer viver e, por isso, a negação da Vontade é vista por eles como uma transição ao nada, ao vazio. Porém, o filósofo afirma que não há um nada absoluto ou uma supressão total do ser em si do mundo, pois, conforme já apresentamos, a essência do mundo permanece totalmente intocada pelas formas condicionantes do princípio de razão, ou seja, o nascer e o perecer em nada a afetam. Nas suas palavras, “a *negação do querer-viver* de maneira alguma significa a eliminação de uma substância, mas o simples ato de não-querer: o mesmo que até agora *quis, não quer* mais” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 227).

Nesse sentido, aquele que ultrapassou o olhar característico do indivíduo e apreendeu tanto a unidade da Vontade na natureza quanto a qualidade eterna e imperecível da coisa em si, sabe que não há mais razão para querer afirmar a vida fenomênica, responsável pela dor, sofrimento e injustiça que preenchem a vida dos animais, sejam eles humanos ou não. Com a supressão do conhecimento orientado pelas formas do princípio de razão e, conseqüentemente, com o fim de toda a dualidade, os motivos também findam. Não há mais um “outro” distinto

de “mim”. Tampouco há meios para a afirmação do querer. Sendo assim, se antes os motivos agiam com total necessidade, fazendo o homem lutar por uma vida que considerava singular e distinta de tudo o mais, agora a identificação com o mundo torna-se um quietivo para toda a vontade de viver. E é tal quietivo que, na perspectiva de Schopenhauer, expressa perfeitamente a verdadeira liberdade da Vontade, ou melhor, a total independência do princípio de razão. Longe de ser uma experiência cotidiana, a liberdade da Vontade se revela em raros seres humanos e, de modo algum, se expressa em outras espécies animais:

Exatamente com a mesma necessidade com a qual a pedra cai para a terra é que o lobo faminto crava os dentes na carne da presa, sem a possibilidade de conhecer que ele é tanto o caçador quanto a caça. NECESSIDADE é o REINO DA NATUREZA; LIBERDADE é o REINO DA GRAÇA (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 510).

Embora afirme que a liberdade da Vontade se manifeste apenas na espécie humana, é preciso destacar que em momento algum essa característica foi tomada por Schopenhauer como uma qualidade para colocar o homem num patamar de superioridade frente às demais espécies animais. Muito pelo contrário. A liberdade da Vontade surge exatamente quando o ser humano silencia o seu querer viver, pois sabe que neste desejo reside a origem de toda a dor animal. Foi exatamente na negação da Vontade que o filósofo encontrou o ápice da moralidade e a expressão de toda a virtude e santidade, o que o fez afirmar que:

O grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exibir não é o conquistador, mas o ultrapassador do mundo; portanto, em realidade, nada senão a tranqüila e despercebida conduta de vida de um tal homem, que chegou àquele conhecimento em virtude do qual renuncia e nega a Vontade de vida, que em tudo se esforça, a tudo preenche e impulsiona, cuja liberdade apenas aqui, só nele, entra em cena (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 489).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal desta dissertação foi investigar a consideração moral não-antropocêntrica a partir da filosofia de Arthur Schopenhauer. Como o autor não escreveu nenhum livro específico a respeito da questão proposta, o alicerce para alcançarmos àquele objetivo foi estudar minuciosamente algumas de suas obras, sempre atentos no que diz respeito à concepção de Schopenhauer em relação aos seres que não fazem parte da classificação “espécie humana”. Um elemento central que constatamos com a presente pesquisa foi a recorrente preocupação de Schopenhauer em defender que há um parentesco essencial entre nós e todos os demais seres que compõem a natureza. Na face essencial do mundo, onde impera a unidade da coisa em si, o autor nos mostrou que a Vontade é identidade substancial que reside no interior dos múltiplos fenômenos, incluindo aqui o nosso próprio corpo. Sobre a face representativa do mundo, ele sustentou que as supostas diferenças percebidas pelos olhos do sujeito cognoscente não são de caráter essencial, mas traduzem apenas os *graus* através dos quais a Vontade se manifesta nos variados reinos da natureza.

Apesar de afirmar que é na maneira como a Vontade se manifesta que residem as principais diferenças entre os seres naturais, ainda assim ele defendeu que neste âmbito há muitas similaridades compartilhadas por todos. Uma delas, vimos, é a impossibilidade da liberdade, ou melhor, da independência frente ao princípio de razão. Assim, todos os fenômenos, sem exceção, estão submetidos a uma das três formas do princípio de causalidade: os inorgânicos, sob a forma da causalidade em sentido estrito; os vegetais, sob a forma da excitação ou estímulos; e os animais, incluindo o ser humano, sob a forma de motivos. Já nessa concepção observamos uma grande ruptura de Schopenhauer em relação àquelas filosofias que atribuíram liberdade às ações humanas e elegeram tal característica como um dos critérios para separar essencialmente a nossa espécie do restante da natureza.

