

O fundamento metafísico da ética na compaixão com a negação da vontade¹

The metaphysical foundation of the ethics of compassion with the negation of the will

Everton Miguel Puhl Maciel

Mestrando em Filosofia – UFPEL/CNPQ
jornalistamaciel@gmail.com

Resumo

Esse artigo tem como objetivo analisar o fundamento da ética na obra *Sobre o fundamento da moral*, de Arthur Schopenhauer. Manteremos o foco na ética da compaixão, preocupação do filósofo do século XIX, inferida a partir de um fundamento metafísico sem um *telos*. Essa motivação moral será demonstrada a partir de elementos axiológicos, afastando o discurso de qualquer averiguação que possa ser considerada iluminista. Recaindo sobre o discurso metafísico, vamos discutir a vontade e sua negação.

Palavras-chave: Schopenhauer. Metafísica. Ética. Compaixão. Vontade.

Abstract

This article analyzes the foundation of ethics in the work *On the Foundation of Morals* by Arthur Schopenhauer. It keeps the focus on the ethics of compassion--which was the concern of the 19th century philosopher--inferred from a metaphysical foundation without a *telos*. This moral motivation will be demonstrated on the basis of axiological elements, keeping the discourse distant from any investigation that might be considered enlightened. As to the metaphysical discourse, the article discusses the will and its negation.

Key words: Schopenhauer. Metaphysics. Ethics. Compassion. Will.

Introdução

[...] podemos nos dedicar de modo arbitrário à leitura e ao aprendizado; ao pensamento, por outro lado, não é possível se dedicar arbitrariamente. (Schopenhauer, *A arte de escrever*, p. 39).

Nosso objetivo nesse trabalho é recuperar a argumentação fundante da moral proposta por Schopenhauer na obra *Sobre o fundamento da moral*. Após estabelecer as motivações antimorais (§ 14), a partir de uma ética centrada no egoísmo e na malevolência humana, e

¹ *Paper* para a Disciplina de Genealogia e Crítica da Moral.

encontrar os critérios das ações carregadas de valoração moral (§ 15), afastando uma teoria centrada na consciência do agente, Arthur Schopenhauer busca o fundamento da motivação moral autêntica (§ 16). Trata-se de sancionar os valores morais como teoricamente viáveis, abandonando, por um lado, o ceticismo moral e, de outro, uma razão prática. O filósofo cumpre essa função procurando demonstrar uma grade axiomática com a capacidade de afastar toda e qualquer motivação moral egoísta, assim como fez Immanuel Kant, mas através de um procedimento antagônico ao filósofo de Königsberg.

Schopenhauer, por sua vez, se vê obrigado a adotar uma ordem sintética dedutiva para seus axiomas. Essa ordem sintética é elaborada a partir de um conjunto de regressões pensado de condição em condição, até um axioma que seja realizável. É preciso levar em conta que, em *O mundo como vontade e representação*, a vontade já foi estabelecida como um fundamento isento de qualquer interferência racional ou teológica, mas carrega em si o fundamento do próprio fenômeno, um sentimento imediato:

É a VONTADE, que constitui o mais imediato de sua consciência, porém, como tal, sem aparecer completamente na forma da representação, na qual objeto e sujeito se contrapõem, mas dando sinal de si de modo imediato, em que sujeito e objeto não se diferenciam nitidamente: vontade que não aparece em seu todo, mas se faz conhecer ao indivíduo somente por meio de seus atos isolados [...] (Schopenhauer, 2005, MVR II, § 21, p. 168).

A partir do estabelecimento prévio desse estatuto conferido à vontade, é edificado o conjunto de axiomas utilizados para estabelecer a compaixão como fonte da bondade. O filósofo trabalha no sentido de afastar o egoísmo do campo da ética, resumidamente: aquilo que é próprio da ação positiva ou negativa moralmente boa é ser dirigida tendo em vista o bem-estar do outro:

As pessoas se comportam de modo justo única e exclusivamente a fim de que não ocorra com os demais qualquer injustiça e de que haja pessoas para as quais o princípio de fazer justiça aos outros é como que inato e que, portanto, não se aproximam de alguém inteiramente, que não buscam incondicionalmente a própria vantagem, mas que também consideram os direitos dos outros e que, por deveres reciprocamente aceitos, vigiam não apenas para que seja *dado* ao outro o que é dele, mas também para que *receba* aquilo que é seu, pois essas pessoas lealmente não querem que aquele que trata com elas fique para trás (Schopenhauer, 2001, SFM, § 15, p. 129s.).

Para Schopenhauer, portanto, pode haver critérios das ações dotadas de valor moral, analisadas a partir da experiência, que são exemplos claramente desinteressados de justiça espontânea, ou seja, há "pessoas verdadeiramente honestas". Assim, a moralidade é um fato e fica afastado qualquer tipo de ceticismo ético na teoria pessimista do autor. Portanto, o outro deve ser um motivo para a ação moral do agente, tanto quanto é o bem-estar do próprio agente moral. Destruindo a diferença entre o agente e o paciente da ação, fica soterrado, ao menos até certo ponto, o egoísmo que ocupa espaço justamente nessa diferença. Esse é o fenômeno habitualmente reconhecido como compaixão; o único princípio real de qualquer justiça espontânea e caridade verdadeira, sendo assim eixo central das virtudes derivadas de uma moral fundamentada na máxima geral da ética de Schopenhauer: "não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes" (*ibidem*, p. 140). Como o próprio autor observa, esse princípio da

ética possui duas sentenças que correspondem a duas classes, respectivamente: justiça e caridade. Ele trata a caridade como um segundo nível da compaixão, enquanto aspecto positivo; e a justiça como o aspecto negativo da compaixão.

1 A ética da compaixão

Temos, portanto, a compaixão extraída de uma dedução analítica observada anteriormente por Schopenhauer em sua obra capital: "O que pode mover a bons atos, a obras de amor é sempre e tão-somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste" (MVR IV, § 67, p. 477). Eis o princípio da compaixão: não se trata de sofrer no lugar do outro, mas de sofrer com o outro. Nesse sentido, a compaixão é um afeto, não uma paixão direta. No século anterior, discorrendo sobre a compaixão, David Hume já possuía a mesma noção:

Quando uma pessoa de mérito se vê atingida pelo que se costuma considerar uma grande desgraça, formamos uma noção de sua condição e, levando nossa fantasia da causa até seu efeito usual, concebemos primeiramente uma ideia vívida de seu pesar e, em seguida, sentimos sua impressão, desprezando completamente a grandeza de espírito que põe essa pessoa acima de tais emoções, ou considerando essa virtude apenas o suficiente para aumentar nossa admiração, amor e ternura por ela (TNH II, 2005, p. 405).

Compreendendo a compaixão por esse viés, vemos que bem-estar e mal-estar fazem parte tanto do agente quanto do paciente: "consequentemente, toda ação moral refere-se a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último" (SFM III, 2001, § 16, p. 133). No caso da ação levar em conta o interesse do agente, trata-se de um movimento egoísta e ilegítimo, de acordo com a sexta premissa: "Toda ação cujo fim último é o bem-estar e mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta" (*ibidem*, p. 133). Quando leva em conta o cuidado com o outro, recebe a impressão de valor moral: "a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas" (*ibidem*, p. 133).

Como vemos claramente no terceiro axioma, esse exercício conduz ao princípio da individuação: a metafísica da qual Schopenhauer deduz a compaixão como fonte de toda a bondade:

O que move principalmente a vontade é o bem-estar, tomado no sentido mais amplo da palavra, como também inversamente bem-estar e mal-estar significam "de acordo ou contra uma vontade". Portanto, todo motivo tem de se referir ao bem-estar e ao mal-estar (*ibidem*, p. 132).

Eliminada a diferença entre o agente moral e o paciente, a compaixão ou caridade genuína precisa ser explicada no plano metafísico, na medida em que não se trata de um problema para ser solucionado no universo da ética. Esse é o limite para a compreensão da compaixão. A dificuldade para compreendermos aquilo que Schopenhauer chama de "grande mistério da ética"

(*ibidem*, p. 136) só pode ser comparada com a facilidade que temos para explicar o egoísmo e a maldade humana, conceitos que completam o tripé das motivações fundamentais das ações humanas².

Essa participação imediata no sofrimento do outro remonta ao fato de que somos mais perceptíveis à dor do que ao prazer. Por isso, entre as três motivações fundamentais das ações humanas, apenas a compaixão é fonte de mistério: “aquele que é feliz ou que tem prazer não estimula puramente *como tal* nossa participação imediata, como o sofredor, o carente e o infeliz *como tal* o fazem” (*ibidem*, 139):

A razão para isto é que a dor, o sofrer, de que faz parte toda falta, carência e necessidade e mesmo todo desejo, é *positivo, aquilo que é um sentido imediatamente*. Ao contrário, a natureza do contentamento, do prazer da felicidade, consiste só no fato de que uma carência foi suprimida, uma dor aquietada (*ibidem*, p. 138).