No que tange ao reino animal, Schopenhauer nos fez perceber as inúmeras semelhanças que dividimos com os diferentes seres que pertencem a este reino. Ele nos mostrou, por exemplo, que, em graus distintos, somos todos manifestações corporais de uma Vontade que se manifesta como um impulso pela preservação da vida. Afirmou também que este corpo animal, seja de um ser humano ou não, é o sustentáculo do mundo como representação, pois é no cérebro ou no gânglio animal que residem as formas condicionantes de tal mundo: o tempo, o espaço e a causalidade. Nesse sentido, podemos dizer que a figura do animal

ganhou destaque dentro da filosofia Schopenhaueriana, pois é a partir “dos olhos” de qualquer animal que nasce a face representativa do mundo.

No entanto, temos que recordar que aos animais não-humanos Schopenhauer reservou apenas a capacidade de conhecer as representações intuitivas. Mesmo com esse recorte, ainda assim ele fez questão de resgatar nossa identidade cognitiva em relação a eles, pois, segundo o pensador, tanto o conhecimento intuitivo quanto o conhecimento abstrato são meros serviços de uma Vontade que quer garantir a conservação da vida e a propagação da espécie. Também é interessante destacar que quando o filósofo apresentou a razão como característica exclusiva da espécie humana ele não o fez no intuito de elegê-la como atributo imprescindível para a garantia de um valor moral especial. Muito pelo contrário. Ele mesmo foi um crítico ferrenho daquelas propostas teóricas que elegeram determinados traços humanos, como a posse de uma alma, do pensamento ou da razão, para tentar justificar moralmente a nossa tirania para com os demais seres vivos. Além disso, Schopenhauer encontrou na própria razão a principal ferramenta para a prática das ações egoístas, pois, no seu entender, é dela que se originam as artimanhas mais elaboradas para que o homem, enganado pelo *principio individuationis*, possa dominar, explorar e prejudicar a vida alheia.

O autor também fez questão de afirmar que os animais, assim como nós, são capazes de sentir os diferentes movimentos da vontade que ocorrem no interior de seus corpos. Graças à autoconsciência ou sentido interior, o filósofo nos ensinou que eles igualmente sentem dor e prazer. Nesse sentido, ao contrário da teoria mecanicista de Descartes, responsável por difundir a tese de que os animais são seres desprovidos de consciência, Schopenhauer defendeu que eles podem sofrer ou se alegrar com os eventos que afetam suas vidas. E foi justamente na capacidade de sentir dor e de sofrer, algo comum entre as distintas espécies animais, que o autor encontrou o critério para a compaixão, entendida por ele como a única ação dotada de valor moral. Para o filósofo, não é da reflexão, mas do sentimento de compaixão, ou melhor, da capacidade de se identificar com o padecer alheio que reside a fonte de toda a justiça e de toda a caridade para com os animais.

Apesar de sustentar que o sentimento de compaixão sempre será mais forte em relação ao infortúnio de um ser humano, já que o aumento da consciência favorece uma disposição maior para o sofrimento, ainda assim ele fez questão de salientar que a dor do animal também desperta a compaixão e conduz à ação moral. Aqui fica nítida a oposição do autor

em relação às teorias morais antropocêntricas. Enquanto estas procuravam reservar apenas aos seres humanos uma consideração moral, Schopenhauer defendeu que a genuína moralidade se expressa naqueles atos em que o agente abre mão de seus próprios interesses com o único intuito de ajudar aquele ser que sofre, independentemente de ser um animal humano ou não.

A partir da filosofia schopenhaueriana, a compaixão, portanto, pode ser entendida como a porta de entrada para uma concepção moral centrada não apenas nos seres humanos, mas também nos interesses de todos aqueles seres que podem sofrer com as consequências de nossas ações, isto é, os outros animais. Embora encontrasse o fundamento da moralidade na compaixão, vimos que a proposta moral de Schopenhauer não teve o intuito de prescrevê-la como uma regra ou um princípio que devesse ser obrigatoriamente seguido por todos. Além de defender que os princípios morais não possuem o poder de mudar nossa índole interior, ele não percorreu o caminho da prescrição ética pelo fato de acreditar que as ditas regras “morais” geralmente ganham efetividade a partir do momento em que propiciem uma vantagem para quem decide adotá-las. Mas como a moralidade, para ele, não consiste numa moeda de troca, mas sim no fazer o bem sem esperar qualquer retribuição, o autor procurou somente *descrever* quais ações poderiam ser verdadeiramente qualificadas de morais. Por isso, a justiça e a caridade em relação aos animais, mesmo onde nenhuma punição ou recompensa nos motive a agir assim, foram conceituadas pelo filósofo como a fiel expressão de nossa conduta ética para com eles.

Por fim verificamos que o ápice da moralidade, designada por Schopenhauer como a completa renúncia pelo querer viver, é algo proveniente do “coração” daquela pessoa que superou completamente a barreira característica do olhar individual, reconheceu o parentesco essencial entre todos os seres e compreendeu que lutar pela vida fenomênica é, além de ilusão, a fonte de toda a dor e sofrimento. Isso nos permitiu observar que até mesmo na discussão da negação do querer viver o filósofo levou em consideração não apenas o sofrimento dos seres humanos, mas também dos demais animais. Dessa maneira, o estágio último de toda moralidade também está relacionado com uma perspectiva não-antropocêntrica, pois a renúncia pela vida surge da compreensão de que a afirmação da existência é a origem do egoísmo e da injustiça para com os animais.