Por sua vez, a compaixão, quando bem observada, pode reconstruir a história das virtudes cardiais (justiça e caridade), estudadas nos parágrafos posteriores (§ 17 e § 18). Alain Roger chama atenção para as virtudes derivadas dessas duas pedras basilares e sua origem bíblica³: “A Justiça – ‘neminem laedere’ – é o conteúdo ético total do Velho Testamento (p. 171); a Caridade – ‘omnes, quantum potes, juva’ –, esse ‘segundo grau’ ‘em que o processo da compaixão [...] transforma o sofrimento alheio no próprio’ (p. 166), ‘o Novo’” (p. 171) (*in*: Schopenhauer, 2001, p. LXIIs.).

Roger chama ainda atenção para as objeções levantadas frente à virtude da compaixão. A primeira tem uma motivação essencialmente racionalista, busca reabilitar o kantismo para refutar a compaixão. Isso impediria um retrocesso à razão prática: “postula-se que o fundamento da moral não poderia ser natural, em outras palavras, ‘patológico’, e que somente a razão pode garantir a necessidade e a universalidade do Sollen”. Para Leo Staudt, “a razão não pode determinar a vontade porque esta é anterior à razão” (2007, p. 280). Resgatando as palavras do próprio Schopenhauer, notamos, no § 2, os motivos que levam o autor para uma tentativa de superar a filosofia iluminista:

Há mais de meio século ela [a ética] repousa no confortável encosto que Kant ajeitou sob ela: no imperativo categórico da razão prática. Em nossos dias ele é, porém, introduzido sob um título menos pomposo, embora mais fácil e corrente, o de “lei moral” sob o qual se esgueira sem ser visto, depois de uma suave referência diante da razão e da experiência (SFM I, 2001, § 2, p. 17s.).

Neste ponto, ao sobrepor a compaixão à razão prática, Schopenhauer credita Jean-Jaques Rousseau. O moralista francês, com propriedade, discorreu sobre a piedade original dando a ela uma força universal: “dessa única qualidade decorrem todas as virtudes sociais que pretendem questionar os homens” (1985, p. 75); ao mesmo tempo em que atribui ao racionalismo um peso negativo: “é a filosofia que isola; é por ela que ele diz em segredo diante de um homem que sofre: ‘morre, se queres; eu estou em segurança’” (*ibidem*, p. 76). No entanto, as comparações

² Não vamos nos aprofundar nas três motivações para mantermos o foco no tema da compaixão e na argumentação metafísica do autor.

³ Bittencourt também observa a comparação feita por Schopenhauer (2010, p. 66).

com Rousseau cessam antes de serem aprofundadas. A naturalidade da piedade tem, no Segundo Discurso, seu estabelecimento a partir de um elemento biológico, ou seja, natural, sonogando a função metafísica que Schopenhauer observará.

A segunda objeção trabalhada por Schopenhauer tenta dar conta do problema envolvendo a naturalidade da compaixão. Se, na primeira objeção, apenas a razão poderia fundar o universal, aqui, temos o caso que a compaixão não tem um caráter natural, tampouco universal. "Schopenhauer chegará a sustentar que não apenas a compaixão, mas também seu 'segundo grau', a caridade, sempre existiu inclusive entre os gregos"⁴ (2001, p. LXVIs.). Isso é exposto porque, se a compaixão não receber um caráter de universalidade, ficaria comprometida a função fundadora dessa virtude. No entanto, para o filósofo, essa mesma compaixão é algo inerente da consciência humana. Como destaca Roger, "basta reportar-se ao fato original, à experiência primitiva, que não se duvidará mais do altruísmo" (*ibidem*, p. LXVIII).

Desta forma, o filósofo suspende a argumentação para recair sobre o elemento metafísico. A individualidade do agente moral tem uma raiz na coisa-em-si, na vontade do próprio agente moral.

2 O fundamento metafísico da ética

Apenas pela motivação moral genuína pode surgir a justiça desinteressada e a caridade verdadeira. Dá-se por encerrada a pergunta proposta pelo concurso da academia real para o qual a obra foi escrita⁵. Cabe agora voltar-se para o fundamento da moral como uma determinação do alicerce metafísico desse princípio ético. A articulação não cessa ao evocar o "grande mistério da ética" (Schopenhauer, SFM III, 2001, § 16, p. 136). "Pois, se o fato é cotidiano e sua realidade incontestada, sua origem ('Ursprung') é misteriosa" (*ibidem*, p. LXXII), esclarece Roger. A principal motivação de Schopenhauer para excursionar sua teoria pelo universo metafísico repousa como um sono mal dormido em uma cama frágil e apoiada na turbulência do próprio espírito humano inquieto:

Vejo muito bem que o espírito humano ainda não encontra aí o seu contentamento e repouso. Como no final de toda pesquisa e toda ciência real, também aqui o espírito está diante de um fenômeno originário que esclarece tudo o que é compreendido sob ele e o que dele se surge, mas ele próprio permanece inexplicável e apresenta-se como um enigma (*ibidem*, p. 205s.).

⁴ "A Virtude da Caridade" é trabalhada por Schopenhauer no § 18 (p. 159). Lá, já nas primeiras linhas, podemos encontrar também a analogia com os filósofos da antiguidade. Como nosso objetivo de estudo é o fundamento metafísico da ética da compaixão, e não o segundo grau desta virtude, a caridade, vamos deixar o tema, estrategicamente, de lado.

⁵ SFM foi escrito para concorrer a um concurso da Academia Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, em 1840. Schopenhauer não foi premiado, em virtude dos jurados terem decidido que a pergunta proposta para ensaio – "a fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?" – não havia sido respondida adequadamente, uma vez que ele discorreu sobre o "princípio de alguma ética" (SFM, Apêndice, 2001, p. 225).

Deste ponto de partida, a articulação da investigação metafísica conduz a uma alusão “apenas velada à oportunidade de um Supraelemento” (*ibidem*, p. LXXIII). Essa articulação é preparada por uma digressão aos animais que prefigura a metafísica final, através da seguinte concepção: se a vontade é una, maltratar animais é atentar contra a essência eterna que reside no fundo de todo ser vivo e, por conseguinte, contra si mesmo. Para Bittencourt, preocupado com a questão dos animais, “uma vez que a multiplicidade dos seres vivos ocorre a partir de um mesmo princípio, a Vontade, torna-se uma afronta contra a própria existência a perpetração de qualquer prática pautada na supressão de um ente em favor do benefício de outro” (2010, p. 68s.).

Na metafísica de Schopenhauer, não pode ser aplicado o método sintético, mas pode-se aplicar o analítico. Sem, portanto, ir da razão à consequência, o que reforça seu projeto antirracionalista: “podemos duvidar que a determinação do fundamento metafísico se efetue de acordo com um procedimento rigorosamente analítico. Pelo menos procurar-se-á em vão a sequência regressiva tão notável na dedução da compaixão” (Roger, 2001, p. LXXV). O filósofo tenta “oferecer apenas um esboço” (*ibidem*, p. LXXVI), segundo Roger, com uma ordem sintética levando em conta a dualidade do fenômeno chamado de *tat-twan-asi* (tu és isto) que fornece o elo analítico, entre a experiência da compaixão, ou seja, o elemento empírico e sua verdade metafísica, portanto, “tu és isto” que corresponde ao pensamento único vivido concretamente. Jair Barboza observa que o pensamento único tem como porta de entrada um projeto mais amplo que envolve teoria do conhecimento, metafísica da natureza, do belo e da ética: “uma parte se refere à outra e é por ela pressuposta. Apresenta uma ‘coesão orgânica’” (*in*: Schopenhauer, 2005, p. 16). Esse empreendedorismo da obra leva à vontade que, por sua vez, representa a realidade em si oculta sob cada fenômeno, considerada em si mesmo, independentemente das formas fenomenais e da multiplicidade de casos reais particulares e diferentes concepções de bem.