Mas apesar de todo o trabalho filosófico para procurar conceituar filosoficamente a ação moral, é preciso ter claro que o fundamento último da moralidade ultrapassa todo e qualquer conhecimento racional.

Este nos fornece apenas uma concepção dual do mundo e, por isso, não nos permite compreender a unidade essencial que repousa no âmago dos múltiplos fenômenos. A raiz da moralidade, por conseguinte, está somente naquela experiência que nos aproxima dos demais seres e nos permite imergir na unidade do universo. Assim como a compaixão só possível a partir de um sentimento capaz de compartilhar imediatamente a dor alheia, a negação do querer também é algo que brota de uma experiência imediata de integração com o outro. Portanto, esse estado, denominado por distintas religiões nos termos de êxtase, iluminação, nirvana ou união com Deus, não pode ser fielmente comunicado. Segundo Schopenhauer, sua verdadeira decifração só é acessível para aquele que teve a experiência de comunhão com o mundo. É somente nesta experiência, alheia a forma sujeito e objeto, que a Vontade alcança o pleno conhecimento de si e, ao reencontrar-se integralmente em toda a natureza, finda o desejo pela vida, algo ainda tão requisitado por aqueles que não entenderam “tat twan asi”, ou seja, que “tu és aquele vivente”.

## REFERÊNCIAS

- Aliança Internacional do Animal. **Circo Legal Não Tem Animal**. Disponível em <<http://www.aila.org.br/circo1.htm>>. Acesso em: 15 mar. 2010.
- CACCIOLA, M. L M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.
- BARBOZA, J. **A Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas/ FFLCH / USP, 2001.
- BARBOZA, J. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- DESCARTES, R. **Meditações**. In: **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 336p.
- DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Tradução de Alberto Ferreira. Lisboa: Guimaraes & C. Editores, 1984.
- FELIPE, S. T. **Ética e experimentação animal**: fundamentos abolicionistas. Florianópolis: EdUFSC, 2007.
- FELIPE, S. T. **Por uma questão de princípios**: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.
- GÊNESIS. Português. In: **Bíblia Sagrada**. Tradução do Centro Bíblico Católico. São Paulo: 1982.
- JANAWAY, C. **Schopenhauer**. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KENNEDY, P. **Preparando para o século XXI**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1993.
- LEIS, H. R. **A modernidade insustentável**. Petrópolis: Vozes, 1993.

PINHEIRO, J. S. **Paixões na doutrina cartesiana**. Florianópolis, 2008. 121 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

STAUDT, L. A. **O significado moral das ações humanas**: metafísica e ética em Arthur Schopenhauer. Porto Alegre, 2004. 179 f. Tese (Programa de Pós-graduação em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. .

SCHOPENHAUER, A. **A arte de escrever**. Tradução de Pedro Sússekind. Porto Alegre: L&PM Editores, 2007a.

SCHOPENHAUER, A. **Da morte; Metafísica do amor; Do sofrimento do mundo**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2007b.

SCHOPENHAUER, A. Sobre la religión. In: **El dolor del mundo e el consuelo de la religión**. Tradução de Diego Sánches Meca. Madrid: Alderabán, 1998a.

SCHOPENHAUER, A. Sobre la teoría de la indestructibilidad de nuestro verdadero ser por parte de la muerte. In: **El dolor del mundo e el consuelo de la religión**. Tradução de Diego Sánches Meca. Madrid: Alderabán, 1998b.

SCHOPENHAUER, A. Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad. In: **Los problemas fundamentales de la ética**. Tradução de Pilar López de Santa Maria. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1993.

SCHOPENHAUER, A. Crítica da filosofia kantiana. In: **O mundo como vontade e como representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005a.

SCHOPENHAUER, A. El mundo como voluntad y representación. In: **Obras**: La cuádruple raíz del principio de razón suficiente; El mundo como voluntad y representación; Eudemonología, Tomo segundo. Tradução de Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: El Ateneo, 1950a.

SCHOPENHAUER, A. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. In: **Obras**: La cuádruple raíz del principio de razón suficiente; El mundo como voluntad y representación; Eudemonología, Tomo primeiro. Tradução de Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: El Ateneo, 1950b.

SCHOPENHAUER, A. Parerga e Paralipomena. In: **O mundo como vontade e representação, III parte. Crítica da filosofia kantiana. Parerga e paralipomena**. Tradução de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia M. O. Cacciola. 3. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre la voluntad en la naturaleza**. Tradução de Miguel de Unamuno. Buenos Aires : Ediciones Siglo Veinte, 1947.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SINGER, P. **Ética Prática**. Tradução de Jefferson Luís Camargo. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

SINGER, P. **Vida Ética**. Tradução de Alice Xavier. 2. ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 2002b.

SINGER, P. **Libertação Animal**. Tradução de Marly Winckler. Porto Alegre: Lugano, 2004.

WINCKLER, M. **Fundamentos do Vegetarianismo**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2004.

WEISSMANN, K. **A vida de Schopenhauer**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.