Em *O Mundo*, sendo a vontade que existe em si, em todo fenômeno, o sofrimento atinge tanto aquele que afeta quanto o que é afetado; o mal é ligado a um só e mesmo ser; é no fenômeno em que ambos se manifestam, pois aparecem como pertencentes a indivíduos distintos e até separados por grandes intervalos de espaço e tempo. “O espaço e o tempo como princípio de individuação são as condições de pluralidade dos semelhantes. O princípio de individuação, forma de todo fenômeno, é a base de todo egoísmo e, deste modo, é um engano em relação ao ser em si do mundo” (Staudt, 2007, p. 286s.). Discorrendo sobre o choro, “a compaixão consigo mesmo”, a diferença entre quem faz e sofre o mal se torna só aparente, como ratifica Schopenhauer:

Quando nos comovemos e choramos não por sofrimentos próprios mas alheios, isso ocorre devido ao fato de na fantasia nos colocarmos vivamente no lugar do sofredor, ou, também, mirarmos em seu destino a sorte de toda a humanidade, consequentemente, antes de tudo a nossa (2005, MVR IV, § 67, p. 479).

O caráter empírico exposto na teoria da compaixão provém do ser em si das coisas. Uma ética profunda reclama, por sua vez, uma metafísica mais urgente: “Coloca-se a exigência de

uma metafísica, isto é, de um último esclarecimento do fenômeno originário como tal e, se tomado na sua totalidade, do mundo” (Schopenhauer, 2001, SFM IV, 2001, § 21, p. 206).

Do ponto de vista empírico, aquele que faz um feito moral digno de apreço não aceita, na maioria das vezes, nenhuma recompensa. Schopenhauer nota que isso acontece independentemente da religião do sujeito. Qualquer religião precisa de uma explicação ético-metafísica tanto para se consolidar como para se manter. Para todas elas, descrença e imoralidade caminham juntas. Justamente por não poder dar uma explicação tão rasa e degingolada, a filosofia precisa criar uma metafísica independente:

Os sacerdotes esforçam-se mesmo para apresentar a descrença e a imoralidade como sendo a mesma coisa. O que repousa no fato de que, para o crente, o descrente tem acepção idêntica a moralmente mau. Vemos assim que as expressões “sem Deus”, “ateu”, “pouco cristão”, “herético” são usadas como sinônimos de “moralmente mau” (Schopenhauer, SFM IV, 2001, § 21, p. 208).

Os sistemas filosóficos, diferentemente das religiões, preocupam-se com respostas mais elaboradas. Por isso, a metafísica de Schopenhauer não pode ser comparada a dos religiosos, e ele toma cuidado para com isso. O projeto do autor envolve justamente essa diferenciação. Para Renato Nunes Bittencourt, o objetivo é “sustentar a prática da ação moral por um viés metafísico, sem que viesse a fazer uso de qualquer dispositivo normativo alheio ao caráter próprio da ação considerada moralmente válida” (2010, p. 50). No entanto, a exigência de que a ética deve se apoiar na metafísica é incontestável para Schopenhauer. O filósofo, diferentemente dos religiosos, deve procurar uma redenção interna, possível apenas com a negação da vontade, como veremos mais a diante. A religião propõe a mesma coisa, mas através da fé. “A fé, considerada como um conhecimento, vem ao homem por meio da ação da graça, isto é, de fora” (Staudt, 2007, p. 296), e Schopenhauer não pode admitir isso. Há então a necessidade de uma ética metafísica. Maria Lucia Cacciola questiona: “O que ele põe no lugar de uma inteligência ordenadora que cria o mundo? Uma vontade que é sem consciência, sem nenhum *telos*, alvo ou finalidade, cega. Por não ter nenhuma finalidade, pode chocar-se com finalidades humanas intelectuais. Tudo aquilo que significar um pressuposto teológico deve ser banido da filosofia”.

Trata-se, portanto, de abandonar o solo firme da experiência que, até então, serviu muito bem para esclarecer o problema da compaixão, fonte das ações morais não egoístas. Diferentemente disso, a ética precisa, agora, ser analisada por conceitos metafísicos que não são dados *a priori* através de uma ideia de bem.

Tudo que é de acordo com os desejos de alguma vontade individual diz-se, em relação a ela, ser bom. O próprio filósofo exemplifica: “boa comida, caminho bom, bom presságio –, e o oposto, *mau* e, se se trata de seres vivos, *malvados*” (Schopenhauer, 2001, p. 211). Assim, o conceito de bom ou mau será aplicado a ele do mesmo ângulo relativo, empírico e posto no sujeito passivo. Para Schopenhauer, devemos abandonar esse ponto de vista e investigar a ética não em vista do outro, como é feito para se verificar a compaixão, mas pelo próprio agente moral. A partir do que procede, poderemos ver a participação direta no bem-estar de outrem, cuja fonte

reconhecemos anteriormente como estando na compaixão e de onde derivam todas as outras virtudes iniciando pela justiça e caridade. Retrocedendo ao essencial desse caráter,

acharemos então que é inegável que ele faça menos diferença entre si e os outros que as demais pessoas. Essa diferença é bem grande aos olhos do caráter malvado, para quem o sofrimento alheio é um prazer imediato e que por isso procura, mesmo sem maior vantagem própria (*ibidem*, p. 211s.).

Desta forma, aos olhos do malvado e do egoísta, há entre o eu, que se limita à sua própria pessoa, e o não eu, que encerra o mundo representante, um abismo, uma diferença gigantesca, representada pela máxima: “pereça o mundo, mas que eu seja salvo” (*ibidem*, p. 212). Ao contrário, para o homem bom, essa diferença não é grande. Mais ainda: nas ações generosas ela chega a ser suprimida, uma vez que favorece o bem alheio às custas do próprio bem. Portanto, o bem alheio é equiparado ao próprio bem-estar: onde muitos outros há para salvar, o próprio eu lhes é totalmente sacrificado, desde que o indivíduo entregue sua vida por muitos. A questão da apreensão da relação entre o próprio eu e o alheio, que está no fundamento das ações de caráter bom, tem um ponto de partida incorreto, pois repousa num engano ou, se isso acontece com a apreensão oposta – apoio do egoísmo e da maldade – o egoísmo seria empiricamente justificável e a diferença entre uma pessoa e outra apareceria como absoluta. O espaço que me separa do outro me separa também do bem e mal-estar. Portanto, não conhecemos nosso próprio eu até seu último fundamento, na medida em que o conhecer não é ele próprio conhecido, conhecemos, sim, os múltiplos movimentos fortes ou fracos da própria vontade aos quais os sentidos internos deixam-se reconduzir. Para Schopenhauer, “em contrapartida, o substrato próprio de todo este fenômeno, nossa essência em-si interior, o que quer e o que conhece, não é acessível a nós” (*ibidem*, p. 213). Vemos apenas o exterior. O interno permanece obscuro. Por isso, o conhecimento que temos de nós é superficial.

Toda a multiplicidade repousa no espaço e tempo. Só assim ela é possível. “É a ilusão fenomênica gerada pelo *princípio da individuação*, isto é, a separação espaço-temporal entre os inúmeros seres vivos que motiva o sentimento e a percepção de distanciamento do eu em relação com o mundo circundante” (Bittencourt, 2010, p. 53). O múltiplo só pode ser pensado, portanto, como coexistente ou sucessivo:

É porque o múltiplo de tal espécie são os indivíduos que eu chamo espaço e tempo de “*principium individuationis*”, porque eles tornam possível a multiplicidade, em importar-me se este é exatamente o sentido em que os escolásticos tomaram esta expressão (Schopenhauer, SFM IV, 2001, § 22, p. 214).

Schopenhauer chega a reconhecer a estética transcendental de Kant com sua doutrina da idealidade no espaço e no tempo. Portanto, a multiplicidade é apenas aparente para ele. O espaço e tempo são estranhos à coisa-em-si. A multiplicidade, desta forma, também o é. O múltiplo, no espaço e tempo, é fenômeno e representa apenas um múltiplo no mundo de inúmeros fenômenos dos sentidos. Desta forma, a multiplicidade “só se manifesta *uma* e a mesma essência, que é verdadeiramente e neles todos presente e idêntica” (*ibidem*, p. 215). Nessas condições, a diferença entre os seres, segundo Bittencourt, “nada mais é do que a ilusão

fenomênica que impede o indivíduo egoísta perceber essa unidade metafísica fundamental” (2010, p. 59).

Por maior que pareça o número de indivíduos sucessivos e coexistentes, só se manifesta uma e mesma essência. Antes mesmo de Kant, essa doutrina se encontrava nos livros mais importantes do mundo, e Schopenhauer observa que o modelo chegou a percorrer toda a história do pensamento. De acordo com esse modelo, a multiplicidade e separabilidade pertencem somente ao mero fenômeno, e é uma e mesma essência que se apresenta em todos os viventes. A supressão entre eu e não eu estaria certa, a partir desse ponto de vista, e a distância não ocupa mais espaço na medida em que um indivíduo reconhece a si próprio, sua essência verdadeira, imediatamente, no outro. O fundamento do fenômeno da compaixão é a base metafísica da ética, e a individuação é um fenômeno que nasce mediante espaço e tempo. A multiplicidade, por sua vez, é um mero fenômeno que só está presente na minha representação do mundo. A essência interna, por outro lado, verdadeira, existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim na minha autoconsciência. Este é o fenômeno *tat-tvam-asi*: “quer dizer, ‘isto és tu’, é aquilo que irrompe como compaixão, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa” (*ibidem*, p. 219).

Ao fim de sua teoria, Schopenhauer carrega suas tintas com aquilo que lembra uma teoria da reminiscência. Trata-se de compreender tal fenômeno como sendo uma lembrança da consideração de que todos nós somos uma e a mesma essência.

Considerações finais

Observando o extremo ao qual Schopenhauer conduziu sua teoria fica menos difícil compreender o papel que a negação da vontade ocupa em toda a obra. Uma vez que a compaixão é natural, mas não necessariamente predominante em todos, vemos o campo fenomênico onde se distinguem torturador e vítima. “A dor, do ponto de vista da ética de Schopenhauer, é um caminho para a negação da vontade. O homem, além do sofrimento físico, é sujeito ao sofrimento espiritual, interior” (Staudt, 2007, p. 292). A partir do mistério da compaixão, apenas a metafísica pode operar.

Ações virtuosas, justiça e caridade, requerem um conhecimento distanciado do mundo empírico. “A vontade universal é a vontade segundo a mais rigorosa justiça” (*ibidem*, p. 292). É a distância dos significados das ações éticas, frente o simples fenômeno, a principal reclamante de um fundamento metafísico para a moral. Esse sentido metafísico mantém uma relação com o princípio de individuação. O egoísmo ocupa esse espaço. A diferença entre o eu e o não eu estabelece os conflitos éticos. Para o indivíduo benevolente esse espaço é diminuído.

A vontade é indiferente à razão pura. Se a negação da vontade procede de um conhecimento, não se trata de um conhecimento motivado pelo engendramento de conceitos miraculosos. “O conceito é de pouca valia para a ética, pois não é a reflexão teórica que leva ao

agir moral e nem os princípios morais tornam o homem melhor” (*ibidem*, p. 295). O ignorante pode ser mais moral que o douto. Ambos são ignorantes diante de uma teoria moral do dever.

O conhecimento disposto a anular a vontade, e negar a vida, é um autoconhecimento. A vontade pode assim ser desvinculada da vida. O corpo fenomênico tem ações, vistas como atos da vontade. Uma vez que as ações do corpo são atos da vontade, o asceta anula a vida, rejeita o corpo, desmantela o querer e se opõe ao mundo dos fenômenos.

O maior exemplo para a negação da vontade, nesse contexto, é o suicídio. Vemos nele a potencialização do ascetismo e as negações capciosas da vontade. Trata-se de uma negação ilusória motivada pela ideia de morte como um nada total. Aniquilar o corpo voluntariamente é fomentar a “confusão entre fenômeno e coisa em si” (*ibidem*, p. 299). A vontade não pode ser aniquilada no ambiente espaço-temporal. Fazer isso é acabar apenas com o fenômeno representado, desconsiderando a permanência da coisa-em-si, a vontade.

Referências

- SCHOPENHAUER, Arthur. 2001. *Sobre o fundamento da moral*. Prefácio: Alain Roger. São Paulo, Martins Fontes.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 2005. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução e apresentação: Jair Barboza. São Paulo, Unesp.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 2005. *A arte de escrever*. Porto Alegre, L&PM.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. 2010. Justiça, Caridade e Compaixão na Metafísica da Ética de Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, São Paulo, USP, **1**(1):49-70.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. Schopenhauer: crítico de Kant; SCARLETT, Marton. Nietzsche: o filósofo da suspeita. São Paulo, TV Cultura. 1 vídeo DVD-R (96 min), color.
- HUME, David. 2000. *Tratado da natureza humana*. Livro II, parte 2, Seção 7, p. 403-406. São Paulo, Unesp.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1985. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Brasília, UNB.
- STAUDT, Leo Afonso. 2007. O significado moral das ações como negação da vontade, para Arthur Schopenhauer. *Ver. Filos.*, **19** (25):273-303, jul./dez.